

Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte

Frauen in altisraelitischen Ritualen

I. Einleitung

Das Grundthema dieses Symposions "Geschlechterdifferenz und Religion" kommt nicht von ungefähr: Eine neue, den Grundwerten unserer Gesellschaft entsprechende Definition der Geschlechterrollen ist seit langem fällig. Und wir alle sind durch Reden und Tun tagtäglich an diesem Prozess beteiligt. In den rapide verlaufenden Zerfallsprozessen der traditionellen Gesellschaften und den nötig werdenden „Umbauten“ aller Sozialstrukturen ist die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter zueinander und der öffentlichen Gewichtung besonders des weiblichen Geschlechts von elementarer Bedeutung. Die Unübersichtlichkeit unserer eigenen Situation lässt uns also nach den Gender-Konturen anderer Gesellschaften, darunter auch der altisraelitischen, fragen. Wir wollen im Gespräch mit den biblischen und anderen Modellen von menschlicher Gemeinschaft Wege in unsere Zukunft suchen. Wissenschaft impliziert also in ihrer kritischen Sichtung aller relevanten Optionen auch Gegenwartsinteressen.

Ehrlich, wie wir als historische Wissenschaftler gegen uns selbst sind, müssen wir allerdings von Anfang eingestehen, dass die uns zur Verfügung stehenden Quellen, jedenfalls im biblischen Bereich, gar nicht so reichlich fließen. Im hebräischen Teil der Bibel stehen uns etwa 1000 Druckseiten aus 1000 Jahren altisraelitischer Geschichte zur Verfügung, pro Jahr eine Seite also. Das ist eine minimale Basis, vor allem, wenn man bedenkt, dass etwa im mesopotamischen Raum aus 3 Jahrtausenden zigtausend mal mehr Dokumente und Schriften erhalten geblieben sind. Oder wenn man die Möglichkeit mancher Sozialwissenschaften daneben hält, lebende Gesellschaften direkt zu beobachten und beliebig viele Zeitzeugen beliebig lange zu interviewen. Dennoch: Die bunte Sammlung biblischer Texte mit ihrem Reichtum an literarischen Gattungen bietet einige Möglichkeiten, die Geschlechterrollen im Gewebe der sozialen Organisation zu erkennen oder zu rekonstruieren. Wenn wir dabei vor allem auch nach der Textsorte „Rituale“ Ausschau halten, liegt das in der Sache begründet: Festgeprägte, sinnstiftende Zeremonien verraten oft mehr als direkte, reflektierte Aussagen über das damals vorausgesetzte Wesen des Menschen. Rituale haben eine kulturelle, meist auch religiöse Tiefendimension, die Erzählungen und Gesetzen oft abgeht. Darum sollen sie hier bevorzugt neben anderen Zeugnissen zu Wort kommen.

Verhaltensforscherinnen, Anthropologinnen und Religionswissenschaftlerinnen (männliche Fachleute seien mitgemeint) haben bisher allen anderen Wissenschaften voran Ritualforschung betrieben, und zwar mit verschiedenen akzentuierten Vorstellungen dessen, was Riten sind und bewirken wollen. Die Ethologie¹ arbeitet mit einem sehr weiten Begriff: Ritualisiert ist jede Handlung bei Tier und Mensch, die festgelegte, nicht mehr reflektierte Abläufe zeitigt, sei es das morgendliche Zähneputzen beim Menschen oder die Balzaufführung von Auerhähnen. Rituale dienen der Erhaltung der Art. In der Sozialanthropologie² liegt der Nachdruck auf den meist festlich inszenierten und penibel gehüteten Zeremonien zur Sinnstiftung und Erhaltung bzw. Erneuerung der Lebensordnung. Man kann sie vor allem in Stammesgesellschaften beobachten, die im Rhythmus der Jahreszeiten und in der Abfolge der Lebensstationen (*rites de passage*: A. van Gennep) ihre spirituellen Kräfte pflegen. Aber, so haben anthropologisch wache Soziologen schon längst entdeckt, die modernen, technisch orientierten Gesellschaften schaffen sich fast ohne Ausnahme ihre eigenen, vielfach gestaffelten Rituale, bürokratische und militärische, zwischenmenschliche und medienrächtige. Bei der Religionswissenschaft³ kommen mythische und theologische Tiefendimensionen sowie der interreligiöse Vergleich verstärkt zum Zuge.⁴ Wir können für unsere Zwecke nur von allen Konzeptionen lernen und uns auf ein flexibles Verständnis von Riten und Ritualen einlassen: Das erstere ist der Vollzug von zeremoniellen Handlungen, den wir (anders als Feldforscher/Innen) nur aus der Beschreibung und als Rekonstruktionsversuch kennen. Das andere besteht aus überlieferten oder erschlossenen Anweisungen für den Ablauf eines Ritus, der in der Regel religiöse Konnotationen aufweist. Genderbestimmungen hatten in der zweipolig konstruierten antiken Welt selbstverständlich eine große Bedeutung.⁵ Eine Frage wird sein, ob diese binäre sexuelle Grundstruktur für die Moderne noch grundlegend ist.

Wir wollen den Blick auf Frauenrollen konzentrieren, aber doch die Frage im Gedächtnis behalten, wie im Altertum Genderkategorien und -konnotationen zur Weltgestaltung benutzt worden sind und ob eine Komplementarität der Geschlechter – Gegenstück zu ihrer Polarität – durchscheint. Zu diesem Zweck sichten wir die Belege in den hebräischen Schriften, und zwar einmal nach ausgewählten Lebensbereichen (Gerichtsverfahren; Krankheit; Gottesdienst), zum anderen nach den Lebensstationen. Danach geht es in einem vierten Hauptteil um die Auswertung der Befunde.

¹ Vgl. I. EIBL-EIBESFELD, Grundriß 107-121

² Vgl. V. TURNER, Process.

³ Vgl. S. OLYAN, Rites; J. Z. SMITH, Place.

⁴ Eine breit angelegte Übersicht und Diskussion über die neuere Ritualforschung bietet C. BELL, Theory; dieselbe, Ritual.

⁵ Vgl. E. BADINTER, Ich bin Du.

II. Lebenssituationen

1. Gerichtsverfahren

In Israel lag die Gerichtsbarkeit offenbar bei den Familienoberhäuptern, den Ältestenräten im Stadttor oder in der Gemeindeversammlung, und zu einem geringen, nicht genau abschätzbaren Teil bei Ombudsmännern und -frauen, Königen und Priestergremien. Die Zuständigkeiten wechselten natürlich mit der gesellschaftlichen Organisation und den politischen Verhältnissen. Obwohl es die bemerkenswerte, einmalige Figur der „Richterin“ und Prophetin Debora (Ri 4,4f; Gen 35,8) gibt, scheint das Rechtswesen über die Jahrhunderte hinweg fast ausschließlich in der Hand von Männern gelegen zu haben. Das entspräche der vorderorientalischen zivilen Aufgabenverteilung: Öffentliche Belange wurden von Männern wahrgenommen, häusliche von den Hauptfrauen in jeder Familie. Diese patriarchale Regelung dürfte kaum verwundern, wenn wir uns klarmachen, dass die erste deutsche Richterin erst nach dem ersten Weltkrieg ernannt worden ist. Die Rechtsgeschäfte führte weitgehend der Mann für seine Familie, das schloss selbstredend seine Frauen und Kinder ein. Die klassische biblische Darstellung einer Zivilgerichtsverhandlung, Rut 4,1-12, zeigt, wie das zehnköpfige Männergremium über die Frauen Naemi und Rut sowie etliche anonyme Ehefrauen mitverhandelt. Es geht um den Fortbestand der Familie des verstorbenen Elimelech. Die Entscheidungsbefugnis liegt bei den Männern seiner Sippe und dem rein männlichen Gerichtshof der Siedlung. Wie in diesem Fall, so ist die Israelitin auch in anderen Rechtssituationen überwiegend ein Objekt, über das Männer befinden, wenngleich manche Gesetzesbestimmungen sicherlich eine Verhandlung mit Verhören und Zeugenaussagen intendieren: Da ergreift eine Frau – um ihrem Mann, der in eine Schlägerei verwickelt ist, zu helfen – das Geschlecht des Angreifers: Ihre Hand soll abgehauen werden (Dtn 25,11f). Eine Verlobte wird fern von der Siedlung vergewaltigt: Nur der Vergewaltiger soll hingerichtet werden, sie geht frei aus (Dtn 22,25-27), von einer Entschädigung der Frau ist jedoch nicht die Rede. Die Vergewaltigung einer Nichtverlobten kann zur Zwangsehe mit dem Opfer führen, die sogar unauflöslich ist (Dtn 22,28f; vgl. Ex 22,15f) – für uns eine schaurige Vorstellung. In biblischer Zeit sah man es offenbar als vorrangig erstrebenswert an, dass eine Frau überhaupt eine familiäre Lebensgrundlage bekam.⁷ Eine Ehefrau, die dem Mann nicht mehr genehm war, konnte dieser ohne Angabe von Gründen entlassen. Er hatte ihr nur ein schriftliches Scheidungsdokument mitzugeben (Dtn 24,1-4). Möglicherweise – darüber ist an dieser Stelle nicht die Rede, man kann jedoch jüdische Quellen des 5. Jh.v.Chr. aus Ele-

⁶ Das hebräische Verb für „richten“ umfasst die Bedeutungen „herrschen“ und „schlichten“.

⁷ Die Erzählungen von Dina (Gen 34) und Tamar (2 Sam 13) illustrieren den Sachverhalt.

phantine heranziehen⁸ – musste der Mann in diesem Fall die Mitgift der Frau herausgeben.

In drei Texten werden Rituale angedeutet, die zur Lösung eines rechtlichen Problems führen sollen, bzw. die rechtliche Beurkundung eines Verfahrens darstellen. Zweimal geht es um den Verdacht auf Untreue der Ehefrau. Nur der Mann konnte Anklage erheben, weil ja für ihn anscheinend bis in die Spätzeit des Alten Testaments keine Treuepflicht gegenüber seiner Frau bzw. seinen Frauen bestand.⁹ Dtn 22,13-21 ergreifen die Eltern Partei für ihre Tochter. Deren Ehemann hatte, anscheinend eine Weile nach der Hochzeit, behauptet: „Dies Mädchen hab ich geheiratet, und als ich zu ihr ging, fand ich sie nicht als Jungfrau!“ (V. 14). Nun präsentieren die Eltern außerordentlich wortreich den Ältesten den heute noch im Vorderen Orient gültigen Beweis für die Unberührtheit der Tochter vor der Eheschließung: das Bettlaken der ersten Ehenacht mit den Blutspuren der Defloration (V. 15-17). Der Falschzeuge wird empfindlich bestraft: Stockschläge und Geldbuße treffen ihn hart, und er darf die rehabilitierte Frau nie mehr entlassen (V. 18f). Wird die Beschuldigte allerdings überführt (wie?), dann droht ihr die Steinigung, „weil sie eine Schandtät in Israel begangen und in ihres Vaters Hause Hurerei getrieben hat; so sollst du das Böse aus deiner Mitte entfernen.“¹⁰ (V. 21). Um das Bettlaken des ersten Beischlafs hat es sicher allerlei rituelle Handlungen gegeben, die aber nirgendwo aufgeschrieben worden sind. – Ein ausführlicheres Eifersuchtsritual ist in Num 5,11-31 erhalten. Der Ehemann bringt seine Frau zum Priester und vollzieht ein bestimmtes Opfer, „das Schuld ans Licht bringen soll“ (V. 15). Dann folgt ein Ordalritus:

„Der Priester soll sie heranzuführen und vor Jahwe stellen und heiliges Wasser nehmen in ein irdenes Gefäß und Staub vom Boden der Stiftshütte ins Wasser tun. Und er soll die Frau vor Jahwe stellen und ihr Haupthaar lösen und das Erinnerungsoffer, das ein Eifersuchtsopfer ist, auf ihre Hand legen. Und der Priester soll in seiner Hand das bittere, fluchbringende Wasser haben und soll die Frau beschwören und zu ihr sagen: Hat kein Mann bei dir gelegen und bist du deinem Mann nicht untreu geworden, dass du dich unrein gemacht hast, so soll dir dies bittere, fluchbringende Wasser nicht schaden. Wenn du aber deinem Mann untreu geworden bist, dass du unrein wurdest und hat jemand bei dir gelegen außer deinem Mann, – so soll der Priester mit einem Verwünschungsschwur die Frau beschwören und zu ihr sagen: Jahwe mache deinen Namen zum Fluch und zur Verwünschung unter deinem Volk, dadurch dass Jahwe deine Hüfte schwinden und deinen Bauch schwellen lässt! So gehe nun das fluchbringende Wasser in deinen Leib, dass dein Bauch schwellen und deine Hüfte schwinde! Und die Frau soll sagen: Amen! Amen! Dann soll der Priester diese Flüche auf einen Zettel schreiben und mit dem bitteren Wasser abwaschen und soll der Frau von dem bit-

⁸ In diesen Dokumenten hat die Frau eine bemerkenswert starke Stellung, vgl. B. PORTEN, *Jews*.

⁹ Erst mit Mal 2,13-16 scheint sich die allgemeine Sitte zu verändern: Dem Mann wird Treulosigkeit vorgeworfen.

¹⁰ Die Redewendung „das Böse aus deiner Mitte wegschaffen“ ist typisch für die dtr Sprache und Weltsicht: vgl. Dtn 13,6; 17,7.12.22; 19,19; 21,21; 22,21.24; 24,7; Ri 20,13.

teren, fluchbringenden Wasser zu trinken geben ...“ (es folgen weitere Handlungen des Priesters) (V. 16-24)

Der Text stammt aus der Spätzeit des Alten Testaments, frühestens aus dem 5. Jh.v.Chr. Erstaunlich, wie stark archaische, magische Praktiken darin bewahrt sind. Bei ungeklärter Rechtslage hat man sich im Altertum immer des Gottesurteils bedient, das hier genderspezifisch die Einnahme eines magischen Trankes von der Beschuldigten verlangt. Der Zaubertrank hat wohl eine unmittelbare Wirkung auf den Mutterleib, den Sitz der weiblichen Lebenskraft, zum Ziel (Gegenstück: Achans Auslösung, Jos 7, ein mechanisches, äußerliches Mittel). Das Ordalverfahren soll die Unschuld- oder Schuld der verdächtigten Person feststellen. Eine Bestimmung für den Fall der fälschlichen Anklage fehlt. Stattdessen der ominöse Schlusssatz: „Der Mann soll frei sein von Schuld; aber die Frau soll ihre Schuld tragen.“ (V. 31). Offensichtlich spricht sich maskulines Interesse aus. Die Ehefrau soll zum Zweck des Familienerhalts unter der Kontrolle des Familienoberhauptes bleiben.

Ein Passus im Pentateuch schließlich spricht davon, dass Frauen berechnete Ansprüche gegenüber Männern haben können. Stirbt ein Ehemann, dann soll ein naher Verwandter die kinderlose Witwe zur Frau nehmen und mit ihr Nachkommen zeugen, welche die Familie des Verstorbenen neu begründen (Schwager- oder Leviratsehe). Rut 4,5f zeigt, dass je und dann erhebliche Bedenken gegen diese Praxis bestanden. Der in die Pflicht Genommene fürchtete, sich an der Verantwortung für eine zweite Familie zu übernehmen und „sein eigenes Erbteil zu schädigen“ (V. 6). Folglich waren Verweigerungen dieser Ehepflicht offenbar an der Tagesordnung. Gesetzgeber mussten einschreiten:

„Gefällt es aber dem Mann nicht, seine Schwägerin zu nehmen, so soll sie, seine Schwägerin, hingehen ins Tor vor die Ältesten und sagen: Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder seinen Namen zu erhalten in Israel, und will mich nicht ehelichen. Dann sollen ihn die Ältesten der Stadt zu sich rufen und mit ihm reden. Wenn er aber darauf besteht und spricht: Es gefällt mir nicht, sie zu nehmen -, so soll seine Schwägerin zu ihm treten vor den Ältesten und ihm den Schuh vom Fuß ziehen und ihm ins Gesicht speien und soll antworten und sprechen: So soll man tun einem jeden Mann, der seines Bruders Haus nicht bauen will! Und sein Name soll in Israel heißen ‚des Barfüßers Haus‘.“ (Dtn 25,7-10)

Der Verweigerer verfällt der Schande, weitere Zwangsmittel, welche die Versorgung der Witwe zum Ziel hätten, werden nicht eingesetzt. Die Frau hat also Rechte, die sie aber gegen die Eigeninteressen des Mannes (und dessen Familie) nicht durchsetzen kann.

Fazit: Die wenigen Beispiele von genderspezifischer Rechtsprechung und damit verbundenen Riten zeigen zwei Dinge ganz deutlich: Das antike israelitische Koordinatensystem, in das Frau und Mann eingepasst sind, ist das der Familie, nicht unser heutiges Paradigma der individuellen Menschenrechte. Und: Das Weltbild ist magisch-religiös, nicht mechanisch-naturwissenschaftlich. Darum muss uns aus unserer Sicht vieles abstrus und willkür-

lich erscheinen. Es gilt aber, die Genderrollen innerhalb des damaligen Systems zu begreifen. Erst danach können wir unseren Verdacht äußern, dass Frauen im öffentlichen Bereich des Rechts auch unter der Voraussetzung bipolarer Komplementarität der Beziehungen gegenüber den Männern stark benachteiligt waren. – Wir untersuchen aber zunächst die beiden anderen genannten Lebensbereiche.

2. Krankheit

Krankheiten haben die Menschen von Anfang an geplagt, und reflektierte Heilungsverfahren vieler Art sind von Urbeginn an charakteristisch für das Menschsein (das soll nicht ausschließen, dass es Anfänge von Therapie auch bei Pflanzen und Tieren gibt). In den hebräischen Schriften ist nicht übermäßig viel von streng rationaler Krankenbehandlung die Rede, man könnte auf das Feigenpflaster hinweisen, das Jesaja dem Hiskia anlegt (Jes 38,21), oder die erfolglosen Bemühungen der Mutter um ihren kopfkranken Sohn (2 Kön 4,18-20). Meistens sind Krankenbehandlungen mit religiösen Riten verbunden. Das ist auch durch die zahlreichen Psalmen belegt, die offenbar bei und nach schwerer Erkrankung gebetet wurden (vgl. Ps 6; 22; 38; 41 usw.). Heilungsrituale, die das Krankengebet einschließen, sind ausdrücklich in Ps 107,17-22 und Hi 33,19-30 erwähnt.¹¹ Leider führen in den allermeisten Heilungsberichten nur Männer wie Elia, Elisa, Jesaja, Mose, d.h. regelrechte Gottesmänner, Regie. Professionelle Ärzte kommen so gut wie nicht vor (vgl. Ex 15,26; 2 Chr 16,12¹²). Wir können als sicher annehmen, dass Frauen in der Hausmedizin, gerade auch bei der Behandlung von Kindern, fachkundig waren. Am Königshof sollen Mädchen als „Salbenmischerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen“ gewirkt haben (1 Sam 8,13). Die erste Bezeichnung schließt vielleicht die Gesundheitspflege mit ein. Und die gleich zu besprechenden „kultischen“ Aktivitäten von Frauen haben auf jeden Fall auch potentiell mit Krankenbehandlungen zu tun (vgl. Dtn 18,10f, wo nur männliche Schamanen genannt werden mit Ex 22,17, Ez 13,17-19: hier erscheinen lediglich Frauen als [falsche] Gottesmittler).

Patientinnen erscheinen ebenfalls recht selten in den hebräischen Schriften. Galt damals schon das Motto: Hausfrauen dürfen nicht krank werden? Mirjam wird einmal aussätzig und durch die Fürbitte des Mose wieder geheilt (Num 12,9-15). Ihre Hauterkrankung (wohl Schuppenflechte, nicht Lepra) ist für Männer und Frauen ein Zeichen besonderen göttlichen Zorns (vgl. Lev 13f: die V. 29.38 betonen ausdrücklich die Betroffenheit beider Geschlechter). Die Menstruation erscheint fast als eine Krankheit, wird sie doch Lev 15 mit männlichen venerischen Infektionen gleich gesetzt. Das leitende

¹¹ Über den ganzen rituellen Hergang einer altisraelitischen Kasualpraxis für Kranke habe ich in meiner Habilitationsschrift gehandelt: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.

¹² „Asa suchte auch in seiner Krankheit nicht Jahwe, sondern die Ärzte“: Diese kritische, aus einer bestimmten theologischen Perspektive erfolgende Beurteilung der Medizin kann nicht der Grund für die Kargheit der Mitteilungen sein.

Interesse ist aber in beiden Fällen nicht die Schwächung und Gefährdung eines Menschen, sondern eher die Bedrohung des Heiligen durch genitale Ausscheidungen. Das gilt auch für die „Unreinheit“ der Wöchnerin in Lev 12. Beide Anliegen gehören darum in den kultischen Lebensbereich.

3. Gottesdienst

Für unsere Fragestellung ist die exegetische und theologische Grundeinstellung entscheidend wichtig: Wie verstehen wir die Glaubensgeschichte Israels insgesamt? Hat – so in einigen erzählenden Schichten des Alten Testaments – Mose den ausschließlichen Jahweglauben eingeführt und Israel sich etwa im 12. oder 11. Jh. v. Chr. um diese Glaubenserkenntnis herum gebildet? Oder hat die Phase der Vätergötter (Abraham; Isaak; Jakob) und des Polytheismus viel länger gedauert und der universale, monotheistische Jahweglaube ist erst nach dem Zusammenbruch Judas und den Deportationen nach Babylonien nicht ohne den Einfluß der damals herrschenden Weltreiche entstanden? Ich bin überzeugt, dass die zweite Option richtiger ist als die erste. Biblische Zeugnisse sprechen durch ihre Polemik gegen die Fremdgötterverehrung in Israel dafür, dass gerade die Königszeit bis auf Josia noch keine Ahnung von der Kultzentralisation in Jerusalem oder dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes hatte, wie sie im 1. Gebot und im Deuteronomium festgelegt sind. Das würde bedeuten: Das Glaubensspektrum war im vorexilischen Israel weit größer, als wir es uns nach unseren Katechismen vorstellen können.¹³ Archäologische Funde aus dem antiken Israel (etwa 9. Jh. v. Chr.) bestätigen, dass während der Königszeit Jahwetempel in Juda bestanden und zumindest im Volksglauben Jahwe zeitweise eine Gemahlin, Aschera, hatte, bzw. dass der Göttinnenkult im Lande Israel verbreitet war.¹⁴ Folglich sind auch die kultischen Funktionen von Frauen in historischer Perspektive zu sehen.

Bei der Suche nach den kultischen Funktionen von Frauen und ihren rituellen Kompetenzen haben wir darum mit unterschiedlichen geschichtlichen Stadien und Wandlungen in der gesellschaftlichen Struktur, d.h. mit klar voneinander unterscheidbaren Theologien zu rechnen. Wir beginnen auf der Ebene der Familien- und Sippenreligion, die besonders im Buche Genesis sehr gut zu erkennen ist. Der Gott der autarken, wandernden Gruppen trägt einen auf den Sippenchef bezogenen Namen: Gott Abrahams, Schrecken Jakobs, Starker Israels. Er wird repräsentiert offenbar durch ein kleines, im Haus verehrtes Kultbild, den „Teraphim“¹⁵. Laban hält dieses Bild für seinen kostbarsten, lebenswichtigen Besitz; dem Dieb droht die Todesstrafe (Gen 31,30.32). Nun hat ausgerechnet Rahel diesen „Hausgott“ mitgenommen (V. 19), und sie versteht es, ihn listig auch für sich zu behalten. Als Laban ver-

¹³ Ich habe versucht, aufgrund sozialer Schichtungen fünf Glaubentypen in Israel zu unterscheiden: E.S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.

¹⁴ Vgl. F. HARTENSTEIN, VF 48, 2003, 2-28; O. Keel, *Göttinnen*. Siehe auch Jer 44.

¹⁵ Vermutlich aus dem Hethitischen: tarpiš = „Geist, Dämon“.

zweifelt die Zelte Jakobs durchsucht, bleibt Rahel auf dem Kamelsattel sitzen, unter dem die Figur liegt. Sie könne leider nicht aufstehen, weil sie ihre Tage habe, sagt sie dem Vater (V. 35). Die Episode zeigt: Frauen hatten keine Scheu vor dem heiligen Objekt. Im Gegenteil, sie hantieren freizügig mit ihm, so auch Michal, die Tochter Sauls und Ehefrau Davids. Ihr gelingt es, den Teraphim ihres Haushalts so ins Bett zu legen und mit Ziegenhaar zu drapieren, dass die Häscher ihres Vaters, die durchs Fenster lugen, getäuscht werden und sich zunächst damit abfinden, dass David bettlägerig sei (1 Sam 19,13-17). In einem dritten Text stiftet eine reiche Dame eine große Silbermenge, damit ihr Sohn damit einen Teraphim anfertigen lassen und eine Hauskapelle einrichten kann (Ri 17,3-5). Eine Gottesfigurine, vor der ein häuslicher Ritus vollzogen werden kann, treffen wir auch in Ex 21,6. Wichtig aber ist, dass Frauen, denen ja nach den antiken Trennungen der Arbeitsbereiche die Verwaltung des Hauses obliegt (Spr 31,10-31), eine besondere Nähe zum familiären Gottesbild zeigen.¹⁶ So scheint es mir eine berechnete Vermutung, dass im Rahmen des Familienkultes¹⁷ die Hauptfrau für die Versorgung der kleinen, heimischen Statue verantwortlich war. Derartige von Frauen geleiteten Familienkulte wären dann erst mit der Bildung der exklusiven Jahwegemeinschaften seit Beginn des Exils verboten worden. Das würde zusammen stimmen mit der Beobachtung, dass Frauen in Altisrael auch sonst gelegentlich kultische Funktionen ausübten.

Berühmt ist die Frau des Mose, die in einer archaisch anmutenden Notiz (Ex 4,24-26) eine Beschneidungszeremonie entweder an ihrem Sohn oder ihrem Mann durchführt. Nach allem, was wir sonst aus den hebräischen Schriften wissen, waren Frauen vom blutigen Opferdienst strikt ausgeschlossen, wahrscheinlich wegen ihrer Regelblutungen. Keine Form von sexueller Aktivität vertrug sich nach uralter Anschauung mit dem Altardienst und der Präsenz Gottes (vgl. Ex 19,15). Priester hatten sich zu heiligen und des Geschlechtsverkehrs zu enthalten, wenn sie Opfer bringen wollten. Zippora aber ergreift das Steinmesser, „beschnitt ihrem Sohn die Vorhaut und berührte damit seine Scham und sprach: Du bist mir ein Blutbräutigam“ (Ex 4,25). Da lässt die angreifende Gottheit von der Familie ab (V. 26). Eine Zeit und eine Gruppe meldet sich hier zu Wort, in der Frauen priesterliche Dienste erfüllen konnten. Das scheint auch an den beiden einzigen Stellen der Fall zu sein, die Frauen in eine offizielle, kultische Beziehung zum Tempel bringen: Ex 38,8; 1 Sam 2,22. Sie „tun Dienst vor dem Eingang des Begegnungszeltes“. Der verwendete Ausdruck „Heeres- oder Kultdienst verrichten“, wird auch auf Leviten angewendet (Num 4,23; 8,24). In Ex 38,8 besitzen die Frauen Bronzespiegel, die vielleicht der Aschera geweiht waren und auf Fruchtbarkeitsriten schließen lassen.¹⁸ In jedem Fall scheint eine

¹⁶ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, *Jahwe*, 66-77.

¹⁷ Nach einigen früheren Studien hat am ausführlichsten Karel van der TOORN die altorientalischen und biblischen Nachrichten über Hauskulte zusammengestellt: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.

¹⁸ Vgl. M. Th. WACKER, *Religionsgeschichte*, 142-154.

Überlieferung durch, nach der Frauen eine offizielle Stellung am Tempel einnahmen, wie „niedrig“ ihre Funktionen auch anzusetzen sind.

Ausgesprochen verantwortliche Positionen nahmen Frauen nach den biblischen Berichten in den später verbotenen Kulturen ein. Die Einführung der exklusiven Jahweverehrung nach der babylonischen Eroberung Palästinas machte aus Familienkulturen, mantischen und magischen Lokalreligionen, der Anbetung der Himmelskönigin Inanna-Ishtar – sämtlich Frauendomänen der israelitischen Religionsgeschichte – kriminelle Umtriebe. Trotz allem haben sich deutliche Spuren weiblicher Kulturausübung im Alten Testament erhalten. Die Erzählung von der Totenbeschwörerin von Endor ist ein herausragendes Beispiel. Saul hat seinen Mittelsmann zu Jahwe, Samuel, durch dessen Tod verloren. In seiner Not lässt er vor der Entscheidungsschlacht gegen die Philister gezielt eine Frau suchen, „die Tote beschwören kann“ (1 Sam 28,7). Er verkleidet sich und geht nachts zu der – nach der Meinung des Erzählers – längst verbotenen Praxis. Er lässt sich Samuel aus der Totenwelt heraufholen, fragt dann die Beschwörerin:

„... Was siehst du? Die Frau sprach zu Saul: Ich sehe einen Geist heraufsteigen aus der Erde. Er sprach: Wie ist er gestaltet? Sie sprach: Es kommt ein alter Mann herauf und ist bekleidet mit einem Priesterrock. Da erkannte Saul, dass es Samuel war, und neigte sich mit seinem Antlitz zur Erde und fiel nieder. Samuel aber sprach zu Saul: Warum hast du meine Ruhe gestört, dass du mich heraufsteigen lässt? Saul sprach: Ich bin in großer Bedrängnis, die Philister kämpfen gegen mich, und Gott ist von mir gewichen und antwortet mir nicht, weder durch Propheten noch durch Träume; darum habe ich dich rufen lassen, dass du mir kundtust, was ich tun soll.“ (1 Sam 28,13-15).

Wie selbstverständlich mit der realen Möglichkeit gerechnet wird, Tote befragen zu können! Das ist eine andere, vorwissenschaftliche Welt, in der diese Geschichte voll und ganz plausibel ist. Und die Erzählkunst ist großartig, die Ängste des Königs und der illegalen Praktikerin sind plastisch herausgearbeitet. Wesentlich für uns ist: Die Frau hat kraft ihres Geschlechtes Macht über Totengeister. Sie heißt offiziell: Herrin des Totengeists. Möglicherweise steht ein archaischer Ahnenkult hinter der Beschwörungspraxis.¹⁹ Schön ist auch das Ende der Geschichte: Samuel äußert noch als Totengeist ein vernichtendes Jahwewort, ganz im dtr Stil. Saul ist am Boden zerstört. Die Beschwörerin nötigt den Verzweifelten, wenigstens etwas zu essen, schlachtet ein Kalb (auch hier eine Abweichung vom normalen Brauch: Frauen schlachten wegen des Bluttabus keine größeren Tiere) und bereitet ihm fürsorglich weiblich ein Festmahl (V. 17-25). Unter heutigen Bedingungen wäre die Beschwörerin von Endor vermutlich eine bekannte TV-Psychologin und Lebensberaterin.

Einen anderen, von Frauen geführten Kult führen uns zwei Perikopen aus dem Buch Jeremia vor (Jer 7,16-20; 44,15-19). Der Prophet klagt seine Zuhörerinnen und Zuhörer in Jerusalem und in der ägyptischen Diaspora an,

¹⁹ Vgl. J. TROPPER, Nekromantie.

weil sie die „Himmelskönigin“ verehren. Einige Opferriten sind benannt: Kuchengabe, Trankspende (Jer 7,18); ganze Familien sind beteiligt, die Frauen leiten den Gottesdienst. Sie antworten – theologisch sehr reflektiert – dem Propheten:

„Wir wollen der Himmelskönigin opfern und ihr Trankopfer darbringen, wie wir und unsere Väter, unsere Könige und Oberen getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems. Da hatten wir auch Brot genug, und es ging uns gut, und wir sahen kein Unglück. Seit der Zeit aber, da wir es unterlassen haben, der Himmelskönigin zu opfern und Trankopfer darzubringen, haben wir an allem Mangel gelitten und sind durch Schwert und Hunger umgekommen. Und wenn wir Frauen der Himmelskönigin opfern und Trankopfer darbringen, das tun wir ja nicht ohne den Willen unserer Männer, wenn wir ihr Kuchen backen, um ein Bild von ihr zu machen, und ihr Trankopfer darbringen.“ (Jer 44,17b-19).

Die Verfasser dieser Zeilen haben ganz massiv mit einem Kult der im Vorderen Orient weithin bekannten Inanna / Ishtar gerechnet und den Frauen die führende Rolle darin zugesprochen und das in der späten, schon dem ausschließlichen Jahwekult verpflichteten Gemeinde. – Wenn wir alles, was wir über Hauskulte, schamanistische und prophetische (vgl. 2 Kön 22,14-20) Funktionen von Frauen wissen, hinzurechnen, dann hatte die durch eigenständige Kultleitung gestützte Spiritualität der Frauen mindestens im vor-exilischen Israel eine starke und breite Grundlage. Sie wäre erst mit dem strengen Verbot aller Gottesdienste außer dem Jahwe gewidmeten geschmälert worden. Zugleich werden erst unter dem monotheistischen Gebot die Frauen dem Verdacht ausgeliefert, Männer zum Abfall von Jahwe zu verführen (vgl. 1 Kön 11,1-5: Salomo; 1 Kön 16,31-33: Ahab. Neh 13,23f befürchtet zusätzlich sprachliche Überfremdung durch ausländische Mütter). Manchmal steigert sich das Misstrauen gegen Frauen dermaßen, dass Schriftgelehrte der Spätzeit dem weiblichen Geschlecht eine besondere Nähe zum Bösen nachsagen oder gar in der Frau die Verkörperung des Bösen schlechthin sehen können (vgl. Gen 3,1-6; Ez 16; 23; Sach 5,5-10).

III. Lebensstationen

Die Rolle der Frau in der altisraelitischen Gesellschaft lässt sich nicht erschöpfend darstellen, wenn nur ausgewählte Lebenssituationen herangezogen werden. Es muß eine Art Standardbiographie hinzukommen: Wie erlebte der weibliche Mensch in biblischer Zeit den Ablauf der Zeit, besonders an den bekannten Umbrüchen, die Menschen in der Regel zur Ritenbildung herausfordern (*rites de passage*)?²⁰ Welche Erwartungshaltungen, Pflichten und Rechte brachte die Gemeinschaft den Mädchen und Frauen entgegen?

²⁰ Gründliche Untersuchungen über den Lebensablauf von Mädchen und Frauen im alten Israel fehlen: vgl. R. PATAI, *Sitte und Sippe in Bibel und Orient*, Frankfurt 1962; E.S. GERSTENBERGER, *Frau und Mann im Alten Testament*, in: E.S. GERSTENBERGER/W. SCHRAGE, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980, 20-52.

1. Geburt

Die Ausrichtung der Familie auf die männliche Linie brachte es mit sich, dass der Wunsch nach Söhnen, nach einem „Stammhalter“, bei Eltern und Verwandten vorherrschte, wie das bis in die Neuzeit hinein fast ausnahmslos auch in den europäischen Gesellschaften der Fall war. Die Tochter hatte nur einen begrenzten Wert für die Familie: Sie war zusätzliche Arbeitskraft – musste aber auch unterhalten werden! –, und sie brachte bei ihrer Verheiratung einen Brautpreis und mögliche gute Beziehungen zu einer anderen Familie ein. Geschlechtsregister und Geburtsgeschichten erwähnen nur selten die Ankunft eines Mädchens (vgl. Gen 30,21). Im Wettkampf der beiden Frauen Jakobs zählen fast ausschließlich die Söhne (Gen 29,31 – 30,24). Einmal heißt es von einem Richter, er habe 30 Söhne und 30 Töchter gehabt (Ri 12,9); die Töchter Hiobs, nach seiner Rehabilitation geboren, sind landesweit wegen ihrer Schönheit berühmt. Ausnahmsweise gibt der Tradent nur ihre Namen wieder, nicht aber die der sieben Söhne (Hi 42,13-15). Von höherer, politischer Warte aus gesehen, sind nur waffenfähige Männer nützliche Wesen. Der Pharaon will darum bei seinen potentiellen Gegnern die Töchter am Leben lassen, die Söhne sollen bei der Geburt getötet werden (Ex 1,15-17). Eltern nannten evtl. ihre neugeborene Tochter „Gomer“, d.h. „Genug“ (Hos 1,3); aber es kommen auch freundlichere Namen vor wie „Abigail“, d.h. „Vater hat sich gefreut“ (2 Sam 25,3). Ausgeführte Erzählungen über Geburt und Namensgebung einer Tochter sind nicht überliefert, im Gegensatz zu den Geschichten von Knabengeburt (vgl. 1 Sam 1f; Gen 21,1-7; Rut 1 – 4). Die Wöchnerin bleibt nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lange „im Blut ihrer Reinigung“ wie nach der Geburt eines Jungen (Lev 12). Das deutet auf die besondere kultische Gefährlichkeit einer Tochtergeburt. Ansonsten sind die Riten zur Reinigung der Mutter gleich (V. 6-8). Der neugeborene Sohn wird am 8. Tag nach der Geburt beschnitten (V. 3). Beim Mädchen sind keinerlei Geburtsriten verzeichnet.²¹ Alles in allem zeichnet sich schon bei der Geburt eines Mädchens ihr sekundärer Status in der Familie ab, wahrscheinlich aber auch die spezifische weibliche Machtbegabung, die zu einer gewissen Gefahr für die Mutter wird.

2. Pubertät und Eheschließung

Kinder wuchsen in den ersten Jahren, d.h. so lange sie noch gestillt wurden, unter der Obhut der Mutter auf. Nach der Entwöhnung blieb die Tochter im Frauteil des Zeltes oder Hauses, während der Knabe dem Vater zugeordnet wurde und ihm nach Kräften zur Hand ging. Die Ausbildung der Kinder geschah im Hause, eben durch die langsame Einweisung in das Leben der Erwachsenen. Töchter lernten, was die Mutter ihnen beibringen konnte. Sie sprachen von Kind an vom „Haus ihrer Mutter“ (vgl. Hld 3,4; 8,2). Aber das Leben zu Hause dauerte nicht lange. Niedrige Lebenserwartung und frühe Geschlechtsreife hatten zur Folge, dass das Mädchen bald nach der Pubertät

²¹ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, Leviticus 134-140.

in die Ehe gegeben wurde. Das geschah wohl zwischen dem 10. und 15. Lebensjahr; Töchter, die mit 20 Jahren noch nicht verheiratet sind, gelten heute noch in traditionellen Gesellschaften des Vorderen Orients als „alte Jungfern“.

Ganz sicher war die Pubertät der Mädchen, wie die der Jungen, rituell gefasst. Von weiblichen Riten hören wir aus ganz anderem Anlass in Ri 21,20-23. Die Jungfrauen der Stadt Silo halten einen jährlichen „Tanz in den Weinbergen“, der vielleicht etwas mit einem zu erbittenden Fruchtbarkeitssegen zu tun hatte. Die Benjaminer brauchen dringend Ehefrauen und bekommen die Erlaubnis, sie sich bei dieser festlichen Begebenheit durch Raub anzueignen. Vermutlich waren die Riten um Pubertät und Beendigung der Jungfrauschaft (vgl. Ri 11,37-40) viel umfang- und inhaltsreicher als wir das aus den Texten ersehen können. Das „Hohelied Salomos“ enthält hochklassische Liebeslyrik, die wahrscheinlich bei gemeindlichen oder familiären Pubertäts- oder Hochzeitsfeiern gesungen und getanzt worden sind.

Brautwerbung, Vorbereitung der Hochzeitsfeier, Durchführung der langen Hochzeitsgelage und -rituale gehören heute noch im Vorderen Orient zu den Höhepunkten des Familienlebens und erst recht zum Traumgipfel einer altisraelitischen Frau. Die ausführlichste Brautwerbung wird Gen 24 geschildert, aber man vergleiche auch Gen 28,1-5; 29,1-30; Ri 14,1-3; 1 Sam 18,17-27 usw. In den Erzählungen spielen die Eltern der Braut, aber auch des Bräutigams, die entscheidende Rolle. Bis heute vereinbaren sie im Vorderen Orient in der Regel die Vermählung ihrer Kinder. Das geschieht nach althergebrachten Verhandlungsregeln. Die füreinander Ausgewählten haben wenig Möglichkeiten einzugreifen. Am Ende fügen sie sich meistens dem Wunsch der Eltern und willigen in die Eheschließung ein. Der Bräutigam bzw. seine Familie zahlt eine Geldsumme oder einen Naturalwert an die Familie der Braut, eine Entschädigung für den Verlust der Arbeitskraft und eine Rücklage für den Fall der Scheidung. Im Vorfeld der Eheschließung stehen der junge Mann und die junge Frau gleichermaßen unter der Vormundschaft der älteren Generation. Bei der Hochzeit selbst zeigt es sich dann, dass die Braut aus der Unmündigkeit im Elternhaus nach patriarchalem Muster hinübergeleitet wird in eine gewisse Unterordnung unter den Ehemann. In einem königlichen Hochzeitslied heißt es:

„Höre, Tochter, sieh und neige dein Ohr:
Vergiss dein Volk und dein Vaterhaus!
Den König verlangt nach deiner Schönheit;
denn er ist dein Herr, und du sollst im huldigen.“ (Ps 45,11f)

Und das späte Esterbuch erhebt den Gehorsam der Ehefrau gegenüber dem Gatten zum unverbrüchlichen, d.h. wohl universalen „Gesetz der Meder und Perser“. Es ergeht ein königlicher Erlass, in „seinem ganzen Reich, welches groß ist“, damit „alle Frauen ihre Männer in Ehren halten bei Hoch und Niedrig“ (Est 1,20). „Da wurden Schreiben ausgesandt in alle Länder des Königs, in jedes Land nach seiner Schrift und zu jedem Volk nach seiner

Sprache, dass ein jeder Mann der Herr in seinem Hause sei.“ (V. 22). So weit die offizielle, durch die öffentliche Sitte und Rechtsprechung sanktionierte Deutung des Geschlechterverhältnisses. Sie wird unterstützt durch die theologische Festlegung der Schöpfungsgeschichte: Die Frau entsteht sekundär als Ergänzung und Lebenshilfe für den Mann (Gen 2,18.21-25) und dann nach dem Ur-Ungehorsam der Eva empfängt sie von Gott einen Schicksalspruch:

„Dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.“ (Gen 3,16)

Geist und Intention dieses Satzes decken sich auffällig mit denen von Est 1. Beide Stellen stammen ungefähr aus der gleichen Periode, der nachexilischen, d.h. persischen Zeit, als anscheinend die Theorie der männlichen Dominanz zur ersten Blüte kam. Die Dokumente der jüdischen Kolonie von Elephantine sprechen allerdings eine ganz andere Sprache. Dort führen Frauen selbständig ihre eigenen Geschäfte. Und das ebenso aus der persischen Zeit stammende Buch Rut beweist zwar die Einbindung der Frau in die patriarchale Ordnung, zeugt aber gleichzeitig von einer erstaunlichen Selbstbestimmung der beiden Protagonistinnen, Naemi und Rut. Die Vermutung, die literarisch hochstehende Erzählung sei von einer Frau verfasst, hat gute Gründe für sich.²²

Die eigentliche Hochzeitsfeier war mit Riten durchsetzt; leider erfahren wir nur wenig Einzelheiten: Jakobs Eherituale mit Lea und Rahel sind nur kurz angedeutet (Gen 29,20-30). Verwandte, Nachbarn und Freunde essen und trinken sieben Tage und Nächte zusammen (Ri 14,12, vgl. Gen 29,27f). Die Braut wird dem Bräutigam in der Dunkelheit erstmalig zugeführt (Gen 29,23.25). Das frische Bettlaken ist auf dem Hochzeitslager im Festzelt ausgebreitet (Dtn 22,15.17). Das Paar vollzieht den ersten Geschlechtsverkehr. Für die Gäste steht allerlei Kurzweil auf dem Programm. Wenn wir das Hohelied Salomos als eine Sammlung von Hochzeitsliedern annehmen, haben wir schöne Beispiele für die damals gängige, feine und freizügige Liebeslyrik. Die musikalische Begleitung können wir uns in etwa hinzudenken:

„Meinem Freund gehöre ich, und nach mir steht sein Verlangen. Komm, mein Freund, lass uns aufs Feld hinausgehen und unter Zyperblumen die Nacht verbringen, dass wir früh aufbrechen zu den Weinbergen und sehen, ob der Weinstock sprosst und seine Blüten aufgehen, ob die Granatbäume blühen. Da will ich dir meine Liebe schenken. Die Liebesäpfel geben den Duft, und an unsrer Tür sind lauter edle Früchte, heurige und auch vorjährige: mein Freund, für dich habe ich sie aufbewahrt. – O dass du mein Bruder wärest, der meiner Mutter Brüste gesogen! Fände ich dich draußen, so wollte ich dich küssen, und niemand dürfte mich schelten! Ich wollte dich führen und in meiner Mutter Haus bringen, in die Kammer derer, die mich gebar. Da wollte ich dich tränken mit gewürztem Wein und mit dem Most meiner Granatäpfel. – Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte herzt mich. – Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusa-

²² Vgl. I. FISCHER, Rut 93f.

lems, dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört, bis es ihr selbst gefällt.“ (Hld 7,11 – 8,4)

„Siehe, meine Freundin, du bist schön! Siehe, schön bist du! Deine Augen sind wie Taubenaugen hinter deinem Schleier. Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die herabsteigen vom Gebirge Gilead. Deine Zähne sind wie eine Herde geschoener Schafe, die aus der Schwemme kommen; alle haben sie Zwillinge, und keines unter ihnen ist unfruchtbar. Deine Lippen sind wie eine scharlachfarbene Schnur, und dein Mund ist lieblich. Deine Schläfen sind hinter deinem Schleier wie eine Scheibe vom Granatapfel. Dein Hals ist wie der Turm Davids, mit Brustwehr gebaut, an der tausend Schilde hangen, lauter Schilde der Starken. Deine beiden Brüste sind wie junge Zwillinge von Gazellen, die unter den Lilien weiden. ... Du hast mir das Herz genommen, meine Schwester, liebe Braut, du hast mir das Herz genommen mit einem einzigen Blick deiner Augen, mit einer einzigen Kette an deinem Hals. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, liebe Braut! Deine Liebe ist lieblicher als Wein, und der Geruch deiner Salben übertrifft alle Gewürze. Von deinen Lippen, meine Braut, träufelt Honigseim. Honig und Milch sind unter deiner Zunge, und der Duft deiner Kleider ist wie der Duft des Libanon.“ (Hld 4,1-5.9-11).

Unbändige Lebensfreude, sinnliche Lust durchziehen das ganze Fest mit allen seinen Riten und Symbolen, Metaphern und Anspielungen. Das Festgeschehen realisiert im Vorgriff die Erwartungen neuen Lebens und einer neuen, familialen Kernzelle. Frau und Mann sind nach Maßgabe der zeitgenössischen gesellschaftlichen Rollen eingebunden in das Geschehen. Die juristische, öffentliche Seite – Übergang der „Vormundschaft“ vom Vater des Mädchens an den Ehemann; Sicherung der Jungfrauschaft der Braut; Segenswünsche der Gäste für die Frau (vgl. Rut 4,11f) und manches, das wir nicht mehr identifizieren können – zeigt den Mann in der Vorhand. Die Hochzeitslyrik stellt eher die realen Verhältnisse im Hause, dem Verfügungsbereich der Frau, dar. Hier stehen sich in überzeugender Weise die beiden Geschlechter komplementär gegenüber. Die Liebe ist das Bindemittel für das Grundelement menschlichen Lebens. Ohne Gemeinschaft gibt es kein Leben. Der Einzelmensch kann wenig erreichen, wie schon Kohelet weise formuliert:

„Da ist einer, der steht allein und hat weder Kind noch Bruder, doch ist seiner Mühe kein Ende, und seine Augen können nicht genug Reichtum sehen. Für wen mühe ich mich denn und gönne mir selber nichts Gutes? Das ist auch eitel und eine böse Mühe. So ist's ja besser zu zweien als allein; denn sie haben guten Lohn für ihre Mühe. Fällt einer von ihnen, so hilft ihm sein Gesell auf. Weh dem, der allein ist, wenn er fällt! Dann ist kein anderer da, der ihm aufhilft. Auch, wenn zwei beieinander liegen, wärmen sie sich; wie kann ein einzelner warm werden? Einer mag überwältigt werden, aber zwei können widerstehen, und eine dreifache Schnur reißt nicht leicht entzwei.“ (Koh 4,8-12).

Wir wüssten natürlich gern viel mehr Details über die altisraelitische Eheschließung. Altorientalisches und anthropologisches Vergleichsmaterial kann uns bedingt weiterhelfen und mindestens eine Vorstellung davon vermitteln, wie komplex und geschichtlich variationsreich der Ablauf der

Handlungen war.²³ Vermutlich waren je und dann auch Formeln in Gebrauch, welche die Konstitution der Ehe besiegelten: „Ich nehme dich zur Frau“, „Ich nehme dich zum Mann“,²⁴ oder, in Analogie zu der Erklärung Ruts (1,16): „Wo du hingehst, da will ich auch hingehen“. Wir können darüber nur Mutmaßungen anstellen.

3. Scheidung und Begräbnis

Die Entlassung der Frau war gesetzlich geregelt (Dtn 24,1-4) und bedurfte nur einer schriftlichen Dokumentation, der einzige privatrechtliche Beurkundungsakt, der im Alten Testament erwähnt wird. Die Frau gewann einen gewissen Schutz vor männlichen Wiederrufserklärungen und Verleumdungen und konnte eine neue Ehe eingehen, allerdings nicht mehr mit dem Ehemann, der sie entlassen hatte. Alte Tabu-Vorstellungen verhinderten eine derartige Ehwiederholung. Die Frau konnte sich nicht scheiden lassen, es sei denn durch faktische Flucht aus dem Hause ihres Mannes (Ri 19,2). Dem Mann bleibt in solchen Fällen nur der Bittgang zu seinem Schwiegervater, wenn er seine Frau zurückholen möchte (V. 3). Eine ganz willkürliche, politische Trennung der Ehe durch den Vater der Frau wird in der Saulgeschichte berichtet (1 Sam 25,44). Michal, die Königstochter, wird dann erneut von ihrem Mann Paltiel getrennt und David zurückgegeben (2 Sam 3,13-16) – trauriges Schicksal von Frauen in patriarchalischen Gesellschaften. – Über den Tod von Frauen und Frauenbegräbnisse erfahren wir weniger als das bei Männern der Fall ist. Immerhin ist in den Erzelterngeschichten das Ende der Hauptfrauen von Abraham, Isaak und Jakob erwähnt (Gen 23,2; 35,16-20; 49,31). Das Familiengrab in der Höhle von Machpela, eingerichtet aus Anlass des Todes der Sara (Gen 23,3-20) und das Rahelgrab bei Bethlehem (Gen 35,19) sind vor allem wegen der Erzmütter berühmt geworden. Das ist ein deutliches Zeichen für die hohe Wertschätzung der Gründerfrauen in Altisrael.²⁵

IV. Gender und Weltgestaltung

Wir haben nur einen kleinen Blick in die Vielfalt der biblischen Texte getan, welche über Lebenssituationen und -stationen der Frau, Rituale und Geschlechterbestimmung reden. Nun gilt es, die antiken Aussagen zu deuten und mit unseren Vorstellungen in Beziehung zu setzen. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass eine einfache Abgleichung von Einzelzügen unmöglich ist. Die Funktionen und Bestimmungen für die beiden Geschlech-

²³ Vgl. die Beschreibungen von Hochzeitsfeierlichkeiten bei neuzeitlichen Beduinen und Fellachen: Josef HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, Leiden 1943, 79-83.

²⁴ Vgl. die Verstoßungsformeln Hos 1,6.8 und ihre Gegenstücke Hos 2,25. Die Aussage „Mein Ehemann“ Hos 2,18 könnte aus der Wirklichkeit entlehnt sein. Solche Formeln finden sich auch in den Ehekontrakten von Elephantine, vgl. B. PORTEN, *Jews 52-57*.

²⁵ Vgl. I. FISCHER, *Erzelterne* 338-343 u.ö.

ter sind vielmehr im biblischen Altertum in ihrem Zusammenhang zu betrachten. Danach haben wir unsere heutige Lebenswelt mit ihren Werten ernst zu nehmen. Erst im Vergleich der unterschiedlichen Welten kann ein Gespräch über die Zeiten und Kulturen hinweg zustande kommen. Erst dann können wir ermessen, in welchem Ausmaß wir von der biblischen Antike geprägt sind, und wie wir auch unter ganz veränderten Weltbedingungen die Impulse der Bibel aufnehmen können, auch für die Neukonstruktion unseres Gesellschaftssystems.

Klar dürfte sein, dass die antike, biblische Welt vor allem im Mikrobeereich der Familie, Sippe und Gemeinde geprägt worden ist. Für die Ordnung von Staaten und Völkergemeinschaften fehlen weitgehend strukturierende Anweisungen. Im universalen Horizont finden sich einige Aussagen über die Menschen schlechthin und die Grundwerte des Lebens. Die meisten der oben betrachteten Texte bewegen sich aber im Milieu der gesellschaftlichen Kleinorganisation. Und innerhalb der Mikroorganisation hat das Leben vermutlich ganz überwiegend im eigenen Familienverband stattgefunden. Jede Form von Öffentlichkeit war dem nachgeordnet. „Ich wohne sicher unter meinen Leuten“, sagt die Frau von Sunem (2 Kön 4,13). Ps 133,1 preist die Eintracht von Brüdern; Ps 127 und 128 die Kraft der Familie. Sie ist ja die wirtschaftliche, gesellschaftliche und religiöse Grundeinheit, ohne die der Einzelne verloren ist. Die Abwägung der Wertigkeiten von Familie und größerer Gesellschaft hätte im alten Israel vielleicht 80 % zugunsten der ersteren und nur 20 % für die letztere ergeben. Bei uns ist das Verhältnis eher umgekehrt.

Ein weiteres, wichtiges Moment kommt hinzu: Die spezifische, biblische Kleingruppenwelt hatte ein bipolares Gendergerüst, unsere eigene Weltkonstruktion ist wesenhaft homogen, d.h. unisex. Das lehren uns manche alttestamentlichen Aussagen, vor allem Gen 1,26: Der Mensch ist nur in einer Doppelgeschöpflichkeit, als Mann und als Frau, bekannt. Anthropologische Studien belegen diese elementare Weltsicht. So, wie männliche und weibliche Aufgabensphären und -rollen streng zu trennen sind, so ist auch die Welt in genderbezogene Kräfte geschieden. Vermischungen der Geschlechtersphären sind lebensgefährlich. Eine Frau darf keine Männerkleider tragen, ein Mann keine Frauensachen (vgl. Dtn 22,5). Ein Mann muss sich vor der Menstruierenden hüten, er darf bei einer Geburt nicht zugegen sein (vgl. Lev 18,19; 20,18; Ex 1,16; Jer 20,15). Drittens müssen wir uns vor Augen halten, dass die antike biblische Weltsicht unsere mechanisch wissenschaftlichen Kausalverknüpfungen nicht kannte, sondern alle Vorgänge in Natur und Gesellschaft eher auf den lebendigen Willen menschlicher, dämonischer und göttlicher Kräfte zurückführte.

Unter diesen Aspekten nehmen sich das an den Texten aufgezeigte Verhältnis der Geschlechter und die der Frau zugeteilten und z.T. rituell verankerten Rollen als wohl durchdacht aus. Frau und Mann sind in der Familie einander bipolar zugeordnet, keine(r) kann ohne den/die andere(n) bestehen. Im Binnenraum der Familie hat die Frau die größeren Verantwortlich-

keiten (Fortpflanzung; Kinderaufzucht; Hauswirtschaft; Gartenbau); diese innere Welt ist der bei weitem wichtigste Teil des Lebens. In den Außenbeziehungen spielt der Mann die Hauptrolle (Viehzucht; Schutz; Recht; auswärtige Kulte). Man kann sagen, dass die Komplexität der zu bewältigenden Aufgaben für die Frau mindestens so hoch gewesen ist wie auf Seiten des Mannes.²⁶ Nicht umsonst greift Eva zuerst nach dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, nicht Adam (Gen 3,1ff). Aber die Familien waren im Vorderen Orient seit alters patrilinear und patrilokal konstruiert, vermutlich aus rein praktischen Gründen (Einteilung der Lebenswelt in eine Binnen- und Außensphäre). Die Spuren eines ursprünglichen Matriarchats sind außerordentlich dünn (Gen 2,24; Ri 15,1). Weil die Familie nach außen durch den Mann vertreten wurde und die Öffentlichkeit zunehmend an Bedeutung gewann, fielen dem Familienchef immer mehr Rechte zu. Zu Hause lebte er wahrscheinlich unter der Autorität seiner Frau oder seiner Frauen (vgl. Gen 30,1.16; 1 Sam 25,18-35; 2 Kön 4,18-25). Aber er konnte in die Öffentlichkeit flüchten und die männerbesetzten Gerichte zu seinen Verbündeten machen, z.B. durch eine Anklage seiner Frau wegen Untreue. So wird eine gesetzliche Regelung bzw. ein priesterliches Ritual, das der Erhaltung der Familie dienen sollte, zum Machtmittel des Ehemannes. Die immer stärkere Bedeutung des öffentlichen Lebens führt dann zu einem Übergewicht des Mannes. Im Industriezeitalter hat die Frau schließlich alle ihre autonomen Funktionen verloren. Sie sinkt zum Mündel des Eheherrn ab.

Insgesamt aber hat das patriarchale System über Jahrtausende hinweg als das Grundmodell menschlicher Gemeinschaft funktioniert. Den Geschlechtern und Altersstufen waren bestimmte, stark reglementierte Rollen zugeteilt. Besonders die Polarität von Mann und Frau bestimmte Lebensführung und Rituale. Die Frau galt im öffentlichen Bereich als nachgeordnet, darum geben gewisse Regeln ihr den Schutz von Minderprivilegierten: vor der willkürlichen Verstoßung durch den Mann ebenso wie vor sexueller und wirtschaftlicher Ausbeutung (vgl. Ex 21,10; Dtn 21,10-14). Die Frau war aber hoch angesehen wegen ihrer prokreativen Fähigkeiten als Mutter, Erhalterin der Familie, Ernährerin aller Familienmitglieder, handwerkliche Meisterin, Weise und Wissende, mit göttlichen Kräften Vertraute usw. (vgl. Ps 128,3; Spr 19,14; 31,10-31). Ihre religiöse Kompetenz war anerkannt, konnte sich allerdings im männerdominierten öffentlichen Kult der Gemeinde nicht entfalten. Natürlich kommt auch das Gegenbild der geschwätzigen, putzsüchtigen, lüsternen, zänkischen, sündigen Frau vor (Spr 5,1-23; 7,6-27; 22,14; 27,15f). Das ist nicht zu verwundern, weil der größte Teil der alttestamentlichen Literatur von Männern aufgeschrieben worden ist und männliche Vorurteile transportiert. Aber ein Stereotyp der dummen oder faulen Frau ist im Alten Testament anders als in der griechischen Tradition nicht

²⁶ C. MEYERS, Eve, meint, das komplementäre Familienmodell sei solange in einer guten Balance gewesen, wie die Aufgabenteilung und Anerkennungsquote unter den Geschlechtern etwa 50 : 50 bis zu einem Grenzwert von 60 : 40 bzw. 40 : 60 betragen habe.

vorhanden. Nur Männer sind arbeitsscheu, „drehen sich im Bett wie die Tür in der Angel“ (Spr 26,14, vgl. V. 13-16; 20,13; 24,30-34) und sprechen übermäßig dem Wein zu (Spr 20,1; 23,19f.29-35). Das Grundmodell einer durchkomponierten Familieneinheit, die jedem und jeder eine – nach damaligen Vorstellungen – menschenwürdige Umgebung bieten soll, bleibt jedoch bestehen. Es schließt manche aus unserer Sicht seltsame oder unmögliche Züge ein, die mit unserem Verständnis von Menschenwürde für die Frau nicht übereinstimmen können: Die Schwagerehe, die Ehe mit mehreren Frauen, die Schuldklaverei und einige Formen von Zwangsehe usw. Daneben steht aber auch die überragende Begabung der Frau mit Verstand, Organisationstalent und Macht über Lebens- und Geisteskräfte, deren Anerkennung im Laufe der christlichen Geschichte verlorenen gegangen ist.

Jeder Versuch, die damaligen Gender-Rollen zu verstehen, zu beurteilen und mit unserem andersartigen Gesellschaftssystem und Weltbild in Verbindung zu setzen, verlangt aber auch eine Besinnung über die Eckdaten des gegenwärtigen Schemas. Unter den bestimmenden Faktoren ragen m.E. heraus der uneingeschränkte Individualismus unserer Zeit, die daraus folgende relative Bedeutungslosigkeit der Geschlechtlichkeit als Konstruktionsprinzip und der Glaube an Technologie und Wissenschaft. Das Einzelwesen, ob Mann oder Frau, ist heute wegen der Arbeits- und Lebenskultur, die im Zuge der Industrialisierung entstanden sind, gezwungen, an allererster Stelle das eigene Fortkommen zu suchen. Eigenständigkeit, Selbstverantwortung, Mitbestimmung sind die höchsten Werte unserer Lebensphilosophie. Seit den ersten Definitionen von allgemeiner Menschenwürde im 18. Jh. hat die westliche Zivilisation daran gearbeitet, den autonomen, geschlechtlosen Menschen als normatives Modell herauszubilden. Wie weit das gelungen ist, bleibe dahingestellt. Doch die westliche Ideologie unserer Zeit, die sich mittlerweile globalisierend im Zuge von Wirtschaftsnetzungen ungeahnten Ausmaßes über den ganzen Erdball verbreitet hat, prägt mit erstaunlicher Kraft auch nicht-westliche Kulturen. Der oder die Einzelne sind monadisch, vielleicht autistisch²⁷, dazu verpflichtet, auf eigenen Füßen zu stehen und sich selbst als Mittelpunkt einer eigenen Weltkonstruktion zu entwerfen. Die Polarität der Geschlechter und die ganze antike Familienkonstruktion taugen uns nicht mehr zum Aufbau unserer Welt. Im Gegenteil, Familien hemmen nach dem Empfinden vieler Menschen die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und die Gründung einer Familie wird folgerichtig mit sozialem Abstieg und Verarmung bestraft. Gender-Unterschiede sollen im Erscheinungsbild der Personen, auf dem Arbeitsmarkt, in der Öffentlichkeit generell eine möglichst geringe Rolle spielen. Sexualität wird einerseits ganz in die Privatsphäre geschoben, andererseits breit zur Schau gestellt, bildet aber keine Grundlage mehr für eine Strukturierung von Gesellschaft und Welt. Das offizielle Leben hat homogen unisex zu sein, damit Ungleichheit überwunden werden kann. Das alles ist kein Aufruf, zu den guten alten

²⁷ So H.-E. RICHTER, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.

Zeiten zurückzukehren, als die patriarchale Familie und die den Frauen auferlegte Unterwürfigkeit noch richtungweisende Werte waren. Wir können nicht zurück, aber wir müssen bei unseren Versuchen, diese Welt auf Grund ihrer neuen Parameter und Leitbilder verantwortlich zu bauen, mit-ten in den tief greifenden Umbrüchen nach wahrhaft menschenwürdigen Lösungen suchen, die Frauen und Männern, Kindern und Alten, Minderheiten und Fremden, d.h. Menschen aller Rassen, Religionen, sexueller Ausrichtung, physischer und geistiger Fähigkeiten usw. die elementaren Lebensrechte garantieren, und zwar individuell wie auch in den Gruppierungen, die sie selbst neu erfinden und in die sie sich selbst integrieren wollen.

Literatur:

- E. BADINTER, *Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder Die androgyne Revolution*, München 1988.
- C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford/New York 1992.
- C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford/New York 1997.
- M. Z. BRETTLER, *Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult*, in: V.H. Matthews (et al eds), *Gender*, 25 – 56.
- N. B. CARDIN, *Out of the Depth I Call to You* (italianisch 1786), Northvale, NJ 1995.
- I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967.
- I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), Berlin 1994.
- I. FISCHER, *Rut* (HThKAT), Freiburg 2001.
- T. FRYMER-KENSKY, *Motherprayer: The Pregnant Woman's Spiritual Companion*, New York 1995.
- E. S. GERSTENBERGER, *Jahwe – ein patriarchaler Gott?* Stuttgart 1988.
- E. S. GERSTENBERGER, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993.
- E. S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.
- R. L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham/London 1982.
- R. A. HENSHAW, *Female and Male. The Cultic Personnel*, Atlanta 1994.
- V. H. MATTHEWS (ET AL EDS.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 262), Sheffield 1998.
- C. L. MEYERS, *Discovering Eve*, Oxford 1988.
- S. M. OLYAN, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000.
- B. PORTEN, *The Jews of Elephantine and the Arameans of Syene*, Jerusalem 1974.
- B. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English* (DMOA 22), Leiden 1996.
- C. PRESSLER, *The View of Women Found in the Deuteronomistic Family Laws* (BZAW 216), Berlin 1993.
- M. Z. ROSALDO und L. LAMPHERE, *Woman, Culture, and Society*, Stanford 1974.
- P. SCHÄFER, *Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages*, JJS 41, 1990, 75 – 91.
- K. SEYBOLD und U. MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart 1978.
- J. Z. SMITH, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- M. STOL und F.A.M. WIGGERMANN, *Birth in Babylonia and the Bible* (Cuneiform Monographs 14), Groningen 2000.

- J. TROPPER, Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn 1989.
- V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969.
- M.-Th. WACKER, „Religionsgeschichte Israels“ oder „Theologie des Alten Testaments“ – (k)eine Alternative?, in: „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments“, hg. von I. Baldermann u.a., (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn 1995.
- E. ZENGER (Hg), *Ritual und Poesie* (HBS 36), Freiburg 2003.