

Sie glaubten an Gott und das Ende der Gewalt : Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament

Autor(en): **Schroer, Silvia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **87 (1993)**

Heft 6

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143771>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Sie glaubten an Gott und das Ende der Gewalt

Frauen und die Gewaltfrage im Ersten Testament

«Was machen wir mit einem biblischen Gott, der heutzutage Mühe hätte, sein Verhalten gegenüber den Menschen Ägyptens, Kanaans usw. vor der UNO zu rechtfertigen?» fragt Silvia Schroer im folgenden Beitrag. Anhand von zahlreichen Beispielen untersucht die Autorin, wie das Alte oder – richtiger – Erste Testament mit Gewalt umgeht, sie legitimiert oder zu überwinden sucht. Es ist zugleich ein feministischer Beitrag, der von der Betroffenheit von Frauen durch (patriarchale) Gewalt ausgeht. Er fragt nach, wie vor allem israelitische Frauen von Gewalt betroffen, an ihr beteiligt oder gegen sie eingestellt waren. Es geht der Autorin nicht darum, biblische Texte zu rechtfertigen, sondern sie in kritischer Solidarität mit unseren Müttern im Glauben zu erinnern. Silvia Schroer bringt uns Israelitinnen nahe, die auf einen Gott des Lebens setzen, der den Frieden will.

Red.

1. Die Fragestellung

Erich Fried hat in einem Gedicht über die Gewalt¹ geschrieben:

*Die Gewalt kann man vielleicht nie
mit Gewalt überwinden
aber vielleicht auch nicht immer
ohne Gewalt.*

Dieser Satz räumt in poetischer und daher auch unverkrampfter Weise ein, dass sich das Thema Gewalt klaren und einfachen Lösungen entzieht. Das entbindet uns nicht davon, nach Lösungen zu suchen. Die Frage nach dem Umgang mit Gewalt, nach der Grundhaltung gegenüber Gewalt ist eine *existentielle*. Niemals sind wir bei diesem Thema in der reinen Zuschauerrolle, immer sind wir in der einen oder anderen Weise bereits involviert. Ich gehe davon aus, dass dieses Involviertsein für Männer und Frauen einer bestimmten Kultur nicht identisch ist.

Frauen sind in unserer Gesellschaft und weltweit anders von Gewalt betroffen oder anders an ihr beteiligt als Männer. Diese gesellschaftliche Realität sollte der Ausgangs- und Zielpunkt einer feministischen Auseinandersetzung mit unserem Thema sein. Die besondere Aufmerksamkeit, die

christliche Frauen der Gewaltfrage seit Jahren schenken, ist ein Indiz dafür, dass der feministisch-befreiungstheologische Ansatz nicht nur ein Postulat ist, sondern bereits eingelöst wird. Die radikale Infragestellung der biblischen Tradition kristallisiert sich dabei in drei verschiedenen Bereichen:

1. Viele Frauen lehnen grundsätzlich Gewalt als Mittel, einen Konflikt zu lösen, ab. Daher lehnen sie all die biblischen Traditionen ab, die *Gewalt als Mittel* der Konfliktlösung anerkennen. Ihr Unmut richtet sich vornehmlich gegen Texte des Ersten Testaments, obwohl viele neutestamentliche Überlieferungen sich als Zielscheibe für dieselbe Kritik durchaus eignen würden. Hier spielen alte, von der Theologie und Katechese mitverbreitete *Antijudaismen* eine Rolle. An der Berechtigung der grundsätzlichen Kritik ändern solche Einschränkungen jedoch nichts.

Es ist ein Gewinn, dass Bibelleserinnen sich nicht mehr fraglos der Autorität der Texte unterwerfen, sondern gegen die Texte protestieren. Wie sollen wir zum Beispiel damit umgehen, dass in den Samuelbüchern (1 Sam 15,3f.) Gott dem Saul aufträgt, die Amalekiter und Amalekiterinnen abzuschlachten:

*So ziehe nun hin, schlage Amalek
und vollstrecke den Bann an ihm und allem,
was es hat;
schone seiner nicht,
sondern töte Männer und Frauen, Kinder
und Säuglinge,
Rinder und Schafe, Kamele und Esel.*

Können dem Gott des Lebens die Amalekiter und Amalekiterinnen weniger wichtig sein als die Israeliten und Israelitinnen oder die Schweizer und Schweizerinnen? Liebt Gott heute irgendein Volk auf der Erde grundsätzlich mehr als ein anderes? Solange weltweit Kriege geführt werden, für die von verschiedenen Seiten immer wieder Gottesbilder funktionalisiert werden, ist es höchst problematisch, von Gott als einem Gott der Kriege, des Kriegsrechts und der Kriegsführer zu sprechen. In dieser Hinsicht macht es letztlich keinen Unterschied, ob die Ausrottung Amaleks nur auf dem Papier befohlen wird oder stattfand. Es ist erschreckend, wie wenig Israels Umgang mit Nomadenvölkern sich von dem der damaligen Grossmächte unterscheidet (vgl. auch 1 Sam 27,8-12).

2. Viele Frauen lehnen das biblisch-patriarchale Gottesbild des Kriegers und Rächers, des *strafenden Gottes* ab. Auch hier sind leider immer noch die falschen, antijudaistischen Gegenüberstellungen «furchtbarer Gott» des Ersten Testaments, «lieber Gott» des Zweiten Testaments verbreitet. Es kommt immer wieder zu Fehleinschätzungen, zum Beispiel was das Gottesbild der Psalmen betrifft. Das Bild des «rächenden Gottes» wurde ja von den Betern und Beterinnen der Psalmen nicht als schlechtes Erziehungsmittel gegen kleine Kinder eingesetzt, sondern es war das tröstliche Gottesbild der Machtlosen, die sich der Hilfe ihres Gottes im Gebet versicherten.

In der feministischen Gottesbildkritik ist sicherlich einiges noch ungenau formuliert, und Skepsis gegenüber allzu lieblich-kuscheligen Vorstellungen von der Gottheit berechtigt. Dennoch bleibt die Substanz der Anfrage bestehen: Was machen wir mit einem biblischen Gott, der heutzutage Mühe hätte, sein Verhalten gegenüber

den Menschen Ägyptens, Kanaans usw. vor der UNO zu rechtfertigen?

3. Viele Frauen reagieren besonders allergisch, wenn in biblischen Texten von *Frauen* erzählt wird, die *Gewalt akzeptieren*, nicht verhindern oder gar selbst zu Gewalt greifen. Wie stark der jeweilige gesellschaftliche, politische Kontext die Grundhaltung heutiger Frauen gegenüber bestimmten Texten mitprägt, habe ich immer wieder in der Erwachsenenbildung erfahren. Dazu ein Beispiel:

Im zweiten Samuelbuch wird die Geschichte der *Frau von Abel-Bet-Maacha* erzählt, die eine kriegerische Auseinandersetzung durch Verhandlungen verhindert. Es rollt aber, auf Geheiss der Frau, der Kopf des Anführers der einen Kriegspartei über die Stadtmauer, damit die Belagerer abziehen. Ich habe mit diesem Text eine Bibelarbeit mit je einer Frauengruppe in einer deutschen und in einer schweizerischen Stadt durchgeführt. Die Unterschiede in den Reaktionen waren markant. In der deutschen Gruppe brachte eine Frau ihre Trauer zum Ausdruck, dass es in dieser Geschichte ein Opfer gebe. Nachher konnten wir an anderen Aspekten der Erzählung arbeiten. In der Schweiz haben wir den ganzen Abend mit der Frage verbracht, ob es nötig war, dass dieser eine Kopf rollte. Der Unterschied erklärt sich wohl daraus, dass die eine Gruppe in einem Land mit Kriegsvergangenheit, die andere in einem Land ohne jüngere Kriegsvergangenheit lebt. Die kollektive Erfahrung beeinflusst Akzeptanz oder Abwehr von Gewaltanwendung in extremen Situationen.

Ich möchte im folgenden beim dritten Thema anknüpfen. Wenn Frauen sich heute in besonderer Weise von der Gewaltfrage betroffen fühlen, dann ist es wichtig zurückzufragen, wie denn israelitische, jüdische, frühchristliche Frauen von Gewalt betroffen waren, wie ihr Verhältnis zur Gewalt dargestellt wird, und auch, in welchem Zusammenhang ihr Gottesbild und die Gewaltproblematik stehen. Ich beschränke mich bei der historisch-literarischen Rückfrage auf einige ausgewählte Texte des Ersten Testaments.²

2. Frauen und Gewalt in Texten des Ersten Testaments

Die feministische Rekonstruktion der kulturellen und religiösen Frauengeschichte Israels steht erst in ihren Anfängen. Mit Sicherheit können wir diese Rekonstruktion nicht allein auf die Grundlage biblischer Texte stellen, da sich die in den Texten dokumentierten Ausschnitte von Theologiegeschichte nur teilweise mit der Religionsgeschichte decken. Als Korrektiv und Ergänzung für religionsgeschichtliche Arbeit ist die *Bildkunst* aus Israel/Palästina unverzichtbar. Sie zeigt, welche religiösen Ideen und Themen die Bevölkerung in diesem geographischen Raum über die Epochen hin faszinierten: Ein Überblick über die wichtigsten Motive der Bildkunst Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zur Perserzeit macht deutlich, dass der Bereich Fruchtbarkeit, Gedeihen, Wachstum und Erotik in Israel/Palästina kontinuierlich über Jahrhunderte den Göttinnen und ihren Anhängerinnen zugeordnet wurde. Hingegen werden Kontrolle, Dominanz, Herrschaft und Gewalt männlichen Gottheiten und imposanten Herrschergestalten zugeschrieben.

Im Anschluss an Othmar Keel und Christoph Uehlinger³ möchte ich zwei Fakten hervorheben, die auf dem Hintergrund unseres Themas besonders aufschlussreich sind. Zum einen gibt es einen nachweisbaren Zusammenhang zwischen dem politischen Gewaltpotential bestimmter Epochen, zum Beispiel der Spätbronzezeit, und dem Auftreten von *Schlägertypen im Götterhimmel*. Je mehr Aggression, Kampf und Krieg in der Realität stattfinden, etwa in der Zeit der Auseinandersetzung mit den Philistern (Richter- und Samuelbücher), um so dominanter wird das Thema Kampf und Krieg auch in den Vorstellungen vom Göttlichen. Zum anderen fällt auf, dass in besonders aggressiv aufgeladenen Zeiten auch einzelne Göttinnen auf das Kriegspferd gestellt und dadurch quasi militarisiert werden. Dieses Übergreifen der Sphären ist aber jeweils deutlich der Ausnahmefall. Insgesamt ist

zu beobachten, dass weibliche Gottheiten ab der Spätbronzezeit weitgehend von allen Aktivitäten im Götterhimmel, auch den kämpferischen, ausgeschlossen sind, und dass Frauen nicht als aktiv Beteiligte an Kampf und Krieg auf der politischen Ebene vorkommen.

Die Texte des Ersten Testaments entsprechen in einigen Punkten diesem ikonographischen Befund. Im folgenden soll eine Auswahl der Konstellationen von Frauen und Gewalt in den Blick genommen werden, wie sie in biblischen Überlieferungen aufscheinen.

2.1. Frauen als Opfer von Gewalt

Den «*texts of terror*» der Bibel hat Phyllis Trible schon vor einigen Jahren ein vielbeachtetes feministisches Buch gewidmet.⁴ Es gäbe zahlreiche Beispiele für Texte aus allen Epochen, die über Gewalt an Frauen berichten. In der Zeit der Sesshaftwerdung der Stämme ist nach Ri 21 zum Beispiel Frauenhandel (zwischen Efraim und Benjamin) noch an der Tagesordnung, und wenn dieser Handel für eine Partei zu unbefriedigenden Ergebnissen führt, dann scheut man auch vor Frauenraub, zum Beispiel anlässlich des Weinbergfestes von Schilo, nicht zurück. Noch das Deuteronomium (Dt 21) erlässt Vorschriften über den Umgang israelitischer Männer mit kriegsgefangenen Frauen.

Gewalt von Männern gegenüber Frauen spielt sich vor allem auch im *privaten Bereich*, im Kreis der Verwandten ab. Der Levit in Richter 19 zögert nicht, in äußerster Bedrängnis den gewalttätigen Männern von Gibeon seine Nebenfrau auszuliefern, um selbst der angedrohten Vergewaltigung zu entgehen. Anschliessend zerstückelt er die Leiche und schickt die Stücke im Land umher, damit die Israeliten geschlossen gegen dieses Unrecht vorgehen. Die Wehrlosigkeit der Frau ist absolut, und keine heutige Frau wird diese grauenvolle Geschichte lesen, ohne dass es ihr eiskalt über den Rücken läuft.

Von einer Vergewaltigung am Königshof erzählt mit erstaunlicher Einfühlung in die Lage der betroffenen Frau 2 Sam 13,1-22. Amnon, einer der Söhne Davids, verliebt sich in seine Halbschwester Tamar. Er findet eine List, um mit *Tamar* allein sein zu können. Er stellt sich krank und bittet darum, dass ihm die Königstochter Herzkuchen backe und an sein Bett bringe. Dann nützt er die Situation skrupellos aus, überwältigt und vergewaltigt seine Schwester. Kaum hat er sich genommen, was er wollte, schlägt seine Leidenschaft in Verachtung und Hass um. Er schickt die geschändete, gesellschaftlich auf Lebenszeit ruinierte Frau auf die Strasse. Tamar kommt mit ihrer Stimme der Weisheit, ihrer Berufung auf ungeschriebenes Recht, ihren eindringlichen Beschwörungen an Ammons Vernunft und ihren Bitten gegen das Unrecht und die brutale Gewalt nicht auf.

Die Geschichte von Tamar ist ein beklemmendes Zeugnis der Gewalt, der Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft ausgesetzt sind. Daher wird eine Frau diesen Text mit anderen Gefühlen und Gedanken lesen als ein Mann. Und sie wird feststellen, dass Tamar zwar das Objekt der rohen Gewalt und Begierde eines Mannes ist, das Opfer niederträchtiger Männerbündnisse, das Opfer mangelnder väterlicher Achtsamkeit und mangelnden väterlichen Rechtsschutzes und schliesslich als Unschuldige nochmals das Opfer gesellschaftlicher Verachtung, dass aber zumindest die Erzählenden doch auf seiten Tamars sind, sie von Schuld freisprechen, ihre Weisheit und Besonnenheit betonen, mit ihr Mitleid haben. So ist die Geschichte der Vergewaltigung am Königshof wenigstens dem letzten Unrecht, dem Unrecht des Verschweigens, entrissen worden. In Israel erinnert man sich der Opfer der Gewalt. Auch die Geschichte in Ri 11,30-40 von Jiftachs Tochter, die geopfert wird, weil ihr Vater ein Gelübde einhalten muss, ist eine solche gewaltkritische Erinnerungsgeschichte. Man feiert ein jährliches Fest zur Erinnerung an das als tragisch empfundene Opfer.

2.2. Frauen kommentieren kriegerische Ereignisse

Das Erste Testament dokumentiert in mehreren Erzählungen den Brauch, dass israelitische Frauen siegreiche militärische Aktionen mit festlich-ausgelassenem Trommelspiel, Tanz und Gesang feierten, Helden ihren Erfolg quitierten und weniger Erfolgreiche mit ihrem gefürchteten Spott bedachten. Die Erleichterung der Frauen, die gewiss oft Anlass hatten, um ihr eigenes Leben oder ihre Freiheit und um das Leben ihrer Männer zu bangen, ist die unmittelbar verständliche Ursache des Jubels.

Mirjam ergreift nach dem Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer die Trommel und singt mit den Frauen:
*Singt JHWH, hocherhaben ist er,
Ross und Wagen warf er ins Meer.*
(Ex 15,19-21)

Debora stimmt in Ri 5 das Triumphlied nach dem Sieg über Sisera an. Die Tochter Jiftachs tanzt ihrem Vater entgegen, der mit dem Heer der Israeliten die Ammoniter geschlagen hat (Ri 11,34).

Die israelitischen Frauen jubeln David bei seiner Rückkehr von der Schlacht gegen die Philister zu:

Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend. (1 Sam 18,7)

Diesen Texten entsprechen die vielen Terrakotten der Eisenzeit, die eine *Trommlerin* darstellen.⁵ Es gehörte sich für eine israelitische Frau, auf diese Weise Anteil an den kriegerischen Ereignissen zu nehmen. Allerdings ist der Jubel über den Tod der Feinde nicht in allen Fällen ganz ungebrochen, ja es ist denkbar, dass die gesungenen Kommentare der Frauen in manchen Fällen einen ironischen Unterton hatten.⁶ Das Mirjamlied dürfte ursprünglich gegenüber dem vorangehenden Moselied noch eine kritische Note enthalten haben, wie Marie-Theres Wacker vermutet.⁷ Wenn *Mirjam* singt: «Ross und Wagen warf er ins Meer», schreibt sie den Sieg über die Ägypter nicht den israelitischen Streitkräften, sondern Gott zu. Zudem wird hier über die Vernichtung von

Kriegsmaterial gejubelt, nicht über die Vernichtung von Menschenleben, wie im Moseslied. Die kritische Pointe ging jedoch durch die Vokalisierung des hebräischen Textes zu «Ross und Reiter» schon bald verloren.

2.3. Frauen trauern um die Opfer der Gewalt

Frauen sind, auch wenn sie nicht unmittelbar Opfer physischer Gewalt werden, in mannigfacher Weise durch die Auswirkungen politisch-kriegerischer Gewaltakte betroffen. Die Trauerarbeit haben sowohl die Philister als auch die Israeliten damals schon vornehmlich *an Frauen delegiert*. Tonfigürchen stellen klagende Frauen, nicht klagende Männer dar, und der Beruf der Klagefrau (z.B. Jer 9,7ff.) ist in Israel nicht zufällig ein Frauenberuf.

In 2 Sam 21 ist in den Bericht von der kalt berechnenden Grausamkeit patriarchaler Politik ein Memento für eine bemerkenswerte israelitische Frau eingeflochten.⁸ David hatte den Gibeonitern in einem zwielichtigen politischen Akt als Wiedergutmachung für ihre Verfolgung durch Saul zwei Söhne und fünf Enkel Sauls ausgeliefert. Die Männer werden hingerichtet und nicht bestattet. *Rizpa*, die Mutter von zwei Hingerichteten, ist in ihrer Trauer um die Toten zwar sprachlos, aber sie zeigt durch ihr aussergewöhnliches Handeln, dass sie diesen sinnlosen Tod nicht hinnimmt und ihren Toten treu bleibt. Sie verharrt monatelang trauernd bei den verwesenden Leichen und hält die aasfressenden Tiere von ihnen fern. Beeindruckt von Rizpas Treue und Entschlossenheit, lässt David daraufhin die in Jabesch-Gilead beerdigten Gebeine Sauls und Jonatans exhumieren und sie zusammen mit den Hingerichteten in der Heimatstadt von Sauls Vater beisetzen.

Rizpa ist ein Vorbild all der Frauen, die sich heute dafür einsetzen, dass das Verschwinden ihrer Kinder unter Gewaltregimen nicht einfach hingenommen oder vergessen wird, dass man sich an die *Verschwundenen und Toten erinnert*

und solange keine Ruhe gibt, bis die Schuldigen zur Verantwortung gezogen werden.

2.4. Frauen verhindern Gewalt und arbeiten für den Frieden

Eine Reihe von Frauengeschichten über die Frühzeit Israels zeigt, dass Israelitinnen sich häufig als Fluchthelferinnen (z.B. Michal in 1 Sam 19,8-24) und nicht selten als «Frauen für den Frieden» einsetzten und dabei mit verschiedenen Mitteln der von Männern verursachten Gewalt entgegentraten.

Die Hebammen *Schifra und Pua* (Ex 1,15-22) wären hier zu nennen, die sich ganz am Anfang der grossen Befreiungsgeschichte Israels, des Exodus, weigern, Pharaos Befehl auszuführen und die israelitischen Buben zu töten. Zwei Frauen, die von Beruf Protektorinnen des Lebens sind, stellen sich der gewalttätigen Staatsmacht und den Massnahmen gegen die «Überbevölkerung» entgegen.

Abigajil, von der in 1 Sam 25 erzählt wird, ist eine der klugen Frauen der frühen Monarchie.⁹ Sie gehört zu einer begüterten Familie in Süd-Juda und leitet zusammen mit ihrem Mann Nabal einen grossen Wirtschaftsbetrieb. Als David, der mit seinen Söldnern die Gegend vor Überfällen externer Nomaden beschützt, eines Tages von Nabal seinen Lohn in Form von Naturalien verlangt, meint der eigenbrötlerische Mann, er sei dem dahergelaufenen David nichts schuldig und verweigert die Zahlung. Abigajil erfährt durch ihr Personal von der gefährlichen Entwicklung der Dinge. Sie verliert keine Zeit und lässt in eigener Entscheidung die geforderten Abgaben auf Esel laden, um David entgegenzureiten. Tatsächlich verhindert sie, indem sie David schmeichelt und zuredet, dass dieser mit seiner Truppe ihrem ganzen Haus den Garaus macht.

Gewiss, Abigajils Verhalten wird von vielen Frauen heute problematisiert, vor allem weil sie sich David gegenüber sehr unterwürfig verhält. Summa summarum ist aber vielleicht doch wichtiger, was sie er-

reicht und dass hier ein grosses und unsinniges, durch männlichen Stolz und männliche Ehrbegriffe verursachtes Blutvergiessen verhindert wird.

Die Rede Abigajils gibt interessante Aufschlüsse über ihr Gottesbild. Sie beruft sich nämlich David gegenüber darauf, dass es auch im Sinne Gottes sei, wenn er sich als künftiger Anführer Israels die Finger nicht mit dem Blut eines Racheaktes beschmutze. Dieses Argument überzeugt den Guerillaführer schliesslich, er sagt:

Gelobt sei JHWH, der Gott Israels, der dich heute mir entgegengesandt hat. Und gelobt sei deine Klugheit und gelobt du selbst, dass du mich heute davon abgehalten hast, in Blutschuld zu fallen und mir mit eigener Hand zu helfen.

Abigajils entschlossenes Handeln wird in der Erzählung durch die nachfolgenden Ereignisse, nämlich Nabals Tod und ihre Heirat mit David, quasi zusätzlich von göttlicher Warte approbiert.

Von einer weisen Frau, die in einer politisch ungemein brisanten Situation einen Krieg zu verhindern weiss, berichtet die Geschichte der *Frau von Abel-Bet-Maacha* (2 Sam 20,14-22).¹⁰ Auf der Flucht vor Davids Feldherrn Joab verschanzt sich eine Truppe von Bichritern, die unter Scheba einen Aufstand gegen David versuchen, in der an sich unbeteiligten Stadt Abel-Bet-Maacha. Bereits beginnt Joabs Armee mit der Belagerung der Stadt, als eine weise Frau auf die Stadtmauer tritt. Sehr dezidiert verlangt sie, mit Joab zu sprechen. Sie fragt nicht lange nach den Gründen für den Krieg der Männer, sie wirft ihm vor, eine Stadt JHWHs vernichten zu wollen, und treibt ihn mit ihrer Rede so in die Enge, dass er schliesslich einlenkt und ein Friedensangebot unterbreitet.

Auch die Frau von Abel beruft sich auf JHWH, dessen Erbe nicht einfach der Vernichtung preisgegeben werden darf. Sie trifft, um unschuldige Menschen zu retten, allein die Entscheidung, auf Joabs Angebot einzugehen und lässt den Kopf Schebas über die Mauer werfen. Joabs Heer zieht ab. Auch diese Frau wird von heutigen Leserinnen mit Kritik nicht verschont. Hät-

te es nicht eine unblutige Lösung geben können, hätte es nicht gereicht, Scheba lebend auszuliefern? All diese Fragen sind berechtigt, aber nicht zu beantworten. Der Krieg ist bereits im Gang, als die Frau von Abel mit den Verhandlungen beginnt. Wissen wir, welche Möglichkeiten ihr noch offenstanden?

2.5. Frauen wenden Gewalt als politisches Mittel an

An dieser Stelle wäre natürlich einiges zu sagen über die Königinnen und Königinnenmütter Israels und Judas, die genau wie die männlichen Herrscher Justizmorde begingen (Isebel) und Leute kaltblütig umbringen liessen (Atalja). Es ist auch darauf hinzuweisen, dass Frauen bei der Verteidigung von Städten durchaus selbst zu Steinen griffen, um die anstürmenden Feinde zurückzuschlagen (Ri 9,-53).

Ich möchte mich hier jedoch auf die besonderen Erzählungen beschränken, wo *Gewalttaten von Frauen* in der biblischen Darstellung gebilligt bzw. als Handlungen *im Sinne Gottes* hervorgehoben werden.

Dies ist der Fall bei Jael (Ri 4-5) und bei Judit. *Jael* lockt den kanaanäischen Feldherrn Sisera in ihr Zelt und erschlägt den Schlafenden mit einem Zeltpflock. Durch Jaels Tat wird Israel von der Übermacht der Kanaanäer befreit, durch diese Tat kann Gott befreiend handeln.

Dass solche Einzelaktionen nur in sehr extremen Situationen vorkamen oder vorstellbar waren, wird im *Judit-Buch* besonders anschaulich. Das Buch Judit ist im 2. oder vielleicht sogar erst im 1. Jahrhundert verfasst worden.¹¹ Es erzählt keine historischen Begebenheiten, sondern einen kleinen Roman von der immer wiederkehrenden Befreiung Israels aus der Hand seiner Bedrücker. Judit, eine wohlhabende und fromme Witwe, wird initiativ, als ihre Heimatstadt Betulia durch das Heer Nebukadnezars bedroht ist. Die Verantwortlichen der Stadt wissen keinen Rat, sie warten verzweifelt auf Gottes Hilfe. Judit wirft ihnen Kleinglauben vor und dass sie Gott mit ihrer Warterei erpressen. So begibt sie

sich, ohne die Details ihres Plans zu verraten, mit ihrer Dienerin in die Höhle des Löwen. Es gelingt ihr, Holofernes, den feindlichen Feldherrn, mit ihren weiblichen Reizen in die grösste Falle seines Lebens zu locken. Kaum ist der betrunkene und liebestrunkene Holofernes eingeschlafen, enthauptet Judit ihn mit seinem eigenen Schwert.

Die Reaktionen von Frauen auf die Judit-Gestalt sind oft heftig. Die Vorstellung, dass eine Frau einen Menschen umbringt, ist vielen ganz unerträglich. Das Juditbuch selbst aber zeichnet die Tyrannentöterin durchaus noch nicht als *femme fatale*. Judit greift in einer extremen Lage zu einem extremen Mittel.¹¹ Judits Gebet (Jud 9) und ihr Danklied (Jud 16) aber formulieren einen Gottesglauben, der militärische Stärke und Gewalt grundsätzlich und im Namen Gottes hinterfragt. Judit betet in 9,7-11:

*Sieh doch, die Assyrer haben eine riesige
Streitmacht,
rühmen sich mit Ross und Reiter,
prahlen mit der Kampfkraft ihrer Fuss-
truppen,
hoffen auf Schild und Speer, Bogen und
Schleuder
und erkennen nicht, dass du der Herr
bist, der die Kriege beendet...
Gib meiner Hand, mir, der Witwe, Macht zu
dem, was ich geplant habe...
zerschlage ihren Stolz durch die Hand
einer Frau.
Denn deine Macht stützt sich nicht auf die
grosse Zahl
und deine Herrschaft nicht auf kräftige
Männer,
sondern du bist der Gott der Erniedrigten,
du bist der Helfer der Kleinen, der Beistand
der Schwachen,
der Beschützer der Verachteten, der Retter
der Hoffnungslosen.*

Nach ihrer rettenden Aktion stimmt Judit das Danklied für Gott an:

*Stimmt an meinem Gott mit Pauken,
singt meinem Herrn mit Zimbeln!
Lasst ihm erklingen Psalm und Lobgesang,
verherrlicht und ruft an seinen Namen!
Fürwahr, ein Gott, der Kriege beendet,
ist der Herr.*

Judits Gott ist ein *Gott des Friedens*, der Gewalt und Streitkräfte, die hier ausdrücklich den Männern zugeordnet werden, ablehnt. Es ist Israels Gott, der sich von männlichen Tugenden¹³ und vor allem von militärischer Macht häufig distanziert. Dieser Gott verbündet sich lieber mit einem David, der ohne Rüstung gegen Goliath antritt, oder mit einer Judit, die sich schutzlos in grösste Gefahr begibt.

3. Grundsätzliches zum Thema aus feministischer Sicht

Die Gewaltproblematik drängt uns in besonderer Weise, eine feministisch-kritische Hermeneutik im Umgang mit Texten des Ersten Testaments zu entwickeln. Wenn der Ausgangspunkt jeder Bibellektüre die Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung (in diesem Fall von Frauen) ist, müssen wir versuchen, die biblischen Texte mit einer *Hermeneutik der Skepsis und der Erinnerung* zu lesen.¹⁴ Wir lesen sie skeptisch, weil sie möglicherweise patriarchale, androzentrische Sichtweisen dokumentieren und weil es uns nicht darum gehen kann, die Texte apologetisch zu rechtfertigen. Wir lesen sie aber auch zur Erinnerung der Geschichte von Macht und Ohnmacht unserer Mütter im Glauben. Die (kritische) Solidarität mit diesen leidenden, hoffenden, glaubenden Frauen gestattet uns nicht, ihre Geschichte zu den Akten zu legen, sondern fordert uns heraus, diese Geschichte sichtbar zu machen, dem Verschweigen zu entreissen und in diesem Prozess ein Stück unserer eigenen Befreiungsgeschichte zu schreiben.

Die Hermeneutik der Skepsis und Erinnerung zwingt uns in heilsamer Weise gerade in der Gewaltfrage zu Differenzierungen. Wir können nicht davon ausgehen, dass Frauen *von Natur aus* friedfertiger sind als Männer (oder Göttinnen friedfertiger als Götter). Die biblischen Traditionen dokumentieren vielmehr, wie Frauen *von Kultur aus* auf bestimmte Werte und Verhaltensweisen in Konfliktsituationen hin sozialisiert und delegiert werden. Sie

geben zugleich Zeugnis ab, wieviel psychische, manchmal auch physische Stärke und wieviel Glaubenskraft Frauen in solchen Situationen aufbringen.

Es ist mir ein Anliegen, an dieser Stelle den grösseren Horizont einer feministisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem Thema Gewalt und Bibel abzustechen. Feministische Theologie und Exegese haben die Aufgabe, sich mit der offenen und der verdeckten Gewalt, die eine hierarchisch strukturierte, patriarchale Gesellschaft gegen Frauen richtet, zu befassen.¹⁵ *Strukturelle Gewalt* ist ursächlicher als die durch sie ausgelöste physische, sichtbare Gewalt oder Gegengewalt. Hier fehlen aber noch grundlegende frauenspezifische Untersuchungen sozialgeschichtlicher Art. Inwiefern waren Israelitinnen Opfer der strukturellen, patriarchalen Gewalt ihrer Gesellschaft? Wir können mit Bestimmtheit sagen, dass vor allem die Witwen in Israel die am schlimmsten von sozialen Missständen und Ausbeutung betroffene Bevölkerungsgruppe waren. Es wäre ebenso darnach zu fragen, welche Frauen der Oberschicht zur strukturellen Gewalt gegen Frauen beitrugen usw.

Aber nicht nur die Sozialgeschichte, auch die eigentliche Theologie- und Religionsgeschichte gibt Anlass zu Rückfragen. Ist die Geschichte des *Monotheismus* eine Siegesgeschichte, die auf Kosten der religiösen Bedürfnisse und Überzeugungen der Frauen in Israel ihren Weg machte?¹⁶ Ist nicht auch strukturelle Gewalt am Werk, wenn Frauen als religiöse Subjekte im Zusammenhang von Göttinnenkulten dämonisiert werden, wenn die Beziehung zwischen JHWH und Israel im Symbol als eine hierarchische zwischen Eheherr und Frau beschrieben wird, wenn religiöser Fanatismus in der Zeit der Restauration die Praxis der Mischehen auf Kosten der ausländischen Frauen zu zerschlagen sucht usw.? Diese Themen im Blick zu behalten, ist notwendig. Die offene oder physische Gewalt, die sich gegen Frauen richtet oder die im Einzelfall von Frauen angewendet wird, ist nicht mehr als ein Symptom für tiefergehende Gewaltsamkeiten.

Haben wir Grund zu glauben, dass wir die Bibel mit ihren Positionen und Geschichten zum Thema Gewalt hinter uns lassen können? Frauen waren damals und sind heute vielfältig betroffen von Gewalt, Frauen berufen sich bis heute auf die Tradition und den Gott Israels, um von Männern verursachte Gewalt im Privaten und Politischen abzulehnen oder abzuwenden. Das Erste Testament hat die Erinnerung an Israelitinnen, nicht Pazifistinnen, aber Friedensbringerinnen, bewahrt, die, *weil* sie an einen *Gott* glaubten, *der Frieden will*, auch daran glaubten, dass Gewalt ein Ende haben muss.

Ich möchte abschliessend dafür plädieren, dass sich gerade Frauen in unseren Ländern den biblischen Texten, deren Ansichten und Geschichten zur Gewalt weiterhin stellen. Ist nicht die Ablehnung gegenüber einer literarischen Tradition, die Gewalt zur Sprache bringt, offen und oft auch kritisch beim Namen nennt, nur *vordergründig pazifistisch* motiviert? Geht es nicht vielmehr um unser Bedürfnis, eine saubere Weste zu haben, uns nicht einmal mehr am Thema Gewalt die Hände schmutzig machen zu wollen, da wir in der luxuriösen Lage sind, uns und die eigene Existenz gar nicht gegen Gewalt verteidigen zu müssen, während unzählige Frauen weltweit an den vom Wohlstand unserer Länder mitbedingten Gewalt- und Unrechtsstrukturen leiden?

Max Frisch hat in seinen Tagebüchern die Gewaltfrage in Form von vier fiktiven Verhören zwischen zwei Personen A. und B., also dialogisch, diskutiert.¹⁷ A fragt:

Bejahst du die Pistole im Cockpit?

Darauf sagt B:

Es steht mir nicht zu, die Pistole im Cockpit zu verurteilen, weil ich ohne sie auskomme. Was ich zum Leben brauche, habe ich ohne Gewalt, das heisst, ich habe es durch die Recht-erhaltende Gewalt. Andere sind in einer anderen Lage; meine Recht-Gläubigkeit ernährt sie nicht, kleidet sie nicht, behaust sie nicht, versetzt sie nicht in den Luxus, auszukommen ohne Gewalt... Ich befinde mich nicht in der Lage, die eine Anwendung von Gewalt rechtfertigt.

Dies soll nun gerade nicht bedeuten, dass wir uns besser aus allem heraushalten. Eine differenzierte feministische Kritik unserer biblischen Tradition tut not. Wenn wir glauben, dass uns in ihr die *Gottheit des Lebens* begegnet, dürfen wir sie an diesem Anspruch auch messen. Es gibt heute keine Legitimation mehr, von Gott als Krieger und Kriegsführer zu sprechen. Gott hasst unsere Kriege, wo immer sie stattfinden. Es gibt keine Legitimation mehr, das Schweigen Gottes zu Erniedrigung und Vergewaltigung von Frauen hinzunehmen. Gott wird Partei ergreifen.

Der *jüdischen feministischen Theologie*¹⁸ kommt das Verdienst zu, noch weitere, radikale Fragen zur Gewaltproblematik formuliert zu haben: Ist der theologische Gedanke der *Erwählung von Völkern* noch haltbar? Schafft nicht das Bewusstsein der besonderen Erwählung, des exklusiven Besitzes der Wahrheit eine Grundlage für Diskriminierung der jeweils anderen Gruppen oder Völker? Prägt nicht das Bewusstsein einer einzigartigen Erwählung, einer besonderen Beschaffenheit, eines besonderen Wesens immer wieder neue unheilige Hierarchien und gewaltvolle Ordnungen?

Vielleicht wäre es im Sinn vieler Frauen ein Beitrag zum Wachsen der Völker in der Friedfertigkeit, wenn die christlichen Kirchen sich ihrer eigenen Gewaltgeschichte und der unausweichlichen Frage stellten, ob es nach einer solchen Geschichte noch angeht, den Anspruch auf den Besitz einer absoluten Wahrheit zu erheben.

mance in Ancient Israel, *Biblical Archaeologist* 54 (1991/1), S. 16–27.

6 Vgl. dazu Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden 1993, S. 32–48.

7 Mirjam. Kritischer Mut einer Prophetin, in: Karin Walter (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Fr.i.Br. 1988, S. 44–52.

8 Vgl. auch Silvia Schroer, *Die Samuelbücher*, S. 189–191.

9 Vgl. Silvia Schroer, *Abigajil. Eine kluge Frau für den Frieden*, in: Karin Walter (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung*, S. 92–99.

10 Vgl. Silvia Schroer, *Und als der nächste Krieg begann... Die weise Frau von Abel-Bet-Maacha*, in: Angelika Meissner (Hg.), *Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament*, Stuttgart 1992, S. 145–154.

11 Vgl. die Einleitung bei Erich Zenger, *Das Buch Judit*, Gütersloh 1981. Zitate im folgenden nach seiner Übersetzung.

12 Nebenbei bemerkt ist nach der katholischen Tradition Tyrannentötung – und darum handelt es sich bei Judits Aktion – «erlaubt».

13 Vgl. die Distanzierung JHWHs von männlichen Rachegefühlen in Hos 11; dazu Helen Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hosea 11*, *Tübinger Theol. Quartalschrift* 166 (1986), S. 119–134.

14 Obwohl es erst Ansätze zu einer feministisch-kritischen Hermeneutik des Ersten Testaments gibt, dürften sich einige Grundlinien der Hermeneutik, die von Elisabeth Schüssler Fiorenza (*Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988) für das Zweite Testament erarbeitet wurde, auch für den Umgang mit Texten des Ersten Testaments bewähren.

15 Vgl. *Frauen für den Frieden Basel* (Hg.), *Unsere tägliche Gewalt. Oft nicht-erkannte Formen von Repression in unserer Gesellschaft*, Basel 1983.

16 Vgl. Marie-Theres Wacker, *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Fragen*, in: dies./Erich Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Fr.i.Br. 1991, S. 17–48.

17 Das folgende Zitat aus: Max Frisch, *Tagebuch 1966–1971*, Fr.a.M. 1979, S. 340f.

18 Ich denke vor allem an Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.

1 Zitiert nach Erich Fried, *Vorübungen für Wunder. Gedichte von Zorn und von der Liebe*, Berlin 1987, S. 40f.

2 Die Beispiele beziehen sich zum grösseren Teil auf die Zeit der Staatenbildung und frühen Monarchie Israels (vgl. zu den Frauentexten der Samuelbücher Silvia Schroer, *Die Samuelbücher*, Stuttgart 1992).

3 Göttinnen, Götter und Gottessymbole, *Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Fr.i.Br. 1992.

4 *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*, Gütersloh 1987.

5 Vgl. zu den Trommlerinnen den Beitrag von Carol I. Mevers, *Of Drums and Damsels: Women's Perfor-*