



Chaim Noll

»Höre auf
ihre Stimme«

Die Bibel als Buch
der Frauen



»Höre auf ihre Stimme«

Chaim Noll

»Höre auf ihre Stimme«

Die Bibel als Buch der Frauen



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektroni-
schen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Anja Hass, Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Coverbild: Sabine Kahane, Rut, die Moabiterin (Ausschnitt), Acryl auf
Leinwand, 2017
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH

ISBN 978-3-374-07310-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-07311-5
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Dieses Buch zu schreiben war mir ein Vergnügen. Und ich hoffe, es wird ebenso gerne gelesen werden – von Frauen und Männern, die wissen, dass nur die Achtung des anderen Geschlechts sie wahrhaft Mensch sein lässt.

Seit 26 Jahren lebe ich mit meiner Frau, der Malerin und Graphikerin Sabine Kahane-Noll, in der Wüste Negev, die letzten anderthalb Jahrzehnte in einem kleinen Ort zwischen Beer Sheva und Hebron. Die Landschaften und Schauplätze der biblischen Geschichten habe ich immer vor Augen, ihr Licht, ihre Atmosphäre, ihre uralte Gewissheit. Als religiöser Jude, dem die wöchentlichen Tora- und Prophetenlesungen zur Gewohnheit geworden sind, beschäftige ich mich ständig mit biblischen Texten in der Ursprache. So ist dieses Buch nicht aus der Sicht eines Theologen geschrieben, sondern aus der sehr persönlichen Perspektive eines Lesers der Bibel.

Die Idee zu dieser Studie kam mir beim wiederholten Lesen der Abraham-Sarah-Geschichte und beim Nachdenken über diese einzigartige Doppelbiographie eines Mannes und einer Frau. Vertieft wurde das Projekt in Gesprächen mit meiner Verlegerin Dr. Annette Weidhas, der ich wesentliche Anregungen zu den neutestamentlichen Texten verdanke.

Je öfter und gründlicher man die biblischen Bücher studiert, umso mehr entdeckt man ihre Ansätze, die Lage der Frauen zu verbessern und ihre gesellschaftliche Stellung zu

erhöhen. Wer mit der Literatur des Altertums vertraut ist, kann sich der Feststellung nicht entziehen, dass viele der biblischen Regelungen in Blick auf Frauenrechte einzigartig waren in der antiken Welt. Sie weisen teils weit voraus bis in unsere Zeit. Manches, was in diesen Büchern angeregt wurde, ließ sich erst in der sogenannten »Moderne«, in der Ära der westlichen Demokratien, verwirklichen. Von daher zeigt sich die Bibel geradezu als avantgardistisches Buch, das die Natur des Menschen und seiner Beziehungen zu Gott, Mitmensch und der ganzen Schöpfung in atemberaubender Weise in den Blick nimmt. Um das zu verstehen, muss man jedoch die Bibel immer wieder lesen, aufmerksam und kritisch, auch unter Zuhilfenahme der exegetischen Literatur, die sich seit Jahrhunderten um das »Buch der Bücher« angesammelt hat.

Meiner Frau danke ich für ihre Geduld mit mir, vor allem aber für Ihr wunderbares Bild von Rut, der Moabiterin, das den Einband des Buches so lebendig macht.

Chaim Noll

Beer Sheva, Israel, Januar 2023

Inhalt

1. Frauen in der Bibel: Symbol des »Anderen«.	11
1.1 »Die weibliche Seite Gottes«.	15
1.2 Gleichstellung der Ungleichen.	23
1.3 Der Mensch als duales Wesen.	28
1.4 Die zwei Schöpfungsgeschichten der Bibel.	31
1.5 Lilit und Eva: Zwei antike Konzepte des Weiblichen.	41
2. Die Frau als janusköpfiges Wesen: Helferin oder Zerstörerin?	56
2.1 Die Misere unseres Daseins: Wer ist schuld?.	56
2.2 Der biblische »Sündenfall«: Das Delegieren der Verantwortung an Gott.	65
2.3 Ist Sexualität »Sünde«?.	70
2.4 »Höre auf ihre Stimme«: Vorläufige Version.	77
2.5 Verteidigung der »Verführerin«.	79
2.6 Frauen als Vorwand für Gewalt unter Männern: Ada, Zilla, Dina.	86
3. Die Frauen der Patriarchen.	91
3.1 Biblische Erzähltechniken.	94
3.2 Sara und Abraham: Monogamie und Monotheismus.	98
3.3 »Höre auf ihre Stimme«.	107
3.4 »Höre auf meine Stimme«.	114
3.5 Hosea und seine Frau.	125

3.6	Gott spricht durch die Stimme einer Frau.	128
3.7	Jakob: Rebekkas Schüler.	132
3.8	Jakobs Söhne: Rückfall ins Nomadische.	140
4.	Ägyptische Finsternis, Rebellion und mosaisches Gesetz.	153
4.1	Josef und die Frauen.	154
4.2	Schifra und Pua: Erster überlieferter Fall »zivilen Ungehorsams«.	166
4.3	Der Segen unserer Verschiedenheit.	170
4.4	Die Überlebenden: Frauen des Exodus.	175
4.4.1	An Moses Seite: Zipora oder »die kuschitische Frau«.	175
4.4.2	Mirjam: Größe und Grenzen des Prophetentums.	179
4.4.3	Tragödien am Wegrand: Shlomit und Kosbi.	183
4.4.4	Die Töchter des ZELOPHAD: Frauen als juristisch autonome Person.	185
4.5	Die Bibel als Buch der »Schwachen«.	188
4.5.1	»Auf dem Weg in eine wahrhaft egalitäre Gesellschaft«.	190
4.5.2	Von der Notwendigkeit theologischer Exegese.	193
4.5.3	Witwe und Waise: Chiffre für den Schutz der »Schwachen«.	200
4.5.4	Tora: Disziplinierungsmodell für »starke« Männer.	202
4.5.5	Gegen Frauen gerichtete Gesetze.	210
4.5.6	Ehegesetze.	214
4.6.	Gottes Zorn.	218

5.	Landnahme, Zeit der Richter: Reduzierte Rolle der Frauen.	221
5.1	In harter Zeit: Lob der Frauen.	225
5.2	Debora, Prophetin und Richterin.	226
5.3	Die Männermordenden: Jael, Judit, Delila, Salome.	228
5.4	Tiefpunkt: Tod der Konkubine und Krieg gegen Benjamin.	242
5.5	Hanna: Paradigma vom Wechsel des Geschicks.	246
5.6	Rut: Gesetze zugunsten der Fremden.	249
6.	Zeit der Königinnen.	254
6.1	Davids Frauen: Promiskuität und Psalmen.	255
6.2	Salomo und die »fremden Frauen«.	262
6.3	Königin von Saba: Die gute Fremde.	265
6.4	Königinnen und Frauen aus dem Volk.	269
7.	Ester: Eine Frau als Heldenfigur der Diaspora.	274
8.	Jesus, der Frauenfreund.	282
8.1	Maria: Apotheose der Mutter.	286
8.2	Elisabet: Inkarnation des Zusammenhangs.	296
8.3	Die Frau am Brunnen: Sanfter Schock für die Jünger.	298
8.4	Jesus, der Heiler.	301
8.5	Nochmals: Plädoyer für die gute Hure.	305
8.5.1	Maria Magdalena.	306
8.5.2	Die »Sünderin«, die Jesus salbte.	308

8.5.3 Die »Ehebrecherin«	309
8.6 Jesus, der Orthodoxe.	313
8.7 Maria und Marta: <i>Vita contemplativa</i> oder <i>vita activa?</i>	315
8.8 Paulus versus Jesus?.	319
9. Ausblick.	326

1. Frauen in der Bibel: Symbol des »Anderen«

In den Texten der Bibel begegnen wir Königinnen, Bettlerinnen, Prophetinnen, Familienmüttern und Huren, starken Frauen und unterdrückten, Siegerinnen und Opfern, Frauen jeden Alters, der verschiedensten Herkunft und Hautfarbe. Die Bibel, aller Wahrscheinlichkeit nach von Männern aus männlicher Perspektive aufgezeichnet, erweist sich dennoch als eines der frauenfreundlichsten Bücher aller Zeiten. Bis heute verblüffen uns viele biblische Texte mit ihrer Fülle an differenziert gezeichneten Frauenfiguren, mit ihren Geschichten, Beziehungen, Wirkungen, ihrer Rolle in Familie, Ehe, Gemeinde und Politik. Die Frauen der Bibel nehmen Einfluss auf ihre Männer und Kinder, aber auch auf Außenstehende bis hin zu Königen. Wie zentral das Weibliche für die Bibel ist, belegt die Wirkungsgeschichte ihrer Frauengestalten in Kunst und Kultur durch die Jahrtausende.

In ihrem Buch *Every Woman in the Bible* kommen Sue und Larry Richards auf über 100 namentlich genannte Frauen in der Hebräischen Bibel (dem christlichen »Alten Testament«)¹ und 39 im Neuen Testament. Außer den annä-

¹ Ihr Register umfasst 132 Namen, da jedoch einige Namen mehreren Frauen zugeordnet werden (Achinoam, Deborah, Jesebel, Maria, Tamar u. a. bezeichnen jeweils mehrere Frauengestalten), ist die Zahl in Wahrheit höher. Vgl. Sue Richards/Larry Richards, *Alle Frauen der Bibel*, Giessen/Basel 2004, S. 323.

hernd 150 konkret benannten Frauengestalten erscheinen in den biblischen Texten noch zahlreiche namenlose, doch eindeutig identifizierbare, für Handlung und Metaphorik entscheidende weibliche Figuren. Etwa die »Shulamiterin« im Hohelied, die »Witwe« im Buch 1. Könige 17, die »kluge Frau aus Tekoa« im 2. Buch Samuel, die »Zauberin« von En Dor, die »Ehebrecherin« im Johannes-Evangelium und viele andere. Zum Vergleich: Im Koran wird nur von einer einzigen Frau der Name genannt, und diese Einzige ist der Bibel entlehnt: Maria.²

Wie ihre künstlerische Reflexion in Gemälden, Opern, literarischen Erzählungen und anderen Kunstwerken durch die Jahrtausende belegt, beschäftigen die Frauenfiguren der Bibel unentwegt die Fantasie von Menschen aller Zeitalter und Völker. Biblische Frauen und ihre Schicksale sind in vielen Sprachen zu Metaphern geworden, zu verehrten, sogar angebeteten Ikonen und Modellen des täglichen Lebens. Auch und gerade für Männer. Denn viele biblische Geschichten, die sich um Frauenfiguren entfalten, lassen sich, wie eine christliche Theologin schrieb, als »paradigmatische Erzählungen über das Geschlechterverhältnis« verstehen.³ Sie reflektieren und untersuchen die Beziehungen von Frauen zu Männern und umgekehrt. Dadurch wurde die Bibel zu

² Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East. A Reader*. London/New York 1999, p. 27. Islamische Theologie betont die namentliche Hervorhebung Marias aufgrund ihrer »Reinheit« (nach dem Konzept der »jungfräulichen Empfängnis«) gegenüber der »Unreinheit« aller anderen Frauen, die daher nicht wert sind, namentlich vorgestellt zu werden. Dagegen ist Maria (arabisch Maryam) eine ganze Sure gewidmet (Sure 19).

³ Vgl. Hanna Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Münster 1999.

einer der reichsten historisch-literarischen Quellen für das spannungsgeladene und komplizierte, von Begehren und Ungleichheit, Anziehung und Disharmonie gezeichnete, aufregende, wild bewegte, oft beglückende, oft tragische Verhältnis zwischen den Geschlechtern.

Auch Geisteswissenschaften wie Theologie, Geschichtsschreibung, Philosophie oder Literaturwissenschaft nutzen die Bibel als Quelle. Wenn man genauer liest, finden sich historische Informationen und Anregungen für Medizin, Naturwissenschaften, Psychotherapie, Geographie, Landwirtschaft oder Diätetik. Über Kunst und Wissenschaft erfolgte der nachhaltige Einfluss auf das »kollektive« oder »kulturelle Gedächtnis« westlicher Gesellschaften bis in unsere Tage.⁴ Biblisch-ethische Grundregeln, Gleichnisse, Metaphern wurden ins Gesellschaftsleben übernommen und sogar von Menschen verinnerlicht, die das Original dieser Ideen, die Bibel, nie gelesen haben. Was so tief im »kollektiven Gedächtnis« einer Kultur gespeichert ist, konsolidiert sich im Verlauf der Jahrhunderte zu Denkmustern, die fortwährend wirken: auf das individuelle Denken, das Privatleben, zugleich auf das politische Selbstverständnis einer Gesellschaft – bis in ihre Gesetzgebung, Erziehung, ihre täglichen Verhaltensregeln, ihre Umgangssprache –, die, sogar bei zunehmender Unkenntnis des Originals, irgendwann aus dem

⁴ Den Begriff »kollektives Gedächtnis« (*«La mémoire collective»*) prägte der französische Soziologe Maurice Halbwachs in seinem gleichnamigen Buch, Paris 1939. Der deutsche Ägyptologe Jan Assmann bezeichnet das Phänomen gemeinsamer gesellschaftlicher Erinnerung als »kulturelles Gedächtnis«. Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, in: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München 2006, S. 68 ff.

Selbstgefühl dieser Gesellschaft »nicht mehr wegzudenken« sind.

Der biblische Text versteht die durch den Schöpfungsakt eingeführte Verschiedenheit der Geschlechter als eine der dualen Grundkonstanten unserer Existenz. Sie erweist sich als Antrieb unseres Handelns und verhängnisvoller Sprengstoff zugleich. Zwar ist die Dualität der Geschlechter nicht die einzige Polarität, mit der wir Menschen leben müssen, doch sie ist die am frühesten erlebte und alltäglich erfahrene. Immer wieder haben Männer und Frauen versucht, sich der Nähe zu Angehörigen des anderen Geschlechts zu entziehen und damit den Spannungen zwischen diesen zwei Versionen des Menschseins, was sich jedoch als weitgehend unmöglich erweist: Von Kindheit an bestimmt die Geschlechterpolarität unser elementares Erlebnis des »Anderen«. Jede noch so flüchtige Begegnung mit dem »anderen Geschlecht« belehrt uns darüber, wie verschieden wir Menschen sind. Deshalb wurde die im biblischen Text entwickelte respektvolle Sicht auf die Frauen zur Metapher für unsere Haltung zu »Fremden« und »Anderen« im Allgemeinen.⁵

Ob man die biblischen Texte für Gottes Wort hält, wie gläubige Juden und Christen es tun, oder für unter Menschen entstandene und überlieferte Legenden, Chroniken, Erzählungen und Moralgesetze, unzweifelhaft ist der Akt ihrer Niederschrift durch Menschenhand. Die menschlichen

⁵ Das trifft umgekehrt auch auf den Koran zu, dessen Einstufung der Männer als gegenüber den Frauen »bevorzugte« Wesen (Sure 4, Vers 34 u. a.) einer im Text leitmotivischen Xenophobie entspricht.

Schreiber der biblischen Texte waren, wie fast alle Schreiber der Antike, in der Regel Männer. Sie gehörten einem Berufsstand an, der hohe gesellschaftliche Geltung genoss und eng mit der Priesterschaft verbunden war. Im alten Babylonien soll es auch Schreiberinnen gegeben haben,⁶ die jedoch nur für die vergleichsweise selten vorkommenden Priesterinnen⁷ arbeiteten. Da sich die Sichtweise der männlichen Schreiber unweigerlich in Duktus und Ton, wenigstens im Unterton der Aufzeichnung, niederschlägt, liegt in den biblischen Texten oft ein Abglanz von Sehnsucht auf den Frauengestalten, von Bewunderung und Begierde, aber auch von Unverständnis und Ressentiment.

1.1 »Die weibliche Seite Gottes«

Wo beginnt die Verschiedenheit? In Gott selbst. »Die weibliche Seite Gottes« – unter diesem vermeintlich provozierenden Titel veranstaltete das Jüdische Museum Hohenems in der Schweiz im Jahr 2017 eine Ausstellung mit Exponaten aus vielen Jahrhunderten, die Indizien für ein Konzept des biblischen Gottes oder der biblischen Gottheit offenbaren, wonach dessen/deren Geschlecht nicht auf eine maskuline Ausprägung festgelegt ist. Für Kenner der hebräischen Bibel

⁶ Vgl. Michael Jursa, *Die Babylonier. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 2004, S. 57, verweist auf gesonderte Frauen-Quartiere in den Schreiber-Flügeln alt-babylonischer Paläste.

⁷ »Beispielsweise arbeiteten Schreiberinnen für die *naditum*-Frauen (Priesterinnen?) im Tempel des Sonnengottes Samas in Sippar.« Vgl. Susanne Moraw/Anna Kieburg, *Mädchen im Altertum*, Münster/New York 2014, S. 87.

ist das keine Überraschung, eher eine triviale Feststellung. Denn nach dem ursprünglichen hebräischen Konzept hat der biblische Gott weder Gestalt noch Geschlecht, weder Alter noch überhaupt irgendein einschränkendes Attribut.

Eine »weibliche Seite Gottes« zeigt sich in drastischen Sprachbildern in den fünf Büchern Mose,⁸ etwa in dem gegen Israel erhobenen Vorwurf in 5. Mose 32,18, der Gott neben dem männlichen Vermögen des Zeugens auch das weibliche des Gebärens zuschreibt: »Den Felsen, der dich zeugte, hast du nicht beachtet, den Gott, der dich gebar, vergaßest du«⁹ – eine Formulierung, die Gott eindeutig ein feminines Attribut beilegt. Das Bild vom gebärenden Gott erscheint bereits in 4. Mose 11,12. Dort weist Mose die Verantwortung für das Volk von sich und überstellt sie Gott: »Hab ich denn all das Volk empfangen und geboren . . .«. Gott steht offenbar über dem Geschlechtlichen, da er Funktionen beider Ge-

⁸ Der Terminus »Bücher Mose« beruht auf der Vorstellung, Mose sei als Niederschreiber von Gottes Geboten ihr Autor gewesen (vgl. 2. Mose 17,14 oder 4. Mose 33,2). Die moderne exegetische Wissenschaft geht von verschiedenen Autoren und Überlieferungen aus, die durch »Redaktoren« ihre letztendliche »kanonisch« gewordene Gestalt im Text der Bibel angenommen haben. Für die wissenschaftliche Hermeneutik ergeben sich daraus interessante historische Erkenntnisse, für die religiöse Auslegung bleibt jedoch die Endgestalt der Texte verbindlich. Man bezeichnet die Tora, die fünf Bücher Mose, auch mit dem griechischen Begriff »Pentateuch« (Fünfbuch), die einzelnen Bücher neben ihren hebräischen Bezeichnungen auch als »Genesis«, »Exodus«, »Leviticus«, »Numeri« und »Deuteronomium«.

⁹ Deutsche Übersetzung Josef Wohlgemuth, Isidor Bleichrode, Chamsha chimshaj torah, Pentateuch in deutscher Übersetzung, Basel, 1993, S. V/76. Ähnlich in: Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Revidiert 2017, Stuttgart 2016. Buber/Rosenzweig übersetzen sogar: »Du vergaßest die Gottheit, die mit dir kreißte« (*va tish'cach el m'cholelejcha*) – Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (Die Schrift, Bd. 1), 10. Auflage, Gerlingen 1976, S. 562.

schlechter ausführen kann: »zeugen«, aber auch »empfangen« und »gebären«. Auch später finden sich feminine Gottes-Metaphern, etwa beim Propheten Jesaja: »Ich will euch trösten, wie einen die Mutter tröstet« (66,13) oder »Kann eine Frau ihr Kind vergessen, dass sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes?« (49,15) Der am tiefsten gehende Beleg für eine ursprüngliche Vorstellung Gottes als eines mütterlichen Wesens dürfte in der etymologischen Stammgleichheit des bevorzugten Gottesattributs *rachamim*, der Mitfühlende oder Erbarmende, mit dem Wort *rechem*, Mutterleib, bestehen.¹⁰

In diesem Sinne erweist sich die männliche Konnotation des Wortes »Gott« als sprachliche Behelfslösung. Dennoch gibt es Gründe, diesen Begriff weiterhin zu verwenden. Er ist über die Zeiten und (in seinen gleichfalls maskulinen Entsprechungen) über die Sprachgrenzen hinaus installiert, zudem halte ich die modische Stigmatisierung und Abschaffung tradierter Begriffe bei historischen Betrachtungen für sinnlos, ja kontraproduktiv. Solche »Menschheitsbegriffe« sind organisch gewachsene Gebilde, die zwar unvermeidliche Simplifizierungen gegenüber dem zugrunde liegenden Tatbestand bedeuten, aber gleichzeitig wichtige kulturgeschichtliche Informationen enthalten. Termini wie »Gott«, »der Herr«, »der Allmächtige« (und die maskulinen Formen in anderen christlichen Sprachen wie *deus*, *dio*, *dieu*, *Signore*, *Lord* etc.) suggerieren zwar eine patriarchale Festlegung dieser eigentlich freien, über eine männliche Be-

¹⁰ Jonathan Sacks, *Covenant and Conversation, Thoughts on the Weekly Parsha, VaYikrah*, in: *Torah tibits*, Jerusalem, Issue 1491, 12. 11. 2022, p. 21.

stimmtheit hinausreichenden Größe, transportieren aber ein entscheidendes Bekenntnis: Gott ist der, von dem wir ganz und gar abhängen, daher wird er – als Schöpfer und Erhalter – als Herr und Herrscher empfunden.

Offenbar geht es dabei eher um eine Paternalisierung Gottes als um den Aspekt des Männlichseins. Die Maskulinität Gottes ist zunächst Nebeneffekt der ihm allmählich zugewiesenen Vaterrolle. In 5. Mose 32,6 heißt es: »... Ist er nicht dein Vater und dein Herr?«¹¹, nachdem kurz zuvor, Vers 4 im selben Kapitel, die bisher bevorzugte neutrale Ich-Form der weisenden Stimme unvermutet in den männlichen Singular gewechselt hatte: *Sein* Werk ist perfekt, alle *seine* Werke sind Gerechtigkeit etc. Dann, als Vollendung dieser Festlegung, erscheint das Vater-Motiv. »Dabei ... bietet weder die alttestamentliche noch die neutestamentliche Tradition Vorgaben für das Bild eines alten bärtigen Gottes«, schreibt die Schweizer Theologin Silvia Schroer in einer Studie über biblische Gottesbilder.¹² Sie erwähnt die einzige Stelle in der hebräischen Bibel, die diesem Bild nahekommt: Daniel 7,9. Dort findet sich die Beschreibung eines alten Mannes auf einem Thron aus »Feuerflammen«, in einem

¹¹ Die Formulierung (*halo hu avicha*) erscheint nur zwölf Verse vor der vom »gebärenden Gott« (5. Mose 32,18).

¹² »Solange Männer das Sagen in der Kirche, in der Theologie, in der Bibelwissenschaft hatten, haben sie sich Gott fast exklusiv männlich vorgestellt. Männer schufen Gott nach ihrem Bilde ... Dabei gibt es nur im späten Buch Daniel in einem einzigen Vers (7,9) die Beschreibung Gottes als eines Hochbetagten mit weißem Haar – davon abgesehen bietet weder die alttestamentliche noch die neutestamentliche Tradition Vorgaben für das Bild eines alten bärtigen Gottes.« Silvia Schroer, *Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung*, Zürich 2014, S. 117.

Kleid, »weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt wie reine Wolle«. Doch in der jüdischen Deutung und der neueren christlichen Exegese ist umstritten, um wen es sich bei der Erscheinung handelt. Um einen »obersten Richter« (einer zuvor erwähnten himmlischen »Rechtsprechung«, bezeichnet mit dem alt-aramäischen Terminus *dina*) oder um einen Engel?¹³ Wegen eines in Vers 13 an diesem Thron erscheinenden »Sterblichen« (*enosh*), meist etwas tendenziös-ungenau mit »Menschensohn« übersetzt (die Luther-Bibel von 2016 veränderte in: »eines Menschen Sohn«), neigt christliche Theologie dazu, hier eine Zusammenkunft von Christus und »Gottvater« zu imaginieren. Die rabbinische Auslegung vermutet in dieser Metapher (in Verbindung mit Vers 27 des gleichen Kapitels) das auferstandene Volk Israel, einige Rabbiner den Messias. Doch in dem alten weißbärtigen Richter oder Engel »Gott« zu sehen, gibt der hebräische Text nicht her.¹⁴ Archaische Vorstellungen vor dem sich schriftlich äußernden Gott der Mose-Bücher, der selbst seine Gestaltlosigkeit, Unsichtbarkeit, ja Unvorstellbarkeit betont,¹⁵ sollen zwar eine männliche, doch eher jugendliche Gestalt imaginiert haben.¹⁶ Weitgehend durchgesetzt hat sich dann – bis die Einführung des »Gottessohnes« in Jesus

¹³ Judah J. Slotki (Ed.), *Daniel, Ezra and Nehemiah*, London 1962, p. 58, footnote 9.

¹⁴ A. a. O., p. 60, footnote 13.

¹⁵ In den wenigen Stellen der Hebräischen Bibel, in denen Gott »sichtbar« wird, handelt es sich um schwer fassbare, diffuse, zugleich elementare Naturerscheinungen: z. B. Feuer (2. Mose 3,4), Wolke (2. Mose 16,10), Rauch o. Ä., also betont nicht-anthropomorphe, nicht einmal im Aggregatzustand feste Phänomene.

¹⁶ Francesca Stavrakopoulou, *God: An Anatomy*, New York 2022.

Christus beides nebeneinander möglich machte – die Figur des alten, erfahrenen, weisen und weißhaarigen Mannes.

Sind Menschen voller Sehnsucht nach einem Vater? Ist es das, was sie zeitlebens suchen: Sicherheit, wie sie in ihrer Kindheit der Vater verhieß, Autorität, einen Anführer? Brauchen sie einen Befehls- oder wenigstens Tonangeber, ein *role model*, einen starken Staat? Sigmund Freud konnte die Vater-Sehnsucht ohne große Mühe in den Büchern Mose nachweisen (wie auch in den Schriften anderer Religionen) und analysieren: die meisten Menschen, fand er, hingen an ihrem Gott »wie ein Kind an seinem Vater«. ¹⁷ Er sah darin eine Art Infantilismus, hielt diesen aber für zutiefst menschlich. Gerade in Augenblicken der Schwäche, der Not und Furcht nehmen Menschen Zuflucht zu den vertrauten infantilen Mustern. Es sind zugleich die psychischen Zustände, aus denen heraus auch gottvergessene Menschen die transzendente, im Alltag aus den Augen verlorene Größe wieder wahrnehmen.

Eine andere Erklärung für die Paternalisierung Gottes findet sich bei dem berühmten mittelalterlichen Tora-Kommentator Rabbi Shimeon ben Jitzchak von Troyes, genannt Rashi. Er behauptete, Gott manifestiere seine Präsenz am Sinai als »gnadenreicher alter Mann« in gewolltem Kontrast zu seinem kriegerischen Image, das er kurz zuvor bei der Vernichtung der ägyptischen Armee im Schilfmeer gezeigt hatte. Zwar erinnern die Begleitumstände der sinaitischen

¹⁷ »... der Vater, so großartig, wie er einmal dem kleinen Kind erschienen war.« – S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 35. Vorlesung: <https://www.projekt-gutenberg.org/freud/vorles2/chap007.html>.

Theophanie – Blitz, Donner, Hallstimme, alles verhüllender Rauch – eher an die vorherige kriegerische Selbstdarstellung, doch dieser Hintergrund, fand Rashi, diene nur dazu, Gottes Demut, Liebe und Menschennähe bei der Gesetzeserteilung umso eindrucksvoller herauszustellen. In Augenblicken des Schreckens, der Verwirrung und Furcht, kommentiert der modern-orthodoxe Rabbiner Joseph Soloveitchik, suche der Mensch in Gottes Nähe dessen Sanftmut und Menschenliebe, um sie im glücklichen Fall auch wirklich zu finden.¹⁸

Gott als liebender Vater – solche anthropomorphe Bilder entstanden von selbst in der Psyche der Anbetenden und nahmen mit der Zeit ihren Weg in den schriftlichen Text. Das im Judentum angestrebte Konzept einer Befreiung des monotheistischen Gottes aus früheren polytheistischen Vorstellungen hat immerhin bildliche Darstellungen und sprachliche Vermenschlichungen überwinden können, nicht jedoch die gedankliche Paternalisierung dieser eigentlich als unvorstellbar gedachten Größe. Im Gegenteil: Die meisten rabbinischen Höfe der jüdischen Ultra-Orthodoxie betreiben einen regelrechten Vaterkult, nicht nur Gott betreffend, sondern auch im Blick auf den führenden Rabbi, der oft Sohn oder Schwiegersohn früherer Vaterfiguren ist, womit durch Bildung paternalistischer Dynastien das Vaterprinzip erblich, ja unsterblich und damit »göttlich« wird. Die sichtbare Matrilinearität des Judeseins steht dazu im Gegensatz. Mag sich der einfache Jude nach dem jüdischen

¹⁸ Joseph Soloveitchik, *Majesty and Humility*, in: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Issue 17.2, Spring 1978, pp. 32f.

Religionsgesetz, der Halacha, über seine Mutter definieren, so werden zugleich die höheren, Gott-näheren Ränge in dieser Form des Judentums (gelehrte Rabbiner, heilige Männer, *zadikim* oder »Gerechte«) patriarchalisch besetzt – im Sinne einer angenommenen Paternität Gottes. (Ähnliche Übertragungen der Vaterrolle Gottes auf seine irdischen »Vertreter« lassen sich im Christentum beobachten, etwa: der Papst als »Heiliger Vater«.)

Dabei erklären die vom jüdischen Religionsphilosophen Maimonides¹⁹ schriftlich fixierten, weithin anerkannten *Ikarim* (Grundprinzipien) des Judentums jede morphologische Vorstellbarkeit Gottes für ausgeschlossen, ja undenkbar. Die in ihren Wirkungen überall spürbare, doch gestaltlich nicht vorstellbare Größe, umschrieben als »das Schöpfende, gesegnet sei sein Name« (*ha bore jitbarach sh'mo*), sei, so Maimonides, keiner anderen Entität im Universum vergleichbar.²⁰ Also auch nicht Lebewesen wie dem Menschen, dessen Geschlechtlichkeit in der biblischen Schöpfungsgeschichte (1. Mose 1,27) ausdrücklich festgeschrieben ist.

¹⁹ Rabbi Moshe ben Maimon, genannt Maimonides (1135–1204). Sein Kommentar zur Mishnah enthält (in der Einleitung zu Sanhedrin X,1) die von ihm zusammengefassten 13 Glaubensartikel (*Ikarim*). Hier zitiert nach: Nosson Scherman (Ed.), *Sidur Kol Ja'akov (ArtScroll Sidur)*, New York 1984, p. 178.

²⁰ Artikel zwei der *Ikarim* des Maimonides, vgl.: *Sidur sefat emet*. Mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger, Basel 1978, S. 78.

1.2 Gleichstellung der Ungleichen

»Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich, weiblich schuf er sie.«²¹ Schon in diesem Satz zeigt sich das biblische Konzept einer Gleichstellung oder Gleichberechtigung der Geschlechter, nicht jedoch ihrer Gleichheit. Diese einfache Feststellung ist eine der grundlegenden Thesen dieses Buches: Nirgends in der Bibel wird von einer Gleichheit oder einer Verwischung der Geschlechterdifferenz in Gestalt neuer Geschlechtererfindungen ausgegangen, wie sie modische Gender-Bewegungen zum Ideal erklären und sogar in der Sprache in immer absurderen Wortbildungen hybrider Unbrauchbarkeit anstreben. In ihren Sprach- und Denkkonstruktionen erweisen sich die Vertreter »genderbewussten« Lebens als ängstliche Gleichmacher und Vereinheitlicher, als Leugner der lebenserhaltenden Diversität des Menschlichen.²²

Dagegen betont die Bibel die ungeheure Verschiedenheit der Menschen. In ihr offenbart sich der Zauber unseres Daseins. Ihr frühestes Symbol sind die beiden geschlechtlichen Versionen des Menschen, im biblischen Hebräisch *sachar ve nekevah*, männlich und weiblich. Nach 1. Mose 1,27 wur-

²¹ Übersetzung Buber/Rosenzweig, Die fünf Bücher der Weisung (s. Anm. 9), S. 11. Im Unterschied zu den meisten jüdischen wie christlichen Übersetzungen (auch Wohlgemuth/Bleichrode, s. Anm. 9) vermeiden Buber/Rosenzweig das Wort »Ebenbild«, für das es im hebräischen *zelem* keinen Anhaltspunkt gibt. Dem schließen sich auch neuere Ausgaben der Luther-Bibel an.

²² Zu problematischen Tendenzen der radikalen Gender-Bewegung vgl. Annette Weidhas, Das Virus der Identitätspolitik. Die Gendersprache als Signum eines neuen Irrationalismus, in: Thomas A. Seidel, Sebastian Kleinschmidt (Hg.), Im Anfang war das Wort. Sprache, Politik, Religion, Leipzig 2022, S. 23 ff.

den Mann und Frau gleichermaßen als Bilder Gottes geschaffen, doch in klarer Distinktion voneinander. Im Rückschluss hieße das, die Verschiedenheit, die Dualität war bereits in Gott angelegt. Und die im Judentum immer wieder betonte Unvorstellbarkeit des göttlichen Wesens läge nicht zuletzt darin begründet, dass wir Menschen, da wir Eindeutigkeit und Erklärbarkeit suchen, die unendliche Verschiedenheit dieses Wesens nicht nachvollziehen können. Sie bleibt im Göttlichen in Einem vereint, fügt sich zu einer uns ebenso unbegreiflichen Harmonie, während sie sich in seinem irdischen Abbild, dem Menschen, diversifiziert.

Ihre zeitweilige Vereinigung wäre demzufolge als Wieder-Annäherung an das Göttliche zu verstehen. Dabei wird die Gemeinsamkeit der Geschlechter als von der »Einwohnung Gottes« (hebräisch *shechinah*) beseelt gedacht. Das Wort *shechinah* ist weiblich. Im Hebräischen bestehen neben den sprachlichen Behelfskonstruktionen für die unbegreifliche Größe »Gott« im Maskulinum zugleich solche im Femininum. Schon der zweite im gesamten biblischen Text erscheinende »Gottesname« (1. Mose 1,2) ist weiblich: *ruach elohim*, zu deutsch etwa »Hauch«, »Odem« oder »Geist« Gottes. Das Feminine wird noch durch die folgende weibliche Verbform betont, die den Vorgang göttlich-geistiger Präsenz, hier des Schwebens über den Wassern, wiedergibt: *merachefet*. Dagegen ist das deutsche Wort »Geist« ein Maskulinum, auch seine Entsprechungen in den Sprachen anderer christlicher Völker, so dass die ursprüngliche Weiblichkeit des hebräischen Gottesnamens in der Übersetzung verloren geht.²³ Die kurz davor erfolgte, allererste im biblischen

Text erscheinende Benennung der schöpfenden Göttlichkeit (1. Mose 1,1) ist übrigens auch nicht eindeutig männlich, sondern ein Pluraletantum: *elohim*.

Weitere weibliche Synonyme für das Göttliche wie *shechinah* (Gottes »Einwohnung« oder Anwesenheit in der Welt), *g'vurah* (göttliche Allkraft) oder *chachmah* (Gottes Weisheit) wurden in den berühmten »Zehn Emanationen Gottes« (*sefirot*), einem kabbalistischen Denkmodell, schriftlich festgehalten. Diese mittelalterliche Figurine verblüfft durch das ausgewogene Nebeneinander männlicher und weiblicher Bezeichnungen für die »Emanationen Gottes«. ²⁴ Auch hier wird demonstriert: Jüdischer Glaube beruht auf dem Konzept eines allumfassenden göttlichen Wesens, das sowohl das Männliche wie Weibliche enthält und über aller Geschlechtlichkeit steht.

Die Vorstellung eines patriarchalen Gottes ist dennoch ins jüdische Schrifttum eingedrungen – auf dem Weg der Gewohnheit. Das Vater-Konzept taucht bereits hier und da in den Mose-Büchern auf, auch in späteren Texten, vor allem in den Psalmen, die David zugeschrieben werden. In Gebet-

²³ Buber/Rosenzweig versuchen dieses Dilemma durch die Wortneuschöpfung »Braus« zu umgehen (»Braus Gottes«), deren grammatikalisches Geschlecht offenbleibt, da sie das Wort ohne Artikel verwenden, Buber/Rosenzweig, Die fünf Bücher der Weisung (s. Anm. 9), S. 9.

²⁴ Zuerst im *Seder jezirah* (»Buch der Formung«), einem mystischen, meist der kabbalistischen Literatur zugeordneten Manuskript über den Schöpfungsprozess, vermutlich antiken Ursprungs, das den Patriarchen zugeschrieben wird, gelegentlich auch Rabbi Akiva im zweiten christlichen Jahrhundert. Auch im Talmud erwähnt. Vgl. Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 8, Berlin 1933, S. 724, hier (nicht ganz zutreffend) »Buch der Schöpfung« genannt. Im betreffenden Talmud-Abschnitt (Traktat Sanhedrin, 65b) geht es um Zauberei und Zeichendeutung.

büchern übliche Formeln wie *Avinu she ba shamaim, Av ha rachaman, Avinu malkenu* oder auch *adon olam, melech ha olam, el adon* etc. suggerieren einen »Vater«, einen »Herrn«, einen »Herrscher« und »König der Welt« – anthropomorphe Sprachbilder allesamt. Sie triumphieren dann in den Gebetbüchern, die von Männern verfasst oder kompiliert wurden, denn es sind die Männer, die dreimal täglich in einer Gruppe (von mindestens zehn männlichen Juden über 13 Jahre alt) gemeinsam beten sollen, dazu am Morgen Gebetsmantel und -riemen anlegen und den Tagesablauf regulierende Verpflichtungen wahrnehmen, die den Frauen im Judentum erlassen sind.

Frauen wurden wegen ihrer permanenten Überlastung durch Schwangerschaft, Kinder, Haushalt, Teilnahme an der Arbeit oder den Geschäften des Mannes von den sogenannten »zeitgebundenen« Geboten (*mizvot asah she ha sman grama*) befreit. Zumindest ist ihre Ausführung für sie nicht obligatorisch wie für die Männer.²⁵ Feministische Theologinnen sehen darin eine »Gebotshierarchie« zu Ungunsten der Frauen,²⁶ die sie von der Erfüllung von Geboten (*mizvot*) ausschließen und dadurch gegenüber den Männern herabsetzen sollte.²⁷ Das mochte auch von vielen Männern und Rabbinern so verstanden werden, die in diesem Sinn wenig

²⁵ Mit wenigen Ausnahmen, etwa Anzünden der Sabbat- und Feiertagslichter, Teilnahme am Tischgebet *birkat ha mason*, Essen von *mazah* in der ersten Nacht des Pesach-Festes, Sitzen in der Sukah u. a.

²⁶ Vgl. Valérie Rhein, *Die Religionspraxis der jüdischen Frau im Spannungsfeld zwischen Halacha und sozialer Konvention*. Dissertation, Theologische Fakultät der Universität Bern 2016, S. IX.

²⁷ Valérie Rhein beruft sich auf eine talmudische Rangordnung bereits in der bloßen Gebots-Verpflichtung. Sie zitiert Traktat Kidushin 31a: »Rabbi Chanina

sinnvolle Regulierungen versuchten (etwa die Frauen vom Tora-Studium auszuschließen, eine unkluge, das Judentum behindernde halachische Regelung, die erst im 19. Jahrhundert überwunden wurde),²⁸ doch in Wahrheit werden eher praktische Gründe den Ausschlag gegeben haben, um Frauen das Reglement zeitlich gebundener religiöser Präsenz-Veranstaltungen zu ersparen. Mütter kleiner Kinder können schwerlich – noch dazu in Gesellschaften ohne kollektive Kinderbetreuung – mehrmals täglich zu festen Zeiten das Haus verlassen, um mit anderen zu beten. Zudem bestand offenbar Konsens darüber, dass bei Frauen, die täglich mit Tod und Krankheiten konfrontiert waren (man bedenke das bis ins 19. Jahrhundert verbreitete Sterben junger Frauen im Kindbett und die hohe Kindersterblichkeit), eine sozusagen »intuitive Gottesfurcht«, auch ohne ständige Autosuggestion in einer betenden Gruppe, eher anzunehmen sei als bei Männern.

Durch diese Regelungen aber wurde die Synagoge früh von den Männern dominiert. Auch die Sprache der Synagoge, Ton und Stil des Sidur, des jüdischen Gebetbuches. In fast wörtlicher Übersetzung haben sich die betont maskulinen Formeln auch in den Gebetbüchern der Christen²⁹ erhalten, bis ins »Vater Unser«. So ist über Gebetbücher,

sagte: Wer (zu einem Gebot) verpflichtet ist und es erfüllt, ist bedeutender, als wer (zu einem Gebot) nicht verpflichtet ist und es erfüllt.«

²⁸ Noa Sophie Kohler, Sarah und ihre Töchter. Frauen in der jüdischen Orthodoxie, Vortrag auf der Tagung *Ascolta la voce di Sara – Il ruolo della Donna*, Cattedra per la Teologia del Popolo di Dio, Università Lateranense, Rom 2014.

²⁹ In den christlichen Gemeinden bestand ohnehin durch das wieder eingeführte Berufspriestertum (das im Judentum nach dem Fall des Jerusalemer Tempels im Jahre 71 weitgehend funktions- und bedeutungslos und durch gelehrte

Ritual und theologische Literatur im Juden- und Christentum ein maskulines Gottesbild populär geworden, das die hebräischen Grundlagen-Texte nicht bestätigen – dort wechseln die »Gottesnamen« zwischen männlich und weiblich, Singular- und Pluralformen, wodurch eine unzulässige Festlegung »Gottes« auf Geschlecht und Struktur unmöglich wird.

1.3 Der Mensch als duales Wesen

Die zweigeschlechtliche Erschaffung des Menschen in der Bibel ist einmalig unter den antiken Anthropogonien,³⁰ den Mythen von der Entstehung des Menschen. Ebenso einmalig ist das Konzept Gottes als übergeschlechtliche Größe. Es ist eine notwendige Konsequenz des jüdischen Monotheismus, während die Götter der anderen antiken Völker mehr oder weniger anthropomorphe Figuren haben und damit jeweils auf ein Geschlecht festgelegt blieben. Soweit mir bekannt, wird in keiner anderen Anthropogonie eine verlässliche, schriftlich fixierte Geschichte von der Erschaffung eines Wesens in zwei Gestalten übermittelt. Der Mensch, den die altsumerischen, ägyptischen oder kanaanäischen Götter in die Welt setzen, wird dort immer »der Mensch« genannt (oder

Laien, Rabbiner, ersetzt wurde) von Anbeginn eine männliche Dominanz in allen Fragen des Rituals und der Sprachregelung.

³⁰ Anthropogonie, von griechisch *anthropos*, Mensch, und *genesis*, Schöpfung: Theorie oder Mythos von der Entstehung des Menschen. Im 19. Jahrhundert verloren anthropogonische Konzepte – vor allem durch Darwins Evolutionstheorie – immer mehr an Einfluss, unbestreitbar bleibt jedoch ihre kulturhistorische Bedeutung.

»die Menschen«, was jedoch ihre Menge meint, nicht ein zweigeschlechtliches Paar). Offenbar wurde von der dualen Sexualität als einer notwendigerweise bestehenden, nicht extra erwähnenswerten Einrichtung ausgegangen (wie bei Tieren).

Das »Helfer-Motiv«, die durch die biblische Eva verkörperte, hilfreiche Seite der Menschlichkeit, findet sich bereits in der alt-sumerischen Mythologie wie im Atram-Chasis-Mythos um 1800 v. Chr., doch dort ist es nicht im Sinne der Hilfe von Menschen untereinander gemeint, sondern als Dienstleistung für die Götter. Das aus Ton und dem Blut eines zuvor getöteten (offenbar göttlichen) Wesens geformte neue Geschöpf heißt Widimmu und wurde dazu geschaffen, die niederen sumerischen Gottheiten, die Igu, in ihrer Fronarbeit zu entlasten, ist also zunächst als Sklave und Arbeitstier der Götter gedacht. Eine nun folgende Textlücke in Steintafel Nummer Eins des Mythos verführt einige Forscher zu der Vermutung, hier könnte von der Schaffung eines weiblichen Menschen die Rede gewesen sein. Ohne Textbeleg bleibt es jedoch reine Spekulation oder unbeweisbarer Rückschluss aus der uns vertrauten, daher selbstverständlich scheinenden biblischen Anthropogonie. Widimmu vermehrt sich später durch Teilung in viele Exemplare beider Geschlechter.³¹

In der griechischen Mythologie gibt es verschiedene Überlieferungen: In frühen Mythen wird der Mensch aus dem Blut und der Asche der Titanen geknetet, später gilt

³¹ Wolfram von Soden, *Der altbabylonische Atramhasis-Mythos* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments), Gütersloh 1990.