
ESSENER UNI-KATE

Berichte aus Forschung und Lehre

Geisteswissenschaften 21

Religion und Gewalt

Ilse Müllner	8	Gegen den Willen
Annegret Reese	22	Gewalt gegen Frauen – Normverletzung oder Normverlängerung?
Hubertus Lutterbach	28	Sexueller Missbrauch von Kindern
Othmar Nikola Haberl	38	Symbiose aus Religion und Nation
Ursula Renner	50	Wie entsteht ein Sündenbock?
Aaron Scharf	62	Zwischen Gottes-Krieg und Feindesliebe
Heiko Schulz	72	Der grausame Gott
Ralf Miggelbrink	82	„... unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“ (Lk 1,79)

Auch heute noch ist die Autorität der Bibel eines der zentralen Argumente für Frauen, sich mit den biblischen Schriften kritisch auseinander zu setzen. Die Wirkweise der biblischen Schriften hat sich in den letzten hundert Jahren geändert. In der westlichen Welt 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.

Gegen den Willen

Sexuelle Gewalt im Alten Testament

Von Ilse Müllner

„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.“¹

Jahrelang zwingt der Vater, ein strenggläubiger Katholik, seine Töchter zu sexuellen Handlungen. Anregung, Untermalung, Begleitmusik und Legitimation ist ihm die biblische Erzählung 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 Vaters“², sein Bund und sein Vermächtnis. Sie steht auf seiner Seite, und der biblische Gott ist die Verlängerung der väterlichen Macht in den Himmel.

Das Lesen der Gewalt

Die herrschaftsstabilisierende Funktion biblischer Texte thematisierten die amerikanischen Frauenrechtlerinnen um Elisabeth Cady

Stanton und gaben 1895 unter dem Titel *The Woman's Bible* einen Kommentar zu frauenspezifischen Stellen der biblischen Schriften heraus.

The Woman's Bible geht von der Beobachtung aus, dass biblische Texte immer wieder dazu benutzt werden, die Unterordnung von Frauen zu bekräftigen. Es seien Kleiner (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.³ Die Kommentierung biblischer Texte aus der Sicht von Frauen sei schon deshalb eine Not-



Ilse Müllner. Foto: Max Greve

wendigkeit, 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 auseinander zu setzen. Die Wirkweise der biblischen Schriften hat sich in den letzten hundert Jahren 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.⁴ Die Verwendung⁵ biblischer Texte, wie sie in Elizabeth Georges Roman vorgeführt wird, ist nicht der gängige Umgang mit der Bibel. 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.

Auslegung ist eine unendliche Aufgabe, genauso ohne Ende wie der auszulegende Text unerschöpflich ist. Der Sinn des Texts wird in der Theologie ebenso wie in den Literaturwissenschaften nicht als etwas im Text Verborgenes verstanden, sondern 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 nahe legt. 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.“⁶

Für den Umgang mit biblischen Texten, die sexuelle Gewalt thematisieren, können auf dieser Basis zunächst folgende Richtlinien angegeben werden:

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 meines Erachtens 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 terror⁷ Frauen die Augen öffnen, und dieser Erkenntnisgewinn ist befreiend. Eine Gewaltgeschichte kann die Leserin/den Leser offen machen für die Perspektive der vergewaltigten Frau. Ein so genannter Fluchpsalm kann Opfern eine Stimme geben.⁸

Ich werde mich im Folgenden 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, nahe legen.

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, für die alle sexuellen Akte, die gegen den Willen einer der beteiligten Personen, von sexueller Gewalt spricht. „Gegen den Willen“⁹ ist meines Erachtens der sinnvollste Rahmen für eine Definition von sexueller Gewalt und zugleich wohl der am meisten konsensfähige.

Das Benennen der Gewalt?¹⁰

Im Gegensatz zu einer durch vielfältige Übertragungen und Metaphorisierungen gängig gewordenen banalisierenden Verwendung des Begriffs „Vergewaltigung“ wird in diesem Beitrag sehr eingeschränkt von sexueller Gewalt gehandelt. Dazu gehört die Konzentration auf personale im Gegensatz zu struktureller Gewalt. Auch alle Texte, die zwar sexuelle Gewaltstrukturen stützen können, wie z. B. der Unterordnungsbefehl an Frauen im Brief an die Epheser (Eph 5,22ff), aber nicht von sexueller Gewalt handeln, kommen nicht vor.

Wer den Begriff „vergewaltigen“ im Alten Testament sucht, wird zumeist auf das hebräische Wort *‘innâh* verwiesen. Auf den ersten Blick schon wird klar, dass der Begriff *‘innâh* 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“¹¹. 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 *‘innâb* mit „vergewaltigen“ zu übersetzen.

„The law [Dtn (Deuteronomium) 22,23-24] assumes that the act was consensual; even though the word [*‘innâb*] 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.“¹²

Die meines Erachtens 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.

An keiner Stelle reicht ein einziges Wort aus, um den Akt sexueller Gewalt 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 (vgl. Gen (Genesis) 34,2; Dtn (Deuteronomium) 22,28; 2 Sam (zweites Buch Samuel) 13,14). Hier wirken Verben, die einen sexuellen Akt benennen, und solche, die körperliche oder soziale Gewalt bezeichnen, zusammen.

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, 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. 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. 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.

Für die hier verhandelte Fragestellung sind vor allem folgende Rechtstexte von Bedeutung: Exodus

(Ex 22,15.16) und Deuteronomium (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.“¹³

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. Im Buch 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 Zustimmung 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 potenzieller 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 (Vers) 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 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.“¹⁴

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 (drittes Buch Mose: Levitikus) 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.¹⁵ 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!). Die Verfügungsgewalt des Vaters über den Körper seiner Tochter wird im Alten Testament nirgendwo bestritten oder begrenzt.“¹⁶

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 *betûlâb* Altersangabe, sozialer Status und sexuelle Unerfahrenheit ununterscheidbar zusammenfließen.¹⁷ 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 Deuteronomium 22,13-21 ebenso unwahrscheinlich wie die anti-ammonitische und anti-moabitische Polemik in der Inzesterzählung von Lot und seinen Töchtern in Genesis 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 Verfügungsgewalt 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.

Gefährdung der fremden Frau

Historisch bleibt ungewiss, ob den uns überlieferten Rechtstexten eine 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 Kapitel 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, z. B. in den Büchern Genesis, Richter und Rut.

Die „gefährdeten Ahnfrauen“ Sara und Rebekka

Ähnlich wie Rut befinden sich auch zwei Frauen aus dem Bereich der Erzelternerzählungen 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“¹⁸ wird drei Mal erzählt. In Gen 12,20 ist Sara mit ihrem Mann Abram¹⁹ 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: und Abraham gastete (so übersetzt Martin Buber), er war fremd in Gerar (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,

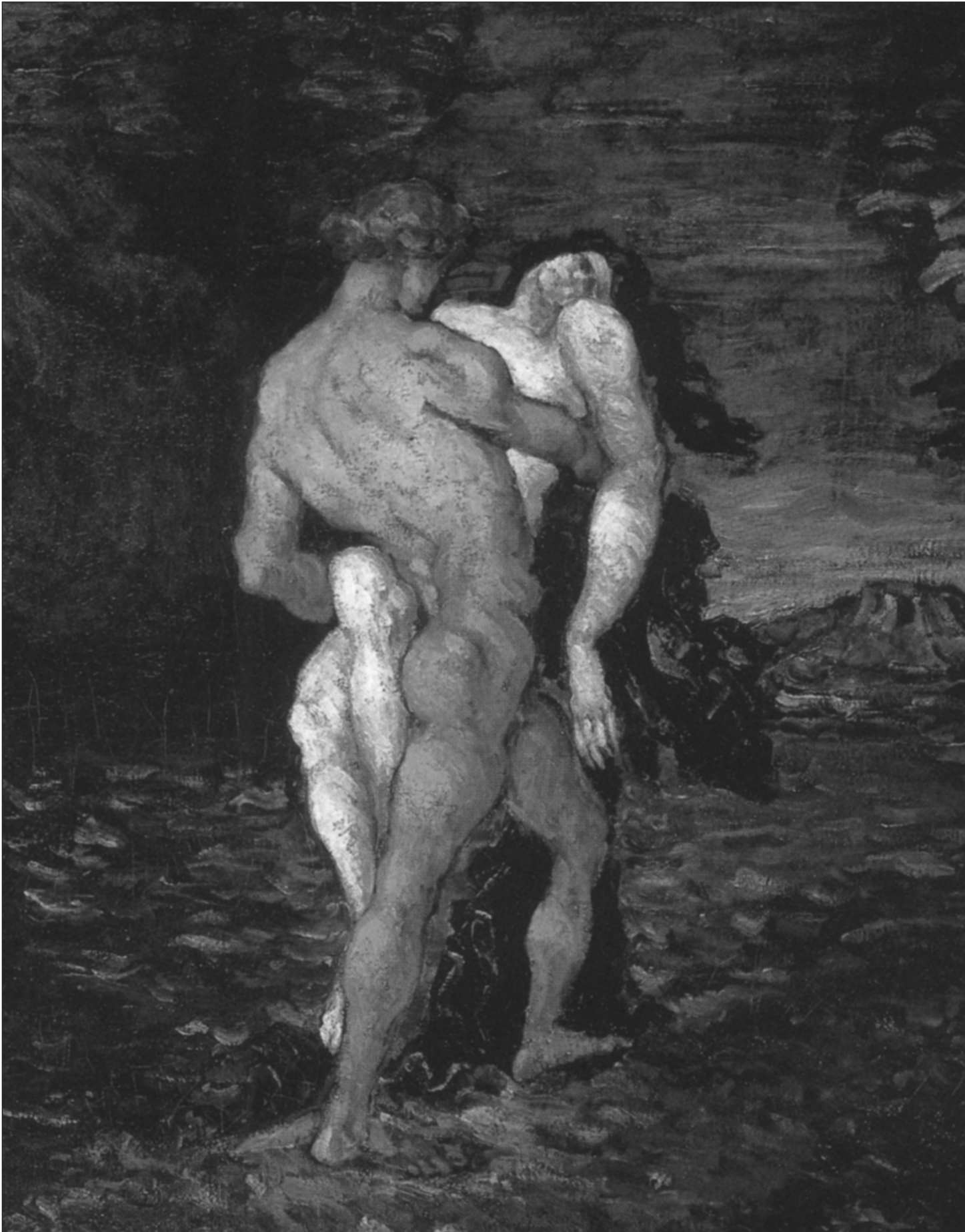
stellt Abraham bzw. Isaak zur Rede, und die Frau kehrt zu ihrem Mann zurück bzw. wird nicht von einem anderen Mann berührt.

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

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.

Die namenlose Frau des Leviten und die geretteten Schwestern

Die mit Sicherheit grausamste Gewalterzählung der Bibel findet sich im Buch der Richter (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 repräsentiert.

Die Gewalt geht von einer Gruppe aus, von den Männern der Stadt Gibeon. 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 stattdessen 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 Erzelternerzählungen (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.²¹ Ihr zerschlagener Leib wird zerteilt und durch diese Handlung zum Zeichen entsteht. 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 Benjamingiten werden in Kap 20 in Konsequenz ihrer eigenen Gewalttat zu Opfern der Gewalt.²² 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 Nicht-Israeliten 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

(1) Paul Cézanne: L'Abduction (Detail), 1867. Fitzwilliam Museum, Cambridge.

potenziellen 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 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.“²³

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 zum 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, potenzielles Opfer einer sexuellen Gewalttat („Wir wollen ihn erkennen“²⁴ 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 Erzählung wagt, nicht aber sie auch durchzuführen. Die Demütigung in dieser Drohung liegt in der Feminisierung des Mannes, genau: des fremden Mannes. „Das Fremdsein wird in jene Form des Andersseins umgewandelt, deren Bemächtigung 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.“²⁵ 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 Sexualtriebe²⁶, 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 Hiwiter Sichem. Er sieht sie, ergreift sie, legt sich zu ihr, entrech-

tet sie. Daraufhin aber will er sie heiraten. Nur aus List gehen die Brüder auf das Heiratsansinnen Sichems ein, knüpfen es aber an die Bedingung 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 Sympathienlenkung. 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 sexuelle Gewalt an den Frauen des Feindes,²⁷ um die Vernichtung des Feindes mit dem Mittel, dass die Frauen der eigenen Gemeinschaft einverleibt und potenzielle 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 Feigling 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.“²⁸

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 Hineinfinden 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.“²⁹

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.³⁰

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.³¹ 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 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 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 gering zu schätzen (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.

„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. 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.

Der fehlende Zugang zur Perspektive Dinas und die subtile Schuldzuweisung an diese Frau machen den Text zu einem gegen die dargestellte Frau gewalttätigen. Zur im Text erzählten Gewalt kommt noch die Gewalt mit den Mitteln des Texts³², deren Opfer Dina ebenfalls ist.

Erst ein Blick auf die weiteren Zusammenhänge des christlichen Kanons gibt dieser Frau ihre Würde zurück. Im Buch Judith (Kapitel 9) wird die Vergewaltigung der Dina zwar auch mit dem Begriff der Verunreinigung in Zusammenhang gebracht. Doch gleichzeitig wird Dina gerade über diesen Begriff mithilfe von Stichwortverbindungen mit dem Jerusalemer Tempel parallelisiert.³³

„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.“³⁴

Tamar (2 Sam 13)

Beinahe wie ein Komplott wirkt das Zusammenwirken der Männer in der Viktimisierung der einen Frau. Hintergrundfolie des Geschehens ist Absalom. 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 Absalom zum Schweigen gebracht. Diese dritte und letzte Gewalttat lässt Tamar ohne weitere Lebensmöglichkeiten zurück:

„Und Tamar wohnte.

Sie verdorrte im Haus Absaloms, 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 brilliant aufgebaut, dass sich die Parallelisierung von Tamar mit der Weisheit, wie sie Phyllis Tribble vornimmt³⁵, nicht als Übertreibung darstellt. Tamar weist nicht nur das Ansinnen Ammons auf sexuellen Kontakt zurück. Sie

entlarvt diesen Wunsch Ammons erstens als nur auf ihn als sexuelles Subjekt bezogen und zweitens als Entrechtung (*‘innâh*). Außerdem stellt sie sehr differenziert die Konsequenzen eines sexuellen Akts dar. Für sie selbst bedeutete der sexuelle Akt, dass sie geschmäht würde.³⁶ 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.³⁷ In diesem Fall wäre der sexuelle Akt kein Gewaltakt mehr, sondern sozial eingebettet. 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 Hilfescrei – vergleichbar mit dem Not-schrei 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? Die erste 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. Sexualität und Herrschaftspolitik sind in den Samu-

elbüchern aufs Engste miteinander verschränkt.

Das beginnt damit, dass David durch Heiraten ganz Israel an sich bindet.³⁸ In 2 Sam 11 befindet sich David auf dem Höhepunkt seiner sexuellen wie seiner politischen Macht. Batscha ist die letzte Frau, die er sexuell „nimmt“, Rabba, die letzte Stadt in seiner Laufbahn, die er militärisch „nimmt“. Die Linie, die mit diesen beiden Erzählungen beginnt, geht aber noch weiter. In 2 Sam 16 erobert Abschalom die Regierungsstadt Jerusalem. Die Frage, wie er denn für alle sichtbar machen könnte, dass er jetzt König ist anstelle seines Vaters, beantwortet der weise Ahitophel mit dem Rat-schlag, vor den Augen ganz Israels die Nebenfrauen seines Vaters auf dem Dach des Palasts zu beschlafen. Ganz deutlich wird hier von der Erzählung ein Zusammenhang 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). 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 national-politische 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, son-

dern Sexualität als blankes Machtinstrument.

Auf der Linie dieser Interpretation liegt auch die vierte Stelle innerhalb der „Thronfolgeerzählung Davids“, die Sexualität und herrschaftspolitische Macht zusammenbringt. Das erste Buch der Könige (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) steht auch Tamar im 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 machtvollere 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 erzäh-

len. Das Erzählen rechtfertigt ihr Überleben einerseits. Andererseits braucht es die Überlebenden, damit erzählt wird. Das Erzählen hat einen so hohen Stellenwert, dass es um seinen willen Überlebende geben muss. Die Nachricht muss weitergetragen werden.³⁹

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 Texten 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.

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 aufeinander zu bewegen. 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.

Eine Gratwanderung, die die biblischen Texte selbst schon vollführen, gilt auch für die AuslegerInnen. Die Frauenerfahrungen des Leidens sind eingebettet in die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge. Der Zusammenhang mit den gesamtgesellschaftlichen Bewegungen kann 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 Androzentrik, 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 zufrieden zu geben noch das Gesamt der Bibel zurückzuweisen.

Summary

This paper deals with the representation of sexual violence in Biblical texts. It discusses the possibilities offered by Biblical Hebrew to name sexual violence. It points out that although there is no single word for "rape", the fact of rape is nonetheless acknowledged and dealt with. There are references to sexual violence in juridical texts as well as in narrative texts. Old Testament Law is at pains to regulate sexuality according to the standards of marriage. Some narrative texts represent the transgressing of ethnic boundaries in terms of a sexual threat (Gen 19, Ju 19 and others). Other narratives deal with the daughters of important men for Israel, with Dinah (Gen 34) and Tamar (2 S 13). Finally, the paper discusses the reasons why sexual violence arises in Biblical texts at all, and what purpose this may serve.

Anmerkungen

- 1) Elizabeth George, Gott schütze dieses Haus. Roman, München 1989, 353-355
- 2) So ein Titel von Jakob L. Moreno, in: Die Gefährten H. 2 (1920), 1-28
- 3) Elizabeth Cady Stanton, The Woman's Bible, Boston 1993 (1895), 8
- 4) Vgl. zur Einführung Christoph Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung, München 1998
- 5) Umberto Eco, Grenzen, 47f, unterscheidet das Benutzen vom Interpretieren von Texten
- 6) Emmanuel Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmudlesungen, Frankfurt/M. 1998, 34
- 7) „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
- 8) S. dazu vor allem Bail, Schweigen pass.
- 9) 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“)
- 10) 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 Frau“. Luise Schottruff beginnt so einen Aufsatz zum Thema Gewalt gegen Frauen. Luise Schottruff, 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, 13-16.
 - Der Gewaltbegriff muss in Bezug auf das NT weiter gefasst werden als es meine Zuspitzung auf sexuelle Gewalt nahe legt. S. dazu Schottruff, a.a.O. 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, 17-28
 - 11) Erhard Gerstenberger, Art.: *’nh* II, in: ThWAT VI, 247-270, hier: 252
 - 12) Tikva Frymer-Kensky, Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible, in: Sem 45 (1989), 89-102, hier: 93
 - 13) Daniel Boyarin 1993, 114
 - 14) Crüsemann 1997, 10
 - 15) Vgl. dazu Seifert 1997, 219-224
 - 16) Seifert 1997, 223
 - 17) Müllner 1997, 203-205
 - 18) Z. B. Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD), ¹²1987, 127f
 - 19) 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
 - 20) Fischer 1995, 25
 - 21) Der hebräische Text lässt offen, ob die Frau zum Zeitpunkt der Zerstückelung durch ihren Mann noch lebt. Der griechische Septuaginta-Text füllt diese Leerstelle, indem er den Tod der Frau feststellt.
 - 22) Vgl. Müllner 1996, 92-94
 - 23) Müllner 1996, 94
 - 24) EÜ: „... unseren Mutwillen mit ihm treiben!“ Nichts rechtfertigt allerdings an dieser Stelle die anstößige Verwendung des sonst positiven Begriffs „erkennen“ unsichtbar zu machen
 - 25) Müllner 1996, 95
 - 26) Um mit der „Triebtheorie“ jene Theorie anzuführen, die immer wieder verwendet wurde, um Täter sexueller Gewalt zu entschuldigen.
 - 27) Vgl. Standhartinger 1994, 91f
 - 28) Graetz 1993, 308
 - 29) Fischer 1995, 134
 - 30) Vgl. Graetz 1993, 307
 - 31) Vgl. Graetz 1993, bes. 313
 - 32) S. zum Begriff der Gewalt mit den Mitteln des Texts Exum (1993). Sie hat diese Kategorie in ihrer Auslegung von 2 Sam 11 entwickelt.

- 33) Müllner 1992
- 34) Fischer 1995, 137
- 35) Trible 1987, 61
- 36) Die Wortwahl ist hier bedeutsam. Tamar spricht nicht von „Schande“, sondern von „Schmähung“. Die Erzählung lässt sie einen Begriff (*haerpäh*) 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.
- 37) Zur Frage der möglichen Geschwisterheirat s. Müllner 1997, 281-289
- 38) Müllner 1998, 118-121; Willi-Plein 1995
- 39) Vgl. zum Entrinnen um des Erzählens Willen Ebach 1995, 20ff

Literatur

- Bail, U.: Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998
- Boyarin, D.: Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture (The New Historicism: Studies in Cultural Poetics 25), Berkely/Los Angeles/Oxford 1993
- Cady Stanton, E.: The Woman's Bible, Boston 1993 (1895)
- Crusemann, F.: 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 am Main 1997, 8-12
- Eco, U.: Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992
- Exum, J. C.: Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women (JSOT.S 215/Gender, Culture, Theory 3), Sheffield 1996
- Fischer, I.: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995
- Frymer-Kensky, T.: Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible, in: Sem 45 (1989), 89-102
- George, E.: Gott schütze dieses Haus. Roman, München 1989
- Gerstenberger, E. S.: Art.: *bn* (II, in: ThWAT VI, 247-270
- Graetz, N.: Dinah the Daughter, in: Athalya Brenner (Hrsg.), A Feminist Companion to Genesis (The Feminist Companion to the Bible 2), Sheffield 1993, 306-317
- Levinas, E.: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmudlesungen, Frankfurt/M. 1998
- Müllner, I.: Das Gott Israels verwandelt Schwäche in Stärke. Das Gebet der Judit in Kapitel 9, in: Bibel heute 110 (1992), 128-131
- Müllner, I.: Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19, in: Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-

- feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, 81-100
- Müllner, I.: Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg/Br. 1997
 - Seifert, E.: Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997
 - Standhartinger, A.: „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, 89-116
 - Tribble, P.: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987
 - Willi-Plein, I.: Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte, in: Manfred Weippert/Stefan Timm (Hrsg.), Meilenstein (FS Herbert Donner/Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, 349-361
 - Wiesel, E.: Adam oder das Geheimnis des Anfangs, Freiburg/Br. 1994

Die Autorin

Ilse Müllner wurde 1966 in Wien geboren und studierte Katholische Theologie in Wien und Tübingen. Seit 1990 verfolgte sie ein Promotionsstudium in Münster, das sie 1996 abschloss. 1993 war sie Hilfskraft an der Arbeits- und Forschungsstelle Feministische Theologie und von 1993 bis 1997 wissenschaftliche Mitarbeiterin (seit August 1996 Wissenschaftliche Assistentin) am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments der Katholisch Theologischen Fakultät der WWU Münster. Müllner hatte in dieser Zeit Lehraufträge an der KFH Münster, der Universität Gesamthochschule Essen, der Universität Würzburg und der Universität Graz. Seit 1997 ist sie Studienrätin im Hochschuldienst an der Universität in Essen und zuständig für die Ausbildung von LehramtskandidatInnen im Bereich Altes Testament. Ilse Müllner betreut den Studienschwerpunkt Judentumsstudien und verfolgt seit 1999 eine Ausbildung im Bereich Psychodrama. Von 2001 bis 2002 und von 2003 bis voraussichtlich 2004 nahm bzw. nimmt sie eine Lehrstuhlvertretung für den Themenbereich „Altes Testament“ an der Universität GH Kassel wahr.