

# Sexuelle Gewalt im Alten Testament

Ilse Müllner

## Lots Töchter

»Ich war ja erst vier oder fünf Jahre alt. [...] Er sagte, es wäre etwas ganz Besonderes. Eine besondere Freundschaft, die Väter immer mit ihren Töchtern hätten. Wie Lot. [...] Er kam in mein Zimmer. Es war spät. Er sagte, es wäre an der Zeit für mich, Lots Tochter zu werden. Richtig. So, wie es in der Bibel steht. Und er zog sich aus.«<sup>1</sup>

Jahrelang zwingt der Vater, ein strenggläubiger Katholik, seine Töchter zu sexuellen Handlungen. Anregung, Unterma- lung, Begleitmusik und Legitimation ist ihm die biblische Er- zählung von Lot und seinen Töchtern. Die Lektüre der Bibel bietet ihm Vorbild, Inspiration, das Gebet wäscht ihn rein. Für die beiden Töchter ist das Lesen in der Bibel Synonym für die Grausamkeit ihres Vaters. Die Bibel ist das »Testament des Va- ters«<sup>2</sup>, sein Bund und sein Vermächtnis. Sie steht auf seiner Seite, und der biblische Gott ist die Verlängerung der väterli- chen Macht in den Himmel.

Fiktion. Ein Kriminalroman. Gott (welchem?) sei Dank. Die Geschichte ist gar nicht wahr. Nicht so passiert, erfunden.

Die Geschichte ist wahr. Millionenfach passiert, nicht ganz so, aber so und ähnlich wiederholt sich die Qual der Töchter.

1. Elizabeth George, Gott schütze dieses Haus. Roman, München 1989, S. 353, 355.
2. So ein Titel von Jakob L. Moreno, in: Die Gefährten H. 2 (1920), S. 1-28.

Und die Bibel wird immer noch und immer wieder dazu benutzt, Gewalt gegen Frauen zu legitimieren, Frauen in die dominanten Unterordnungsverhältnisse hineinzuschreiben.

## Das Lesen der Gewalt

Die herrschaftsstabilisierende Funktion biblischer Texte thematisierten die amerikanischen Frauenrechtlerinnen um Elizabeth Cady Stanton und gaben 1895 unter dem Titel *The Woman's Bible* einen Kommentar zu frauenspezifischen Stellen der biblischen Schriften heraus. Sie gehen von der Beobachtung aus, daß biblische Texte immer wieder dazu benutzt werden, die Unterordnung von Frauen zu bekräftigen. Es seien Kleriker (*clergymen*), Politiker (*statesmen*), Juristen und Journalisten, die sich immer wieder auf biblische Texte beriefen, und es seien Frauen, die diese Texte als Wort Gottes akzeptierten.<sup>3</sup> Die Kommentierung biblischer Texte aus der Sicht von Frauen sei schon deshalb eine Notwendigkeit, weil diese Texte immer wieder gegen Frauen verwendet würden.

Auch heute noch ist die Autorität der Bibel eines der zentralen Argumente für Frauen, sich mit diesen Schriften kritisch auseinanderzusetzen. Die Wirkweise der biblischen Schriften hat sich in den letzten hundert Jahren, seit die *Woman's Bible* verfaßt wurde, geändert. In der westlichen Welt, auf die ich mich hier konzentriere, können biblische Texte nur noch in marginalen Kreisen mit ungebrochener Zustimmung rechnen. Die Autorität der Bibel hat sich gewandelt, auch für jene, die biblische Texte als Wort Gottes verstehen. Die Benutzung biblischer Texte, wie sie in Elizabeth Georges Roman vorgeführt wird, ist nicht der gängige Umgang mit der Bibel. Insofern ist die Erleichterung über das Fiktive des Romans durchaus ange-

3. Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, Boston 1993 (1895), S. 8.

bracht. Doch wirken biblische Texte als Kulturgut auch da, wo ihre Autorität theoretisch nicht anerkannt wird; die Rezeption biblischer Versatzstücke in Hollywoodfilmen, in Werbefilmen und -texten und in der Alltagssprache zeigt das deutlich.

Für Frauen und Männer, die sich einer der jüdischen oder christlichen Gemeinschaften zugehörig wissen, ist die Auslegung biblischer Texte aber noch mehr als Kulturkritik, als die Suche nach den unterschwellig wirkenden Weisen einer eigentlich als überholt betrachteten Autorität. Hier steht eine der Grundlagen des Lebens in diesen Gemeinschaften auf dem Spiel. Anders als der zum Klassiker avancierte Text kann der kanonische Text nicht übergangen werden, ohne daß die Identität der Gemeinschaft oder der/des einzelnen innerhalb dieser Gemeinschaft berührt wird. In diesem – kanonischen – Sinn ist die Bibel Autorität. Die kanonische Autorität der Bibel bedeutet nicht, daß ChristInnen dem *Inhalt* des Geschriebenen ungebrochen zustimmen müßten, sondern daß ihnen diese Bücher zum Lesen und Auslegen aufgegeben sind. Die Auslegung der Schrift – nicht die Unterwerfung unter einzelne Inhalte – bildet eine der Grundlagen christlicher Identität.

Auslegung ist – so verstanden – eine unendliche Aufgabe, genauso ohne Ende, wie der auszulegende Text unerschöpflich ist. Der Sinn des Texts wird nicht als etwas im Text Verborgenes verstanden, sondern als etwas, das im Prozeß des Lesens immer wieder neu herzustellen ist. Die Auslegung ist der Ort von Sinnproduktion. Dieser Sinn ist weder überzeitlich; das wäre die fundamentalistische Auffassung. Noch ist der Sinn des Texts an eine bestimmte historische Situation gebunden, wie es ein engstirniges Verständnis der historischen Kritik nahelegt. Gerade bedeutende Texte zeichnen sich dadurch aus, daß sie Menschen in immer wieder neuen historischen Kontexten zur Auslegung anregen.

*»Das großen Texten Eigene ist ja nicht, daß sie außerhalb der Geschichte auftauchen, sondern daß sie eine Bedeutung jenseits der Situation, die sie hervorgebracht hat, annehmen.«<sup>4</sup>*

4. Emmanuel Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmudlesungen, Frankfurt/M. 1998, S. 34.

Wenn ich mein Augenmerk einerseits auf den Prozeß des Lesens richte und andererseits auf die Bibel als kanonische Sammlung von Schriften, dann hat das Auswirkungen auf den Umgang auch mit jenen biblischen Texten, die etwas mit dem Thema sexuelle Gewalt zu tun haben. Die Fragerichtung wird von diesem Zugang beeinflusst und damit auch die Ergebnisse der Untersuchung.

1. Es muß danach gefragt werden, ob die Bibel so etwas wie einen Begriff von sexueller Gewalt hat und ob sich diese Definition von gegenwärtigen Vorstellungen von sexueller Gewalt unterscheidet.

2. Die biblischen Texte müssen daraufhin befragt werden, inwieweit sie sexuelle Gewalt (nach ihrer eigenen Definition und auch nach dem, was wir darunter verstehen) zum Thema machen.

3. Die Wertung der Texte ist zu analysieren, das Dargestellte von der Art und Weise der Darstellung zu unterscheiden. Nicht jeder Text, der Gewalt thematisiert, befürwortet sie. Gerade bei biblischen Texten wird häufig der Fehler gemacht, von der dargestellten Gewalt auf die Gewalt der Darstellung zu schließen. Diese beiden Aspekte, die dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung, müssen immer wieder unterschieden werden.

4. Jeder Text ist mit dem und gegen den Strich auszulegen. Kein einzelner Text ist ausschließlich frauenbefreiend oder frauenunterdrückend. Diese Kriterien sind m. E. gar nicht auf der Ebene des Texts (schon gar nicht auf der Ebene des dargestellten Inhalts) anzusiedeln, sondern sind in der Bewegung der Auslegung zu verorten. So kann ein *text of terror*<sup>5</sup> Frauen die Augen öffnen, und dieser Erkenntnisgewinn ist

5. »Texts of Terror« lautet der Originaltitel des Buchs von Phyllis Trible, die sich als eine der ersten feministischen Exegetinnen den Gewaltgeschichten der Bibel zugewendet hat. Das Buch ist in deutscher Sprache erschienen: Phyllis Trible, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987.

befreiend. Eine Gewaltgeschichte kann die Leserin/den Leser offen machen für die Perspektive der vergewaltigten Frau. Ein sogenannter Fluchpsalm kann Opfern eine Stimme geben.<sup>6</sup>

Ein solches Arbeitsprogramm ist selbstverständlich in einem Aufsatz und von einer Auslegerin allein nicht durchzuführen. Ich werde mich deshalb auf biblische Texte beschränken, die sexuelle Gewalt als solche benennen, und solche, die aus heutiger Sicht (gemessen an vor allem feministischer Literatur) die Frage danach, ob es sich hier um Akte sexueller Gewalt handelt, nahelegen.

Auch innerhalb des zeitlich und räumlich begrenzten Kontexts der gegenwärtigen westlichen Welt ist die Bestimmung dessen, was sexuelle Gewalt ist, umstritten. Ich gehe von einer Definition aus, die in bezug auf alle sexuellen Akte, die gegen den Willen einer der beteiligten Personen ausgeführt werden, von sexueller Gewalt spricht. »Gegen den Willen«<sup>7</sup> ist m. E. der sinnvollste Rahmen für eine Definition von sexueller Gewalt und zugleich wohl der am meisten konsensfähige.

## Das Benennen der Gewalt?<sup>8</sup>

Gewalt gegen Frauen durchdringt den Lebensalltag von Frauen im Patriarchat, durchdringt also auch biblische Texte als Produkte dieser Gesellschaftsform. Gewalt gegen Frauen fin-

6. S. dazu vor allem den Beitrag von Ulrike Bail in diesem Band.
7. So schon der Titel der ersten umfassenden Untersuchung zum Thema Vergewaltigung von Susan Brownmiller, *Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft*, Frankfurt/M. 1980 (i. O. »Against Our Will«).
8. Ich setze mich ausschließlich mit Texten aus dem Ersten Testament auseinander. »Das Neue Testament erzählt anders als das Erste Testament keine Geschichte über die Vergewaltigung einer

det auf so vielen verschiedenen Ebenen statt, daß jede Eingrenzung, jede Definition dessen, was Gewalt gegen Frauen meint, Gefahr läuft, wiederum Frauen Gewalt anzutun, indem sie deren spezifische Erfahrungen verschweigt. Andererseits verliert ein Begriff seine Kraft, wenn er für mehrere Bereiche auf unterschiedlichsten Ebenen verwendet wird. Mit dem Begriff »Vergewaltigung« ist in unserem Sprachgebrauch eine solche Entmächtigung geschehen. Neben der realen sexuellen Gewalt werden damit bildlich auch Unterwerfungen von Ländern und Kontinenten, aber viel banaler auch dominantes Re-  
deverhalten bezeichnet. »Vergewaltigt« kann als Ersatz für das Wort »gezwungen« gelten, selbst wenn es darum geht, zum Essen eines Stücks Torte überredet worden zu sein.

Um der Kraft des Begriffs willen, mit dem ganz bestimmte Akte benannt und verurteilt werden sollen, wird in diesem Beitrag sehr eingeschränkt von sexueller Gewalt gehandelt. Dazu gehört die Konzentration auf personale im Gegensatz zu struktureller Gewalt.<sup>9</sup> Auch alle Texte, die zwar sexuelle Gewaltstrukturen stützen können, wie z. B. der Unterordnungsbefehl an Frauen in Eph 5,22ff., aber nicht von sexueller Gewalt handeln, kommen nicht vor. Gleichwohl müssen wir uns bewußt

Frau.« Luise Schottroff beginnt so einen Aufsatz zum Thema Gewalt gegen Frauen. Luise Schottroff, Gewalt gegen Frauen. Die Perspektive des Neuen Testaments, in: Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt/M. 1997, S. 13-16.

Der Gewaltbegriff muß in bezug auf das NT weiter gefaßt werden, als es meine Zuspitzung auf sexuelle Gewalt nahelegt. S. dazu Schottroff, ebd. und Gerd Theißen, Neutestamentliche Überlegungen zum Thema: Gewalt gegen Frauen, in: Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt/M. 1997, S. 17-28.

9. S. zur Begriffsklärung den Beitrag von Andrea Eickmeier in diesem Band.

sein, daß sexuelle Gewalt zentraler Bestandteil des patriarchalen Herrschaftssystems ist und deshalb mit anderen Unterdrückungsmechanismen in engem Zusammenhang steht.

Wer den Begriff »vergewaltigen« im Alten Testament sucht, wird zumeist auf das hebräische Wort 'innāh verwiesen. Auf den ersten Blick schon wird klar, daß der Begriff 'innāh nicht ausschließlich im sexuellen Kontext verwendet wird, also unseren Begriff von »vergewaltigen« nicht im engeren Sinn übersetzt. Das Verb bezeichnet zunächst eine Handlung, die für das Objekt der Handlung negativ ist, »die Herbeiführung eines miserablen Zustands«<sup>10</sup>. An weitaus den meisten Stellen, an denen eine Frau Objekt der Handlung ist, wird ein sexueller Akt bezeichnet. Dieser Akt ist auch für die betroffenen Frauen negativ. Allerdings steht das Verb nie allein, sondern immer mit anderen Wörtern aus dem sexuellen Kontext zusammen. Außerdem steht der Begriff nicht immer dort, wo von einem fehlenden Einverständnis der Frau gesprochen werden kann. Diese Beobachtungen machen es schwierig, das Verb 'innāh mit »vergewaltigen« zu übersetzen.

*»The law [Dtn 22,23-24] assumes that the act was consensual; even though the word ענה is often translated »rape«, it rarely corresponds to forcible rape but rather implies the abusive treatment of someone else. In sexual contexts it means illicit sex, sex with someone with whom one has no right to have sex.«<sup>11</sup>*

Die m. E. beste Übersetzung des Verbs ist »entrechten« oder auch »erniedrigen«. Diese Übersetzung zeigt auch schon an, daß das alttestamentliche Verständnis eines auch sexuellen Gewaltakts nicht so sehr von der momentanen Verletzung der einzelnen Person ausgeht, sondern stärker von den sozialen Konsequenzen her denkt.

Ein weiteres Kennzeichen der Benennung sexueller Gewaltakte möchte ich hervorheben. An keiner Stelle reicht ein einzi-

10. Erhard Gerstenberger, Art.: ענה II, in: ThWAT VI, S. 247-270, hier: S. 252.

11. Tikva Frymer-Kensky, Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible, in: Sem 45 (1989), S. 89-102, hier: S. 93.

ges Wort aus, um den Akt zu bezeichnen. Bei aller Kürze der Darstellung, die auch in vielen Auslegungen biblischer Erzählungen immer wieder betont wird, muß doch bemerkt werden, daß es immer mehrere Verben sind, die die Handlung bezeichnen, z. B.:

Und es sah sie Sichem. [...]	Und er war stärker als sie.	Wenn ein Mann ein Mädchen [...] findet,
Und er nahm sie.	Und er entrechtete sie.	und er sie packt,
Und er beschlief sie.	Und er beschlief sie.	und er mit ihr schläft ...
Und er entrechtete sie. Gen 34,2	2 Sam 13,14	Dtn 22,28

Hier wirken Verben, die einen sexuellen Akt benennen, und solche, die körperliche oder soziale Gewalt bezeichnen, zusammen.

Dabei wird deutlich, daß ein sexueller Gewaltakt immer mehrere Dimensionen betrifft. Es geht nie ausschließlich um körperliche Gewalt oder ausschließlich um die Verletzung der Personenwürde oder ausschließlich um mögliche soziale Konsequenzen. Immer wirken mehrere Faktoren zusammen, die die Verletzung bewirken.

## Geregelte Sexualität

Wo ein konkreter Begriff fehlt, ist es schwierig, nach dem Faktum, das er benennt, zu suchen. Zunächst müssen sich gegenwärtige AuslegerInnen darauf einlassen, daß vielleicht nicht einfach das Wort für »Vergewaltigung« fehlt, sondern auch die Vorstellung von sexueller Gewalt eine andere ist als bei uns. Das Kriterium des Willens der Frau ist aus gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen erwachsen. Es ist zulässig, gegenwärtige Kriterien an antike Texte anzulegen, nur muß es den AuslegerInnen klar sein, daß sie das tun. Das Kriterium des

Willens der Frau, für uns nach wie vor das angemessenste zur Bestimmung von sexueller Gewalt, ist aus drei Gründen in biblischen Texten nicht zentral:

1. Der Androzentrismus biblischer Texte verweigert Frauen über weite Strecken den Subjektstatus. Frauen werden über Männer definiert, diese wiederum sind die primären rechtlichen Subjekte. Den biblischen Gesetzestexten geht es darum, die Rechte von Männern in bezug auf Frauen einzuschränken. Sexuelle Beziehungen zu einer Frau, es sei denn, es ist die eigene Ehefrau (zur Tochter s. u.), tangieren immer auch die Rechte eines anderen Mannes. Die Rechte der Männer stehen im Zentrum des juristischen Interesses.

2. Frauen werden nicht als aktive Subjekte ihrer Sexualität dargestellt. Mit Ausnahme des weiblichen Ichs im Hohelied der Liebe sind Frauen nirgends Subjekte sexueller Handlungen. Auch wenn sie diese Handlungen initiieren, den Raum dafür schaffen (wie z. B. die Frauen der Erzeltern Erzählungen der Genesis oder Rut auf der Tenne des Boas), werden doch Männer als Subjekte der sexuellen Handlung im engeren Sinn dargestellt. Die Gesetze gehen nicht nur von Männern als rechtlichen, sondern auch als sexuellen Subjekten aus. Insofern könnte in bezug auf alttestamentliche Texte eher vom Einverständnis der Frau zum sexuellen Akt als von ihrem Willen gesprochen werden.

3. Viel höher als in der individualisierten Gesellschaft unserer Tage werden in der alttestamentlichen Welt die sozialen Bezüge gewertet. Die ›Normalbiographie‹ einer Frau läuft von der Kindheit über das heiratsfähige Jugendalter zur Ehe und Mutterschaft. Diese Normalbiographie ist wohl nicht nur Idealbiographie, sondern zeichnet auch das von den meisten Frauen gelebte Leben vor. Im Rahmen einer solchen Normalbiographie ist die Frau immer eingebettet in soziale Zusammenhänge, hat ihren ganz konkreten Platz. Die Übergänge zwischen den einzelnen Stadien, zwischen dem Status der jungen Frau zu dem der Ehefrau etwa, gelten als besonders gefährdet. Hier können Ereignisse auftreten, wie z. B. die Vergewaltigung der heiratsfähigen Tochter oder das Ausbleiben von Kindern, die

die betroffene Frau aus der Bahn des vorgesehenen Lebenswegs werfen. Ereignisse, die das bewirken, müssen rechtlich geregelt werden. Frauen müssen vor dem Herausfallen aus der Normalbiographie geschützt werden. Darum geht es den alttestamentlichen Rechts- und Erzähltexten stärker als um individuelle psychische Dispositionen und Verletzungen.

Für unsere Fragestellung sind vor allem folgende Rechtstexte von Bedeutung: Ex 22,15.16; Dtn 22,22-29.

Das Deuteronomium gliedert die Bestimmungen nach dem rechtlichen Status der Frau, die Objekt der sexuellen Handlung ist: die verheiratete Frau, die Verlobte eines anderen Mannes und die unverlobte Frau. Je nach fester Stellung innerhalb der Normalbiographie tun sich mehr oder minder starke Probleme und damit Differenzierungsbedürfnisse der Gesetzgeber auf.

Der Beischlaf mit einer *verheirateten Frau* (Dtn 22,22) hat für beide die Todesstrafe zur Konsequenz. Hier wird keine Unterscheidung zwischen einem Akt mit oder ohne Zustimmung der Frau getroffen. Auch fehlen Hinweise auf Gewalttätigkeit. Die verheiratete Frau ist immer die Frau eines anderen Mannes, der Ehebruch mit ihr eine Verletzung der Sphäre des anderen. Sexuelle Gewalt innerhalb der Ehe kommt in biblischen Texten nicht in den Horizont des Nachdenkens. Anders in der rabbinischen Literatur.

*»Indeed, far from treating a wife as a piece of property or mere object for the satisfaction of the husband's sexual desire, talmudic law may be the first legal or moral system that recognizes that when a husband forces his wife the act is rape, pure and simple, and as condemnable as any other rape.«<sup>12</sup>*

Die *unverlobte Frau* ist Gegenstand der Regelungen in Ex 22,15.16 und parallel dazu in Dtn 22,28.29. Ziel der Bestimmungen ist die Wiedereingliederung der Frau in die Normalbiographie. Deshalb muß der Mann die junge Frau heiraten. In

12. Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture* (The New Historicism: Studies in Cultural Poetics 25), Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993, S. 114.

Exodus wird dem Vater das Recht eingeräumt, dem Mann die Tochter zu verweigern und trotzdem das Brautgeld zu erhalten. Im Deuteronomium gibt es ein solches Recht des Vaters nicht, dafür eine andere Zusatzklausel. Der Mann, der die junge Frau zum sexuellen Akt gezwungen hat, darf diese Frau niemals entlassen. Dieser Zusatz ist wohl als Abschreckung für die Männer als primäre Adressaten des Gesetzes gedacht.

In beiden Fällen wird der sexuelle Akt als ausgehend vom Mann dargestellt und als mehr oder minder gewalttätiger Übergriff. In Ex 22,15 ist von Verführung die Rede, einer Verlockung, die an anderen Stellen sowohl positiv als auch negativ sein kann. Im deuteronomischen Recht ist von einem körperlichen Übergriff die Rede; der Mann packt das Mädchen. In beiden Fällen besteht aber kein Interesse, auf eine mögliche Zustimmung des Mädchens näher einzugehen, zwischen unterschiedlichen Fällen zu differenzieren. Der Vorfall und die rechtliche Konsequenz daraus sind klar und eindeutig. Der Rechtstext ist ganz aus männlicher Perspektive geschrieben. Die Gefühle der jungen Frau spielen keine Rolle. Die Frage nach ihrer Haltung zu einer Ehe mit dem Mann, der sie unter Umständen vergewaltigt hat, kommt in den Texten nicht vor. Einzig die Möglichkeit der Eheverweigerung durch den Vater, die in Ex 22 gegeben ist, könnte einen indirekten Handlungsspielraum der Tochter eröffnen. Da aber Erzählungen im Alten Testament fehlen, die auf diesen juristischen Fall Bezug nehmen, fehlen uns weitere Quellen, die auf eine Rechtspraxis schließen ließen.

Höheren Differenzierungsbedarf sehen die Gesetzgebenden im Fall der jungen Frau, die bereits mit einem anderen Mann *verlobt* (Dtn 22,23-27) ist. Ihr Status ist zwischen der Zugehörigkeit zum Vater und derjenigen zum künftigen Ehemann ausgespannt und präsentiert sich so als besonders gefährdet. Die Verlobung ist ein rechtsgültiger Akt, kein unverbindliches Versprechen. Deshalb wird die Lösung, die Ex 22,15.16 und Dtn 22,28.29 für den sexuellen Akt eines Mannes mit einer unverlobten Frau vorsehen, nämlich die Heirat, nicht in Betracht gezogen. Hier differenziert das deuteronomische Recht zum einzigen Mal zwischen Sexualität mit und ohne Zustim-

mung der Frau. Bemüht um allgemein nachvollziehbare Kriterien, wird diese Zustimmung der Frau nicht über eine Aussage ermittelt, sondern über die Ortsfrage. Geschieht der sexuelle Akt in der Stadt, so hat das Mädchen offensichtlich nicht geschrien. Denn ein potentieller Schrei hätte gehört werden müssen. Dieser Fall gilt als Ehebruch und wird auch so geahndet.

Ist der Schauplatz des Geschehens aber das freie Feld, so hat ein Schrei des Mädchens von niemandem gehört werden können. Es ist kein Retter da gewesen (V 27). In diesem Fall geht der Gesetzgeber auch von einem gewalttätigen Handeln des Mannes aus. Darauf weist die Formulierung hin, die neben der Vokabel für den sexuellen Akt auch das Wort ›ergreifen‹ oder ›festhalten‹ (*hʒq hi.*) setzt. Der Mann zeichnet sich durch körperliche Überlegenheit aus und setzt diese auch ein. Hier kommen zwei Kriterien, die auch aus der gegenwärtigen Diskussion um sexuelle Gewalt bekannt sind, zusammen: der fehlende Wille der Frau (dargestellt im ungehörten Schrei auf freiem Feld) und die körperliche Gewalt des Mannes (repräsentiert im Begriff ›festhalten‹). Die hier dargestellte Gewalttat kann als Vergewaltigung bezeichnet werden. Das Gesetz parallelisiert Vergewaltigung mit Mord.

*»Ganz grundsätzlich wird Vergewaltigung damit rechtlich mit einem Tötungsdelikt gleichgesetzt und muß entsprechend gleichartig behandelt werden. Dabei findet sich eine auffällige Formulierung. Es ist nicht einfach von gewaltsamer Tötung die Rede, sondern das im Tötungsverbot des Dekalogs verwendete Verb (rsh) und mit ihm der Tötungsakt wird auf die nāfāsh bezogen. Dieses Wort heißt wörtlich Kehle, meint dann das Leben, ist aber nicht ohne Grund das biblische Wort für Seele geworden. [...] Der Vergleichspunkt zwischen Tötung und Vergewaltigung ist also die Verletzung der nāfāsh, des Lebens, der Seele.«<sup>13</sup>*

13. Frank Crüsemann, Das Alte Testament – Wurzel von Gewalt gegen Frauen oder Chance ihrer Überwindung? in: Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt/M. 1997, S. 8-12, hier: S. 10.

Frank Crüsemann leitet aus dieser Beobachtung für die Gegenwart das rechtspolitische Ziel ab, Vergewaltigung mit Tötungsdelikten gleichzustellen.<sup>14</sup>

Festzuhalten bleibt, daß die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen einem sexuellen Akt mit dem und gegen den Willen der Frau an ihren sozialen Status gebunden ist. Dort, wo es zu Konflikten zwischen den Zugehörigkeitsverhältnissen unterschiedlicher Männer kommen kann, wird auch ein auf Männer zentriertes Recht sensibel für eine solche Unterscheidung.

Ein besonders schwieriger Konflikt innerhalb der Zugehörigkeit einer Frau zu einem Mann ist das Verhältnis zwischen Tochter und Vater. Die Tochter gehört in den väterlichen Bereich, steht in seiner Verfügungsgewalt. Unklar ist, ob diese Verfügungsgewalt in den Rechtstexten des Ersten Testaments den sexuellen Bereich mit einschließt. In allen drei Listen, die sexuelle Kontakte innerhalb des Familienverbandes regeln (Dtn 27; Lev 18; Lev 20) fehlt ein Verbot des sexuellen Kontakts zwischen Vater und Tochter. Während die traditionelle Exegese die Gültigkeit eines solchen Verbots voraussetzt (entweder durch das Argument, eine solche Selbstverständlichkeit müsse nicht erwähnt werden, oder durch literargeschichtliche Spekulationen über einen möglichen Ausfall gerade des Vater-Tochter-Inzestverbots), ist die feministische Exegese diesem *common sense* gegenüber kritisch.<sup>15</sup> Unbestreitbar gilt auch hier die Voraussetzung, daß der Mann als sexuelles Subjekt, die Frau als Objekt wahrgenommen wird.

*»Hier geht es darum, Männer davor zu schützen, daß sich jemand anderes aus dem Familienverband ihre Frauen aneignet. Inzest erscheint als ein Verbrechen von Männern, und es ist ein Verbrechen gegen Männer (und nicht gegen Frauen!).*

14. Ebd., S. 11.

15. Vgl. dazu Elke Seifert, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 219-224.

*Die Verfügungsgewalt des Vaters über den Körper seiner Tochter wird im Alten Testament nirgendwo bestritten oder begrenzt.*«<sup>16</sup>

Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß sexuelle Kontakte von Vätern zu ihren Töchtern nicht als anstößig wahrgenommen werden, weil die Tochter in der (auch sexuellen) Verfügungsgewalt des Vaters steht. Ich stehe dieser Vorstellung einer gesellschaftlichen Akzeptanz des Vater-Tochter-Inzests skeptisch gegenüber, was nicht heißt, daß ich dessen Vorkommen leugne. Aber die sexuelle Unversehrtheit der jungen Frau hat einen so hohen Stellenwert, daß in der Semantik von *b'tūlāh* Altersangabe, sozialer Status und sexuelle Unerfahrenheit ununterscheidbar zusammenfließen.<sup>17</sup> Der Vater muß ein eigenes Interesse an der sexuellen Unberührtheit seiner Tochter gehabt haben. In einer Gesellschaft, für die der Vater-Tochter-Inzest eine legitime Form von Sexualität darstellt, wäre ein Gesetz wie in Dtn 22,13-21 ebenso unwahrscheinlich wie die anti-ammonitische und anti-moabitische Polemik in der Inzesterzählung von Lot und seinen Töchtern in Gen 19.

Während also die Verfügungsgewalt beim Vater den sexuellen Bereich ausschließt, gehört Sexualität zur Verfügungsgewalt des Ehemannes dazu. Alle anderen Männer übertreten die Grenze von Vater bzw. Ehemann, wenn sie eine sexuelle Beziehung zu deren Tochter bzw. Ehefrau aufnehmen. Nur dort, wo die Regelung der Verfügungsgewalten problematisch wird – im Fall der rechtsgültigen Verlobung –, kommt der subjektive Aspekt des Willens der Frau hinzu. In allen anderen Fällen besteht kein Interesse daran, zwischen einem sexuellen Akt mit und gegen den Willen der Frau zu unterscheiden.

16. Ebd., S. 223.

17. Ilse Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon* (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg/Br. 1997, S. 203-205.

## Gefährdung der fremden Frau

Historisch bleibt ungewiß, ob den uns überlieferten Rechtstexten eine tatsächliche Rechtspraxis entspricht. Eine mögliche Quelle für die Beantwortung dieser Frage sind biblische Erzähltexte. Das Verhältnis zwischen rechtlicher und narrativer Überlieferung ist komplex; für unseren Bereich kann aber zumindest festgestellt werden, daß in keiner alttestamentlichen Erzählung eine direkte Entsprechung zu den Rechtstexten zu finden ist.

Wenn wir auch keine Rückschlüsse auf die tatsächliche Anwendung der Rechtstexte ziehen können, so ist es doch immerhin möglich, aus den Rechtstexten auf das Problembewußtsein der gesetzgebenden Gemeinschaft zu schließen. Sexuelle Grenzüberschreitungen waren immerhin ein so großes Problem, daß das Deuteronomium ihnen mehr als eine Bestimmung widmet und in Kap 22 sehr ausführliche Differenzierungen vornimmt. Auch erzählende Texte sprechen immer wieder von der Gefährdung von Frauen. Neben den Erzählungen, die sexuelle Gewalt zu ihrem Thema machen, in denen auch tatsächlich Gewalttaten begangen und als solche verurteilt werden, gibt es auch mehr oder minder unscheinbare Hinweise auf die alltägliche Gefährdung von Frauen.

Einer dieser Hinweise findet sich im Buch Rut. Dieses häufig als Idylle interpretierte biblische Buch kennt die lebensbedrohliche materielle Not von Frauen ebenso wie ihre Gefährdung durch sexuelle Übergriffe. Das Bewußtsein, daß eine Frau männlichen Übergriffen ausgesetzt ist, wird in dieser Erzählung sowohl einem Mann, Boas, als auch einer Frau, Noomi, zugeschrieben. In dieser – wie in den im folgenden behandelten Erzählungen – sind es immer fremde Frauen, die in Gefahr geraten, von Männern vergewaltigt zu werden. Fremd allerdings im jeweils anderen Land, in der jeweils anderen Umgebung. Fremd ist die Moabiterin Rut in Juda; fremd ist Sara in Ägypten (Gen 12), sind Sara und Rebekka in Gerar (Gen 20;26). Fremd sind die Töchter Lots

in Sodom (Gen 19), und fremd ist schließlich die namenlose Nebenfrau eines Leviten in Gibeon (Ri 19). Ihr Frau-Sein und ihr Fremd-Sein zeigt diese Frauen als besonders gefährdet.

## Die Moabiterin Rut in Betlehem

Als Boas die unbekannte Frau auffällt, zieht er bei seinen Knechten Erkundigungen ein: »(Zu) wem gehört dieses Mädchen?« (Rut 2,5) An dieser Frage des Boas, die sich gerade nicht auf das Individuum konzentriert, wird wieder deutlich, daß die Person in ihren sozialen Zusammenhängen gedacht wird. In diesem Fall sind das weibliche Bindungen. Denn Rut ist jene Frau, die mit ihrer Schwiegermutter Noomi aus Moab gekommen ist. Boas übernimmt an dieser Stelle schützende Funktion sowohl als Grundbesitzer, der für die ArbeiterInnen auf seinen Feldern zuständig ist, als auch als Mann, der eine Frau, die keinem anderen Mann zugehört, vor den Männern abschirmt. Boas erweist sich hier als Gegenspieler seines Nachkommen David (2 Sam 11). Auch dieser zieht Erkundigungen über eine Frau (die Frau des Nichtisraeliten, des Hetiters Urija) ein. Er aber nutzt seine Macht nicht, um die Frau zu beschützen, sondern befiehlt Batseba zu sich und schläft mit ihr.<sup>18</sup>

Boas schützt Rut, indem er ihr befiehlt, sich an seine Mägde zu halten, und seinen Erntearbeitern gegenüber, denen er befiehlt, Rut nicht anzurühren (*ng'*).

Auch Noomi weist ihre Schwiegertochter auf die Gefährdung durch sexuelle Grenzüberschreitungen hin (Rut 2,22). Interessanterweise gibt Rut in ihrer Erzählung von den Ereignissen des Tages Boas Befehl falsch wieder, Noomi stellt ihn unter der Hand richtig. Boas hatte Rut befohlen, sich an seine

18. Inwieweit es sich beim erzählten sexuellen Akt in 2 Sam 11 um einen Akt sexueller Gewalt handelt, ist umstritten. S. dazu ebd., S. 92-96.

*Mägde* zu halten (*dbq* 2,8)<sup>19</sup>, Rut aber spricht von den *Knechten*, an die zu halten Boas ihr gesagt habe (Rut 2,21). Noomi wiederum rät Rut, sich an Boas' *Mägde* zu halten, damit sie nicht auf einem anderen Feld Übergriffen ausgesetzt sei. Was Rut von den anderen beiden unterscheidet, ist die Erfahrung in dieser Gesellschaft. Erstens ist Rut wohl die Jüngste der drei<sup>20</sup> HauptdarstellerInnen, und zweitens sind sowohl Boas als auch Noomi in der israelitischen Gesellschaft zu Hause. Vielleicht will die Erzählung dieses Wissen um die Möglichkeit sexueller Übergriffe als Vorsprung der Lebenserfahreneren darstellen. Rut jedenfalls hält sich an die Vorgaben von Boas und Noomi.

*»Ausdrücklich wird daher berichtet, daß Rut sich die ganze Erntezeit über an die arbeitenden Frauen hält und sie bei ihrer Schwiegermutter wohnt (Rut 2,22f.; 3,2). Die junge Frau lebt bewußt in der Gemeinschaft von Frauen und meidet die gefährdende Gesellschaft der Männer.«<sup>21</sup>*

Auf diesem Hintergrund ist die aktiv von Rut herbeigeführte Begegnung mit Boas auf der Tenne besonders bemerkenswert. Immer wieder wird darüber spekuliert, ob hier eine sexuelle Begegnung stattgefunden hat.<sup>22</sup> Neben der Atmosphäre von nächtlicher Zweisamkeit stützt die Wortwahl die sexuelle Deutung der Stelle. »Beine/Füße« können auch das Geschlecht sein; »aufdecken« steht häufig in Zusammenhang mit illegitimem Geschlechtsverkehr (z. B. Lev 18); und »sich zu jemandem legen« hat an vielen Stellen sexuelle Bedeutung. Doch

19. Das Verb *dbq* meint in Gen 2,24 die erotische und familiäre Bindung des Mannes an die Frau; in Rut 1,14 wird das Wort für die Verbindung zwischen Rut und Noomi gebraucht. Die Frage nach den erotischen Aspekten des Verbs in Rut 1,14 diskutiert J. Cheryl Exum, *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.S 215/Gender, Culture, Theory 3), Sheffield 1996, S. 138, 145ff.
20. Zur Diskussion des Alters von Rut, Noomi und Boas s. ebd., S. 146ff.
21. Irmtraud Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart 1995, S. 182.
22. Einen Überblick gibt z. B. Exum, a.a.O. (Anm. 19), S. 153ff.

der Text läßt die Frage offen. Wichtiger ist, daß Rut aktiv diese Begegnung inszeniert, sich damit auch einer zuvor zweifach angesprochenen Gefährdung aussetzt, um ihr Überleben und das ihrer Schwiegermutter zu sichern.

## Die gefährdeten Ahnfrauen Sara und Rebekka

Ähnlich wie Rut befinden sich auch zwei Frauen aus dem Bereich der Erzeltern Erzählungen auf fremdem Gebiet und sind dort der Gefährdung durch ungewollte Sexualität ausgesetzt. Hier hat sich der Begriff sogar in der traditionellen Bezeichnung des Motivs niedergeschlagen. »Die Gefährdung der Ahnfrau«<sup>23</sup> wird dreimal erzählt. In Gen 12.20 ist Sara mit ihrem Mann Abraham<sup>24</sup> unterwegs, einmal in Ägypten, einmal in Gerar. In Gen 26 zieht Rebekka mit Isaak ebenfalls durch Gerar. Schon lautlich weist der Ort Gerar auf die Fremdheit hin: *wajjāgār big<sup>c</sup>rār* – und Abraham gastete (so übersetzt Martin Buber), er war fremd in Gerar (Gen 20,1). Neben dem Fremdsein haben alle drei Erzählungen folgende Elemente gemeinsam: Der Patriarch gibt seine Frau als seine Schwester aus, um sie dem jeweils amtierenden König sexuell auszuliefern. Doch der König erfährt von den wirklichen Verwandtschaftsverhältnissen, stellt Abraham bzw. Isaak zur Rede, und die Frau kehrt zu ihrem Mann zurück bzw. wird nicht von einem anderen Mann berührt.

Zwar wird in Gen 20 das Motiv für die Lüge des Mannes nicht mehr erzählt. Doch wer von Gen 12 her die Erzeltern Erzählungen liest, weiß, daß es die Angst des Patriarchen ist, die

23. Z. B. Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD), Göttingen<sup>12</sup>1987, S. 127f.

24. Ich verwende im folgenden der Lesbarkeit halber nur die Form der beiden Namen, die in Gen 17 festgelegt wird, wo Sarai in Sara und Abram in Abraham umbenannt werden.

ihn dazu treibt, seine Frau der sexuellen Verfügbarkeit eines anderen Mannes auszuliefern. Dabei, so behaupten es Abraham in Gen 12,11-13 und Isaak in Gen 26,7, ist es nicht die Furcht vor irgendwelchen belanglosen Unannehmlichkeiten, sondern Todesangst, die die beiden zur Verleugnung ihrer wirklichen Beziehungen und zur Preisgabe ihrer Frauen treibt. Die Angst vor einer Gewalttat beziehen die beiden Patriarchen allerdings auf sich, was in Gen 12 auch stilistisch hervorgehoben wird:

*»Die Rede Abrams gipfelt in der Befürchtung, daß er getötet werden, sie aber am Leben bleiben könnte. Auch sprachlich ist diese Konklusion durch eine Kreuzstellung des Schicksals Abrams und des Schicksals Sarais hervorgehoben. Was Abram hier gegenüberstellt, ist nicht, wie er vorgibt, Bedrohung und Bewahrung, sondern Bedrohung seiner Person und Bewahrung Sarais.«<sup>25</sup>*

Daß die Preisgabe der Frau, ihre mögliche sexuelle Verfügbarkeit für einen anderen Mann aus der Perspektive der Frau Gewalt sein könnte, kommt in den Erzählungen nicht in den Blick. In allen drei Fällen stellt sich die Angst des Mannes vor fremder Gewaltanwendung als unbegründet heraus. Die fremden Herrscher reagieren nicht nur passiv friedlich auf die Eröffnung der wahren Familienbeziehungen. Der ägyptische Herrscher läßt die beiden mitsamt ihrem Besitz aus dem Land eskortieren (Gen 12); der Herrscher von Gerar beschenkt sie reich (Gen 20), und Isaak und Rebekka stellt er unter besonderen Schutz (Gen 26).

Die Gefährdung des eigenen Lebens durch fremde Männer um der eigenen Frau willen stellt sich als Projektion heraus. Die Häufigkeit aber, die über das sich wiederholende Motiv von der Preisgabe der Verheißungsträgerin in den Erzelternerzählungen hinausgeht, läßt aufhorchen. Die Bedrohung durch sexuelle Gewalt oder sogar die faktisch vollzogene sexuelle Gewalt wird in den biblischen Schriften häufig in einen Zusammenhang von Fremdheit gestellt. Es geht – an den meisten Stellen – um sexuelle Gewalt durch fremde Männer.

25. Fischer, a.a.O. (Anm. 21), S. 25.

## Die namenlose Frau des Leviten und die geretteten Schwestern

Die mit Sicherheit grausamste Gewalterzählung der Bibel findet sich in Ri 19-20. Der Text stellt Männergewalt in ihrer brutalsten Form dar. Es ist Gewalt, die keinen Zweck verfolgt, die um ihrer selbst ausgeübt wird. Gewalt wird hier ohne Rechtfertigungsversuch in ihrer nackten, banalen Aggression präsentiert.

Die Gewalt geht von einer Gruppe aus, von den Männern der Stadt Gibea. Sie richtet sich zunächst gegen den fremden Mann, einen Leviten, der in die Stadt gekommen ist, um da zu übernachten. Als jedoch der Gastgeber sich weigert, den Leviten herauszugeben, sondern statt dessen seine jungfräuliche Tochter und die Frau des Leviten anbietet, gehen die Angreifer auf das Angebot ein.

Bis zu diesem Punkt teilt die Erzählung aus der Richterzeit ihren Handlungsablauf mit einer Erzählung aus dem Bereich der Erzelter (Gen 19,1-29). Auch in Sodom und Gomorra reagieren die Bewohner auf Gäste mit ungefilterter Aggression. Lots Gäste sind aber Boten Gottes, die, als jener seine beiden jungfräulichen Töchter anbietet, um die Gäste zu schützen, die Angreifer mit Blindheit schlagen, so daß die bedrohte Familie ebenso wie die Gäste entkommen kann. Lots Töchter entkommen durch diese Flucht zwar der sexuellen Gewalt durch fremde Männer, nicht aber der Sexualität mit ihrem Vater (Gen 19,30-37).

Die Erzählungen Gen 19 und Ri 19 haben vieles gemeinsam – außer dem grausamen und tragischen Ende der Frau. Denn in Ri 19 wird die Frau des Leviten – von der Tochter des Gastgebers ist keine Rede mehr – der Gewalt ausgeliefert, an deren Folgen sie stirbt. Ihre Zerstückelung durch den Ehemann vollendet die von den fremden Männern begangene Gewalt.<sup>26</sup> Ihr

26. Der hebräische Text läßt offen, ob die Frau zum Zeitpunkt der Zerstückelung durch ihren Mann noch lebt. Der griechische Septuaginta-Text füllt diese unerträgliche Leerstelle, indem er den Tod der Frau feststellt.

zerschlagener Leib wird zerteilt und durch diese Handlung zum Zeichen entstellt. Der Körper der Frau wird aufgelöst, seine Semiotisierung ist Entkörperung. Auf die eine Gewalttat folgen unzählige weitere in den Kriegen, die auch zu biblischen Zeiten mit sexueller Gewalt gegen Frauen verbunden waren.

In Ri 19-20 ist es nicht einfach, zwischen Opfern und Tätern eine klare Grenze zu ziehen. Die Person des Leviten verwischt die Grenze immer wieder, aber auch der Gastgeber wird zum Täter, und die Benjaminiten werden in Kap 20 in Konsequenz ihrer eigenen Gewalttat zu Opfern der Gewalt.<sup>27</sup> Der Levit ist zunächst einmal derjenige, der sich darin irrt, wer im israelitischen Gebiet vor der Königszeit die *anderen* sind, von denen Gefahr ausgeht. Sein Diener schlägt ihm auf der Reise vor, in der Jebusiterstadt (dem späteren Jerusalem) zu übernachten, was der Levit mit einem Hinweis darauf, daß dort Fremde, also Nichtisraeliten wären, ablehnt (V 11f.). Doch gerade die vermeintlich sichere Stadt Gibeon, die zum israelitischen Stamm Benjamin gehört, erweist sich als tödliche Bedrohung, als Ort, an dem das Fremdsein einem Todesurteil gleichkommt. Sowohl der Gastgeber in Gibeon als auch der Levit sind Fremde in dieser Stadt und werden als solche behandelt. So wird zuallererst der Levit zum potentiellen Opfer (V 22). Die Gibeoniten wollen ihn vergewaltigen. Er jedoch hat auch in dieser Situation höchster Bedrohung immer noch eine Möglichkeit auszuweichen, immer noch einen Menschen, der durch Andersheit stärker gezeichnet ist als er selbst. Der fremde Mann kann seine Frau opfern, um selbst nicht zum Opfer zu werden. An dieser Stelle wird das Opfer zum Täter. Er packt seine Frau und wirft sie vor die Tür (V 25). So bleibt die Bedrohung des fremden Mannes durch sexuelle Gewalttat auf der Ebene der erzählten Rede, während die sexuelle Gewalt an

27. Vgl. Ilse Müllner, Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, S. 81-100, S. 92-94.

der Frau sich auf der Ebene erzählter Handlung niederschlägt. Daß die Erzählung sexuelle Gewalt von Männern gegen Männer zwar denken, nicht aber in die erzählte Tat umsetzen kann, »ist der tödliche Unterschied zwischen sexueller Gewalt von Männern gegen Männer und gegen Frauen.«<sup>28</sup>

Diese Gewalttat wird aber nicht die einzige bleiben, sondern von der letztgültigen Gewalttat, nämlich dem Zerstückeln der Frau, also der Reduktion dieser Frau von der Person auf ein Zeichen, übertroffen werden. Ein Schicksal, das an anderer Stelle nur einem Gespann Rindern widerfährt (1 Sam 11), nämlich zerstückelt und so zum Kriegszeichen gemacht zu werden, trifft hier die namenlose Frau des Leviten. Der Levit, potentielles Opfer einer sexuellen Gewalttat (»Wir wollen ihn erkennen«<sup>29</sup>; V 22), wird selbst zum Gewalttäter an seiner Frau. Deren toter Körper wird zum Zeichen, wird zur Sprache, während sie die ganze Erzählung über keine Sprache gehabt hat. Dagegen erhält ihr Mann sogar die Möglichkeit, seine Version der Ereignisse in Worte zu fassen. Wie auch schon bei den Patriarchen, wird auch hier dem Mann die subjektive Erfahrung einer Bedrohung in den Mund gelegt, die so durch die Erzählung gar nicht gedeckt ist. »Sie wollten mich umbringen«, so schildert der Levit selbst in Ri 20,5 die Bedrohung. Dies kann so verstanden werden, daß der Levit die Bedrohung übertreibt, um sein Verhalten zu rechtfertigen. Nur in Todesnot wäre es nachvollziehbar, daß er seine Frau ausgeliefert hat. Eine andere Möglichkeit scheint mir aber der Erzählung näher zu kommen. Es ist die Interpretation der sexuellen Gewalt gegen Männer als besondere Demütigung, die nur die Diskursivierung innerhalb der Erzählung wagt, nicht aber, sie auch durchzuführen. Die Demütigung in dieser Drohung liegt in der Feminisierung des Mannes, genau: des fremden Mannes. »Das Fremd-Sein wird in jene Form des Anders-Seins umgewandelt, deren Be-

28. Ebd., S. 94.

29. EÜ: »... unseren Mutwillen mit ihm treiben!« Nichts rechtfertigt allerdings an dieser Stelle, die anstößige Verwendung des sonst positiven Begriffs »erkennen« unsichtbar zu machen.

mächtigung in Form der sexualisierten Gewalt möglich ist. Der fremde Mann wird damit in einen doppelten Grenzbereich verwiesen, in eine gänzliche Ortlosigkeit, die durch Fremdheit und Weiblichkeit gekennzeichnet ist.«<sup>30</sup> Die Austauschbarkeit der Objekte zeigt, daß es in dieser Erzählung nicht um sexuelles Begehren im Sinn eines lustvollen Begehrens geht, sondern um die Zähmung des Fremden, letztlich also um Macht.

Die These, im Zusammenhang mit sexueller Gewalt ginge es eher um Machtlust als um unbeherrschbare Sexualtriebe<sup>31</sup>, läßt sich anhand der Erzählung Ri 19 vielleicht noch deutlicher als durch die Analyse der anderen biblischen Erzählungen bestätigen. Doch auch die Auslegung anderer Erzählungen, in denen Akte sexueller Gewalt dargestellt werden, weist in dieselbe Richtung.

## Töchter berühmter Männer

Nicht nur die namenlose Frau eines namenlosen Leviten wird zum Opfer sexueller Gewalt. Die Töchter gerade der beiden großen Identifikationsfiguren Israels, nämlich Jakob (=Israel!) und David, Dina und Tamar, werden vergewaltigt.

### Dina (Gen 34)

Dina wird in Gen 34 zum Opfer des Hiwitters Sichem. Er sieht sie, ergreift sie, legt sich zu ihr, entrechtet sie. Daraufhin aber will er sie heiraten. Nur aus List gehen die Brüder auf das Heiratsansinnen Sichems ein, knüpfen es aber an die Bedin-

30. Müllner, a.a.O. (Anm. 27), S. 95.

31. Um mit der ›Triebtheorie‹ jene Theorie anzuführen, die immer wieder verwendet wurde, um Täter sexueller Gewalt zu entschuldigen.

gung der Beschneidung. Da Sichem der Sohn des Fürsten ist, gilt die Beschneidungsforderung der ganzen Stadt. Als die Männer der Stadt im Wundfieber liegen, kommen die Brüder Dinas und ermorden die Männer der Stadt. Neben den Rindern und Eseln rauben die Israeliten auch Frauen, Kinder und sonstigen Besitz.

Auch diese Erzählung hat keine eindeutige Sympathie lenkung. Wie schon in Ri 19 folgt auf die eine Gewalttat ein Rausch der Gewalt, löst der eine Akt sexueller Gewalt unzählige Vergewaltigungen aus. Denn ob die Tatsache im unscheinbaren Satz »... all ihre Kinder und Frauen führten sie fort« (Gen 34,29) oder im volltönenden »Raub der Sabinerinnen« dargestellt wird: Es handelt sich dabei um nichts anderes als um sexuelle Gewalt an den Frauen des Feindes<sup>32</sup>, um die Vernichtung des Feindes mit dem Mittel, daß die Frauen der eigenen Gemeinschaft einverleibt und potentielle Nachkommen der Anderen als eigene deklariert werden. Die Brüder ergreifen (scheinbar) für Dina Partei, werden wegen dieser Gewalttat aber vom eigenen Vater gerügt, der durch diese Rüge jedoch nicht als ethisch überlegen, sondern eher als feige dasteht. Es bleibt unklar, auf wessen Seite der Text wirklich steht.

*»The text, which does not explicitly criticize the brothers for their violent act of revenge or Jacob for being a silent father, is left wide open to interpretation.«<sup>33</sup>*

Klar ist, daß auf keinen Fall Dina die Protagonistin und Sympathieträgerin der Erzählung ist.

Dina wird zwar von ihren Brüdern gerächt, aber im selben Atemzug aus der Erzählung hinausgeschrieben. Für das Hin-

32. Vgl. Angela Standhartinger, »Um zu sehen die Töchter des Landes«. Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34, in: Lukas Bormann/Kelly del Tredici/Angela Standhartinger (Hrsg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (FS Dieter Georgi), Leiden/New York/Köln 1994, S. 89-116, hier: S. 91f.

33. Naomi Graetz, *Dinah the Daughter*, in: Athalya Brenner (Hrsg.), *A Feminist Companion to Genesis* (The Feminist Companion to the Bible 2), Sheffield 1993, S. 306-317, hier: S. 308.

einfinden in die Normalbiographie, für Dinas sozialen Status ist die Rache der Brüder kontraproduktiv.

*»Obwohl alle Handlungen sich um Dina drehen, wird ihr Schicksal völlig ausgeblendet. Der Wille der Frau zählt nicht, weder für Sichem, der sie um jeden Preis heiraten will, noch für ihre Brüder, die für sie Rache üben.«<sup>34</sup>*

An keiner Stelle erwähnt die Erzählung die Gefühle Dinas, ihren Willen, gibt Zugang zu ihrer Perspektive. Noch bevor Dina wirklich zur handelnden Person wird (in Gen 34), führt der Text sie in die erzählte Welt ein. In Gen 30 werden Jakob sieben Söhne geboren. Geburt und Namensgebung aller Söhne werden nach demselben Muster erzählt: Empfangen – Gebären – begründete Namensgebung. Nur bei Dina wird weder die Empfängnis erwähnt noch der Name erklärt. So ist sie zwar die einzige Tochter Jakobs, die mit Namen genannt wird. Die Erzählung konstituiert aber schon bei ihrer Geburt ein Ungleichgewicht.<sup>35</sup>

Außerdem führt Gen 34 Dina in die Erzählung auf eine Weise ein, daß von »blaming the victim«, von der Schuldzuschreibung an das Opfer gesprochen werden muß. Dina betritt die Bühne der erzählten Welt mit einer für eine Frau ungewöhnlichen Handlung:

*»Dina, die Tochter, die Lea Jakob geboren hatte, ging aus, um sich die Töchter des Landes anzusehen.« (V 1)*

In der Exegesegeschichte wurde das Hinausgehen Dinas immer wieder als unbotmäßige Handlung verstanden, für die sie im Lauf der Geschichte bestraft wird.<sup>36</sup> Zwar ist es nicht angemessen, wirklich den Akt des Hinausgehens zu verurteilen. Denn dann müßte Rebekka, ebenso wie alle anderen Frauen, die zum Brunnen im Dorf hinausgehen (Gen 24,13.15.43.45; *jš'* wie in Gen 34,1), auch negativ dargestellt sein, was aber dem Gesamtduktus der Erzählungen widerspricht. Was im Rahmen der Genesis-Erzählungen wirklich suspekt ist, ist Dinas

34. Fischer, a.a.O. (Anm. 21), S. 134.

35. Vgl. Graetz, a.a.O. (Anm. 33), S. 307.

36. Vgl. ebd., bes. S. 313.

Zugehen auf die »Töchter des Landes«. Die Töchter des Landes bzw. die Töchter Kanaans/die Töchter Hets (Hetiterinnen) werden in der Genesis sonst nur erwähnt, wenn es darum geht, heiratsfähige Israeliten vor ihnen zu warnen. Kein Mann soll eine Ehe mit den Töchtern des Landes eingehen: für Rebekka ist der Gedanke an eine solche Mischehe Grund genug, das Leben geringzuschätzen (Gen 27,46). Die »Töchter des Landes« haben einen schlechten Ruf. Ihre Erwähnung läßt das Thema der Erzählung schon im ersten Vers anklingen: Es geht um die Mischehenfrage, die im folgenden von Dinas Brüdern so brutal beantwortet werden wird. Für die Einführung der Dina in die Erzählung Gen 34 bedeutet das eine, wenn auch unklare, Verbindung mit Frauen, die das Fremde und hier besonders die Gefährdung durch das Fremde repräsentieren.

Ein zweites negativ besetztes weibliches Kollektiv wird von den Brüdern eingeführt. Auch damit wird Dina in Zusammenhang gebracht:

*»Durfte er unsere Schwester wie eine Dirne behandeln?«  
(Gen 34,31)*

Mit dieser rhetorischen Frage wollen die Brüder ihre Gewalttaten rechtfertigen. Die Familienehre, verkörpert in der wie eine Dirne behandelten Schwester, steht gegen das Leben einer Stadt. In der Perspektive der Brüder ist die sexuelle Gewalttat an der Schwester eine sexuelle Verunreinigung, nicht des Täters, sondern des Opfers!<sup>37</sup> Während der erste Satz der Erzählung Dina in die Nähe der »Töchter des Landes« rückt, bringt der letzte Satz sie mit dem Ruf einer Dirne zusammen. In einem System, das zwischen guten und schlechten Frauen unterscheidet und für das der Begriff der Dirne diese Grenze markiert, ist der soziale Tod einer solchen Frau besiegelt. Sie kommt dann auch in den weiteren Erzählungen der Genesis nicht wieder vor.

Der fehlende Zugang zur Perspektive Dinas und die subtile Schuldzuweisung an diese Frau machen den Text zu einem

37. Die Vokabel *ṭm'* wird im Zusammenhang mit sexueller Gewalt nur hier verwendet.

gegen die dargestellte Frau gewalttätigen. Zur im Text erzählten Gewalt kommt noch die Gewalt mit den Mitteln des Texts<sup>38</sup>, deren Opfer Dina ebenfalls ist.

Erst ein Blick auf die weiteren Zusammenhänge des christlichen Kanons gibt dieser Frau ihre Würde zurück. Im Buch Judit (Kap 9) wird die Vergewaltigung der Dina zwar auch mit dem Begriff der Verunreinigung in Zusammenhang gebracht. Doch gleichzeitig wird Dina gerade über diesen Begriff mit Hilfe von Stichwortverbindungen mit dem Jerusalemer Tempel parallelisiert.<sup>39</sup>

*»Die Brüder der Dina, die für ihren Eifer gepriesen werden, konnten Dina jedoch nicht vor der Schändung bewahren. Judit, der gottesfürchtigen Witwe, wird dies gelingen, indem sie den gewalttätigen Machthaber töten wird, noch bevor er Hand an sie legen kann.«<sup>40</sup>*

In der jüdischen Tradition lebt Dina als Frau Ijobs weiter<sup>41</sup> Ihr Schicksal wird so in einen Zusammenhang mit dem großen leidenden Gerechten gestellt, mit einem Menschen, »der in seiner Einsamkeit und Verzweiflung den Mut fand, Gott die Stirn zu bieten, ihn zu zwingen, sich seine Schöpfung genau anzusehen und mit den Menschen zu reden, die manchmal schwerwiegende und beunruhigende Siege über ihn davontragen, wider ihren und wider seinen Willen.«<sup>42</sup> In der apokry-

38. S. zum Begriff der Gewalt mit den Mitteln des Texts J. Cheryl Exum, *Raped by the Pen*, in: dies.: *Fragmented Women. Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives* (JSOT.S 163), Sheffield 1993, S. 170–201. Sie hat diese Kategorie in ihrer Auslegung von 2 Sam 11 entwickelt.

39. Ilse Müllner, *Der Gott Israels verwandelt Schwäche in Stärke. Das Gebet der Judit in Kapitel 9*, in: *Bibel heute* 110 (1992), S. 128–131.

40. Fischer, a.a.O. (Anm. 21), S. 137.

41. Gen.R. 57,4. Auch das TestHiob identifiziert die Frau Ijobs mit Dina. S. dazu ausführlich Luzia Sutter-Rehmann, *Das Testament Hiob. Hiob, Dina und ihre Töchter*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, S. 465–473.

42. Elie Wiesel, *Adam oder das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg/Br. <sup>2</sup>1994, S. 232.

phen Schrift »Das Testament Hiob«, von der umstritten ist, ob sie ursprünglich aus jüdischen oder aus christlichen TrägerInnenkreisen stammt<sup>43</sup>, zeigt Dina sich solidarisch mit dem leidenden Ijob. Sie geht so weit, daß sie ihr Ha'rr scheren läßt, eine Geste, die für eine Frau höchste Demütigung bedeutet.

*»Damit wird ihre Erniedrigung durch das Scheren ihres Haares als öffentliche Vergewaltigung angeprangert. Zudem wird Dina etymologisch von 'dōnāh (Herrin) erklärt. [...] Dina ruft den Gott Ijobs als Anwalt der Leidenden an, wenn sie ihren Mann auffordert, aufzustehen und Gott diese Sache zu sagen.«<sup>44</sup>*

In dieser apokryphen Schrift erfährt Dina auch zusammen mit Ijob eine Wiedergutmachung in den Töchtern, die schon dem biblischen Ijob (von seiner Frau ist da keine Rede) in Ijob 42 geschenkt werden als Zeichen für ein neues Leben nach der Katastrophe.

### Tamar (2 Sam 13)

Ebenso wie Dina ist Tamar die einzige namentlich erwähnte Tochter ihres berühmten Vaters. Ebenso wie diese ist auch von ihr nichts anderes erzählt als ihre Vergewaltigung. Im Fall Tamars ist es der eigene (Halb-)Bruder Amnon, der seiner Schwester Gewalt antut. Auch Tamar betritt die Bühne der erzählten Welt, um Opfer eines Mannes zu werden; auch sie verläßt diese Bühne zerstört. Eine weitere Parallele zwischen der Erzählung Dinas und derjenigen Tamars ist die Handlungsunfähigkeit der Väter, die in scharfem Kontrast zu ihrer erzählten sozialen Stellung und zu ihrer Rolle innerhalb der biblischen Erzählung steht. Auch in der »Thronfolgeerzählung Davids« (2 Sam 11-1; Kön 2) wird die Tochter des großen Mannes von ihrem Bruder gerächt. Abschalom ermordet den Bruder Amnon. Dieser Mord bildet den Auftakt zu einer Reihe weiterer Handlungen, mit denen Abschalom versucht, die Macht des Vaters

43. Sutter-Rehmann, a.a.O. (Anm. 41), S. 465.

44. Ebd., S. 469.

David zu brechen, Handlungen, die unter dem Oberbegriff »Aufstand Abschaloms« zusammengefaßt werden können und in 2 Sam 14ff. erzählt werden.

Tamar erweist sich also, wie alle anderen Opfer sexueller Gewalt in biblischen Erzählungen, als eingebunden in eine von Männern dominierte Welt und eine dementsprechend androzentrische Erzählweise. An der Gewalt gegen Tamar sind alle Männer der Erzählung 2 Sam 13,1-22 beteiligt. Beinahe wie ein Komplott wirkt das Zusammenwirken der Männer in der Viktimisierung der einen Frau. Hintergrundfolie des Geschehens ist Abschalom. Tamar wird als seine Schwester eingeführt (V 1); er selbst tritt jedoch erst in V 20 auf. Amnon verliebt sich in Tamar »bis zum Krankwerden« (V 2), sieht aber keine Möglichkeit, sein Begehren zu erfüllen. Sein Freund hilft ihm, indem er eine List vorschlägt, mittels derer Amnon seine Schwester in sein Haus holen lassen kann. David reagiert – wie vorhergesehen – auf den Wunsch seines kranken Sohnes Amnon damit, Tamar als Krankenpflegerin ins Haus des Amnon zu schicken. Nachdem sich Tamar verbal zur Wehr gesetzt hat, vergewaltigt Amnon sie. Auf diese erste Gewalttat folgt die zweite: Amnon schickt sie auf die Straße. Ihr Hilferuf wird von Abschalom zum Schweigen gebracht. Diese dritte und letzte Gewalttat läßt Tamar ohne weitere Lebensmöglichkeiten zurück:

*»Und Tamar wohnte.*

*Sie verdorrte im Haus Abschaloms, ihres Bruders.» (V 20)*

Was Tamar von den anderen biblischen Opfern unterscheidet, ist ihre Stimme. Sie ist die einzige der betroffenen Frauen, der von der Erzählung direkte Rede zugestanden wird. Ihre erste widerständige Rede (V 12-13) ist sowohl rhetorisch als auch inhaltlich so brillant aufgebaut, daß sich die Parallelisierung von Tamar mit der Weisheit, wie sie Phyllis Trible vornimmt<sup>45</sup>, nicht als Übertreibung darstellt. Tamar weist nicht nur das Ansinnen Amnons auf sexuellen Kontakt zurück. Sie entlarvt diesen Wunsch Amnons erstens als nur auf ihn als sexuelles Subjekt bezogen und zweitens als Entrechtung ('innāh). Außerdem

45. Trible, a.a.O. (Anm. 5), S. 61.

stellt sie sehr differenziert die Konsequenzen eines sexuellen Akts dar. Für sie selbst bedeutete der sexuelle Akt, daß sie geschmäht würde.<sup>46</sup> Das bedeutet zwar eine Abqualifizierung durch andere Personen der erzählten Welt, nicht jedoch eine negative Zuschreibung durch den Text selbst. Im Gegensatz dazu wird Amnon als Verbrecher gelten, eine moralische Zuschreibung, die der Text mitträgt. Danach eröffnet Tamar Amnon noch die Alternative der Heirat.<sup>47</sup> In diesem Fall wäre der sexuelle Akt kein Gewaltakt mehr, sondern sozial abgesichert. Auch hier wird wieder deutlich, daß die Bestimmung dessen, was sexuelle Gewalt ausmacht, historisch differenziert werden muß.

Tamars Stimme unterscheidet sie zwar auf der Ebene der Darstellung von den anderen Opfern, nicht jedoch innerhalb der erzählten Welt: Ihr verbaler Widerstand verhallt ungehört. Nach der Vergewaltigung erhebt Tamar noch ein zweites Mal ihre Stimme, um den Bruder daran zu hindern, sie fortzuschicken. Doch auch darauf will Amnon nicht hören. Er schickt sie hinaus und läßt sogar die Tür hinter ihr zusperren. Tamars Stimme ist da zwar noch als Hilfeschrei – vergleichbar mit dem Notschrei der IsraelitInnen in der Wüste – präsent. Sie hat aber schon ihre Worte verloren. Ihr Bruder Abschalom bringt sie dann gänzlich zum Schweigen.

Wie auch bei den anderen Erzählungen stellt sich auch hier die Frage des »Warum?« auf zwei Ebenen. Warum vergewaltigt Amnon? Und: Warum wird von diesem Akt sexueller Gewalt erzählt?

46. Die Wortwahl ist hier bedeutsam. Tamar spricht nicht von »Schande«, sondern von »Schmähung«. Die Erzählung läßt sie einen Begriff (*hærpāh*) verwenden, der die Außenwahrnehmung beschreibt, ohne eine Aussage über eine mögliche Schuld der Person zu treffen. So kann z.B. eine Hungersnot Verachtung hervorrufen (Ez 36,16), Menschen aber auch um Gottes Willen verachtet werden (Jer 15,15; Ps 69,8). Anders als bei anderen Begriffen für Schande geht bei diesem Nomen das Urteil der Schmähenden nicht mit dem Urteil des Texts konform.

47. Zur Frage der möglichen Geschwisterheirat s. Müllner, a.a.O. (Anm. 17), S. 281-289.

Die erste Frage nach dem Grund für den sexuellen Gewaltakt bewegt sich auf der Ebene der erzählten Welt. Sie will nicht suggerieren, daß es diese Personenkonstellation historisch gegeben hätte, so daß wir heute nach den Beweggründen einer historischen Persönlichkeit namens Amnon fragen könnten. Diese Frage will die Logik des Geschehens, wie sie sich aus der Gesamterzählung erheben läßt, aufdecken.

Um dieser Logik nachzugehen, muß in diesem Fall der textuelle Kontext erweitert werden. Wer nicht bei der einen Erzählung stehenbleibt, sondern davor und danach weiterliest, stößt darauf, daß Sexualität eine zentrale Stellung in den Erzählungen um David ausmacht. Sexualität und Herrschaftspolitik sind in den Samuelbüchern aufs engste miteinander verschränkt.

Das beginnt damit, daß David durch Heiraten ganz Israel an sich bindet.<sup>48</sup> In 2 Sam 11 befindet sich David auf dem Höhepunkt seiner sexuellen wie seiner politischen Macht. Batseba ist die letzte Frau, die er sexuell erobert (*lqh*), Rabba die letzte Stadt in seiner Laufbahn, die er militärisch erobert (*lqh*). Vielfach wurde die Tat seines Sohnes Amnon mit dem parallelisiert, was David nur kurz davor Batseba, der Frau des Hetiters Urija, angetan hat. Die Linie, die mit diesen beiden Erzählungen beginnt, geht aber noch weiter. In 2 Sam 16 erobert Absalom die Regierungsstadt Jerusalem. Die Frage, wie er denn für alle sichtbar machen könne, daß er jetzt König ist anstelle seines Vaters, beantwortet der weise Ahitophel mit dem Ratschlag, vor den Augen ganz Israels die Nebenfrauen seines Vaters auf dem Dach des Palasts zu beschlafen. Ganz deutlich wird hier von der Erzählung ein Zusammen-

48. Ilse Müllner, Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 114-129, hier: S. 118-121; Ina Willi-Plein, Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte, in: Manfred Weipert/Stefan Timm (Hg.), Meilenstein (FS Herbert Donner/Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, S. 349-361.

hang zu 2 Sam 11 hergestellt, der bereits in der Natansprophetie in 2 Sam 12 anklingt. Zehn Nebenfrauen Davids sind bei der Flucht des Königs in Jerusalem zurückgelassen worden mit der Aufgabe, »das Haus zu bewachen« (2 Sam 15,16; 16,21; 20,3). Diese Aufgabe der Frauen ist so wichtig, daß sie bei jeder Erwähnung mitgenannt wird. Der Begriff des Hauses ist vieldeutig. Er kann sowohl den Palast, also das konkrete Gebäude, bezeichnen, als auch die Familie, dann die Dynastie, schließlich kann »Haus« sogar parallel zu »Volk« stehen (2 Sam 15,16f.), hat also nationalpolitische Bedeutung. Keinen Sinn macht es, den Text dahingehend zu interpretieren, daß die Frauen den Palast bewachen sollen. Viel aufschlußreicher ist dagegen die Interpretation der Aufgabe der Frauen in Zusammenhang mit der familiären bzw. dynastischen Bedeutung von »Haus«. Diese Frauen repräsentieren die Stabilität der sich gerade in Gründung befindlichen davidischen Dynastie. Ihre Funktion erkennt der Ratgeber Abschaloms; so kann der Sohn Davids über die Körper der Frauen in den Machtbereich seines Vaters eindringen. Nicht Sexualität in ihrer erotischen und lustvollen Komponente ist hier Thema, sondern Sexualität als blankes Machtinstrument.

Auf der Linie dieser Interpretation liegt auch die vierte Stelle innerhalb der »Thronfolgerzählung Davids«, die Sexualität und herrschaftspolitische Macht zusammenbringt. 1 Kön 1-2 ist, stellt man die betroffene Frau ins Zentrum, eine Erzählung um verhinderte Lebensmöglichkeiten und verhinderte Sexualität. Die junge Frau Abischag von Schunem soll den alternden David wärmen. Er jedoch, auf dem Tiefpunkt seiner sexuellen wie politischen Macht angelangt, »erkannte sie nicht« (1 Kön 1,4). Nach dem Tod Davids begehrt sie dessen Sohn Adonija. Dieser ist nach dem gewaltsamen Tod sowohl Ammons als auch Abschaloms der letzte Sohn Davids, der in der Thronfolge eigentlich noch vor Salomo steht. Trotzdem wird Salomo König, Adonija jedoch bleibt eine Bedrohung. Das Begehren Adonijas interpretiert Salomo sofort als Angriff auf seine Königswürde und läßt Adonija ermorden. Auch hier verkörpert die Frau die herrschaftliche Macht.

Wird in der Auslegung von 2 Sam 13 diese Linie berücksichtigt, dann läßt sich die erste »Warum?«-Frage in einem weiteren Horizont beantworten. Ammons Begehren richtet sich nicht einfach auf Tamar, sondern auf Tamar als Tochter des Königs David. Wie in den beiden anderen Fällen (die Nebenfrauen Davids und Abischag von Schunem) gehört auch Tamar zum Zugehörigkeitsbereich Davids. Diesen Machtbereich Davids anzutasten, die Macht seines Vaters zu brechen, dazu soll der sexuelle Übergriff auf Tamar ihm dienen. Die Erzählung selbst macht das zweifach deutlich. Einmal begründet sie Ammons Liebeskrankheit so:

*»Denn Jungfrau war sie; so war es in seinen Augen unerreichbar, ihr irgendetwas zu tun.« (2 Sam 13,2)*

Jungfräulichkeit meint nicht einfach »virgo intacta«, sondern beschreibt den sozialen Status der Frau mit den Konstanten Heiratsfähigkeit und Zugehörigkeit zum Vater. Das Verb »unerreichbar sein« schwankt in seiner Bedeutung zwischen »unmöglich sein« und »begehrtest wert sein«. Gerade diese doppelte Bedeutung zeigt, daß es sowohl die Attraktivität Tamars als auch das Hindernis für die Erfüllung von Ammons Begehren ausmacht, daß sie zum Bereich Davids gehört.

Ein zweiter Hinweis darauf, daß es hier um eine machtvolle Auseinandersetzung zwischen Sohn und Vater geht, ist die narrative Position Davids in dieser Geschichte. Er wird von Amnon zum Handlanger degradiert. Amnon bleibt in seiner Position als »unbewegter Beweger« und schickt, wie in 2 Sam 11 David, alle Personen, auch seinen Vater, hin und her. Davids Schweigen, sein Zorn, der aber ohne Reaktion verpufft, müssen als Hinweis auf seine Machtlosigkeit gelesen werden.

So kann sexuelle Gewalt aber nicht mehr als nicht zu bändigende sexuelle Lust gedeutet werden. Machtinteressen und Herrschaftspolitik sind die Koordinaten, die das Spielfeld beschreiben, auf dem die Frauen funktionalisiert werden. Dieses Urteil gilt für die Ebene der erzählten Welt. Gilt es auch für die Ebene der Erzählung?

Damit sind wir bei der zweiten »Warum?«-Frage, nämlich nach den Motiven, eine solche Geschichte zu erzählen.

## Entronnen, um zu erzählen Zu einer Hermeneutik biblischer Gewalterzählungen

Im Buch Ijob treten im ersten Kapitel vier Boten auf, die in unmittelbarer Folge die berühmten Botschaften überbringen. Während der erste noch am Reden ist, stürzt schon der zweite herein, während der zweite noch spricht, schon der dritte, und auch die Ankunft des vierten Boten unterbricht den Vorgänger. Alle vier Boten beginnen ihre Rede damit, daß sie feststellen, sie allein seien entronnen, um zu erzählen. Das Erzählen rechtfertigt ihr Überleben einerseits. Andererseits braucht es die Überlebenden, damit erzählt wird. Das Erzählen hat einen so hohen Stellenwert, daß es um seinetwillen Überlebende geben muß. Die Nachricht muß weitergetragen werden.<sup>49</sup>

Ein Durchgang durch die Texte des Ersten Testaments, die von sexueller Gewalt handeln, erinnert an die Atemlosigkeit, mit der die Ijobsbotschaften aufeinanderfolgen. Noch ist die Leserin mit den Töchtern Lots befaßt, erzählt ihr das erste Buch der Bibel schon von Dina. Noch hört sie dem Leiden der Dina zu, wird sie schon auf die Zerstörung Tamars verwiesen. Wozu sich diesen *texts of terror* aussetzen? Wozu sich von einem Schmerz zum nächsten jagen lassen? Und mit welcher Perspektive?

Zuallererst ist das Lesen, das Hören und Auslegen, ebenso wie es schon das Verfassen dieser Texte war, ein widerständiger Akt. Bereits die ErzählerInnen der Samuelbücher haben sich über Abschaloms Schweigebefehl hinweggesetzt. »Und nun, meine Schwester, schweig!« Dieser Satz hat nicht das letzte Wort.

49. Vgl. zum Entrinnen um des Erzählens willen Jürgen Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 20ff.

Die Zerstörung des Körpers, wie sie in Ri 19 geschieht, auch sie ist nicht die letzte Handlung an der namenlosen Frau. Das Erzählen der Geschichte erinnert daran, daß auch diese Frau einmal eine Person war, eine sehr eigenständige noch dazu. Eine Person, die sich von ihrem Mann trennt und den Weg zu ihrem Vaterhaus alleine geht.

Für alle Gewaltgeschichten ließe sich diese Funktion des Wiederlesens als widerständiger Akt beschreiben. Die Gewalttäter und Unterdrücker haben nicht das letzte Wort. Gegen das Verschweigen erzählen schon die biblischen Schriften selbst, und gegen die Endgültigkeit der Gewalttat legen heutige LeserInnen die Texte aus.

Auslegung ist immer ein wechselseitiger Prozeß, in dem sich der Text – und mit ihm seine ganze Welt – und die Auslegerin – und mit ihr ihre ganze Welt – aufeinanderzubewegen. Der Blick auf die Welt der biblischen Texte kann helfen, die Welt der Auslegerin besser zu verstehen. Der Versuch, die Gewalt und ihre Strukturen zu begreifen, beendet noch nicht die Gewalt. Aber das Begreifen hilft dabei, in einer Welt voller Gewalt zu leben und Schritte gegen diese Gewalt zu unternehmen. So ist z. B. das Verständnis sexueller Gewalt als in Herrschaftsstrukturen eingebettetes geschlechtsspezifisches Machtinstrument von den biblischen Texten durchweg gedeckt. Eine solche historische Verankerung trägt dazu bei, Entschuldigungsmechanismen, wie sie allerorten von Tätern bereitgehalten werden (Triebstau etc.) zurückzuweisen und mit der Ablehnung auf einer soliden Basis zu stehen.

Daß die biblischen Schriften aus androzentrischer Sicht geschrieben sind, ist mittlerweile ein Gemeinplatz. Zu viele Texte, die sich als für die gesamte Menschheit gültig ausgeben, erweisen sich als von Männern und ihren Erfahrungen ausgehend. Die in den Gewalttexten repräsentierten Erfahrungen von Frauen tragen dazu bei, den Erfahrungsreichtum der Schriften wahrzunehmen. In einer intertextuellen Lektüre mit den Weisheitsschriften des Ersten Testaments können diese Erzählungen die großen Lücken füllen helfen,

die z. B. das Buch Ijob offen läßt, indem es frauenspezifische Leidenserfahrungen nicht sichtbar macht. Auf die Frage nach dem Leiden von Frauen im Alten Israel geben diese Texte eine mögliche Antwort.<sup>50</sup>

Eine Gratwanderung, die die biblische Texte selbst schon vollführen, gilt auch für die AuslegerInnen. Die Frauenerfahrungen des Leidens sind eingebettet in die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge. Das kann Funktionalisierung der Frauen bedeuten, wenn ihre Geschichten nur dazu dienen, die ›wirkliche‹, die politische Welt der Männer zu umrahmen, deren Brüche zu illustrieren. Der Zusammenhang mit den gesamtgesellschaftlichen Bewegungen kann aber auch, konsequent verstanden, zeigen, daß das Leiden von Frauen konstitutiv zu unheilen gesellschaftlichen Verhältnissen dazugehört. Sexuelle Gewalt ist keine Privatangelegenheit und die Schmerzen von Frauen kein Nebenwiderspruch, den zu beseitigen man auf bessere Zeiten warten könnte. Die biblischen Schriften zeigen bei all ihrer Androzentrík, daß das Vorkommen von sexueller Gewalt der Vision einer gerechten Gesellschaft widerspricht.

Nicht zuletzt bedeutet das Auslegen der Gewalttexte, einen Anspruch zu erheben auf den ganzen Kanon der biblischen Schriften, sich weder mit ›positiven‹ Versatzstücken zufriedenzugeben noch das Gesamt der Bibel zurückzuweisen. Auslegen von Gewalttexten heißt mit Gott gegen Gott um Gott zu kämpfen.<sup>51</sup>

50. Vgl. Christl Maier/Silvia Schroer, Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 192-207, hier: S. 198f.

51. Das Bild des Jakobskampfs am Jabbok zieht Trible, a.a.O. (Anm. 5), S. 20, heran, um ihre Erfahrungen mit der Auslegung von Gewalttexten zu beschreiben.

## Literatur

- Ahrens, Sabine / Eichler, Ulrike u.a. (Hg.)*, Und schuf sie als Mann und als Frau, Gütersloh 1995.
- Albertz, Rainer*, »Gott der Rache, erscheine!« Predigt über Psalm 94,1-23, in: ders., Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 130-144.
- Arbeitskreis »Sexuelle Gewalt« beim Komitee für Grundrechte und Demokratie e.V. (Hg.), Gewaltverhältnisse - Eine Streitschrift für die Kampagne gegen sexuelle Gewalt, Sensbachtal 1987.
- Bachmann, Ingeborg*, Auf das Opfer darf keiner sich berufen. Fragment, in: dies., Werke Band IV, München 1983.
- Bail, Ulrike*, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- Baldermann, Ingo*, Einführung in die Bibel, Göttingen <sup>3</sup>1988.
- Barry, Kathleen*, Die sexuelle Versklavung der Frauen, Berlin 1983.
- Bechtel, Lyn M.*, Shame as a Sanction of social control in biblical Israel, Political and Social Saming, in: JSOT 19 (1991), S. 47-76.
- Benjamin, Jessica*, Die Fesseln der Liebe. Psychanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel-Frankfurt 1990.
- Berger, Klaus*, Wer war Jesus wirklich? Stuttgart 1995.
- Boasdotir, Anna Solveig*, Violence, power and justice. A feminist contribution to christian sexual ethics, Uppsala 1998.
- Böhmer, Franz*, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar, Heidelberg 1976.
- Boschert-Kimmig, Reinhold*, Handeln aus der Kraft der Erinnerung, in: Wiesel, Elie, Den Frieden feiern, Freiburg-Basel-Wien 1991.

- Boyarin, Daniel*, Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture (The New Historicism: Studies in Cultural Poetics 25) Berkely-Los Angeles-Oxford 1993.
- Brock, Rita Nakashima*, Journeys by heart. A christology of erotic power, New York 1988.
- Brockhaus, Ulrike / Kohlshorn, Maren*, Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen: Mythen, Fakten, Theorien, Frankfurt/M. 1993.
- Brooks Thistlewaithe, Susan*, Alle zwei Minuten: Geschlagene Frauen und Bibelinterpretation, in: Russel, Letty M. (Hg.), Befreien wir das Wort, München 1989.
- Brownmiller, Susan*, Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft, Frankfurt/M. 1980.
- Brubaker, Pamela K.*, Women don't count. The challenge of women's poverty to Christian ethics (American Academy of Religion Academy Series 87), Atlanta 1994.
- Cady Stanton, Elizabeth*, The Woman's Bible, Boston 1993 (Erstveröffentlichung: 1895).
- Cancik-Lindemaier, Hildegard*, Opfersprache. Religionsgeschichtliche Überlegungen, in: Schritte ins Offene, Zürich 4 (1993).
- Carlson Brown, Joanne / Parker, Rebecca*, For God so loved the world?, in dies. (Hg.), Christianity, Patriarchy and Abuse, Cleveland 1989, S. 1-20.
- Chase, Truddi*, Aufschrei, Bergisch-Gladbach 1988.
- Crüsemann, Frank*, Das Alte Testament - Wurzel von Gewalt gegen Frauen oder Chance ihrer Überwindung? in: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik e.V., Gewalt gegen Frauen - theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt/M.1997, S. 8-12.
- Crüsemann, Frank*, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobsgeschichte der Genesis zur politischen Ethik, in: Junge Kirche 54 (1993), S. 614-610.
- Daly, Mary*, Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1989.

- Divjak, Margarete*, Philomeles Töchter, in: Specht, Edith (Hg.), Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum, Wien 1994.
- Dworkin, Andrea*, Pornographie. Männer beherrschen Frauen, Frankfurt/M. 1990.
- Ebach, Jürgen*, Der Gott des Alten Testaments - ein Gott der Rache? in: ders., Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, S. 81-91.
- Ebach, Jürgen*, Streiten mit Gott. Hiob Teil 1: Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Elliot, Michele*, Prevent child sexual assault. A practical guide to talking with children, London 1998.
- Elsner, Constanze*, Mit mir nicht mehr. Gewalt in der Partnerschaft, Hamburg 1995.
- Enders, Ursula (Hg.)*, Zart war ich, bitter war's. Köln 1990.
- Exum, Cheryl J.*, Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women (JSOT.S 215/Gender, Culture, Theory 3), Sheffield 1996.
- Exum, Cheryl J.*, Raped by the Pen, in: dies., Fragmented Women. Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives (JSOT.S 163) Sheffield 1993, S. 170-201.
- Feldmann, Harald*, Vergewaltigung und ihre psychischen Folgen. Ein Beitrag zur posttraumatischen Belastungsreaktion, Stuttgart 1992.
- Filter, Cornelia*, Die Porno-Darstellerinnen. Warum sie's tun und was sie dabei erleben, in: *Schwarzer, Alice*, Por/No. Opfer und Täter, Gegenwehr und Backlash, Verantwortung und Gesetz, Köln 1994, S. 95-112.
- Fischer, Irmtraud*, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.
- Footo, Catherin J.*, Survivor prayers. Talking with God about Childhood Sexual Abuse, Louisville/Kentucky 1994.
- Fortune, Marie L.*, Sexual Violence - The Unmentionable Sin. An Ethic and Pastoral Perspective, New York 1983.
- Fortune, Mary L.*, Love does not harm. Sexual ethics for the rest of us, New York 1985.
- Fritsch, Sybille*, Was mich beseelt, Düsseldorf 1991.

- Frymer-Kensky, Tikva*, Law and Philosophy: The Case of Sex in the bible, in: Sem 45 (1989), S. 89-102.
- Galtung, Johan*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Konflikt- und Friedensforschung, Reinbek 1975.
- George, Elizabeth*, Gott schütze dieses Haus. Roman. München 1989.
- Gnanadason, Aruna*, Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Kirchen und Gewalt gegen Frauen, Luzern 1993.
- Godenzi, Alberto*, Bieder, brutal. Frauen sprechen über sexuelle Gewalt, Zürich 1989.
- Graetz, Naomi*, Dinah the Daughter, in: Brenner, Athalya (Hg.), A Feminist Companion to Genesis (The Feminist Companion to the Bible 2), Sheffield 1993, S. 306-317.
- Gränig, Gisela (Hg.)*, Gewalt gegen Frauen - kein Thema? Münster 1993.
- Hagemann-White, Carol u.a.*, Parteilichkeit und Solidarität. Praxiserfahrungen und Streitfragen zur Gewalt im Geschlechterverhältnis (Theorie und Praxis der Frauenforschung 27), Bielefeld 1997.
- Hagemann-White, Carol*, Strategien gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis. Bestandsanalyse und Perspektiven, Pfaffenweiler 1992.
- Hardmeier, Christof*, Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerens in der hebräischen Bibel, in: Crüsemann, Frank u.a. (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zu einer Anthropologie des Alten Testaments, München 1992, S. 133-152.
- Hauch, Margaret*, Zwischen Ausnahmesituation und Alltag, in: Gränig, Gisela (Hg.), Gewalt gegen Frauen - kein Thema? Münster 1993, S. 83-118.
- Heiliger, Anita / Hoffmann, Steffi (Hg.)*, Aktiv gegen Männergewalt. Kampagnen und Maßnahmen gegen Gewalt an Frauen international, München 1998.
- Herman, Judith*, Father-Daughter-Incest, Cambridge 1981.
- Higgins, Lynn A. / Silver, Brenda R.*, Rape and Representation, New York 1991.
- Hojenski, Christine (Hg.)*, Meine Seele sieht das Land der Freiheit, Münster 1990.

- Holzkamp, Klaus (Hg.)*, Sexueller Mißbrauch, in: Widersprüche eines öffentlichen Skandals, in: Kritische Psychologie 33, Berlin-Hamburg 1994.
- Hoogakker, Monique / Klijn, Mieke*, Vorlichting over seksueel misbruik aan kinderen, Amsterdam 1986.
- Horneff, Margit*, "Ich habe über die Gewalt in meiner Ehe mit niemandem gesprochen!" in: Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (Hg.), Himmel und Erde - Frauen in Gewaltverhältnissen, Einblicke 2 (1994) Darmstadt 1994.
- Hunt, Mary E.*, Anti-violence work as a social justice concern, Silver Spring 1994 (unveröffentlichtes Manuskript).
- Hunt, Mary E.*, Theological pornography. From corporal to communal ethics, in: Carlson Brown, Joanne / Bohn, Carol A. (Hg.), Christianity, patriarchy and abuse. A feminist critique, New York 1989, S. 89-104.
- Imbens-Fransen, Annie / Jonker, Ineke*, Godsdienst en incest, Amersfoort 1985.
- Imbens-Fransen, Annie*, Christianity and Incest, Minneapolis 1992.
- Imbens-Fransen, Annie*, Daar kun je maar beter (niet) over praten. Werboek over incest en godsdienstige opvoeding, Delft 1987.
- Jackson, Stevi*, Kinderen en seksualiteit, Baarne 1984.
- Jost, Renate / Falting, Eveline (Hg.)*, Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Wege zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996.
- Kavemann, Barbara*, Die Notwendigkeit eines Mädchenspezifischen Ansatzes in der Arbeit gegen sexuellen Mißbrauch, in: Senatsverwaltung für Frauen, Jugend, Familie. Rundbrief Berlin 2/1990, S. 85-88.
- Kavemann, Barbara*, Sexuelle Gewalt in der Kindheit, in: Notruf für vergewaltigte Frauen e.V. (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Dokumentation, München 1989, S. 73-84.
- Kazies, Cornelia (Hg.)*, Dem Schweigen ein Ende, Basel 1988.

- Klein, Renate D. (Hg.)*, Das Geschäft mit der Hoffnung. Erfahrungen mit der Fortpflanzungsmedizin - Frauen berichten, Berlin 1989.
- Klemmayer, Rita*, Wer schützt die Mißbrauchten vor dem mißbrauchten Gott derer, die sie mißbrauchen? in: Dokumentation des Villigster Forums »Therapie, Intervention und Prävention bei sexuellem Mißbrauch von Jungen und Mädchen«, Reihe B, Bd. 9, Amt für Jugendarbeit der EKvW, Schwerte 1991, S. 149-158.
- Klindienst Joplin, Patricia*, The Voice of the Shuttle is Ours, in: Higgins, Lynn A. / Silver, Brenda R., Rape and Representation, New York 1991, S. 35-64.
- Klopfenstein, Martin A.*, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš und klm und hpr (ATHANT 62) Zürich 1972.
- Köhler, Hanne*, Wie der Gottesdienst lebendig wird, in: Wegener, Hildburg (Hg.), Frauen fordern eine gerechte Sprache, Gütersloh 1990.
- Kohn-Waechter, Gudrun (Hg.)*, Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert, Berlin 1991.
- Kriechbaum, Friedel*, Frauen zwischen Haßverbot und Empörung, in: Franzen, Brigitte (Hg.), Frauen in Gewaltverhältnissen, Marburg 1995.
- Kurowski, Lilli*, Was kostet uns die Männergewalt? Rechtliche Untersuchung zur Lage von Frauen in Gewaltverhältnissen unter besonderer Berücksichtigung der Wohnsituation, München o.J.
- Leehan, James*, Defiant Hope. Spirituality for Survivors of Family Abuse, Louisville/Kentucky 1993.
- Leistner, Herta (Hg.)*, Laß spüren deine Kraft. Feministische Liturgie Gütersloh 1997.
- Leitendes Geistliches Amt der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (Hg.), Schriftworte und Gebete für den Gottesdienst, Darmstadt 1968.
- Leonard, Linda*, Töchter und Väter: Heilung einer verletzten Beziehung, Frankfurt/M. 1990.

- Lerner, Gerda*, Die Entstehung des Patriarchats, Frankfurt/M. 1991.
- Levinas, Emmanuel*, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmudlesungen, Frankfurt /M. 1998.
- Link, Christian*, Die stille Gewalt. Gesprächsimpuls zum Thema aus der Perspektive der Dogmatik, in: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik e.V., Gewalt gegen Frauen - theologische Aspekte (1), Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17, 1997, Frankfurt/M. 1997.
- Lohfink, Norbert*, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, in: JBTh 3, (1988) S. 29-53.
- Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-22) (EKK/ NT I/3), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Maier, Christl / Schroer, Silvia*, Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1988, S. 192-207.
- Masson, Jeffrey A.*, Traumatische ervaring of fantasie. Freuds rampzalige herziening van de verleidingstheorie, Amsterdam 1984. (Originaltitel: The assault of Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory, New York 1984.)
- Moltmann-Wendel, Elisabeth*, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh 1980.
- Moreno, Jacob L.*, Das Testament des Vaters, in: Die Gefährten H.2 (1990) S. 1-28.
- Moser, Tilmann*, Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 1976.
- Mulack, Christa*, ... und wieder fühle ich mich schuldig, Stuttgart 1993.
- Müllner, Ilse*, Der Gott Israels verwandelt Schwäche in Stärke. Das Gebet der Judit in Kapitel 9, in: Bibel heute 110 (1992) S. 128-131.
- Müllner, Ilse*, Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 114-129.

- Müllner, Ilse*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13) Freiburg/Br. 1997.
- Müllner, Ilse*, Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen andere in Ri 19, in: *Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.)*, Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, S. 81-100.
- Ovid (P. Ovidius Naso)*, Metamorphosen, in: Huchthausen, Liselot, Bibliothek der Antike, Berlin-Weimar, 4.Auflage 1992.
- Pateman, Carol*, The Sexual Contract, Stanford 1988.
- Peikert-Flaspöhler, Christa*, Du träumst in mir, mein Gott, Limburg 1994.
- Pellauer, Mary D.*, Moral callousness and moral sensibility: Violence against women, in: *Hickert-Andolsen, Barbara / Gudorf, Christine E. / Pellauer, Mary D. (Hg.)*, Women's consciousness, Women's conscience. A reader in feminist ethics, Minneapolis 1985, S. 33-50.
- Peters, Ulla*, Sexuelle Gewalt gegen Frauen und Mädchen - kein sicherer Ort nirgendwo? in: *Eichler, Ulrike / August, Ursula*, Wider die Gewaltverhältnisse. Tagungsprotokoll 42/1992 der Ev. Akademie Iserlohn.
- Prätorius, Ina*, Anthropologie und Frauenbild, Gütersloh 1993. *Presse- und Informationsamt der Bundesregierung*. Die Kriminalität in der Bundesrepublik Deutschland, Polizeiliche Kriminalstatistik für das Jahr 1997, Nr. 37, Bonn 1997.
- Radford-Ruether, Rosemary*, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh, 2. Auflage 1990.
- Radford-Ruether, Rosemary*, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.
- Rauch, Judith*, Der Video-Markt. Drei von vier Männern konsumieren Pornos, in: *Schwarzer, Alice, Por/NO*. Opfer und Täter, Gegenwehr und Backlash, Verantwortung und Gesetz, Köln 1994, S. 167-177.
- Rauchfleisch, Udo*, Allgegenwart von Gewalt, Göttingen 1992.

- Redmond, Sheila A.*, Christian virtues and recovery from Child Sexual Abuse, in: Carlson Brown, Joanne / Bohn, Carol R., Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique, Cleveland 1989, S. 10-88.
- Rienstra, Marchienne Vroon*, Swallow's Nest. A Feminist Reading of the Psalms, Grand Rapids/Michigan 1992.
- Rijnaarts, Josephine*, Lots Töchter. Über den Vater-Tochter-Inzest, Düsseldorf 1988.
- Rommelspacher, Birgit*, Sexueller Mißbrauch von Mädchen. Feministische Erklärungsansätze, in: Psychologie und Gesellschaftskritik 52 (1989) Heft 4, S. 87-103.
- Röser, Jutta / Kroll, Claudia*, Was Frauen an Bildschirmen erleben: Rezeption von Sexismus und Gewalt im Fernsehen, in: Ministerium für die Gleichstellung von Frau und Mann des Landes Nordrhein-Westfalen. Dokumente und Berichte 32, Düsseldorf 1995.
- Schaumberger, Christine / Schottroff, Luise*, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988.
- Schindele, Eva*, Pfusch an der Frau, Hamburg 1993.
- Schliermann, Brigitte*, Vergewaltigungen vor Gericht, Hamburg 1993.
- Schmerl, Christiane (Hg.)*, Frauenzoo der Werbung. Aufklärung über Fabeltiere, München 1992.
- Schmidt, Tanja*, Auf das Opfer darf sich keiner berufen. Opferdiskurse in der öffentlichen Diskussion zu sexueller Gewalt gegen Mädchen, Bielefeld 1996.
- Schottroff, Luise*, Gewalt gegen Frauen. Die Perspektive des Neuen Testaments, in: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik e.V., Gewalt gegen Frauen - theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt/M. 1997, S. 13-16.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth*, Gewalt gegen Frauen, in: Conc 30 (1994) S. 95-107.
- Secunda, Victoria*, Tochter bleibt man ein Leben lang ... Von Frauen und ihren Vätern, München 1996.

- 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.
- Standhartinger, Angela*, »Um zu sehen die Töchter des Landes.« Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34, in: Bormann, Lukas / del Tredecì, Kelly / *Standhartinger, Angela* (Hg.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World (FS Dieter Georgi), Leiden-New York-Köln 1994, S. 89-116.
- Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland e.V.*, Theologische Aspekte der Gewalt gegen Frauen und Mädchen 1996. (Bestelladresse: Evangelische Frauenarbeit in Deutschland e.V., Emil-von-Behringstr. 3, 60439 Frankfurt/M.)
- Strahm, Doris / Strobel, Regula* (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg-Luzern 1991.
- Stutz, Pierre*, Dem Weg entgegen - unaufhaltsame Gebete in Stunden der Nacht, Luzern-Stuttgart 1992.
- Sutter-Rehmann, Luzia*, Das Testament Hiob. Hiob, Dina und ihre Töchter, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 456-473.
- Theißen, Gerd*, Neutestamentliche Überlegungen zum Thema: Gewalt gegen Frauen, in: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik e.V., Gewalt gegen Frauen - theologische Aspekte (1). Beiträge zu einer Konsultation im Gelnhausener Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD. epd-Dokumentation 17/97, Frankfurt 1997, S. 17-28.
- Thürmer-Rohr, Christina*, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1987.
- Trible, Phyllis*, Mein Gott, warum häst du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987. (Originaltitel: Texts of Terror. Literary Feminist Reading of Biblical Narratives, Philadelphia 1984.)
- Van Loon, Janna*, Wider die Gewalt von Frauen in den Kir-

chengemeinden, in: Ev. Akademie Iserlohn (Hg.), Wider die Gewaltverhältnisse, Tagungsprotokoll 42 (1992).

*Von Rad, Gerhard*, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD), Göttingen, 12. Aufl. 1987.

*Wengst, Klaus*, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986.

*Wetzels, Peter / Pfeiffer, Christian*, Sexuelle Gewalt gegen Frauen im öffentlichen und privaten Raum. Ergebnisse der KFN-Opferbefragung 1992, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Gesundheit 48 (1995) Bonn 1995.

*Wiesel, Elie*, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, Freiburg/Br., 2. Auflage 1994.

*Willi-Plein, Ina*, Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte, in: Weippert, Manfred / Timm, Stefan (Hg.), Meilenstein (FS Herbert Donner, Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, S. 349-361.

*Wirtz, Ursula*, Seelenmord, Inzest und Therapie, Stuttgart 1992.

*Zenger, Erich*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg-Basel-Wien 1994.

*Zenger, Erich*, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? in: Reiterer F. V. (Hg.), Ein Gott - eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese (FS Notger Füglistner) Würzburg 1991, S. 397-413.