

Statt eines Nachworts:

DEN/DEM ANDEREN RAUM GEBEN

Feministisch-christliche Identität ohne Antijudaismus

MARIE-THERES WACKER

1. *Zur hermeneutischen Situation*

Feministische Christinnen/Theologinnen wie die in diesem Band versammelten Exegetinnen, die daran arbeiten möchten, Antijudaismus zu überwinden, sehen sich vor ein jeweils doppeltes Identitäts- bzw. Legitimationsproblem als Christinnen wie als Feministinnen gestellt.

Zum einen sind sie herausgefordert, die Notwendigkeit einer durchgreifenden feministischen Kritik des Christentums, seiner Geschichte, seiner Theologie und seiner Heiligen Schriften einsichtig zu machen. Diese Kritik ihrer eigenen Glaubenstradition aber darf nicht zu Lasten und auf Kosten des Judentums geschehen; Theoreme, die das Judentum zum Sündenbock machen für Mißstände im Christentum,¹ sind ihrerseits zu kritisieren. Die Sensibilisierung für Antijudaismen der feministischen Patriarchatskritik innerhalb des Christentums wiederum kann dazu führen, auf inhärente Antijudaismen auch post-christlicher bzw. säkularer feministischer Patriarchatskritik aufmerksam zu

¹ Vgl. z.B. das Theorem von der zunehmenden Patriarchalisierung als "Rejudaisierung" des Frühchristentums, mit dem sich der Beitrag von Marlene Crüsemann kritisch auseinandersetzt. Ein hartnäckiges Problem bleibt auch ein angemessener feministisch-exegetischer Umgang mit Paulus. Bereits die *Woman's Bible* (1895/1974) beschuldigt Paulus, den "Geist des Talmud" (165) ins Christentum eingetragen zu haben; die (vor-feministischen) kritischen Auseinandersetzungen mit Paulus etwa von der katholischen Schriftstellerin Ilse von Stach (1928/9) oder von der evangelischen Theologin Anna Paulsen (1935/1960) sprechen vom "Pharisäischen" oder "Rabbinischen", das bei Paulus durchbreche, und noch Heine 1986, 108 stellt die "frühere rabbinische Existenz" des Paulus mitsamt seiner rabbinischen Exegese gegen die des zu Christus bekehrten Apostels, so als wäre der Umgang des Neuen Testaments mit den Heiligen Schriften nicht durchweg der Methode nach als rabbinisch zu bezeichnen und als sei die Bekehrung des Paulus zum Auferstandenen nicht selbst wieder im Rahmen jüdischer Kontroversen zu verstehen. Vgl. zu Paulus den Beitrag von Luise Schottroff.

werden.² Dies zwingt womöglich zu Reformulierungen feministischer Gesellschafts- bzw. Ideologiekritik.

Zum anderen sind christliche Feministinnen angefragt, ihre christliche Identität so zu beschreiben, daß deutlich wird, warum sie trotz der frauenfeindlichen Christentumsgeschichte, trotz der feministischen Patriarchatskritik an der Bibel und an der christlichen Gott-Rede Christinnen sein und bleiben wollen. Eine solche positiv-positionelle Beschreibung darf sich jedoch wiederum nicht gegen das Judentum profilieren³ und soll doch andererseits nicht alle bestehenden Differenzen zum Judentum verwischen, sondern das "unterscheidend" Christliche⁴ benennen. Die Verpflichtung zu solch unterscheidender Beschreibung in Respekt vor den anderen wiederum führt zur Unterstützung der feministischen Option für Differenz, d.h. zur Erweiterung feministischer Analysen um andere als geschlechtsspezifische Gesichtspunkte und zur Entwicklung feministischer Ansätze bzw. Visionen, die ausdrücklich Differenzen bejahen.⁵

² Diesem Aufweis diene die in den Jahren 1986–1988 in Deutschland heftig geführte Diskussion um Antijudaismus im matriarchalen (christlichen und post-christlichen) Feminismus; vgl. den Beitrag von Eveline Valtink. Kohn-Ley 1994 zeigt den zumeist undurchschauten Antisemitismus/-zionismus im antifaschistischen Kontext; andererseits ist von Schnurbein 1993 bei ihrer Bestandsaufnahme neuheidnischer Gruppierungen in Westeuropa, zu denen sie auch die feministische Hexenbewegung rechnet, immer wieder auf antisemitische Komponenten gestoßen.

³ Wie dies v.a. mit der These vom frauenfreundlichen Jesus im Kontrast zu seinem jüdischen Umfeld in all ihren Varianten geschehen ist. Nach Plaskow 1990b, 18 weist nun auch Heine 1994, 21f.25f darauf hin, daß dort, wo Feministinnen sich allein auf die besondere Ethik Jesu stützen, eine polemische oder wertende Abgrenzung zum Judentum fast unvermeidliche Folge sei. Allerdings scheint mir Elisabeth Schüssler Fiorenza Position differenzierter zu sein, als Heine mit ihrer Kritik unterstellt. Es geht Schüssler Fiorenza nicht um einen Ausschluß der theologischen Dimension für die Konstitution feministisch-christlicher Identität. Sondern es geht ihr zum einen um eine grundlegende feministisch-kritische Reformulierung eben der theologischen Dimension, der Rede von Gott, Christus, Kirche, deren traditionelle Formulierungen sie als "kyriarchisch" kritisiert, eine Kritik, ohne die auch die neutestamentlich-theologische Dimension nicht sinnvoll in den Blick genommen werden kann. Zum anderen geht es ihr um die feministisch-exegetische Rekonstruktion des Frühchristentums als einer Geschichte der sichtbar gemachten Marginalisierten. Das "Scharnier" zwischen dieser historisch-exegetischen und der feministisch-theologischen Ebene ist die neutestamentliche Rede von der *basileia* Gottes, die allerdings in dezidiert politisch-theologisch-feministischer Optik rekonstruiert und reformuliert wird.

⁴ "Unterscheidung" meint hier gerade nicht "Ausgrenzung". In ihrem eindringlichen, allerdings ohne Blick auf feministisch-theologische Zusammenhänge gehaltenen Plädoyer für eine christliche Theologie nach Auschwitz spricht die katholische Theologin Elisabeth Hank sogar von erforderlicher "Abgrenzung", die jedoch nichts mit "Abwertung" gemein habe. Vgl. Hank 1988, 184.

⁵ Vgl. dazu besonders den Beitrag von Ilse Müllner.

Diese Differenzierungsarbeit christlicher Feministinnen trifft auf eine Situation, da in den christlichen Kirchen, im christlich-jüdischen Gespräch und auch der feministischen Bewegung die Frage von Identität im Fluß ist. Für den Bereich der christlichen Kirchen ist davon auszugehen, daß vielen Gläubigen die eigene christliche Identität, deren Bestimmungen jahrhundertelang—und nicht nur gegenüber dem Judentum—durch gesellschaftliche Ausgrenzung, moralische Abwertung und triumphalistische Wahrheitsbehauptung geprägt waren, gegenwärtig höchst unklar ist. Längst wissen sie nicht mehr, wozu ihnen ihr eigenes Christentum gut ist. Im christlich-jüdischen Gespräch, das auf der Basis einer grundlegenden Antijudaismus-Kritik von Theologie und kirchlicher Praxis geführt wird, klaffen die Auffassungen darüber, wieweit ein angesichts dieser Schuldgeschichte notwendiger christlich-theologischer "Besitzverzicht" zu gehen habe, weit auseinander. Einigkeit scheint jedenfalls in Deutschland bisher nur darin zu bestehen, die zusätzliche feministische Verunsicherung weitgehend auf Distanz zu halten. Auf der anderen Seite befindet sich gegenwärtig aber auch "der" Feminismus in einer Phase der inneren Differenzierung, die es schwieriger macht als in der "geschlossenen" Anfangsphase, eine spezifisch feministische Identität zu konturieren.

Aufgabe und Reichweite feministischer Exegese scheinen demgegenüber zunächst begrenzt: Sie strebt eine feministische Auslegung der christlichen Bibel ohne Antijudaismus an. Insofern der christliche Antijudaismus sich jedoch von seinen Anfängen her maßgeblich auf bestimmte Auslegungstraditionen der Schrift—im doppelten Sinn der nachbiblischen Auslegungen zur Schrift und der Auslegungen, die die Schrift des Neuen Testaments selbst bereits bietet—beruft,⁶ sieht sich feministische Exegese in das skizzierte Geflecht der Schwierigkeiten gespannt, vermag aber vielleicht auch Hilfestellung zu leisten bei der Formulierung einer christlichen Identität ohne Antijudaismus.

2. Strategien der Vermeidung von Antijudaismus in der feministischen Biblexegese

Die in diesem Band entwickelten Strategien der Auseinandersetzung mit und des Versuchs der Überwindung von Antijudaismus in der

⁶ Dies arbeitet besonders Radford Ruether 1978 heraus.

christlichen Exegese lassen sich unter fünf Aspekten systematisierend zusammenfassen.

2.1 *Methodenpluralismus bzw. -kritik*

Für eine gegenüber der herrschenden Forschung differenzierende Sicht auf die-biblischen Texte und ihre Kontexte werden hier sowohl neuere exegetische Methoden, v.a. Sozialgeschichte (Luise Schottroff, Christl Maier, Marlene Crüsemann) und Narratologie (Ilse Müllner, Brigitte Kahl), aber auch altbewährte Zugänge wie Redaktionsgeschichte (Gerlinde Baumann) oder Traditionsgeschichte (Angelika Strotmann) in Dienst genommen. Die Pluralität der verwendeten exegetischen Methoden verweist darauf, daß der Anspruch der historischen Kritik, mit Rekurs auf den Autorsinn des Textes die eindeutige und gültige kritische christliche Exegese zu begründen, seine Plausibilität verloren hat und von einer faktischen Pluralität der Exegesen abgelöst worden ist. Diese Pluralität bietet als solche eine Chance, bisher vernachlässigte oder ausgeblendete Dimensionen des biblischen Textes und seiner diversen Kontexte in den Blick zu nehmen und damit etwa auch antijüdische Weichenstellungen zu umgehen.

Das jeweils gewählte Methodeninstrumentarium erweist sich dabei jedoch nicht als per se geeignet oder ungeeignet für die gestellte Aufgabe, eine feministische Textauslegung ohne Antijudaismus vorzulegen. Auslegungsprobleme im Kontext eines bestimmten methodischen Zugangs können also nicht einfach durch einen anderen methodischen Zugang behoben werden. Sichtbar wird vielmehr die Notwendigkeit, jede Methode jeweils auf ihrem eigenen Feld zu kritisieren, ihre hermeneutischen Grundlagen bzw. Voraussetzungen offenzulegen und zu klären. So macht etwa Brigitte Kahl darauf aufmerksam, daß die Analyse literarischer Oppositionspaare bzw. Kontraststrukturen im Text darauf achten muß, diese Strukturen nicht unversehends durch traditionelle antijüdische Klischees zu füllen. Marlene Crüsemann belegt, daß eine Sozialgeschichte des frühen Christentums, die die These von einer zunehmenden Rejudaisierung in der zweiten und dritten christlichen Generation übernimmt, andere, historisch sogar wahrscheinlichere Entwicklungen ausblendet. Luise Schottroff zeigt, daß der traditionellen Exegese mit ihrer Fixierung auf das augustinisch-lutherische Theologumenon vom "Ende des Gesetzes" in Christus die höchst differenzierte und gerade aus Frauenperspektive andersartige reale Situation in den Gemeinden der an Christus Glaubenden

historisch nicht in den Blick kommen konnte.⁷ Andererseits wird bei Angelika Strotmann deutlich, daß die Betonung der religionsgeschichtlich unbestreitbaren Göttinnentraditionen hinter der Gestalt der biblischen Weisheit und zugleich die Unterschätzung des apokalyptischen bzw. forensischen Traditionshintergrundes der Weisheitsworte in der Logienquelle (Q) es bisher verhindert hat, daß sich feministische Theologinnen mit ihnen "unangenehmen" Aspekten der (neutestamentlichen) Weisheitstheologie im Blick auf Antijudaismus auseinandersetzen.

2.2 *Kritik der (christlichen und säkularen) Auslegungs- bzw. Rezeptionsgeschichte*

Alle Beiträge des vorliegenden Bandes durchzieht der kritische Blick auf die Auslegungs- bzw. Rezeptionsgeschichte der jeweils analysierten biblischen Texte. Die zugrundeliegende feministische "Hermeneutik des Verdachts", die sich zunächst auf einen durchgehenden Androzentrismus der traditionell-exegetischen Interpretationen richtet, bezieht sich dabei jetzt auch auf den Antijudaismus, der in seinen traditionell-typischen Formen konkret sichtbar gemacht wird. Selbstkritisch sind daneben feministische Deutungen mit einbezogen. So zeigt etwa Martina S. Gnadt in ihrem rezeptionsorientierten Beitrag, daß die von Joachim Jeremias als unverwechselbare Gottesanrede Jesu herausgestellte Bezeichnung "Abba" von Feministinnen zu unkritisch aufgegriffen wurde, berufen sie sich damit doch nicht nur auf eine Gottesbezeichnung, die im Kontrast zum Judentum, also in antijüdischer Kontur, gewonnen ist, sondern handeln sich zudem eine höchst fragwürdige Sicht der Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater ein. Gerlinde Baumanns Beitrag regt zu der Beobachtung an, daß christliche Feministinnen die Weisheitsgestalt zwar nicht mehr christologisch-typologisch vereinnahmen, aber die Konturierung der neutestamentlichen Weisheitschristologie in feministischem Interesse noch zu wenig im Gespräch ist mit der frühjüdisch-vorneutestamentlichen—im Judentum bis heute wirkungsvoll gebliebenen—Identifikation von Weisheit und Tora. Renate Jost reklamiert zum einen die Notwendigkeit, den jeweils eigenen Rezeptions- bzw. Interpretationsrahmen deutlich zu machen, und ruft zum anderen in Erinnerung,

⁷ Diese Diagnose ist im übrigen nicht auf die protestantische Exegese zu beschränken, sondern betrifft auch die katholische Bibelwissenschaft, insbesondere seit diese sich der historischen Kritik geöffnet hat. Vgl. die bei Schottroff zitierte exegetische Literatur sowie im folgenden den Abschnitt 3.2.

daß unterschiedliche Rezeptionskontexte biblischer Texte nicht nur diachron zu beachten sind, sondern auch das gegenwärtige Verständnis dieser Texte verändern. Gerburgis Feld schließlich zeigt die Verzweigungen antijüdischer Denkschemata in wissenschaftlicher Literatur weit über den im engeren Sinne exegetischen bzw. theologischen Bereich hinaus und macht damit offensichtlich, daß die christlich-feministische Antijudaismuskritik nicht auf Theologisches eingrenzbar ist.

2.3 *Wahrnehmung der Realität des Jüdischen*

Daß neben den traditionellen christlichen Formen und Inhalten der Bibelauslegung eine reichentwickelte und z.T. sehr andersartige jüdische Tradition des Umgangs mit den Heiligen Schriften existiert, hat man bis in unsere Zeit hinein christlich-theologisch nicht ernstgenommen oder glaubte schlicht, es ignorieren zu können, ja nicht selten sogar zu müssen. Dieser Grundform christlich-antijüdischer Einstellung kann am wirkungsvollsten durch umfassendes Studium und bewußte Begegnungen mit jüdischer Geschichte, Kultur, Religion, mit konkret gelebtem Judentum widerstanden werden.⁸ Eine so gewonnene Sensibilität fließt auf unterschiedliche Weise in die wissenschaftlich-exegetische Arbeit ein, sei es, daß sie sich niederschlägt in expliziter Einbeziehung jüdischer Quellen, wie etwa bei Ina J. Batmartha (Petermann), oder auch in neuen Formen der Problemwahrnehmung, wie sie Luise Schottroff praktiziert, wenn sie vorschlägt, das Neue Testament konsequent als eine Sammlung jüdischer Schriften zu lesen und auszulegen. Gegensätze zwischen Judentum und Christentum, die gemeinhin als prinzipielle diskutiert werden, so z.B. die Antithese zwischen "Gesetzesjudentum" und (angeblich) "gesetzesfreiem Heidentum", könnten sich dabei als zunächst innerjüdische Alternativen erweisen, so daß—dies stellt Luise Schottroff zur Diskussion—die Bestimmung des "unterscheidend" Christlichen nicht ohne Zeitindex geschehen kann.

⁸ Der reichen englischsprachigen Literatur entspricht im deutschen Sprachraum noch (zu)wenig Vergleichbares. Hingewiesen werden soll hier für Frauenzusammenhänge aber zumindest auf die "Trilogie" von Navè Levinson (1989; 1992; 1993), auf Kaplan 1981 zur jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, auf das Lexikon jüdischer Frauen im 19. und 20. Jahrhundert (Dick/Sassenberg 1993) sowie auf die Nr. 51 der "Schlangenbrut" 1995 mit dem Schwerpunktthema "Frauen im Judentum". Dazu kommt die deutsche Übersetzung (1992) von Plaskow 1990a.

2.4 *Respekt vor "Fremdheit"*

Antijudaismuskritik kann falsche Probleme der Auslegung auflösen, nicht aber schwierige Texte feministisch genehm machen. Daß dies auch nicht das Ziel feministischen Sich-Einlassens auf biblische Texte sein kann, daß vielmehr ausdrücklich ein neuer Umgang mit der Fremdheit biblischer (Text-)Welten zur Debatte steht, zeigen die Beiträge von Ilse Müllner und Ina J. Batmartha (Petermann). Letztere verfolgt dafür den Weg, die "fremde" Welt der levitischen Sexual- und Kultvorschriften in ihrer immanenten Logik textorientiert und kulturgeschichtlich nachzuzeichnen und damit ein Stück weit zu erklären. Damit löst sie die Fremdheit aber nicht auf, sondern fordert zu deren Respektierung heraus. In dieser Intention trifft sie sich mit Ilse Müllner, die die Kategorie der "Opazität" des Anderen einführt und interpretatorisch (be)nutzt. Bei aller Sensibilität für die verschlungenen Zusammenhänge unterschiedlicher Formen des "Andersseins" bleibt für beide Autorinnen die heutigen Feministinnen anstößige kulturelle Voraussetzung der Nicht-Gleichrangigkeit des Weiblichen eine Provokation, die jedoch nicht durch historische Schuldzuweisungen, sondern als kultur- (und zeit-)übergreifendes Problem zu bearbeiten ist.

2.5 *"Sachkritik" oder "die ganze Schrift"*

Je mehr die feministische Aufmerksamkeit für das Problem des christlichen Antijudaismus wächst, je deutlicher wird, wie tief sich diese verzerrende Perspektive in Schriftauslegung, dogmatische Tradition und kirchlichen Alltag eingefressen hat, desto schwieriger scheint es zu werden, eine wirkliche "Sachkritik" im Sinne der Kritik biblischer Aussagen im Licht gegenwärtiger Theologie zu vertreten. Denn hat sich gegenwärtige—auch feministische—Theologie nicht immer fragen zu lassen, woher sie Recht und Kriterien einer solchen Kritik beziehen zu können glaubt, insofern doch in ihren eigenen Strukturen blinde Flecken aufzufinden sind, neben dem Antijudaismus etwa die von Rassismus, Eurozentrismus oder Verabsolutierung einer nur schichtenspezifischen Perspektive? Ilse Müllner und auf andere Weise auch Christl Maier führen in ihren Beiträgen das Modell einer Exegese vor, die einem gleichsam unendlichen Dialog zwischen Text und Auslegerin verpflichtet ist, die die gewonnenen Interpretationsergebnisse immer wieder zurückspiegelt und neue Differenzierungen

hervorbringt. Marlene Crüsemann, die am konsequentesten an der Notwendigkeit von Sachkritik festhält, benennt gleichzeitig ein Kriterium solcher Kritik, das selbst noch einmal aus dem Kontext des in Frage stehenden Textstückes, in ihrem Fall dem *corpus paulinum*, gewonnen ist, und gibt damit Anstöße im Hinblick auf eine Hermeneutik, die als zugleich feministische, befreiungstheologische und nicht-antijüdische den biblisch-„kanonischen“ Kontext voll ausschöpft.

3. *Gesamtbiblische Deutungsraster in der Kritik*

Die im vorliegenden Band vorgenommene Fokussierung auf bestimmte Themen und biblische Texte, an denen sich christlicher Antijudaismus bis in die feministische Exegese hinein festmachen läßt, setzt die traditionelle Fächerteilung zumal der deutschen universitären Theologie, in der die beiden Teile der christlichen Bibel je getrennte Disziplinen bilden, voraus, ohne sie jedoch damit festschreiben zu wollen. Im Gegenteil: Der Beitrag etwa von Angelika Strotmann weist dezidiert darauf hin, wie wichtig und notwendig eine verstärkte Zusammenarbeit dieser beiden Fächer im exegetisch-feministischen Diskurs wäre.

An der in diesem Band zuweilen berührten, aber nicht eigens thematisierten Frage der Verhältnisbestimmung von Altem/Ersten und Neuem/Christlichem Testament oder, anders gesagt, an der Frage eines gesamtbiblischen christlichen Zugangs und seiner Implikationen für eine feministische Exegese soll dieses Desiderat im folgenden noch unterstrichen werden.

3.1 *Der bibeltheologisch-heilsgeschichtliche Zugang*

Ein für die vorreformatorische und die katholische Bibelauslegung und Theologie bis zum II. Vaticanum typisches Modell eines gesamtbiblischen Zugangs bzw. einer Verhältnisbestimmung der beiden Testamente ist das der sich entwickelnden, am Paradigma des Erziehungsgedankens orientierten Heilsgeschichte oder göttlichen Pädagogik, von der die Schrift erzähle. Israel wird durch seine Institutionen, allen voran das dem Mose geoffenbarte Gesetz, auf Christus vorbereitet und zu ihm hingeführt. Die vorneutestamentliche Geschichte Israels gilt damit als „aufgehoben“ im dreifachen Sinn des Wortes: Sie ist auf die Stufe der Geschichte Jesu Christ und seiner Kirche erhoben, in diesem Sinne integriert, aber damit auch in ihrer

heilsgeschichtlichen Relevanz letztlich überflüssig geworden.

Die erste katholische Monographie zu den Frauen der Bibel, verfaßt von dem Alttestamentler und damaligen Bischof von Speyer, Michael von Faulhaber, die zwischen 1912 und 1938 in insgesamt sieben Auflagen erschien,⁹ folgt diesem Raster. Sie vermittelt ihrem Adressatinnenkreis—das Buch wurde geschrieben auf Bitten des "Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen"—das Bild einer altisraelitischen Gesellschaft, die ethisch und religiös himmelhoch über ihrer "morgenländischen" Umgebung steht, die emanzipatorischen "Überspannungen" im Schatten der Pyramiden nicht mitmacht, vielmehr ein naturrechtliches Ideal lebt, das die besondere, auf das Innere gerichtete Religiosität der Frau fördert und auch für Christinnen verbindlich bleibt. Christus habe dieses Ideal aufgenommen und vollendet: Maß der Frau sind nun nicht mehr die "Männer der Erde", sondern der "Gottesmann"! Dem Christus zeitgleichen und nachbiblischen Judentum dagegen ruft von Faulhaber in Erinnerung, daß es unter dem "Scheidebrief" an die Synagoge stehe.¹⁰

Hier ist—neben der Ontologisierung der Geschlechterdifferenz—für die biblische Frauengeschichte die doppelte antijüdische Figur der Vereinnahmung des Ersten Testaments allein für das Christentum und des heilsgeschichtlichen Verdikts über das Judentum festgeschrieben. Die Identitätsbildung der katholischen gebildeten Frauen, für die von Faulhaber schreibt, hat sich zu vollziehen über die Abgrenzung vom naturgegeben-andersartigen männlichen Geschlecht mit dessen daraus abgeleiteten Öffentlichkeitsauftrag und zugleich von jüdischen Menschen, Frauen wie Männern, deren Bekenntnis an der christlichen Wahrheit vorbeizieht.

Inzwischen haben katholische Exegetinnen ihre eigenen "Biblischen Frauengeschichten" geschrieben. Die erste derartige Monographie, die aus dem Jahre 1956 und von der zum Katholizismus konvertierten evangelischen Theologin Helga Rusche stammt,¹¹ stellt bereits durch das Faktum, daß sie die Frauen der Bibel als "Töchter des Glaubens", d.h. Töchter Abrahams vorstellt, also eine genuin "evangelische" und

⁹ von Faulhaber 1912; benutzt wurde die 3. Auflage 1916. Für die referierten Gedankengänge vgl. bes. 14–17.39.157.279f.

¹⁰ Diese Position erhellt auch aus Faulhabers Adventspredigten von 1933, die er als Kardinal von München hielt und die dem Thema "Altes Testament—Christentum—Germanentum" gewidmet sind, vgl. dazu Zenger 1991, 92f und schon Greive 1969, 195.201–203 mit den entspr. Anmerkungen.

¹¹ Vgl. Rusche 1959.

zugleich interreligiöse Perspektive einbringt, eine Herausforderung für KatholikInnen dar—dies umso mehr, als ihre Darstellung zwar das vereinnahmende Schema Verheißung (AT)—Erfüllung (Christus) prägt, aber ohne abwertende oder polemische Blicke auf das Judentum, im Gegenteil sogar hie und da unter ausdrücklicher Einbeziehung jüdischer Auslegungstraditionen. Die von Annemarie Ohler—der ersten in Deutschland promovierten katholischen Exegetin—präsentierten “Frauengestalten der Bibel” schließen mit dem erinnernden Dank der “Kirche aus den Völkern” an ein “jüdisches Ehepaar”, Priska und Aquila.¹²

Der insbesondere seit dem II. Vaticanum in Gang gekommene Umdenkprozeß in der katholischen Kirche hat dazu geführt, daß gegenwärtige Exegese, Theologie und kirchliche Praxis in ihren diversen Formen darauf verpflichtet sind, das Judentum als “Gottvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes” anzuerkennen.¹³ Die Frauen der Bibel, gerade auch diejenigen, die Jesus nicht nachgefolgt sind, können nunmehr den theologischen Respekt erfahren, der ihnen mit ihrer andersartigen Glaubensentscheidung zusteht.¹⁴ In der Frage der Begründung einer “Ontologie der Geschlechter”—bzw. einer kritischen Revision dieses Konzepts—allerdings wird sich die Lernfähigkeit der katholischen Kirche erst noch erweisen müssen.

3.2 *Der historisch-kritische Zugang*

Während des 19. Jh. setzte sich in der protestantischen Bibelwissenschaft zunehmend eine Sicht der Geschichte Israels durch, wie sie bei Ju-

¹² Vgl. Ohler 1987, 226–228. Annemarie Ohler hat 1966 in Freiburg/Breisgau im Alten Testament promoviert.

¹³ So die Formulierung in der vielbeachteten Ansprache Papst Johannes Pauls I. an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17.11.1980 in Mainz; vgl. Rendtorff/Henrix 1988, 74–77, hier 75.

¹⁴ Noch deutlicher hat sich die Synode der Evangelischen Rheinischen Landeskirche 1980 dahingehend festgelegt, das Christentum als die Kirche aus den Völkern zu verstehen, die “in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist”; vgl. Rendtorff/Henrix 1988, 593–596, hier 594. Die kürzlich erschienene “Biblische Theologie des Alten Testaments” des (verstorbenen) Bonner evangelischen Alttestamentlers Antonius H.J. Gunneweg hält dies für einen theologischen Irrweg, sei doch der Neue Bund in Christus historisch und offenbarungstheologisch nur als klarer Traditionsbruch mit Israel richtig zu verstehen. Die Konsequenz daraus aber muß doch lauten, daß das Alte Testament letztlich nur als Buch des Scheiterns und das Judentum als Religion des Scheiterns angesehen werden kann. Können und dürfen Christinnen sich jedoch ein solches Urteil anmaßen? Sollen und dürfen Christinnen nach Auschwitz weiterhin mit einer solchen Hermeneutik das Erste Testament lesen?

lius Wellhausen klassisch Ausdruck gefunden hat.¹⁵ Er unterscheidet die vorexilische Zeit Israels mit ihren beiden Religionstypen, der Volks- oder Nationalreligion und der religiösen Hochform des Prophetismus, von der nachexilischen Zeit, mit der das Judentum beginnt. Daß sich überhaupt die Religion der Propheten, ihr ethischer Monotheismus, über das Exil hinwegretten und weitere Wirkung entfalten konnte, ist nach Wellhausen das Verdienst derjenigen judäisch-priesterlichen Kreise, die den ursprünglich heidnischen Kult in seinen vielfältigen Vollzügen zum gottgefälligen Werk erklärten, damit dem Volksbedürfnis entgegenkamen und die "zersprengte Nation" nach dem Exil neu zusammenbanden. Zugleich aber sei dadurch die JHWH religion in den "Widerspruch" geraten, daß "der Gott der Propheten sich jetzt in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt verpupppte und statt einer für alle Welt giltigen Norm der Gerechtigkeit ein streng jüdisches Ritualgesetz aufstellt".¹⁶ Die gesamte nachexilische Zeit steht unter diesem Doppelurteil der Rettung des Prophetischen durch "Verpuppung", die sich jedoch bis in die Zeit des Neuen Testaments hinein immer mehr zum Selbstzweck entwickelt habe. Während Jesus die Larve sprengt, an die Propheten anknüpft und damit die Religion des "edelsten Individualismus" als Evangelium verkündet, bauten die Schriftgelehrten auf die "Erhaltung des Judaismus" in der theokratischen Gemeinde, zusammengehalten durch eine "heilige Regel", und hätten sich damit selbst im Buchstaben aufgehoben.¹⁷

Unter solchen historisch-"kritischen"—das Judentum prinzipiell abwertenden—Vorzeichen hat 1908 Max Löhr die erste Monographie zu den Frauen Israels aus protestantisch-exegetischer Feder geschrieben.¹⁸ Er konzentriert sich dabei auf die "Stellung des Weibes im Jahwekult" und geht der Frage nach, ob hier das religiöse Bedürfnis des weiblichen Geschlechts etwa unbefriedigt blieb. Für die vorexilische Zeit bietet er vielfältiges Material auf, um diese Frage zu verneinen: Frauennamen weisen auf JHWHverehrerinnen hin, Frauen konnten Gelübde ablegen, nahmen an Wallfahrten teil und hatten sogar gewisse Kultfunktionen. Allerdings, so Löhr, sei mit einem auch bereits vorexilisch wirksamen Ausschluß der Frau von strikt kultisch-priesterlichen Ämtern zu rechnen. Das Überhandnehmen des Priesterlich-

¹⁵ Vgl. vor allem Wellhausen 1907. Kritisch mit den Antijudaismus Wellhausens setzen sich Rendtorff 1991, 73–75 und Kusche 1991, 30–74 auseinander.

¹⁶ Wellhausen 1907, 187.

¹⁷ Vgl. Wellhausen 1907, 371f; 385f.

¹⁸ Vgl. Löhr 1908.

Kultischen in nachexilischer Zeit zusammen mit der nicht verbesserten sittlich-rechtlichen Stellung der Frau war dann ausschlaggebend dafür, daß man nunmehr einer starken Geringschätzung der Frau in sittlicher und geistiger Hinsicht begegne. Daraus resultierte wiederum eine klar "antifeminine Tendenz des jüdischen Kultus", eine Zurückdrängung der Frau, die sich auch über das Alte Testament hinaus fortsetze.¹⁹

Das historisch-kritische Vorurteil von der unter dem Gesetz stehenden nachexilischen Zeit—das etwa noch der vielrezipierten "Theologie des Alten Testaments" von Gerhard von Rad aus den 60er Jahren dieses Jahrhunderts in erschreckend ungebrochener Weise zugrundeliegt²⁰ und an Generationen von evangelischen wie katholischen Theologiestudierenden vermittelt wurde—mag ein wichtiger Grund dafür sein, daß der Blick von christlichen Feministinnen, die sich hierzu-lande ab ca. 1980 der Bibel zuwenden,²¹ zunächst stärker auf die vorexilische Geschichte Israels gelenkt wurde. Wird zudem in Rechnung gestellt, daß Exegeten à la Wellhausen selbstverständlich davon ausgingen, der Gipfelpunkt alttestamentlicher Religion, der sog. ethische Monotheismus, sei "*Männer(n)* des Geistes"²² zu verdanken, kann verständlich werden, wieso Feministinnen noch weiter zurückgriffen und ihr Interesse auf die vor- und frühprophetische Zeit richteten, schien doch hier die Lebenswirklichkeit von Frauen noch vielfältiger und unzensierter erreichbar zu sein als bereits in der Königszeit.²³ Daß die historisch-kritischen Konstrukte der nachexilischen Zeit unter dem Gesetz und des einsamen Gipfelpunktes prophetisch-männlicher Religiosität selbst der Kritik bedürfen, wird inzwischen auch unter männlichen Exegeten mehr und mehr bewußt. Zudem läßt die konkrete exegetische Arbeit an (Frauen-)Texten der hebräischen Bibel feministisch fragende Exegetinnen zunehmend die Bedeutung der

¹⁹ Vgl. Löhr 1908, 52f.

²⁰ Vgl. dazu Rendtorffs Beitrag "Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad", in: Rendtorff 1991, 72–80, hier 78ff.

²¹ Die erste deutschsprachige Monographie zu biblischen Frauengestalten aus feministischer Sicht ist Elisabeth Moltmann-Wendels Buch "Frauen um Jesus" (Gütersloh 1980).

²² Wellhausen 1907, 36 (kursiv MTW).

²³ Dafür symptomatisch erscheint mir das ungemein starke feministische Interesse an Frauengestalten wie Debora und Mirjam sowie der Rückgriff auf das vor-monotheistische Israel mit seiner Verehrung auch weiblicher Gottheiten, der die ersten deutschsprachigen feministischen Werke zum Alten Testament bestimmt (Mulack 1983; Weiler 1984). Vgl. dazu ausführlicher die Forschungs- bzw. Literaturberichte Wacker 1988 und Wacker 1991.

nachexilischen Zeit für die Literaturwerdung des Ersten Testaments erkennen. Die gegenwärtige Tendenz zur Spätdatierung wesentlicher Literaturkomplexe des Ersten Testaments führt sie deshalb fast unausweichlich zur Auseinandersetzung mit (antijüdischen) Pauschalurteilen über die nachexilische Zeit²⁴ und zu differenzierten Forschungen, auch unter Einbeziehung der zwischentestamentlichen Literatur, um die Frauen der nachexilischen Zeit "out from the shadows"²⁵ zu holen. Umgekehrt muß der durch das "klassische" Geschichtskonstrukt geförderte feministische Rückgriff auf "Frühphasen" größerer weiblicher Freiheit selbst kritisch zugunsten eines differenzierten Blicks auf jede Epoche mit ihren Möglichkeiten und Grenzen für Frauen revidiert werden.

Die herrschende Fächertrennung in alttestamentliche und neutestamentliche Wissenschaft läßt nur schwer in den Blick kommen, daß die skizzierten historisch-kritischen Weichenstellungen in der Auffassung der Geschichte Israels auch für spezifische Konturen des Jesusbildes verantwortlich sind, in dessen Sog sich wiederum feministische Auseinandersetzungen mit der Gestalt Jesu befinden. Jesus *muß* in Opposition zum Gesetz stehen, wenn dies zu seiner Zeit bereits Signum der Knechtschaft oder Selbstauflösung des Judentums war. Er *muß* den Tempelkult ablehnen, um die prophetische Ethik zum Leuchten zu bringen. Diese seine Ethik *muß* sich an das Individuum wenden, wenn das Jüdische durch seine Verhaftung auf die Gemeinde definiert ist. Überhaupt *muß* Jesus an seiner Ethik erkennbar sein, da dies die prophetische Religion, an die er—hinter die Zeit des Gesetzes zurückgreifend—anknüpft, ausmacht. Wird nun *dieses* Raster frauenspezifisch gefüllt, dann *müssen* sich fast zwangsläufig die antijüdischen Züge eines Jesus ergeben, der die Frauen aus der drückenden Diskriminierung durch das jüdische Gesetz erlöst, indem er sich gegen das Gesetz als solches und seine priesterlichen Agenten stellt, eines Jesus, der die Frauen stattdessen zu einer neuen Ethik befreit. Demgegenüber wären feministisch-kritische Ansätze weiterzuführen, die diesen Interpretationsrahmen als ganzen in Frage stellen, die die neutestamentliche Zeit als Zeit vielfältiger jüdischer Bewegungen und Strömungen zeichnen,

²⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Christl Maier. Meine eigenen Forschungen zum Buch des Propheten Hosea haben mich ebenfalls dazu geführt, über die nachexilische Verortung jedenfalls der Jetztgestalt dieses Buches, aber auch evtl. redaktioneller Vorstufen, sozial- und religionsgeschichtliche Vermutungen im Blick auf weibliche Wirklichkeit anzustellen; vgl. Wacker 1996.

²⁵ Wegweisend Eskenazi 1992, die die Elephantine-Papyri und die Bücher Esra-Nehemia feministisch gegenliest.

vor deren Hintergrund die Jesusbewegung sowie die Gestalt Jesu selbst als genuin jüdische sichtbar wird und in denen auch Frauen mit emanzipativen Bestrebungen mehr als eine Alternative finden konnten.²⁶

3.3 *Der tiefenpsychologische Zugang*

Daß Religion die psychische Reifung hemmen kann, steht außer Frage. In diesem Sinne hatte Sigmund Freud jegliche Religion als Illusion entlarvt, als Projektion infantilen Schutz- und Liebesbedürfnisses in die Väter im Himmel, die wiederum auch umgekehrt autoritätsverstärkend zurückwirken.²⁷ Freud hatte zur Illustration solcher Zusammenhänge des öfteren auf die Religion des Volkes Israel mit seiner monotheistischen Konzentration auf den einen Vater im Himmel verwiesen. Was den Sohn jüdischer Eltern jedoch als eine prägende Kraft zeitgenössischer Kultur beschäftigte und ihm zudem naheliegendes konkretisierendes Beispiel für die Funktion von Religion überhaupt war,²⁸ wird in gegenwärtigen christlich-tiefenpsychologischen Adaptationen solcher Religionskritik—genannt seien für diese Position insbesondere, da breit rezipiert, die evangelische Theologin und Therapeutin Hanna Wolff und ihr Vulgarisator, der katholische Journalist Franz Alt²⁹—verabsolutiert und gegen “das Jüdische” schlechthin gewendet, um so das unterscheidend Christliche zu profilieren. Die für ChristInnen jegliche Reifung verhindernde, krankmachende Gottesvorstellung sei nämlich zuerst und zuletzt die des Alten Testaments.

²⁶ Vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Marlene Crusemann und Luise Schottroff mit ihren jeweils umfassenden Literaturverzeichnissen, die besonders auch Beiträge jüdischer Neutestamentlerinnen (Levine, Sheppard Kraemer u.a.) ausweisen.

²⁷ Vgl. “Die Zukunft einer Illusion” (Ges. Schriften Bd. 11, 1928, 411–466), bes. Abschnitt III/IV und “Das Unbehagen in der Kultur” (Ges. Schriften Bd. 12, 1934, 29–114), bes. Abschnitt VII.

²⁸ Die Bedeutung des Judentums für Freuds Denken, Leben und Arbeiten haben eindrucksvoll Yerushalmi 1991 und Gilman 1994 herausgearbeitet, ersterer an Freuds Schrift “Der Mann Moses”, letzterer unter der spannenden Fragestellung, wie Judentum und Frausein in der Welt Freuds analogen Diffamierungen unterlagen. Gilmans Grundthese läuft darauf hinaus, Freud eine quasi lebenslange Angst vor der gesellschaftlichen “Effeminierung” als Jude zu bescheinigen.

²⁹ Vgl. Wolff 1981 und Alt 1989. Franz Alt stützt sich auf die drei Werke von Hanna Wolff; neben dem letzten, 1981 erschienenen “Neuen Wein” sind dies “Jesus der Psychotherapeut” (1978) und “Jesus der Mann” (1975). Die explizit anti-alttestamentliche und antijüdische Zuspitzung erfolgt v.a. in Wolffs letztem Buch, weshalb es hier genügt, darauf Bezug zu nehmen. Zur eingehenden Kritik an Alt vgl. Brumlik 1991. Zenger 1991, 94ff setzt sich mit Wolff/Alt im Blick auf “Bundes-theologie” auseinander.

Der Gott des Alten Testaments sei seinem Wesen nach ein "Richter-Gott",³⁰ ein Gott, der durch Gnadenlosigkeit, Strenge und Militanz gekennzeichnet ist,³¹ der das "Messen, Abwägen und Vergleichen, Anerkennen und Ablehnen" fordere, dabei sich selbst zum Maß aller Dinge erhebe und darin Typ des allmächtigen Patriarchen, Projektion unintegrierter Männlichkeit in den Himmel darstelle.³² Während das Judentum bis heute auf diesem allmächtigen Gott beharre,³³ sei Jesus der an seinem Judentum desinteressierte Mensch,³⁴ der mit der jüdischen Tora- bzw. Bundesfrömmigkeit breche, da sie als Kollektivfrömmigkeit Symptom religiöser Entwicklungsunfähigkeit sei und Ich-Identität verhindere. Jesus als der integrierte Mann müsse nicht mehr in patriarchalischer Manier das Weibliche abspalten, sondern nehme seine Anima an und könne deshalb auch die Frauen als mündige Gegenüber anerkennen.³⁵ Nachfolge Jesu bedeute, sich auf diesen Prozeß der Ichwerdung einzulassen. Christen und Christinnen hätten deshalb endlich aus dem Schatten des Judentums herauszutreten, sich entschlossen auf das spezifisch Christliche zu besinnen und Integrationsarbeit mit dem Gott Jesu und nach Art Jesu zu betreiben. "Das heißt konkret: Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als ihre Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen. . . . Den Juden wird endlich das Alte Testament als ihr Eigentum, das es immer war, zurückgegeben".³⁶

So sehr gerade feministischer Theologie und Exegese an Patriarchatskritik gelegen ist, so wenig kann es doch ihr Weg sein, das

³⁰ Vgl. Wolff 1981, 43ff und Alt 1989, 49.118.

³¹ Vgl. Alt 1989, 29f.49.121.

³² Vgl. Wolff 1981, 65.

³³ Vgl. ebd., 105.

³⁴ Vgl. ebd., 118ff.

³⁵ Vgl. Alt 1989, 59ff.

³⁶ Wolff 1981, 189.—Christa Mulack verfolgt in ihren Büchern (vgl. Mulack 1983 und 1987) das analoge Anliegen, den christlichen Gott von seinem alttestamentlich-patriarchalen Schatten zu befreien. Sie hält aber, anders als Wolff, die explizite Füllung der christlichen Gottesvorstellung mit weiblichen Bildern oder genauer, den Nachweis, daß der authentische Jesus sich als Sohngeliebter der Göttin gewußt bzw. zu sehen gelernt habe, für unumgänglich. Der Freudschen Religionskritik entsprechend käme allerdings diese matriachale Wende der patriarchalen Regression gleich, wäre auch sie Flucht zurück in die infantile Welt diesmal mütterlicher Projektionen—bei Mulack wird Religionskritik auf eine andere Weise halbiert. Zudem kommt auch sie ihrerseits nicht ohne antijüdische Verschiebungen aus. Deutschsprachige feministische Theologie hat sich intensiv gerade mit dem Antijudaismus matriarchalfeministischer Herkunft kritisch auseinandergesetzt; vgl. nur die diversen Beiträge in Siegele-Wenschkewitz 1988. Zur Kritik an Mulack und Wolff auf der Ebene ihrer eigenen Methodologie vgl. grundlegend Brockmann 1991.

Patriarchat im Christentum nun monokausal—und in bedrückender Nähe zu antisemitischen Stereotypen von der jüdischen Weltverschwörung—auf den unheilvollen Einfluß des Alten Testaments und seines Richter-Gottes zurückzuführen und das Judentum implizit als hoffnungslos unentwickelte und persönlichkeitsdeformierende Religion zu diffamieren, das zudem seit neutestamentlichen Zeiten die Wahrnehmung des authentischen Jesus und die christliche Identitätsfindung nachhaltig behindere. Die berechtigte Kritik an theologisch, homiletisch und pädagogisch geförderten Gottes-Vorstellungen, die zu "Gottesvergiftung" bei Frauen wie Männern führen, muß an den christlichen Kirchen selbst und ihrem machtstabilisierenden Umgang mit der Schrift geübt werden.

Komplementär dazu—und wichtig gerade auch für die feministische Kritik wie Erinnerung—ist es, ins Gedächtnis zu rufen, daß bereits im Umfeld Freuds Psychoanalytiker mit ihrerseits jüdischem Hintergrund und Historiker daran gearbeitet haben, Strukturen und Substrukturen des Weiblichen in der jüdischen Tradition (wieder) zu entdecken. Diese Arbeit wurde hierzulande mit der Vertreibung und Ermordung jüdischer Menschen brutal abgebrochen, läßt aber bereits in den deutschsprachigen Anfängen erahnen, welche eine große Bedeutung insbesondere dem Weiblich-Mütterlichen in der jüdischen Tradition zugemessen wurde. In den Ländern, in denen jüdische intellektuelle Zuflucht fanden, v.a. in den Vereinigten Staaten und in England, fanden diese Ansätze ihre Fortsetzung. Zu nennen ist etwa Theodor Reiks Studie "Der eigene und der fremde Gott" aus dem Anfang der 20er Jahre, in der er sich mit der Muttergöttin im Judentum beschäftigt und die er vier Jahrzehnte später unter dem Titel "The Re-Emerging Mother Goddess" wieder aufnimmt.³⁷ Zu nennen sind etwa Erichs Fromms Bemerkungen zu und Ephraim M. Rosenzweigs Analyse der Bedeutung des mütterlichen Landes in der hebräischen Bibel, erstere noch in der Frankfurter Zeitschrift für Sozialforschung 1934, letztere 1939/40 in der bis 1937 in Wien, danach in den USA erscheinenden Zeitschrift "Imago".³⁸ Die jüngeren Beiträge von Raphael Patai zur "Hebrew Goddess" und von David Bakan zu mutterrechtlichen Strukturen in altisraelitischer Zeit³⁹ knüpfen ihrer-

³⁷ Vgl. Reik 1923 und Reik 1964.

³⁸ Vgl. Fromm 1934; vgl. Rosenzweig erstmals 1939/40; ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht 1972.

³⁹ Vgl. Patai 1967 und Bakan 1979.

seits an die genannten Forschungstraditionen sowie an historische Untersuchungen jüdischer Wissenschaftler in den 20er Jahren im deutschsprachigen Raum⁴⁰ an. Solche Forschungen waren wiederum in den USA und England jüdischen Feministinnen hilfreich, denen es ihrerseits um die verdrängten oder vergessenen weiblichen Dimensionen ihrer Tradition zu tun war. Zu nennen sind hier insbesondere Savina Teubal, die in den Spuren von Patai und Bakan anhand der Gestalt der Sara eine nicht-patriarchale Traditionslinie sowohl von Frauen-Rechten als auch der Verehrung eines Weiblich-Göttlichen im frühen Israel zu rekonstruieren sucht,⁴¹ und Alix Pirani in Großbritannien, die von der "abwesenden Mutter" im Judentum spricht—gemeint ist eine Muttergöttin—und in der psychotherapeutischen Arbeit etwa mit (männlichen und weiblichen!) Rabbinatsstudierenden diese weibliche Dimension wiedergewinnen möchte.⁴² Andererseits hat kürzlich in Deutschland die Judaistin Rachel M. Herweg eine Studie zu Ideal und Realität der jüdischen Mutter vorgelegt, die sie—ohne Bezug auf die christlich-feministische, antijüdisch aufgeladene Diskussion um ein "verborgenes Matriarchat im Alten Testament"—"Das verborgene Matriarchat" benannt hat.⁴³ Solche andersartigen—und im deutschen universitären (nicht selten provinziellen) Kontext schnell auch fremdartig wirkenden—Forschungstraditionen und Begriffsbesetzungen und damit den eigenen kritischen Weg jüdischer Feministinnen selbst haben christliche Feministinnen zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen.⁴⁴ Auf diesem Hintergrund könnte sich der "integrierte Jesus"—will man überhaupt daran festhalten⁴⁵—wiederum als eine genuin jüdische Möglichkeit erweisen.

⁴⁰ Zu nennen sind v.a. die beiden großen Aufsätze des Wiener jüdischen Gelehrten Viktor Aptowitz 1927 und 1928.

⁴¹ Vgl. Teubal 1986.

⁴² Vgl. Pirani 1991.

⁴³ Vgl. Herweg 1994.

⁴⁴ Zur Kenntnis nehmen heißt nicht schon gleich wieder Vereinnahmung für die eigene Argumentation. Der nordamerikanische und auch der britische Kontext dieser Frauen ist mitzubertücksichtigen, in dem etwa eine Monotheismuskritik wie bei Teubal passim noch einmal anders klingen mag als im deutschen Sprachraum mit seinen neurechten/neuheidnischen Strömungen.

⁴⁵ Mich bedrückt das Wissen darum, daß sich C.G. Jung von der Psychoanalyse der Freud-Richtung, die fürchtete, eine "jüdische" und damit marginalisierte Wissenschaft zu werden, im Streit getrennt und zudem festgehalten hat, daß in der Tat zwischen der jüdischen und der germanischen Psyche Welten lägen. Vgl. die Hinweise bei Wacker 1988, 194f mit Anm. 25–26.

3.4 *Der befreiungstheologische Zugang*

Die Befreiungstheologie besonders lateinamerikanischer Herkunft hat früh und intensiv an erzählte Erfahrungen der Bibel angeschlossen und diese für ihre "Theologie der Armen" fruchtbar gemacht.⁴⁶ Die in vielen Texten des Ersten wie Neuen Testaments vorausgesetzten politisch-ökonomischen Strukturen sowie die konkrete biblische Parteinahme für die Armen erleichterte die unmittelbare Übertragung solcher Texte auf die Analyse der eigenen Verhältnisse und auf eine neue politische Spiritualität. Inzwischen haben sich auch eine Reihe von Frauen zu Wort gemeldet, die als Theologinnen bzw. Exegetinnen darauf insistieren, daß auch die befreiungstheologische Perspektive geschlechtsspezifisch differenziert werden muß, da sich die Situation armer Frauen charakteristisch von der der Männer unterscheidet, und die entsprechende Bibelauslegungen aus frauenspezifischer bzw. feministisch-theologischer Perspektive vorlegen.⁴⁷ Weniger bewußt geworden oder gar schon reflektiert ist bisher das Faktum, daß in einem traditionell christlichen, zumeist katholischen Kontinent gängige Antijudaismen in Theologie und Schriftauslegung—etwa die selbstverständliche christliche Vereinnahmung des Alten Testaments als Buch der christlichen Gemeinde⁴⁸ oder das Pauschalurteil vom gesetzlichen Judentum und seiner Überwindung bei Jesus und Paulus⁴⁹—sowie auch ein traditioneller Antisemitismus gegenüber der dortigen jüdischen Bevölkerung weitervermittelt werden. So mißlich es ist, von Europa her solche Kritik zu üben, wurde doch mit Lateinamerika ein ganzer Kontinent von den Anfängen seiner Christianisierung an von Europa

⁴⁶ Exemplarisch—und bereits zusammenfassend—Boff/Pixley 1987.

⁴⁷ Hierzulande bekannt ist v.a. Elsa Tamez; vgl. ihre Monographie "Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen", die noch 1995 im Exodus-Verlag, Fribourg/Luzern erscheinen soll. Eine noch zu wenig zugängliche Quelle befreiungstheologischer lateinamerikanischer Exegese mit vielen feministischen Beiträgen ist die *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, die seit 1988 mit drei Hefen jährlich in einer spanischen und einer portugiesischen Ausgabe in San José (Costa Rica) erscheint.

⁴⁸ Sätze wie "So bestätigt die ganze Bibel, daß Jesus Christus der Weg zu Gott ist" (Boff/Pixley 105) oder: "In Jesus konnten die Apostel, und wir nach ihnen, den Sohn Gottes sehen, weil er auf vollkommene und eindeutige Weise den wahren Weg zum Gott des Exodus gezeigt hat" (ebd. 88) zeigen, daß das Buch aus einer ungebrochenen christlichen Innensicht geschrieben ist, die allerdings dadurch in ihrem Triumphalismus gebrochen ist, daß sie sich als Zusprache an die Armen versteht.

⁴⁹ Vgl. etwa Sobrino 1984, 68ff, der mit der Antithese des Jesus, der Leben zuspricht, und des lebenverhindernden jüdischen Gesetzes arbeitet.—Vgl. auch die kritischen Andeutungen in dem von Luise Schottroff geschriebenen Vorwort zu Tamez 1995.

wirtschaftlich und kulturell-religiös abhängig,⁵⁰ und so sehr sich diese Mißlichkeit verdoppelt, wenn man daran denkt, daß lateinamerikanische Länder zwischen 1933 und 1942 nicht selten zur Zuflucht vertriebener deutscher StaatsbürgerInnen jüdischen Glaubens geworden sind, so sehr scheint mir der solidarisch-kritische Hinweis auf diese Zusammenhänge notwendig, nicht zuletzt auch im Blick auf eine Rezeption befreiungstheologischer Ansätze hierzulande.

4. *Begegnung der Diskurse?*

In ihrem jüngsten Buch "Jesus: Mirjam's Child and Sophia's Prophet"⁵¹ hat Elisabeth Schüssler Fiorenza aufs Neue—und mit neuen Akzenten—expliziert, worum es ihr geht. Die Situation in der Einen Welt, in der die Menschheit auf Gedeih und Verderb zusammenleben muß, in der die Kluft zwischen immer weniger Besitzenden/Macht-habenden und immer mehr Menschen am Rande oder gar unterhalb des Existenzminimums wächst, sollte gerade auch die feministische Bewegung dazu führen, am gemeinsamen Ziel, dem Bau eines "global village", mitzuarbeiten. Frauen aller Religionen und Weltanschauungen, insbesondere Christinnen neben Jüdinnen, sieht sie vor dieser Aufgabe. Die grundlegende Kategorie feministischer Analyse dürfe zudem nicht mehr auf Geschlechterdichotomien fixiert bleiben, wie es der Patriarchatsbegriff nach wie vor oft ist, sondern müsse ausgeweitet werden zur Kategorie des Kyriarchats, die die vielfältigen Macht- bzw. Diskriminierungsstrukturen unserer Situation ins Auge faßt und benennt. Der christliche Antijudaismus, die "linke Hand der Christologie" (Rosemary Radford Ruether), ist dann in dieser feministisch-kritisch-befreiungstheologischen Perspektive als eine konkrete Ausdrucksform des Kyriarchats zu erkennen und sollte in seiner Verflechtung mit anderen unterdrückenden Strukturen, insbesondere dem sex/gender-System als gleichsam der "rechten Hand der Christologie", gesehen werden.⁵²

Ohne die Dringlichkeit einer "globalen" Perspektive—und entsprechender weit ausgreifender feministischer Analysen und Perspektiven—

⁵⁰ Vgl. dazu die Reflexionen aus feministischer Perspektive von der portugiesischen Theologin T. Martinho Pereira (1993) im Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (ESWTR).

⁵¹ Schüssler Fiorenza 1994.

⁵² Vgl. dazu besonders Schüssler Fiorenza 1994, 67–96.

bestreiten zu wollen, möchte ich auf der Notwendigkeit insistieren, die konkrete Auseinandersetzung mit dem konkreten Problem des christlichen Antijudaismus als eine konkrete Form feministischer Kultur- und Befreiungsarbeit jeweils eigens bewußt zu halten und durchzuführen. Die von Elisabeth Schüssler Fiorenza gestellte Frage, warum sich jüdisch-feministische Wissenschaftlerinnen genötigt sähen, positive christlich-feministische Rekonstruktion der Jesus-Bewegung jeweils in den Koordinaten eines Exklusivitäts- bzw. Absolutheitsanspruchs zu verstehen, auch wenn eine solche Rekonstruktion versuche, in feministischen Koordinaten die emanzipatorischen Elemente des Judentums im 1. Jh. hervorzuheben,⁵³ sollte nicht primär an jüdische Frauen gestellt,⁵⁴ sondern als selbstkritische Frage an christliche Feministinnen wachgehalten werden. Denn womöglich liegt es an den "feministischen Koordinaten", die in der jeweils von jüdischen Feministinnen kritisierten Form eben noch nicht zustimmungsfähig sind, sondern zumindest den Eindruck erwecken, mit ihnen (bzw. vielleicht auch durch die Art ihrer Präsentation) solle ein Exklusivitäts- bzw. Absolutheitsanspruch erhoben werden? Die Antijudaismuskritik zwingt die feministische Kritik in einen konstruktiven—und alles andere als post-modernen—Umgang mit Partikularitäten und Differenzen, eine Herausforderung, der sie sich nicht entziehen sollte.

Literatur

- Alt, Franz, *Jesus—der erste neue Mann*, München 1989.
 Aptowitzer, Viktor, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum*, in: *HUCA* 4 (1927), 207–240 und in: 5 (1928), 261–297.
 Bakan, David, *And They Took Themselves Wives*, San Francisco 1979.
 Boff, Chlodovis/Pixley, Jorge, *Die Option für die Armen. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit*, BThB, Düsseldorf 1987.
 Brockmann, Doris, *Ganze Menschen—ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung*, Paderborn u.a. 1991.
 Brumlik, Micha, *Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit*, Frankfurt 1991.

⁵³ Schüssler Fiorenza 1994, 72: "Why are Jewish feminist scholars compelled to hear any positive Christian feminist reconstruction of the Jesus movement in exclusivist and absolutist terms even when such a reconstruction seeks to underline in feminist terms the emancipatory elements of first century Judaism?"

⁵⁴ Schüssler Fiorenza 1994, 209 Anm. 23 hält auf eine Nachfrage von Judith Plaskow hin ausdrücklich fest, es sei nicht ihre Aufgabe, diese (rhetorische) Frage zu beantworten, sondern Sache der Jüdinnen!

- Cady Stanton, Elizabeth (Hg.), *The Original Feminist Attack on the Bible. The Woman's Bible* (1895), repr. New York 1974.
- Dick, Jutta/Sassenberg, Marina (Hg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*, Reinbek b. Hamburg 1993.
- Eskenazi, Tamara Cohn, *Out From the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era*, in: *JSOT* 54 (1992), 25–43.
- Faulhaber, Michael von, *Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, Paderborn 1912; ³1916; ⁶1935; ⁷1938.
- Fromm, Erich, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 196–226.
- Gilman, Sander, *Freud, Identität und Geschlecht*, Frankfurt 1994.
- Gunneweg, Antonius H.J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.
- Greive, Hermann, *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935*, Heidelberg 1969.
- Hank, Elisabeth, *Wir Christen nach Auschwitz—eine Skizze*, in: *Orientierung* 52 (1988), 183–186.
- Heine, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986.
- Heine, Susanne, *Die feministische Diffamierung von Juden*, in: *Kohn-Ley/Korotin* 1994, 15–59.
- Herweg, Rachel Monika, *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1994.
- Kaplan, Marion, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des jüdischen Frauenbundes 1904–1938*, Hamburg 1981.
- von Kellenbach, Katharina, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*, Atlanta 1994.
- Kohn-Ley, Charlotte/Korotin, Ilse (Hg.), *Der feministische "Sündenfall"? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien 1994.
- Kohn-Ley, Charlotte, *Antisemitische Mütter—antizionistische Töchter?*, in: *Kohn-Ley/Korotin* 1994, 209–231.
- Kusche, Ulrich, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991.
- Löhr, Max, *Die Stellung des Weibes im Jahwekult*, *BWAT* 4, Leipzig 1908.
- Mulack, Christa, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983.
- Mulack, Christa, *Jesus—der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik*, Stuttgart 1987.
- Navè Levinson, Pnina, *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum*, Gütersloh 1989.
- Navè Levinson, Pnina, *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Navè Levinson, Pnina, *Ester erhebt ihre Stimme. Jüdische Frauen beten*, Gütersloh 1993.
- Ohler, Annemarie, *Frauengestalten der Bibel*, Würzburg 1987.
- Patai, Rafael, *The Hebrew Goddess*, New York 1967.
- Paulsen, Anna, *Mutter und Magd*, Hamburg 1935 (2. bearbeitete Auflage unter neuem Titel: *Geschlecht und Person*, Hamburg 1960).
- Pereira, Teresa Martinho, *500 ans de colonisation en Amérique Latine vue d'une perspective européenne*, in: *A. Esser/L. Schottroff (Hg.), Feministische Theologie im europäischen Kontext/Feminist Theology in a European*

- Context/Théologie féministe dans un contexte européen. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen 1, Mainz/Kampen 1993, 84–94.
- Pirani, Alix, *The Absent Mother. Restoring the Goddess to Judaism and Christianity*, London 1991.
- Plaskow, Judith, *Standing Again At Sinai. Judaism From a Feminist Perspective*, San Francisco 1990 [dt. Übersetzung: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Fribourg/Luzern 1992] (= 1990a).
- Plaskow, Judith, *Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott*, in: *Kirche und Israel* 5 (1990), 9–25 (= 1990b).
- Radford Ruether, Rosemary, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München ⁵1966; Bd. 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München ⁴1960.
- Reik, Theodor, *Der eigene und der fremde Gott*, Wien u.a. 1923.
- Reik, Theodor, *Pagan Rites in Judaism. From sex initiation, magic, moon-cult, tattooing, mutilation and other primitive rituals to family loyalty and solidarity*, New York 1964.
- Rendtorff, Rolf, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1988.
- Rosenzweig, Ephraim, *Historische und psychoanalytische Bemerkungen über Volk und Land Israel mit besonderer Berücksichtigung des Deuteronomiums*, in: Y. Spiegel (Hg.), *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München 1972, 185–199.
- Rusche, Helga, *Töchter des Glaubens*, Mainz 1959.
- von Schnurbein, Stefanie, *Göttertröst in Wendezeiten. Neugermanisches Heidentum zwischen New Age und Rechtsradikalismus*, München 1993.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Jesus Miriam's Child and Wisdom's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. New York 1994.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in Verantwortung für die Geschichte*, München 1988.
- Sobrinho, Jon, *Der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazareth*, in: H. Assmann (Hg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984, 63–110.
- Stach, Ilse von, *Die Frauen von Korinth*, in: *Hochland* 26/2 (1928/9), 141–163 (und als Buch: Breslau 1929).
- Tamez, Elsa, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, voraussichtlich Fribourg/Luzern 1995.
- Teubal, Savina, *Sarah the Priestess. The First Matriarch of Genesis*, Athens/Ohio 1986.
- Wacker, Marie-Theres, *Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel*, in: dies. (Hg.), *Theologie—feministisch. Disziplinen—Schwerpunkte—Richtungen*, Düsseldorf 1988, 14–58.

- Wacker, Marie-Theres, Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion, in: dies./E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg u.a. 1991, 17–48.
- Wacker, Marie-Theres, *Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch*, Herders Bibl. Studien 8, Freiburg u.a. 1996.
- Weiler, Gerda, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984 (3. überarbeitete Auflage unter dem Titel "Das Matriarchat im Alten Israel", Stuttgart 1989).
- Wellhausen, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1907.
- Wolff, Hanna, *Neuer Wein—alte Schläuche*, Stuttgart 1981.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1991.
- Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.

Abstract

This contribution first sketches the particular dilemma of identity experienced by Christian feminist theologians in dealing with anti-Judaism. In a second section the contributions to the present volume, and the significance of their results in relation to this discussion are systematically evaluated. The third section aims to draw attention to problems confronting a Christian feminist exegesis which is concerned with access to the Bible as a whole, thus dealing in particular with the question of the classification of "Old" and "New" Testament.

Vita

Marie-Theres Wacker, geb. 1952 in Kaldenkirchen/Niederrhein, Studium der katholischen Theologie in Bonn, Tübingen und Jerusalem. Promotion 1982, Habilitation 1995; im Studienjahr 1995/6 Vertretungsprofessorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Universität Münster. Arbeitsschwerpunkte: feministische Hermeneutik und Exegese des Alten (Ersten) Testaments, Religionsgeschichte, jüdisch-christliches Gespräch.