

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 14

Heft 2

2005

Schwerpunktthema:

Feministische Exegese – Wege einer gender-fairen Bibelwissenschaft

M. Grohmann: Feministische/Gender-faire Exegese	81
S. Paganini: Feministische Exegese in der Außenperspektive	93
A. Taschl-Erber: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18)	103
A. Felber: Königinnen unter missionarischem Erfolgszwang	133
A. Giercke: Zwischen Verheißung und Realität	141
M. Hasitschka: Offenbarung des Johannes und Archäologie	149

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Ursula RAPP <i>ursula.rapp@tele2.at</i>	Franz-Heim-Gasse 3, A-6800 Feldkirch
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Parkstraße 1/II, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Anneliese FELBER <i>anneliese.felber@uni-graz.at</i>	Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz
Dipl.theol. Annett GIERCKE <i>annett.giercke@rwth-aachen.de</i>	Institut für Katholische Theologie Augustinerbach 2a, D-52062 Aachen
Dr. Marianne GROHMANN <i>marianne.grohmann@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Rooseveltplatz 10/16, A-1090 Wien
Dr. Martin HASITSCHKA SJ <i>martin.hasitschka@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Fundamental- theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Simone PAGANINI <i>simone.paganini@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schottenring 21, A-1010 Wien
MMag. Andrea TASCHL-ERBER <i>andrea.taschl-erber@univie.ac.at</i>	Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft Schottenring 21, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-82; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/arbeitsgemeinschaft/pzb/>

© 2005 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

FEMINISTISCHE/GENDER-FAIRE EXEGESE

Geschichte – Hermeneutik – Themen ¹

Marianne Grohmann, Wien

Abstract: This paper gives an introduction to basics of history, hermeneutics and themes of feminist/gender-fair exegesis. Feminist exegesis has partly developed to gender-studies. It has diversified to manifold directions between historical criticism and literary criticism.

1. Einleitung

Feministische Exegese ist „salonfähig“ geworden. Sie hat den Weg in exegetische Arbeitsbücher² und Studienpläne geschafft, theologische Kongresse bemühen sich um Frauenquoten. Gleichzeitig sind immer wieder Meinungen zu hören wie: „Wozu brauchen wir noch Feministische Exegese? Frauen sind doch gleichberechtigt!“ oder: „Es geht in der biblischen Exegese um die *Texte an sich*, unabhängig von gesellschaftspolitischen Anliegen.“ In Zeiten von Sparzwängen an den Universitäten werden lang und mühsam erkämpfte Lehrstühle für Frauenforschung wieder aufgelöst, konzentriert sich die Theologie auf ihre Kernfächer. Hier läuft sehr viel Verschiedenes auf unterschiedlichen Ebenen ab: Die Ebene der konkreten wissenschaftlichen Forschung einerseits und die Ebene gesellschaftspolitischer Anliegen andererseits lassen sich in der feministischen Exegese nicht immer ganz voneinander trennen.

In dieser Einführung nenne ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – grundlegende Begriffe und gebe einen skizzenartigen Überblick über Geschichte, Hermeneutik und Themen feministischer/gender-fairer Exegese.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Einführungsvortrag bei der Jahrestagung der ArgeAss zum Thema „Feministische Exegese – Wege einer gender-fairen Bibelwissenschaft“ in Innsbruck im September 2004 zurück.

² Vgl. z.B. Jutta Hausmann, Feministische Exegese, in: Siegfried Kreuzer u.a., Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. 1999, 169–177.

2. Begriffsdefinitionen

Hinter dem Schrägstrich zwischen den Begriffen feministisch und gender-fair im Titel meines Beitrags stehen mehr offene Fragen als Antworten: Lassen sich diese beiden Begriffe gleichsetzen? Ist einer – welcher? – der Oberbegriff und der andere Bezeichnung für eine Untergruppe? Hat das gender-faire Paradigma das feministische abgelöst?

2.1 *feministisch*

Ich möchte hier eine Definition von „Feminismus“ von Marie-Theres Wacker zugrunde legen: „Mit ‚Feminismus‘ sind die neuzeitlichen Aufbrüche von Frauen gemeint, die sich aus der rechtlichen und ökonomischen Vor-Herrschaft von ‚Vätern‘, aber auch von der psychischen und ideologischen Bevormundung von Männern zu befreien suchen (...): ‚Feminismus ist der Aufbruch von Frauen aus fremdverhängter und selbstverschuldeter Unmündigkeit‘ (Dorothee Sölle).“³ Feministische Exegese ist als eine kontextuelle Exegese prinzipiell von einem befreiungstheologischen Interesse geleitet: ungerechte Geschlechter-Verhältnisse in gerechtere zu verwandeln.

Feminismus bewegt sich zwischen den zwei Polen Gleichheits- und Differenzfeminismus: „So steht die Frauenbewegung bis heute zwischen Skylla und Charybdis: hier das abstrakte Gleichheitsprinzip, das keine Differenz zwischen den Geschlechtern anerkennt, dort die Weiblichkeitsbilder, die zwar die Konkretion und das Bewusstsein für die Differenz für sich haben, aber nicht weniger mit Abwertungen verbunden sind.“⁴ Beide Alternativen bergen die Gefahr undifferenzierter Vereinfachungen und der Festschreibung von Rollenklischees.

2.2 *gender-fair*

Dem Begriff gender-studies/Geschlechterforschung liegt die Unterscheidung zwischen sex, dem biologischen Geschlecht,⁵ und gender, dem sozialen, kulturell zugeschriebenen Geschlecht, zugrunde. Aus biologischen Unterschieden

³ Marie-Theres Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 3–79: 34.

⁴ Susanne Heine, Feministische Theologie, TRE 33 (2002) 300–306: 301.

⁵ Manche Ansätze gehen so weit, auch die biologische Geschlechtsidentität als nicht dichotomisch festgelegte anzusehen: z.B. Ana-María Rizzuto, One God, Two Genders: Psychoanalytic Reflections, in: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Thomas Franz (Hg.), Die zwei Geschlechter und der eine Gott, Würzburg 2002, 29–45: 33: „It is more accurate to conceive of sex not as dichotomous and opposed as male and female but as a continuum of dispositions and characteristics present in different proportions in all persons.“

zwischen Männern und Frauen soll nicht auf gesellschaftliche Rollenzuschreibungen geschlossen werden. Der Begriff ist zwar aus feministischen Wissenschaftsdiskussionen entstanden, versucht aber, „neutraler“ zu sein. Geschlechtszuschreibungen betreffen nicht nur Frauen, sondern auch Männer. Sie sind ein wichtiges Element kultureller Normen und Werte und schlagen sich auch in den biblischen Texten nieder. Exegese im Bereich der Genderforschung sensibilisiert dafür, dass sowohl sex als auch gender wichtige Faktoren in der Interpretation sind. Neuere Gender-Diskussionen reflektieren die Konstruiertheit der Geschlechterdifferenzen.⁶ Sie verzichten auf stabile Charakterisierungen von „weiblich“ und „männlich“, weil in ihnen immer die Gefahr von klischeehaften Festschreibungen liegt. Die Gefahr dieses neuen, Neutralität suggerierenden – auch „postfeministisch“ genannten – Ansatzes liegt darin, dass der Blick auf gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, die nach wie vor – vielleicht subtiler – vorhanden sind, verloren geht. Dieser Tatsache versucht der Begriff gender-fair/geschlechtergerecht zu entsprechen.

2.3 gender-fair mit feministischer Option

Es ist auch möglich, feministisches und gender-faires Paradigma zu kombinieren. So prägt z.B. Irmtraud Fischer den Begriff: „Ein gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option“⁷: Das Ziel ist gender-fairness/Geschlechtergerechtigkeit. Solange die gesellschaftlichen Bedingungen noch nicht so gleichberechtigt sind, dass Männer und Frauen wirklich egalitär Wissenschaft betreiben können, ist die feministische Option noch aufrecht zu erhalten.

3. Geschichte

Die „Woman’s Bible“⁸ 1895/98 war eine wichtige „Initialzündung“ feministischer Exegese: Elizabeth Cady Stanton hat diesen Kommentar verfasst und Beiträge anderer Autorinnen eingearbeitet. Es ist kein durchgehender Bibelkommentar, interpretiert und teilweise summarisch-nacherzählend zusammengefasst werden vielmehr vor allem die für Frauen relevanten Bibelstellen.

⁶ Vgl. einführend: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart u.a. 2000; Regina Becker-Schmidt/Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000. – „Gender-trouble“ ist ein zentraler Begriff bei Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (edition suhrkamp 1722), Frankfurt/M. 1991 (⁹2001).

⁷ Irmtraud Fischer, *Ein Gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option für die Alttestamentliche Exegese*, in: dies., *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004, 31–44.

⁸ Elizabeth C. Stanton, *The Woman’s Bible*, New York 1895/98.

Kriterium der Bewertung ist die aufgeklärte Vernunft. Kontext ist der Kampf um die gesellschaftliche Gleichberechtigung von Frauen in den USA, z.B. auch um das Frauenwahlrecht – die sog. erste Frauenbewegung am Ende des 19./Anfang des 20. Jh. Die Woman's Bible hatte allerdings keine weitreichende Wirkung, sondern wurde erst im Rahmen der zweiten Frauenbewegung in den 70er-Jahren des 20. Jh. in den USA und in Westeuropa wiederentdeckt.⁹ Hier liegt auch der Entstehungskontext feministischer Exegese im heutigen Sinn.¹⁰ Inzwischen reden manche schon von der „dritten Generation“, die sich stärker in Richtung der Genderforschung entwickelt.

Der Ort feministischer Exegese lag und liegt von Anfang an sowohl innerhalb als auch außerhalb der Universitäten, der akademischen Welt. Frauen haben noch nicht so lange die rechtliche Möglichkeit, Theologie zu studieren und wissenschaftlich zu arbeiten. Das Theologiestudium war Frauen in Deutschland auf protestantischer Seite seit 1900 in einzelnen Bundesländern, flächendeckend erst in der Zwischenkriegszeit erlaubt. An der Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien absolvierte 1929 die erste Frau ihr Studium. Die katholisch-theologischen Fakultäten haben erst nach dem 2. Weltkrieg Laien und Frauen das Theologiestudium gestattet. Eine Ausnahme ist Charlotte Leitmaier, die in den 30er-Jahren als einzige Frau mit erzbischöflicher Sondergenehmigung katholische Theologie studierte.

Promovierte Theologinnen gibt es aus der ersten Hälfte des 20. Jh. nur vereinzelte Pionierinnen, z.B. Carola Barth, Hedwig Jahnow und Anna Paulsen. 1940 war Irmgard Schmalenburg die erste Frau, die an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien zu einem bibelwissenschaftlichen Thema promovierte. Seit den 50er-Jahren wurden es auf evangelischer und katholischer Seite langsam mehr. Habilitierte Exegetinnen gibt es noch nicht lange, die erste war 1952 Marie-Louise Henry. Ihre Zahl nimmt in jüngster Zeit zu, ist aber noch überschaubar und schlägt sich noch kaum in Professuren nieder.¹¹

Feministische Exegese ist im Lauf ihrer historischen Entwicklung selbstreflexiver geworden. Nicht alle Frauen sind feministische Theologinnen. Die Unterschiede nicht nur zwischen Männern und Frauen, sondern auch zwischen Frauen und Frauen werden zunehmend stärker in den Blick genommen. Es ist nicht mehr so einfach, pauschal von *den* Frauenerfahrungen zu reden. So wird

⁹ Vgl. Wacker, Grundlagen (Anm. 3) 3–7.

¹⁰ Vgl. Marie-Theres Wacker/Elisabeth Hartlieb, Bibelauslegung, in: Irene Leicht/Claudia Rakel/Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 109–131: 109.

¹¹ Detaillierter dazu vgl. Wacker, Grundlagen (Anm. 3) 7–33; Hannelore Erhart (Hg.), Lexikon früher evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen, Neukirchen-Vluyn 2005.

der Vorwurf des Eurozentrismus gegenüber der „westlichen“ feministischen Exegese und Theologie sehr ernst genommen.

Ein anderes Thema, in dem sich die starke Selbstreflexivität der feministischen Exegese und Theologie zeigt, ist die Antijudaismus-Debatte in den 70er-Jahren des 20. Jh. in den USA und Ende der 80er-Jahre im deutschsprachigen Raum.¹² Jüdische Theologinnen wie Susannah Heschel und Judith Plaskow haben christlichen feministischen Theologinnen vorgeworfen, den Antijudaismus der gesamten christlichen Theologie zu übernehmen und ihm nun eine feministische Variante zu geben. Das Judentum wird in zweifacher Form zur Negativfolie des Christentums:

- Im Bereich des Alten Testaments hat sich die Matriarchatsforschung auf die Suche nach matriarchalen Strömungen im Alten Orient, teilweise auch auf die Suche nach weiblichen Gottheiten gemacht. Dem Judentum wurde nun vorgeworfen, durch seine patriarchale Gesellschaftsordnung das Matriarchat zu verdrängen und mit seinem männlichen Gottesbild die weibliche Seite Gottes zu unterdrücken.¹³
- Im Bereich des Neuen Testaments wurde Jesus, der neue Mann, der Feminist, in leuchtenden Farben gezeichnet und vom dunklen, patriarchalen Judentum seiner Zeit abgehoben, sein Gott der Liebe dem alttestamentlichen Gott des Zorns gegenübergestellt.¹⁴ Weil feministische Theologinnen meist eine „Christologie von unten“ betreiben, die menschliche Seite Jesu mehr betonen als seine göttliche, den irdischen Jesus – vor allem in der markinischen Darstellung – ins Zentrum ihres Interesses rücken, muss dieser Mensch Jesus als besonderer dargestellt werden, und das scheint nur möglich in Abgrenzung vom Judentum.

¹² Im deutschsprachigen Raum wurde die Debatte 1986 durch Katharina von Kellenbachs Rezension des Buches von Gerda Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München ²1986, in der BThZ ausgelöst. Der Antijudaismusvorwurf an christliche feministische Theologie wurde v.a. in der Zeitschrift *Schlangenbrut* 1987 diskutiert und wird seither in den meisten Bereichen feministischer Forschung berücksichtigt. – Zusammenfassungen der Diskussion bieten: Charlotte Kohn-Ley/Ilse Korotin (Hg.), *Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien 1994; Christine Schaumberger (Hg.), *Weil wir nicht vergessen wollen ... zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext* (AnFragen 1), Münster 1987; Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (KT 29), München 1988.

¹³ Vgl. z.B. Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart ⁴1986.

¹⁴ Vgl. z.B. Hanna Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart ⁴1979; dies., *Neuer Wein – Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie*, Stuttgart 1981.

Dass in beiden Varianten das Judentum nur als dunkle Folie angesehen wird, dass es negativ überzeichnet wird, um das eigene Gottesverständnis positiv davon abheben zu können, sind berechtigte und ernst zu nehmende Vorwürfe jüdischer Exegetinnen.

Die Debatte hat unter feministischen Theologinnen große Betroffenheit ausgelöst, und heute versuchen die meisten, christliche Theologie und Exegese ohne Antijudaismus zu betreiben. Gerade für so eine junge Theologie wie die feministische ist es erstaunlich, wie rasch sie zu Selbstkritik bereit ist und an einer Revision ihrer Voraussetzungen arbeitet, die nicht auf Kosten des Judentums geht.¹⁵

Insgesamt ist feministische bzw. gender-faire Exegese vielfältiger, ausdifferenzierter und detaillierter geworden. Es gibt heute weniger große Entwürfe als viele Einzelstudien zu konkreten Themen.¹⁶ Die Diskussion hat sich stärker vom Feminismus zur Genderforschung verlagert.

4. Hermeneutik

Feministische Hermeneutik reflektiert den zweifachen Blick: Der klassische männliche Blick, wie er sich in der Literatur und eben auch in der Bibel niederschlägt, sieht die Frau als „die andere“¹⁷ (Simone de Beauvoir), der verschiedene – positiv oder negativ konnotierte – Attribute zugeschrieben werden. Dieser Blick wird zum allgemein-menschlichen gemacht. Dies wird z.B. in vielen alten Kommentaren zu biblischen Frauengestalten deutlich, wo der männliche Blick als historisch-kritisch-neutraler deklariert wird.¹⁸ Frauen sind gewöhnt, mit „zweifachem Blick“¹⁹ zu lesen, sich gewissermaßen doppelt zu

¹⁵ Beispiele für dieses Umdenken in der Feministischen Theologie sind: Britta Jüngst, *Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah*, Gütersloh 1996; Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (BIS 17), Leiden 1996.

¹⁶ Ein Beispiel für diese Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven ist der Sammelband: Manfred Oeming (Hg.), *Theologie des AT aus der Perspektive von Frauen* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), Münster u.a. 2003.

¹⁷ Vgl. den Klassiker von Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (rororo 22785), Reinbek bei Hamburg 2000 (Neuausg.).

¹⁸ Als eines von unzähligen Beispielen sei hier Gerhard von Rad in seinem Kommentar zu Gen 16 zitiert: „Sara geht mit ihrem Gegenstoß aufs Ganze; sie appelliert ja auch an den höchsten Richter, der in alles Verborgene sieht. Ihre Aufregung und Leidenschaft, die offenbar Hagar schon an ihre Stelle rücken und Mutter des Verheißungserben werden sieht, gewinnt ihr – trotz ihres subjektiven Rechts – nicht die Sympathie der Leser.“ – Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2–4), Göttingen/Zürich (1972) ¹²1987, 149.

¹⁹ Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*,

identifizieren: sich nicht nur mit weiblichen, sondern auch mit männlichen Figuren zu identifizieren, sich mitgemeint zu fühlen, auch wenn sie nicht explizit genannt sind.²⁰

Gender-faire Hermeneutik reflektiert die Brille, die wir alle auf der Nase haben, wenn wir Texte lesen. Sie lädt ein, die Brille vielleicht einmal abzulegen oder zu wechseln. Diese Brille betrifft unterschiedliche Ebenen der Textinterpretation:

- Männer und Frauen in den Texten;
- die Verfasserfrage/die Frage nach Autorinnen biblischer Texte/„female voices“: Es gibt kaum biblische Bücher – außer vielleicht das Buch Rut²¹ –, die sich eindeutig Autorinnen zuschreiben lassen. Es gibt Texte, die Frauen im Text zugeschrieben werden, z.B. das Lied der Hanna 1Sam 2. Zudem ist es möglich, nach „female voices“ (weiblichen Stimmen oder Frauenstimmen) zu suchen: Gerade ursprünglich mündlich tradierte Formen wie z.B. Siegeslieder können eine solche ursprüngliche Frauen-Literatur sein;²²
- in der Wirkungsgeschichte: Die Welt der Bibel ist zweifellos patriarchal, aber manchmal sind die Geschlechterstereotype der Auslegungsgeschichte einschränkender als die biblischen. Die Prämisse „weil nicht sein kann, was nicht sein darf“ – z.B. eine Prophetin oder eine Apostelin – prägt oft den Blick auf die biblischen Texte. Die Bibel hat auch Potenziale, Geschlechtergrenzen zu relativieren: z.B. männliche und weibliche Seiten im Gottesbild des Alten Israel;
- die männliche oder weibliche Brille von Lesern und Leserinnen.

Feministische Hermeneutik reflektiert die Parteilichkeit; das Objektivitätsideal historisch-kritischer Exegese wird hinterfragt: „Feministisch kritisiert und transformiert wird die einseitig auf Distanz rekurrierende Definition wissenschaftlicher Objektivität. In einem ‚dynamischen‘ Verständnis wissenschaftlicher Objektivität wird das Wechselspiel von Distanz und Relation, das jedes wissenschaftliche Arbeiten prägt, zum Ausdruck gebracht.“²³

Grundbegriffe feministischer Hermeneutik sind Patriarchat und Androzentrismus. Sowohl die Entstehungs- als auch die Auslegungsbedingungen der Bibel sind patriarchal. Der Begriff Patriarchat umschreibt eine Gesellschaft, in

Regensburg 1996, 12–13.

²⁰ Vgl. Ruth Klüger, Frauen lesen anders, in: dies., Frauen lesen anders. Essays (dtv 12276), München 1996, 83–105: 103.

²¹ Vgl. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT), Freiburg/Br. u.a. 2001.

²² Vgl. Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (BIS 1), Leiden 1993.

²³ Annette Noller, Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung, Neukirchen-Vluyn 1995, 132–133.

der einige Männer über andere Männer und Frauen herrschen. Es ist ein System vielfältiger Hierarchien und Abhängigkeiten.²⁴ Kulturelle Äußerungen – wie auch die biblischen Texte – sind androzentrisch, „Mann-zentriert“. Männer werden höher bewertet als Frauen. Frauen werden von zahlreichen Handlungs- und Ausdrucksmöglichkeiten ausgeschlossen, die Männern zustehen.

Hier soll nun ein „Klassiker“ feministischer Hermeneutik vorgestellt werden: das Interpretationsmodell der katholischen, deutsch-amerikanischen Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza. Dieses Modell hat schon eine 20-jährige Geschichte, es verändert sich immer wieder. Schüssler Fiorenza hat ihren ursprünglichen Vier-Schritt zu einem siebenschriftigen „hermeneutischen Tanz der Weisheit“ erweitert.²⁵ Dieses Bild soll stärker den Prozesscharakter und die Vernetztheit der einzelnen Schritte ausdrücken.

1. *Hermeneutik der Erfahrung*: Es geht um die Bewusstwerdung von individuellen Erfahrungen und um den Vergleich mit anderen Erfahrungen, um reflektierte Erfahrung. Die eigene Kontextanalyse der Exegetin und die Benennung eigener Erfahrungen ist Ausgangspunkt der exegetischen Arbeit.
2. *Hermeneutik der Beherrschung und der sozialen Verortung*: Diagnose des „Kyriarchats“: die vielschichtigen Strukturen von Sexismus, Rassismus, religiöser Diskriminierung, Benachteiligung aufgrund von geographischer oder schichtenspezifischer Herkunft werden offengelegt.
3. *Hermeneutik des Verdachts*: Da die Bibel ein von Männern verfasstes Buch ist, sind nicht nur „Frauentexte“, sondern alle biblischen Stoffe, innerbiblischen Interpretationen, Übersetzungen und Auslegungstraditionen unter den prinzipiellen Verdacht zu stellen, dass sie androzentrisch geprägt sind. Die biblischen Texte verweisen wie die Spitze eines Eisberges auf eine dahinterliegende Realität, die nicht unmittelbar aus den Texten abgeleitet werden kann. Das berühmte „Die Frau schweige in der Gemeinde“ (1Kor 14,34) kann z.B. ein Hinweis darauf sein, dass Frauen in den urchristlichen Gemeinden durchaus geredet haben.
4. Aufgabe der *Hermeneutik der kritischen Evaluation* ist es, Bewertungskriterien, Wertmaßstäbe zu erarbeiten, mit deren Hilfe androzentrische Texte be- und verurteilt werden können, damit frauenfeindliche Traditionen nicht mehr in Gottesdienst und Unterricht als Wort Gottes verkündigt werden.

²⁴ Schüssler Fiorenza spricht nicht mehr vom Patriarchat, sondern vom „Kyriarchat“: vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992.

²⁵ Vgl. zum Folgenden Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg/Schweiz 1988, 49–58; dies., *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988; dies., *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*, New York 2002 (dt. 2005).

Kanon wird von einer radikal-demokratischen Vision von Kirche her konzipiert, Befreiung ist das Kriterium, und ein Pluralismus von Interpretationen ist möglich. Dieses Infragestellen von Kanongrenzen hat Schüssler Fiorenza die meiste Kritik eingebracht.

5. Mit einer *Hermeneutik der kreativen Imagination* sollen sich Frauen befreiende Traditionen der Bibel wieder aneignen können. Diese historische Imagination betrifft nicht nur die kreative Umsetzung in der Praxis, sondern die historische Arbeit von Anfang an.
6. Die *Hermeneutik der Erinnerung und der Rekonstruktion* intendiert – sowohl in einer memoria passionis als auch in der Entdeckung frauenbefreiender Traditionen –, die Geschichte der Frauenkirche zu rekonstruieren. Schüssler Fiorenza entfaltet diesen Ansatz für das NT, er wird aber auch für die Geschichte Israels angewendet.
7. Den Zielpunkt bildet die *Hermeneutik des verändernden Handelns*: Ziel der Bibelauslegung sind nicht nur akademische Diskurse, sondern ethisch-theologische biblische Visionen von Gerechtigkeit für alle auch in der heutigen Realität umzusetzen.²⁶

Der Ansatzpunkt bei der Erfahrung wurde an feministischer Theologie und Exegese immer wieder kritisiert. Ihr doppelter Erfahrungsbegriff ermöglicht es aber, Vereinfachungen zu vermeiden: Die Reflexion von Erfahrungen geht über konkrete, individuelle Einzelfälle hinaus. Gleichzeitig geht es darum, Gemeinsamkeiten struktureller, soziokulturell bedingter Erfahrungen zu benennen.²⁷ Wichtig ist, die jeweilige Partikularität anzuerkennen und Erfahrungen im Austausch mit anderen zu reflektieren: „Die Diskussion um Einheit und Differenz in Lebenskontexten von Frauen ermöglicht es, Partikularität als eine wichtige Kategorie der Analyse zu begreifen. Das bedeutet, dass die eigenen Lebensbedingungen und auch Denkleistungen als begrenzt und nur teilweise übertragbar wahrgenommen werden. Andererseits darf nicht ausgeblendet werden, dass es nie restlos möglich ist, solche Übertragungen zu vermeiden. Aus diesem Dilemma führt nur der Weg, in einen Dialog zu treten, auf andere zu hören und Erfahrungen auszutauschen.“²⁸

²⁶ Dieses Modell, das Schüssler Fiorenza nicht linear, sondern als hermeneutischen Prozess verstanden wissen will und immer wieder leicht variiert, fand breite Rezeption in der feministischen Hermeneutik; kritisch dazu vgl. Susanne Heine, *Brille der Parteilichkeit. Zu einer feministischen Hermeneutik*, EK 23 (1990) 354–357; zur Diskussion insgesamt vgl. Noller, *Hermeneutik* (Anm. 23) 155–168; Wacker/Hartlieb, *Bibelauslegung* (Anm. 10).

²⁷ Vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt. *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, in: Hedwig Jahnow u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart u.a. 1994, 9–25: 9.

²⁸ Michaela Geiger/Stefanie Schäfer-Bossert, *Körperkonzepte im Ersten Testament – Aspekte einer*

Feministische bzw. gender-faire Exegese ist keine einheitliche Methode, sondern eine Hermeneutik, eine Perspektive, die eigentlich für jede Exegese gelten sollte. Die Methoden feministischer Exegese sind im Prinzip dieselben wie in der Bibelwissenschaft insgesamt. „Feministische Exegese entwickelt selbst keine neuen Methoden, ist aber innovativ auf der Ebene der Methodologie, der Organisation von Methodenschritten und ihrer kritischen Hinterfragung.“²⁹ Gender-faire Exegese bewegt sich wie die Exegese allgemein im Prinzip zwischen den Polen historisch-kritischer Methodik, die nach wie vor ihren Schwerpunkt im deutschsprachigen Raum hat, und neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen, wie sie in der angelsächsischen Tradition vorherrschen.³⁰ Schwerpunkte werden aber unabhängig vom geographischen Kontext jeweils unterschiedlich gesetzt: klassisch historisch-kritisch, sozialgeschichtlich, religionsgeschichtlich, literaturwissenschaftlich, Rezeptionsästhetisch etc.³¹ Z.B. gibt es mit der Rezeptionsästhetik, einem Ansatz, der dem Leser bzw. der Leserin eine große Bedeutung bei der Interpretation eines Textes zuweist, eine Reihe von Berührungspunkten.³²

5. Themen

Hier sollen nun einige der wichtigsten Themen feministischer/gender-fairer Exegese benannt werden. Feministische/gender-faire Exegese hat neue Themenkomplexe aufgemacht, die jetzt für Frauen und Männer offen stehen. Auf die Fülle von Einzelstudien zu konkreten Texten kann hier nicht eingegangen werden.³³

5.1 Frauen in der Bibel³⁴

Die Erforschung gegenwärtiger und vergangener Frauenwirklichkeit stand an den Anfängen feministischer Exegese, ist aber nach wie vor ein wichtiger Arbeitsbereich, der sich inzwischen stark ausdifferenziert hat. Das Interesse femi-

Feministischen Anthropologie. Eine Einführung, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart u.a. 2003, 10–28: 21.

²⁹ Wacker, Grundlagen (Anm. 3) 61.

³⁰ Vgl. z.B. Athalya Brenner (ed.), A Feminist Companion to the Hebrew Bible, 1-10, Sheffield 1994ff.

³¹ Einen Überblick gibt Wacker, Grundlagen (Anm. 3) 61–79.

³² Vgl. Marianne Grohmann, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000, 38–41.61–68.125–128.

³³ In diesem Rahmen können nur einige wichtige Themen in Auswahl genannt werden. Auch die Literatur dazu kann in diesem Rahmen nur exemplarisch angegeben werden.

³⁴ Vgl. z.B. Dorothee Sölle u.a., Große Frauen der Bibel in Bild und Text, Freiburg/Br. u.a. 1993.

nistischer Exegese ist, Frauen aus ihrem Beschrieben-Werden als „die andere“ auch in ihrer Aktivität und Bedeutung zu sehen. Marginalisierte Frauengestalten in den biblischen Texten werden stärker in den Mittelpunkt gerückt. Ihre Rolle in der Geschichte des Alten Israel und des frühen Christentums wird neu bewertet. Dieser Themenbereich war und ist v.a. als Kompensationsgeschichte wichtig, um einen Ausgleich gegenüber einer weitaus größeren Beachtung und theologischen Höherbewertung von Männern im Alten und Neuen Testament zu schaffen. Als einziges Thema feministischer/gender-fairer Exegese reicht es nicht aus.

5.2 Spuren von weiblichen Gottesbildern³⁵

Die Suche nach einer Frauen entsprechenden Weise der Rede von Gott führt zur Frage nach weiblichen Seiten Gottes. Vor allem das AT enthält durchaus Potenzial in diese Richtung: z.B. Gott als Hebamme in Ps 22,10–11 oder eine mütterliche Gottesvorstellung in Hos 11. Im NT gehören in diesen Kontext Fragen der „Weiblichkeit Jesu“, zu Jesus Sophia und zur Vater-Sohn-Thematik. Die Suche nach solchen Spuren soll allerdings nicht dazu führen, Weiblichkeit festzulegen; sondern dadurch, dass diese Aspekte hervorgehoben werden, kann ein vollständigeres Gottesbild entstehen. Die Diskussion um weibliche Gottesbilder ist sehr differenziert geworden. Vermieden werden sollen einerseits traditionelle Klischees und andererseits Antijudaismus, wenn hier Polarisierungen aufgebaut werden und das Judentum zur Negativfolie gemacht wird. Das Ziel wird sein, männliche und weibliche Gottesvorstellungen, wie sie in den biblischen Texten begegnen, zu integrieren.

5.3 Analyse des „systemischen Androzentrismus“³⁶

Der Entstehungs- und Auslegungskontext der Bibel ist patriarchal. Die dargestellten hermeneutischen Ansätze versuchen, bei diesem Problem anzusetzen. So kommentiert z.B. das Kompendium *Feministische Bibelauslegung*³⁷ die biblischen Bücher in ihrer Gesamtheit und nicht nur „frauenspezifische Texte“.

5.4 Geschlechtergerechte Bibelübersetzungen

Das Dilemma zwischen zeitgemäß und textgemäß betrifft jede Übersetzung. Die Frage nach einer geschlechtergerechten Bibelübersetzung stellt sich auf unterschiedlichen Ebenen: Lässt sich der alttestamentliche Gottesname JHWH

³⁵ Vgl. z.B. Helen Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hosea 11, ThQ 166 (1986) 119–134.

³⁶ Wacker/Hartlieb, *Bibelauslegung* (Anm. 10) 110.

³⁷ Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2019.

„geschlechtergerecht“ übersetzen? Wo sind Frauen in den Texten mitgemeint? Lassen sich z.B. die Kinder Israels oder die JüngerInnen Jesu inklusiv verstehen?³⁸

6. Thesen

1. Der Entstehungskontext der feministischen Exegese aus der Frauenbewegung, ihre Positionierung als kontextuelle Theologie mit einem klaren gesellschaftspolitischen Anliegen hat ihr immer wieder den Vorwurf eingebracht, *Eisegese* zu sein. Es bleibt aber das Anliegen gender-fairer Exegese in wissenschaftlichem Kontext, *Exegese* zu betreiben: Die Texte sollen ausgelegt werden, ohne dass die Interpretation etwas in sie hineinlegt. Diese Grenze bleibt wichtig. Gleichzeitig kann eine „gender-sensible“ Exegese die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass in den biblischen Texten oft mehr steckt, als wir auf den ersten Blick mit unseren androzentrisch geprägten Brillen darin sehen. Immer wieder die Perspektiven zu wechseln und diesen versteckten Spuren nachzugehen, bleibt ein wichtiges Anliegen feministischer bzw. gender-fairer Exegese. Der „zweifache“ Blick ist zu einem mehrdimensionalen, facettenreichen Blick auszuweiten.
2. Wir alle wollen nicht auf „das Weibliche“ oder „das Männliche“ festgelegt werden. Auch wenn es strukturelle Gemeinsamkeiten gibt, liest jede und jeder von uns anders. Das Gleichgewicht zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu finden, ist immer wieder ein schwieriger Balanceakt.
3. Die Bemühungen um geschlechtergerechte Sprache können manchmal mühsam sein. Dennoch drücken diese sprachlichen Feinheiten immer auch Bewusstsein aus.
4. Die Entwicklung von feministischer zu gender-fairer Exegese zeigt, dass es heute auch wichtig ist, dass Männer feministische bzw. gender-faire Exegese stärker wahrnehmen und in ihre eigene Arbeit einbeziehen. Es geht darum, verstärkt „gender-sensibel“ zu werden. Die Reflexion der Geschlechterrollen, die sich in der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte niederschlagen, sollte Teil jeder Exegese sein.

³⁸ Vgl. Hildburg Wegener/Hanne Köhler/Cordelia Kopsch (Hg.), *Frauen fordern eine gerechte Sprache* (GTBS 484), Gütersloh 1990; Siegfried Meurer (Hg.), *Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung* (Bibel im Gespräch 1), Stuttgart 1993; vgl. das Projekt „Bibel in gerechter Sprache“, die 2006 erscheinen soll (<http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/>).