

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 34,1

2025

Short-Paper-Beiträge der AGAT-Tagung 2024

„Machtdiskurse in den Psalmen“

- L. WESTERMEYER: Machterfahrungen in Psalm 129. Leibliche Lektüreperspektive 1–13
- H. NEITZKE: Ich, weiblich, Gott. Der Vergleich Ps 131,2cd und seine Implikationen hinsichtlich des Gottes- und Selbstbildes der Beterin 14–29
- P. GRAF: Auf Abstand zu Gottes unheimlicher Macht? Distanzierungspotenziale in Ps 139 30–47

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) Lizenz.

ICH, WEIBLICH, GOTT

Der Vergleich Ps 131,2cd und seine Implikationen hinsichtlich des Gottes- und Selbstbildes der Beterin

ME, FEMALE, GOD

The Comparison Ps 131:2cd with Regard to the Image of God and the Self-image of the Woman Praying

Hannes Neitzke

*Zentralinstitut für Katholische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin
hannes.neitzke@hu-berlin.de*

Abstract: Auf die Lesung des MT „wie ein Säugling bei mir“ (Ps 131,2d) stützt sich die Annahme, Ps 131* sei aus der Perspektive einer Frau verfasst. Dieser Umstand wurde durch Kontextualisierung, Änderung der Konsonanten oder der Satzeinteilung von der Redaktion des Psalters (Zuschreibung an David) bis zu den meisten Kommentaren und modernen Übersetzungen getilgt und so das weibliche Subjekt unterschlagen (Ausnahme: Zenger!).

Der Vergleich des Beziehungsgefüges „Säugling – Mutter“ mit „Seele – Jhwh“ wird in der Forschung unter dem Stichwort „Weibliche Eigenschaften Gottes“ breit rezipiert (dazu z. B. Jes 66,13), aus (queer-)feministischer Perspektive erscheint er jedoch ambivalent. Positiv: Durch die Zuschreibung weiblich konnotierter Eigenschaften an Gott wird ein einseitig männliches Gottesbild aufgebrochen. Negativ: Bei der Verknüpfung von Säugling und Mutter handelt es sich um einen weiblichen Stereotyp, der auf diese Weise fortgeschrieben wird.

Nicht beachtet wird dabei, dass der Vergleich ebenfalls Aussagen über das Selbst- bzw. Frauenbild der Beterin enthält. Einerseits versteht sie sich als (männlicher) Säugling und eignet sich dadurch eine männlich geprägte Form der Gottesbeziehung an. Andererseits beschreibt sie ihre Rolle gegenüber dem Säugling als göttliche Fürsorge, vergleicht sich selbst mit Jhwh und beschreibt so eine weibliche Version von Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,26; Ps 8). Diese verdient gerade wegen der fatalen männlich-engeführten neutestamentlichen Wirkungsgeschichte von Gottebenbildlichkeit (1 Kor 11,7) Beachtung.

Abstract: The reading of the MT ‘like an infant with me’ (Ps 131:2d) supports the thesis that Ps 131* was written from the perspective of a woman. This fact was erased by contextualisation, changing the consonants or the division of the sentence from the editors of the Psalter (attribution to David) to most commentaries and modern translations, thus omitting the female subject (exception: Zenger!).

The comparison of the relationship ‘infant – mother’ with ‘soul – YHWH’ is widely received in research under the keyword ‘female characteristics of God’ (e.g. Isa 66:13), but from a (queer-)feminist perspective, it appears ambivalent. Positive: The attribution of characteristics with female connotations to God breaks up a one-sided male image of God. Negative: The link between infant and mother is a female stereotype that is perpetuated in this way.

What is not taken into account is that the comparison also contains statements about the self-image of the woman praying. On the one hand, she sees herself as a (male) infant and thus appropriates a male-centered form of relationship with God. On the other hand, she describes her role towards the infant as divine care, compares herself to YHWH and thus describes a female version of the image of God (cf. Gen 1:26; Ps 8). This deserves attention precisely because of the fatal male narrow-minded New Testament history of the effects of the image of God (1 Cor 11:7).

Keywords: Female psalmist; invisibilisation of women; queer-feminist interpretation of the Bible; female characteristics of God; image of God.

Content Note: Binäre Sprache; teilweise biologisches Verständnis von Geschlecht; in Zitaten aus der Sekundärliteratur (ausschließlich in Fußnoten) essentialistisches Frau-/Mann-Verständnis.

„Wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter, wie das gestillte Kind bei mir – so ist meine Seele.“ (Ps 131,2c–d).¹ Der Psalm, aus dem dieser Vers stammt, sticht nicht nur wegen seiner Kürze hervor – nach Ps 117 handelt es sich um den zweitkürzesten Psalm im Psalter –, sondern ist auch Gegenstand der Debatte einer (queer-)feministischen Bibelexegese. Am häufigsten in der Forschung diskutiert wurde bisher V. 2c–d, zunächst, ob der Vers einer Konjektur bedürfe und falls ja, wie diese auszusehen habe; und abhängig davon, wie der in diesen Versen entfaltete Vergleich zu verstehen sei. Die „weibliche Gottesmetaphorik“ des Vergleichs wird erkannt, in den Kontext ähnlicher Aussagen in der Hebräischen Bibel gerückt und positiv gewürdigt. Die andere Perspektive, was die implizite Autorin des Textes und Beterin des Psalms über sich selbst aussagt, ihr Selbst-, Frauen- oder Menschenbild, ist hingegen, soweit ich es überblicken kann, bisher nicht Gegenstand der Forschung gewesen. Das Anliegen, diese Leerstelle zu füllen, wird hier verfolgt. Daneben wird auch die „weibliche Gottesmetaphorik“ als das Produkt einer patriarchalen Gesellschaft verdächtigt.

Hierzu wird zunächst gezeigt, welche Entscheidungen in Textkritik und Übersetzung getroffen werden müssen, um eine Frau als implizite Autorin des

¹ Übersetzung: Erich Zenger, Ps 131, in: Erich Zenger/Frank-Lothar Hossfeld, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008, 595–610: 596. Im Folgenden wird, so nicht anders gekennzeichnet, diese Psalmenübersetzung verwendet. Die Textgliederung folgt der Biblia Hebraica transcripta (<https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/>, abgerufen am 30.09.2024).

Psalms bzw. von Teilen desselben erkennen zu können (1.) und zu welchen anderen Einschätzungen verschiedene Kommentatoren und gegenwärtige Übersetzungen gelangen (2.).² Auf der Grundlage einer Analyse des Vergleichs in Ps 131,2c–d (3.), der in unterschiedliche Richtungen nachgezeichnet wird, wird das Gottesbild, das der Psalm entfaltet, erhoben, mit einem Schwerpunkt auf „weiblicher Gottesmetaphorik“ (4.). Das Ziel bildet auf gleicher Grundlage die Frage nach dem Frauen- bzw. Selbstbild der Beterin des Psalms (5.).

1. Die implizite Autorin des Psalms

Der/die implizite Autor/-in eines Textes ist von dessen Verfasser/-in zu unterscheiden.³ Während es sich bei der Frage nach der Verfasserschaft eines Textes um eine historische Fragestellung nach einer konkreten historischen Person bzw. Personengruppe handelt und deren zeitliche Einordnung, geografische Verortung wie Einordnung in ein bestimmtes Milieu, wird bei der Frage nach der impliziten Autorschaft untersucht, welche Spuren von sich selbst ein/-e reale/-r Autor/-in im Text hinterlassen hat.⁴ In der literaturwissenschaftlichen Tradition des 20. Jh. ließe sich vom „lyrischen Ich“ sprechen. Dabei kann eine Verfremdung und Abstraktion von der eigenen Person bewusst vorgenommen werden. Eine Frau als implizite Autorin eines Textes bedeutet daher nicht zwangsläufig, dass dieser Text auch von einer Frau als realer Autorin verfasst worden sein muss. Die Frage nach der Verfasserschaft eines biblischen Textes ist sehr schwierig zu beantworten, und je nach zugrunde gelegtem Modell für die Entstehung der Hebräischen Bibel insgesamt sowie konkret des Buchs der Psalmen werden die erzielten Ergebnisse völlig unterschiedlich sein. Diese Frage bleibt deswegen hier gänzlich außen vor. Demgegenüber scheint die Frage nach der/dem impliziten Autor/-in des Textes durch literaturwissenschaftliche Methoden, genauer durch

² Dazu bereits ausführlich Erich Zenger, „Wie das Kind bei mir ...“. Das weibliche Gottesbild von Ps 131, in: Ilona Riedel-Spangenberg/Erich Zenger (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2006, 177–195.

³ So fragt Melody D. Knowles, A Woman at Prayer. A Critical Note on Psalm 131:2b, JBL 125 (2006) 385–389: 388: „Yet does the female voice [...] necessarily indicate that this text was written by a woman? [...] The specific details linked with the speaker's experience [...] could be considered stereotypical and public enough to be written about by either a male or a female author.“ Und Marc Zvi Brettler, Women and Psalms. Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult, in: Victor H. Matthews/Bernard M. Levinson/Tikva Frymer-Kensky (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (JSOTS 262), Sheffield 1998, 25–56: 39: „[The] image would have been well-known to males in ancient Israel, and there is little to suggest that this psalm was composed for or by a woman.“

⁴ Vgl. Thomas Hieke/Benedict Schöning, Methoden alttestamentlicher Exegese, Darmstadt 2017, 106–107.

eine sprachliche Analyse des Textes lösbar zu sein.⁵ Eine solche Analyse setzt eine Verständigung über textkritische und literarkritische Vorentscheidungen voraus, also darüber, welcher Text analysiert werden soll, ob 1. der masoretische Text analysiert werden kann, oder ob an diesem Korrekturen vorgenommen werden müssen, die für das Textverständnis unumgänglich sind (Textkritik), und ob 2. Ps 131 als literarische Einheit betrachtet und insgesamt analysiert werden sollte, oder ob unter Ausscheidung von hinzugewachsenem Textmaterial nur ein (hypothetischer) rekonstruierter älterer Teiltext Gegenstand der Analyse sein soll (Literarkritik).

Literarkritisch ist in Ps 131 zunächst die Überschrift („Ein Wallfahrtslied/Stufenlied. Von David“, Ps 131,1a–b) beiseite zu tun. Diese ist nachträglich mit dem Psalm verbunden und trägt der Davidisierung des Psalters Rechnung. Wenn der Psalm ausgehend von seiner Überschrift ausgelegt werden würde, wäre relativ eindeutig, dass nur der explizit genannte Mann David als impliziter Autor des Textes in Frage käme.⁶ Alle im weiteren Verlauf des Textes erkennbaren Hinweise auf eine Frau als implizite Autorin müssten dann als Störung empfunden und mit der einen oder anderen Strategie bereinigt werden.

Ebenfalls sekundär und wohl im Zuge der Aufnahme von Ps 131 in den Wallfahrtspsalter Ps 120–134 hinzugekommen scheint V. 3 („Warte, Israel auf Jhwh von nun an bis in Ewigkeit“, Ps 131,3). Dieser hebt sich vom Vorherigen ab durch einen Perspektivwechsel von einer ersten Person Singular (ausgedrückt durch ePP sowie Verbalformen der 1. Sg. c.), welche ihr Sprechen an Jhwh adressiert (Vokativ in V. 1cV), hin zu einem angesprochenen Kollektiv Israel

⁵ Dieser Ansatz scheint weniger subjektiv als eine inhaltliche Analyse, bei der darüber spekuliert würde, ob bestimmte Aussagen eher einer Frau oder einem Mann zuzutrauen seien, wobei dann Verfechter einer Frau als impliziter Autorin selbst misogyn argumentierten, wenn sie den Psalm literarisch abwerten müssen, um ihn in der Volksfrömmigkeit einer Frau verorten zu können. Im Mund eines Mannes wäre der Psalm „ästhetisch gesprochen Kitsch“, „was das Lied bekundet, ist eben nicht eines Mannes Art“ (Gottfried Quell, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: Fritz Maass [Hg.], Das ferne und nahe Wort. FS Leonhard Rost [BZAW 105], Berlin 1967, 173–185: 178). Verfechter eines Mannes als implizitem Autor stehen dem in nichts nach, wenn sie einen hochreflektierten Psalm, der „durchweg in den großen Traditionen [steht]“ und „sicher nicht unreflektiert“ ist (Walter Beyerlin, Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm [SBS 108], Stuttgart 1982, 82–83) einer Frau nicht zutrauen. Die Zuschreibung des Psalms an eine Beterin wegen seines Inhalts kritisiert Manfred Oeming, „Ich ließ meine Seele ruhig werden“ – Die Stimme eines (weiblichen?) Ijob. Psalm 131, in: Ders./Joachim Vette, Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151 (NSK.AT 13,3), Stuttgart 2016, 195–199: 198 mit Anspielung auf Beyerlin: „Wenn man [...] Ps 131 [...] einer Frau zuschreibt, wiederholt man da nicht (hoffentlich unbewusst) klassische Geschlechter-Stereotypen? Frauen sollen bescheiden sein, sollen sich schön von großen Dingen fernhalten? Bloß keine Hybris! Hier ist Vorsicht geboten“.

⁶ Vgl. Beyerlin, Wider die Hybris (Anm. 5) 81: „Prima vista stellt sie [die Verfasserfrage] sich gar nicht. Denn im Vorspann des Psalms [...] wird ja gesagt, er sei ‚von David‘ verfasst.“

(Vokativ in V. 3aV), wobei der Adressat Jhwh der Verse 1c–2d zum Objekt der Aufforderung in V. 3a wird: „Warte, Israel auf Jhwh!“ (V. 3a). Bei diesem Vers handelt es sich zudem um eine wörtliche Übernahme aus dem Ende des vorherigen Psalms (Ps 130,7).⁷ Die Frage nach dem/der impliziten Autor/-in beschränkt sich daher auf die Verse 1c–2d. Was die Frage nach der Textkritik betrifft, wird vom masoretischen Text ausgegangen und Änderungen an diesem nur vorgenommen, falls dieser selbst keine sinnvolle Deutung zulässt.

In den Versen 1c–2d finden sich eine Reihe enklitischer Personalpronomina der ersten Person Singular (an Substantiven: לְבִי – „mein Herz“, V. 1c; עֵינַי – „meine [beiden] Augen“, V. 1d, נַפְשִׁי – „meine Seele“, V. 2d; an Präpositionen: מִמֶּנִּי – „für mich“, V. 1e; עִלַּי – „bei mir“, V. 2d) sowie Verbalformen (הֵלַכְתִּי – „ich gehe um“, V. 1e; שְׁוִיתִי – „ich habe geglättet“, V. 2a; וְדוּמַמְתִּי – „und ich habe zur Stille gebracht“, V. 2b). Der/die implizite Autor/-in verbirgt sich hinter diesen Formen der ersten Person Singular. Da im Hebräischen aber in dieser Person nicht zwischen maskulinen und femininen Formen differenziert wird, liefern sie unmittelbar keinen Hinweis auf das Geschlecht des „lyrischen Ichs“.

Hier hilft der Parallelismus in den Versen 2c–d weiter. Dieser besteht aus zwei Kola, die anhand der Satzgrenzen verlaufen. Das erste Kolon V. 2c („Wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter“), ein Anakoluth, wird im zweiten Kolon V. 2d zunächst fast wortgleich wiederholt („Wie das gestillte Kind bei mir“) und dann erweitert („so ist meine Seele“); die Erweiterung ist auf beide Kola zu beziehen. Dies kann als klimaktischer (oder repetitiver, tautologischer) Parallelismus bezeichnet werden.⁸

Für diese Form des Parallelismus lassen sich im Wallfahrtspsalter weitere Belege finden, z. B. Ps 124,1–2: „Wenn nicht Jhwh der gewesen wäre, der da war für uns, soll Israel sprechen, wenn nicht Jhwh der gewesen wäre, der da war für uns, als sich erhoben gegen uns Menschen“ und ziemlich ähnlich Ps 129,1–2: „Viel haben sie mich bedrängt von meiner Jugend an, soll Israel sprechen, viel haben sie mich bedrängt von meiner Jugend an, doch sie haben mich nicht bezwungen.“ Gemeinsam ist diesen Beispielen, dass das erste Kolon für sich genommen als Satz unvollständig ist und erst durch die Wiederaufnahme und Fortsetzung im zweiten Kolon ein verständliches Ganzes bildet. In Ps 131,2c–d entsprechen einander 1. „wie ein gestilltes Kind“ (כְּגִמְלָה, V. 2c) und „wie das gestillte Kind“ (כְּגִמְלָה, V. 2d), nur unterschieden in der Vokalisierung und mit der einzigen Variation, dass der Ausdruck in der Wiederholung determiniert wird und 2. „bei seiner Mutter“ (עִלַּי אִמּוֹ, V. 2c) und „bei mir“ (עִלַּי, V. 2d) mit dem

⁷ Vgl. Zenger, Ps 131 (Anm. 1) 601–602.

⁸ Vgl. z. B. Markus Witte, III. Schriften, in: Jan C. Gertz, Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), 42010 Göttingen, 411–534: 421–422.

Unterschied, dass zunächst ein Substantiv („seine Mutter“) der Präposition nachgestellt, dann ein ePP („mir“) an die Präposition suffigiert wird. Die Fortsetzung von V. 2d „so ist meine Seele“ ist auch in V. 2c mitzudenken: „Wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter – so ist meine Seele; wie das gestillte Kind bei mir – so ist meine Seele.“ Unter diesen Voraussetzungen kann das inhärent feminine Substantiv „Mutter“ in V. 2c mit dem ePP der 1. Sg. c. „bei mir“ in V. 2d identifiziert werden. Daraus kann geschlossen werden, dass es sich hier und an allen anderen Stellen in Ps 131, an denen eine erste Person Singular vorliegt, um feminin zu verstehende Formen handelt, auch wenn grammatikalisch gesehen beide Genera möglich wären. Anders ausgedrückt: Bei dem/-r impliziten Autor/-in und Beterin von Ps 131 handelt es sich um eine Frau.⁹

2. Strategien zur Unterdrückung der Frau als Beterin

Die Veränderungen von Ps 131,1c–2d des masoretischen Texts im Laufe der Literar-, Text- und Rezeptionsgeschichte, vom Framing der Verse durch die Überschrift V 1a–b und 2 über die Übersetzungen ins Griechische und Lateinische bis hin zu den von Auslegern an diesen Versen vorgenommenen „Verbesserungen“ im Zuge der historisch-kritischen Psalmenauslegung der letzten zwei Jahrhunderte, haben sämtlich zur Folge, dass eine Frau als Beterin des Psalms nicht mehr erkannt werden kann. Sicher kann nicht jedem einzelnen Autor, Übersetzer oder Ausleger der Vorwurf gemacht werden, die Frau als Beterin vorsätzlich aus diesem Psalm herausgestrichen haben zu wollen; ein entsprechendes, von Vorurteilen geprägtes Vorverständnis, nach dem eine Frau als Beterin nicht in Frage

⁹ So bereits Quell, Struktur (Anm. 5) 177–178: „Wer spricht so? Wenn *’immô* ‚seine Mutter‘ sinngemäß parallel auf das Ich-Suffix in *năpšî* ‚ich selbst‘ bezogen ist, wie *’alê ’immô* zu *’alāj* parallel steht, dann ist die Meinung, der Redende sei ein Mann, so gut wie gänzlich ausgeschaltet.“ Zum gleichen Schluss kommen auch Miller und Bail. Diese stützen sich dabei aber nicht auf eine sprachliche Analyse des Textes, sondern machen hierfür inhaltliche Argumente geltend. Vgl. Patrick D. Miller, Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament, in: Georg Braulik/Walter Groß/Sean McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und Gesellschaftlicher Wandel. FS Norbert Lohfink, Freiburg 1993, 237–251: 245: „The particular experience of a mother and child has shaped a way of existence before God“, „her experience, a woman’s experience of submission and humility and a woman’s experience of motherhood, has become the vehicle for discerning [...] the way that life is to be set before God“; Ulrike Bail, Die Psalmen, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh³2007, 180–191: 189: „So könnte Ps 131 [...] analog zu Hannas Lied von Befreiung und gerechten sozialen Verhältnissen verstanden werden.“ Dem Verständnis Quells folgt eine Mehrheit der modernen Ausleger/-innen, vgl. Knowles, Woman (Anm. 3) 386, Anm. 9.

komme, mag aber unbewusst zu eben diesem Resultat geführt haben.¹⁰ Dies illustriert, dass objektive, vom eigenen Standpunkt unabhängige historische Forschung nicht möglich ist und eine Reflexion des eigenen Vorverständnisses und der eigenen Identität und Offenlegung gegenüber den Lesenden für Historiker/-innen unumgänglich ist.¹¹ Mit den Worten Quells: „Die Meinung, ein Mann rede, springt nicht aus dem Wortlaut, man bringt sie ein um eines Prinzips willen und verstümmelt die Verse.“¹²

Die *Psalmüberschriften* sind gegenüber den Psalmen sekundär. Sie bestehen aus verschiedenen Angaben über Verfasser bzw. Tradentengruppen und konkrete Situationsbeschreibungen, über die Aufführungsweise oder die Art des Psalms; sie stellen eine Möglichkeit dar, Verbindungen zwischen mehreren Psalmen zu schaffen und sie so zu größeren Kompositionen zusammenzustellen.¹³ Die Davidisierung des Psalters, also die Zuschreibung von Psalmen an David als Verfasser (expliziter Autor) bzw. Beter (impliziter Autor) und die Verbindung mit Situationen aus dessen „Biografie“, wie sie in den Samuel-Büchern geschildert wird, ist ein fortschreitender Prozess, der in der Septuaginta und Vulgata noch stärker ausgeprägt ist als in der Hebräischen Bibel. Dieses Framing der Einzeltexte unterdrückt die Stimmen von Frauen in diesen wie hier in Ps 131 und stellt sie als die Stimme des Mannes David dar.¹⁴

Die *antiken Übersetzungen* sowie alle von modernen, historisch-kritisch arbeitenden Auslegern vorgenommenen Korrekturen an Ps 131 konzentrieren sich auf die Verse 2c–d, brechen den Parallelismus auf und löschen dadurch die Entsprechung „bei seiner Mutter“ – „bei mir“, aus der gefolgert werden konnte, dass alle Formen der ersten Person des Psalms als feminin zu verstehen seien. Damit ermöglichen sie einen Mann als Beter des Psalms.

Die *Septuaginta* übersetzt das hebräische לַמֶּלֶךְ in beiden Teilen des Parallelismus verschieden: „wie das *kleine Kind* (τὸ ἀπογεγαλακτισμένον) zu seiner Mutter, als eine *Vergeltung/Belohnung* (ἀνταπόδοσις) für meine Seele“, dem folgt die *Vulgata*.¹⁵ Nach Ansicht Melody Knowles’ trage auch die Vokalisation des Codex Leningradensis ihren Teil zur Unsichtbarmachung der Frau als Beterin bei. Knowles argumentiert, dass die Form לַמֶּלֶךְ, die gleichbedeutend zur Präposi-

¹⁰ Und auch diejenigen, die eine Frau als implizite Autorin annehmen, sind davor nicht gefeit, vgl. Anm. 5.

¹¹ Der Verfasser dieses Beitrags ist weiß, trans-nichtbinär, asexuell und able-bodied.

¹² Quell, Struktur (Anm. 5) 178.

¹³ Vgl. Witte, Schriften (Anm. 8) 418–419.

¹⁴ Vgl. Bail, Psalmen (Anm. 9) 180.

¹⁵ Vgl. Zenger, Wie das Kind (Anm. 2) 180–182.

tion על „bei“ in der Regel als poetische Form erklärt wird, eher aus ילֵךְ umvokalisiert worden sei, sodass im ursprünglichen Wortlaut bereits in V. 2c die Beterin in Erscheinung getreten wäre: „Wie das gestillte Kind bei mir, seiner Mutter“.¹⁶

Von den *modernen Auslegern* vertritt *Karl Budde* die radikalste Option, V. 2d als Glosse zu erklären und vollständig zu streichen.¹⁷ Das Bild von Mutter und Kind im Psalm bleibt zwar erhalten, steht aber nunmehr in keiner direkten Beziehung zum männlichen Beter des Psalms. Budde würde übersetzen: „Vielleicht habe ich geglättet und ich habe zur Stille gebracht meine Seele wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter.“ Der Beter identifiziert sich nur noch mit dem Kind, nicht mehr mit der Mutter.

Es lässt sich jedoch auch behutsamer vorgehen, indem nicht gleich der ganze Satz, sondern nur die relevanten Teile, nämlich die Determination in 2d und die Präposition על mit enklitischem Personalpronomen gestrichen werden, wie *Bernhard Duhm* dies vorschlägt:¹⁸ „Wie ein Entwöhnter bei seiner Mutter, wie ein Entwöhnter ist meine Seele.“¹⁹ Dies erzielt den gleichen Effekt.

Eine Textkorrektur schlägt *Oswald Loretz* vor, er ändert der Vulgata folgend die Präposition כִּי „wie“ in V. 2d zu כִּן „so“ (Vulgata: „ita“), streicht „das gestillte Kind“ (כְּגִמְלוֹ) und bezieht die Präposition „bei/in mir“ (עָלַי) auf das verbleibende folgende Wort „meine Seele“ (נַפְשִׁי): „Wie ein Entwöhnter bei der Mutter, so ist meine Seele in mir!“²⁰

Ebenfalls eine Textkorrektur, nämlich Änderung von „wie das gestillte Kind“ (כְּגִמְלוֹ) in eine Verbform PK 3. Sg. f., N-Stamm (תִּגְמַלְתִּי) in V. 2d bevorzugt *Hermann Gunkel*: „wie ein entwöhntes Kind an der Mutter liegt, ist entwöhnt in mir meine Seele.“²¹

¹⁶ Vgl. Knowles, *Woman* (Anm. 3), 386–387. Brent A. Strawn, *A Woman at Prayer* (Psalm 131,2b) and Arguments „from Parallelism“, *ZAW* 124 (2012) 421–426 erweitert diese These, gemäß V. 2d sei auch in V. 2c כְּגִמְלוֹ („das gestillte Kind“) zu vokalisieren.

¹⁷ Vgl. Karl Budde, *Das hebräische Klagelied*, in: *ZAW* 2 (1882) 1–52: 42.

¹⁸ Vgl. Bernhard Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen ²1922, 278.

¹⁹ Zur Frage, ob das passive Partizip von der Wurzel גמל mit „Säugling“ oder mit „Entwöhnter“ zu übersetzen ist vgl. ausführlich Zenger, *Wie das Kind* (Anm. 2) 193–194, der für „Säugling“ votiert: „Die besondere Pointe des Kind-Mutter-Vergleichs besteht nun aber nicht [...] darin, dass die rebellische ‚Seele‘ vom sprechenden Ich des Psalms ‚entwöhnt‘ und still gelegt worden sei“, „im Vorgang des Stillens eines Kindes [...] evoziert der Psalm die Doppelerfahrung des Kindes, das von seiner Mutter alles, was lebensnotwendig und lebensförderlich ist, erhält und dabei die personale Zuwendung und Nähe der Mutter [...] erlernt.“

²⁰ Vgl. Oswald Loretz, *Die Psalmen. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen*, 2. Psalm 90–150 (AOAT 270), Kevelaer 1979, 282–283.

²¹ Hermann Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen ⁵1968, 563–564 (mit Anm. 2). So erwägt auch Bernard P. Robinson, *Form and Meaning in Psalm 131*, *Bib.* 79 (1998) 180–197: 190, Anm. 40, favorisiert jedoch G-Stamm und übersetzt „coddled“ (≈ verhätschelt). Als Gp-Ptz „contented“, „satisfied“

Die aktuelle *Einheitsübersetzung* und die *Lutherübersetzung* greifen nicht mit Korrekturen in den Text ein und begnügen sich damit, die Präposition עָלַי „bei/in mir“ nicht rückwärts auf den Säugling, sondern vorwärts auf die Seele zu beziehen: „wie das gestillte Kind, so ist meine Seele in mir.“ Dies wäre zwar syntaktisch denkbar, ignoriert aber den Parallelismus in den Versen 2c–d.²² Auch inhaltlich scheint die Vorstellung, dass die Seele „bei Gott“ ist, der bereits in V. 1cV angesprochen wurde und entsprechend ergänzt werden kann, naheliegender, als dass die Seele in sich selbst Ruhe findet.

Entgegen allen diesen Korrekturversuchen ist der masoretische Text beizubehalten. Bei der Frage nach dem richtigen Bezug der Präposition עָלַי in V. 2d ist der Parallelismus zu berücksichtigen. In der alttestamentlichen Forschung ist diese Position nicht unangefochten. Sie wird seit Gottfried Quell vertreten, besonders prominent von Erich Zenger. Eine breite Rezeption außerhalb des akademischen Diskurses, z. B. in den gängigen deutschen Übersetzungen ist aber bisher ausgeblieben, sodass hier durchaus eine weitere „Junia“ noch ihrer Entdeckung harret.

3. Der Vergleich Ps 131,2c–d

Die inhaltliche Seite ist für die bisherige Argumentation nicht berücksichtigt worden. Auf ihrer Grundlage soll nun, nachdem allein die sprachliche Analyse ergeben hat, dass Ps 131 eine Frau als implizite Autorin besitzt, erhoben werden, was diese Frau über Gott und über sich selbst denkt. Begonnen wird mit der Frage nach dem Gottesbild der Beterin. Wieder ist das Verständnis der Verse 2c–d zentral, genauer, wie der dort entfaltete Vergleich zu verstehen ist.

Ein Vergleich im Kontext der Bildsprache der Hebräischen Bibel besitzt i. d. R. eine Richtung. Es gibt einen Vergleichsspende, einen Begriff, der aus einem konkreter fasslichen Bereich stammt, und einen Vergleichsempfänger, einen Begriff aus einem abstrakteren, schwerer fasslichen Bereich.²³ Im Deutschen lässt sich dies durch die Wendung „B mit A vergleichen“ ausdrücken, der Vergleich wird als „wie A ist B“ formuliert. A ist dabei Vergleichsspende, B Vergleichsempfänger. Davon unterschieden werden muss der Ausdruck „A und B vergleichen“, bei dem es keine Richtung gibt und sich weder A noch B als Vergleichsspende bzw. Vergleichsempfänger festlegen lassen. Der Unterschied zwischen einem Vergleich und einer Metapher besteht darin, dass die Metapher

deutet Willem A. van Gemeren, Psalm 131:2 – kegamul: The Problems of Meaning and Metaphor, *Hebrew Studies* 23 (1982) 51–57: 56.

²² So auch Miller, *Things* (Anm. 9) 244–245 (mit Anm. 15).

²³ Vgl. Jutta Krispenz, *Bildworte/Bildreden* (AT), *WiBiLex*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/15369/> (30.09.2024).

im Lesevorgang eigenständig erschlossen werden muss, da sie im Text nicht explizit ausgedrückt wird. Im Gegensatz dazu werden alle den Vergleich konstituierenden Elemente (Vergleichsgeber und Vergleichsempfänger) im Text genannt. Syntaktisch kann ein solcher Vergleich im Hebräischen als Nominalsatz konstruiert werden, mit dem Vergleichsempfänger als Subjekt und dem Vergleichsspende als Objekt, optional eingeleitet mit der Partikel ׀ „wie“. Diese theoretischen Grundlagen werden nun auf den Vergleich in Ps 131,2c–d angewendet.

Der Vergleichsspende ist in den Versen 2c–d gleich zweimal genannt („wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter“²⁴, V. 2c; „wie das gestillte Kind bei mir“, V. 2d) und aus zwei Teilen zusammengesetzt, die ein Ganzes bilden, dem Säugling und seiner Mutter, der Beterin des Psalms, zu dem der Säugling in eine Beziehung gesetzt wird (Präposition לַ „bei“²⁵), wodurch auch die gegenläufige Beziehung der Mutter zum Säugling aufgerufen wird. Aus dieser Zusammensetzung des Vergleichsspende lässt sich die Erwartung ableiten, dass auch der Vergleichsempfänger aus zwei Teilen besteht, die zueinander in Beziehung stehen. Explizit im Text genannt ist nur „meine Seele“. Da Jhwh zu Beginn des Psalms angesprochen wird und der ganze Psalm aus der Ich-Perspektive an Jhwh adressiert ist, bietet es sich an, hier „bei dir“, „bei Gott“ zu ergänzen. Dann ist der Vergleichsempfänger die betende Person in ihrer Beziehung zu Gott. Demgemäß ist zu übersetzen: „Wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter, wie das gestillte Kind bei mir – so ist meine Seele (bei dir, Jhwh)!“²⁶ Dass die Beziehung eines Mannes zu seiner Mutter vergleichsspendend, die Beziehung des Mannes zu Gott vergleichsempfangend vorkommt, begegnet in der Hebräischen Bibel häufiger, vgl. z. B. Jes 66,13: „Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, so tröste ich euch und so werdet ihr in Jerusalem getröstet“.

Die Richtung eines Vergleiches lässt sich nicht einfach umkehren. Ein Vergleichsspende kann für den Vergleichsempfänger nicht automatisch auch als Vergleichsempfänger fungieren und umgekehrt. Nur, weil die Beziehung des Säuglings zur Mutter mit der Beziehung der Person zu Gott verglichen wird, ist deswegen noch nicht der umgekehrte Vergleich der Beziehung der Person zu Gott mit der Beziehung des Säuglings zur Mutter als zulässig mitgedacht. Es

²⁴ Bzw. mit den Konjekturen von Knowles, *Woman* (Anm. 3) 387 und Strawn, *Woman* (Anm. 16) 421–426: „Wie das gestillte Kind bei mir, seiner Mutter.“

²⁵ Casper J. Labuschagne, *The Metaphor of the So-Called „Weaned Child“ in Psalm cxxxi*, VT 57 (2007) 114–118 übersetzt „on its mother’s back“ bzw. „on my back“ mit Verweis auf Dtn 33,12 sowie ikonografische Zeugnisse.

²⁶ So auch Zenger, *Wie das Kind* (Anm. 2) 193: „bei dir JHWH als meiner mich stillenden, schützenden und tröstenden Mutter“.

kann aber zumindest nach den Folgen gefragt werden, die es für die den Vergleichsspenden bildenden Begriffe hat, dass eben genau sie dafür verwendet werden, um für die den Vergleichsempfänger konstituierenden Begriffe als Vergleichsspenden herangezogen zu werden. Wie wirkt sich das auf die Beziehung des Säuglings zu seiner Mutter aus, dass sie als Vergleich für die Person-Gott-Beziehung genommen wird? Wie auf die Mutter, dass mit ihr Gott, wie auf den Säugling, dass mit ihm die Person verglichen wird?

Als Besonderheit kommt bei diesem Vergleich hinzu, dass ein Element, nämlich „ich“, sowohl als Teil des Vergleichsspenders als auch des Vergleichsempfängers vorkommt, wenn auch an unterschiedlicher Position. Der Vergleich lautet also nicht „Wie A bei B, so C bei D“, sondern „Wie A [Säugling] bei B [Beterin], so B [Beterin] bei C [Gott]“.

Kurz muss hier auf die Bedeutung des Wortes נַפְשׁ an dieser Stelle eingegangen werden. Da die נַפְשׁ in V. 2d mit dem Säugling verglichen wird, liegt es nahe, dass „meine נַפְשׁ“ (נַפְשִׁי) ebenfalls etwas Personales ausdrückt, welches in Beziehung zu Gott steht. Das ermöglicht die Übersetzung „meine Seele“, wenn darunter nicht im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus eine „dem Menschen spezifische, geistige, unsterbliche Substanz“²⁷, sondern „das menschliche Subjekt als Ganzes“²⁸ verstanden wird. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, ließe sich auch „mein Selbst“ übersetzen oder einfach „ich“.²⁹

Die Beziehungen, die sich zwischen dem Vergleichsspenden (der Beziehung des Säuglings zu seiner Mutter) und seinen Elementen (dem Säugling, der Beterin) und dem Vergleichsempfänger (der Beziehung zwischen der Beterin und Gott) und seinen Elementen (der Beterin, Gott), erkennen lassen, werden im Folgenden nachgezeichnet, zunächst vorwärts, vom Vergleichsspenden zum Vergleichsempfänger und anschließend zurück, vom Vergleichsempfänger zum Vergleichsspenden. Zunächst wird der Vergleich nach dem Gottesbild (4.), anschließend nach dem Selbst- bzw. Menschenbild der Beterin befragt (5.).

²⁷ Joachim Kügler, Art. Seele, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2015, 389–391: 389.

²⁸ Kügler, Seele (Anm. 27) 390.

²⁹ So bereits Quell, Struktur (Anm. 5) 173: „wie das Kind auf mir bin ich“. Vgl. Claus Westermann, Art. *nəfeš* Seele, THAT 2 (2004) 71–96, 90: „Es ist oft Ermessenssache, ob man *nəfšī* mit ‚meine Seele‘ oder pronominal mit ‚ich‘ wiedergeben soll ([...] gerade bei den Psalmen sind neben den semasiologischen auch die stilistischen und metrischen Gegebenheiten zu berücksichtigen).“ Aber auch ebd., 81: „Das Hoffen auf Jahwe [...] kann als ein Hoffen der Seele auf ihn bezeichnet werden [...]; vielleicht gehört auch Ps 131,2 hierzu.“

4. Das Gottesbild der Beterin

Der Säugling erhält, so die Idealvorstellung, von seiner Mutter alles Lebensnotwendige und erfährt bei ihr Liebe und Geborgenheit. So wird auch die Beterin von Gott am Leben erhalten und geliebt. Die Mutter gibt dem Säugling, den sie geboren hat, alles Lebensnotwendige und wendet sich ihm liebevoll zu, beides kann mit der Tätigkeit des Stillens verbunden werden. So handelt auch Gott an der Beterin, die er erschaffen hat, hält sie am Leben und wendet sich ihr als personales Gegenüber in Liebe zu.³⁰ Die Beziehung zwischen Mutter und Säugling ist beiderseitig von Zuneigung und Abhängigkeit geprägt. Der Säugling ist zur Stillung seiner Grundbedürfnisse auf seine Mutter angewiesen, die Mutter erlangt erst durch ihn (vorausgesetzt, es handelt sich um einen männlichen Säugling!) gesellschaftliche Anerkennung. Ebenso gestaltet sich die Beziehung zwischen Beterin und Gott beiderseitig durch Zuneigung und Abhängigkeit, die Beterin kann nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Beterin sein.

Die *Genera* der verglichenen Begriffe verdienen eine eingehende Betrachtung: Aufseiten des Vergleichsspenders ist die Mutter weiblich (das Substantiv ist inhärent feminin), der Säugling ist männlich (das passive Partizip ist mit Nullmorphem maskulin markiert). Zwar ließen sich מִנְיָ „Säugling“ und das enklitische Personalpronomen der 3. Sg. m. „seine Mutter“ beide grundsätzlich auch als generisches Maskulinum lesen, aber die Bedeutung männlicher Nachkommen in der Hebräischen Bibel und die marginale Rolle, die Töchtern zukommt, lässt in dieser Frage m. E. Skepsis angeraten sein. Die Gattung der Geburtsankündigung bezieht sich überall in der Hebräischen Bibel ausschließlich auf männliche Nachkommen.³¹ Das soziale Prestige männlicher Nachkommenschaft ist eng verbunden mit Versorgung im Alter, erbrechtlichen Bestimmungen und Fortführung der Familie. Davon zeugen sowohl die rechtlichen Bestimmungen wie jene der Leviratsehe, die im Falle fehlender männlicher Nachkommenschaft greifen, als auch die gelegentlich auftretenden Ausnahmefälle, in denen Töchter beim Fehlen von Söhnen erben durften (vgl. Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa, die Töchter des Zelofhad, Num 27; 36). Während die Hebräische Bibel zahlreiche Erzählungen über Mütter und ihre Söhne enthält (z. B. Erzeltern Erzählungen), sind Erzählungen über Töchter rar, vgl. lediglich noch Dina, die Tochter Jakobs (Gen 34), die namenlose Tochter Jiftachs (Ri 11) oder Jemima,

³⁰ Vgl. Marianne Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen 2007, 140.

³¹ Vgl. Hannes Neitzke, „Maskulin und Feminin schuf er sie“ – Die Personennamen in der Hebräischen Bibel im Lichte der Geschlechterdifferenz unter besonderer Berücksichtigung der Frauennamen, Würzburg 2021, 68–71.

Kezia und Keren-Happuch, die Töchter Ijobs (Ijob 42,13–14)³² sowie die gelegentliche metaphorische Rede von Töchtern, die für Städte und Völker stehen (z. B. Jerusalem als Tochter in Ez 16). In Jes 66,13, der engsten Parallele zu 2c–d, ist es unverkennbar der Mann (אִישׁ), den seine Mutter tröstet: „Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, so tröste ich euch.“ Darin wird der Status der Frau deutlich, der sich eben dadurch legitimiert, männliche Nachkommenschaft zu produzieren. Das ist eine typisch männliche Perspektive, die Frauen in Beziehung zu sich selbst denkt (die eigene Mutter ist die Mutter eines Sohnes), während die Beziehung von Frauen untereinander nicht gedacht wird (Ausnahme: Buch Rut!).

Aufseiten des Vergleichsempfängers ist Gott zunächst männlich. Sicher wird Gott nicht einfach als Mann und damit als Mensch gedacht, aber Gott wird syntaktisch maskulin gefügt und eher männlich als weiblich konnotiert. „Die Seele“ (נֶפֶשׁ) wird feminin gefügt, dies bedeutet m. E. aber nicht, dass damit besondere weibliche Vorstellungen verbunden sind, die jeder Person, die eine נֶפֶשׁ hat, anhaften.

Im Zuge des Vergleiches erhält *Gott* aufseiten des Vergleichsempfängers von der Mutter aufseiten des Vergleichsspenders ein weibliches Geschlecht überschrieben. Dies ist besonders, aber nicht präzedenzlos. Unter dem Stichwort „weibliche Eigenschaften Gottes“ werden verschiedene Stellen in der Hebräischen Bibel, hauptsächlich Jes 66,13, verhandelt.

Der Suche nach „weiblichen Eigenschaften Gottes“ als einer wesentlichen Aufgabe bisheriger feministischer Exegese verdankt die alttestamentliche Wissenschaft eine Pluralisierung der Gottesbilder und bietet (cis-)Frauen wohl Möglichkeiten der Identifikation. Vor dem Hintergrund einer binären („es gibt nur zwei Geschlechter“) und polaren („männlich und weiblich sind einander zugeordnet“) Geschlechterordnung laden diese Gottesbilder Frau-Sein (und Mann-Sein) essentialistisch auf: Dabei werden klassische Geschlechterstereotype wiederholt, divinisiert, mit einem göttlichen normativen Anspruch versehen. So wie „männliche Eigenschaften Gottes“ (als Patriarch, als Krieger, als König) einer hegemonialen (oder „toxischen“) Männlichkeit ein göttliches Gütesiegel aufdrücken, so perpetuieren Gottes „weibliche Eigenschaften“ die Rolle der „Hausfrau und Mutter“. Wenn Gott als nährende, liebende Mutter dargestellt wird, liegt es nahe, dies als Anweisung zu lesen, wie sich eine Frau richtig zu verhalten habe.³³ Dies stellt zudem eine biologistische Engführung dar, nach der Frauen, die keine

³² Vgl. Neitzke, Maskulin und Feminin (Anm. 31) 73–76.

³³ Vgl. Bail, Psalmen (Anm. 9) 190: „In der heutigen Zeit [...] muß kritisch gefragt werden, inwiefern die Rede vom Gebären und vom Mutterleib, auch in der Rede von Gott, eine für Frauen befreiende Perspektive beinhaltet.“

Kinder gebären können oder wollen, ihr Frau-Sein abgesprochen wird.³⁴ Die Erkenntnis, dass Zweigeschlechtlichkeit ein modernes Konstrukt ist, welches auf die Texte der Hebräischen Bibel nur bedingt appliziert werden kann, sollte auch auf die Frage nach Gottesbildern Anwendung finden, die sich dementsprechend nicht einfach in männlich oder weiblich erschöpfen, sondern gleichermaßen gängige (moderne) Geschlechterstereotype in Frage stellen³⁵ oder völlig ohne geschlechtliche Konnotationen auskommen können.³⁶ Bei einer Fokussierung auf „weibliche Gottesmetaphorik“ bleiben sowohl solche modernen Leser/-innen unberücksichtigt, die sich in der Binarität nicht wiederfinden (trans*, inter* und nichtbinäre Personen), als auch solche, die dem Stereotyp ihrer Geschlechterrolle nicht entsprechen.

Damit ist die Suche nach „weiblichen Eigenschaften Gottes“ zwar m. E. nicht obsolet, es darf aber nicht darauf verzichtet werden, auch vermeintlich „weibliche Eigenschaften Gottes“ im Kontext des Patriarchats zu lesen und damit einer (queer-)feministischen Kritik zugänglich zu machen. Im aktuellen Forschungsdiskurs ist es unabdingbar, gleichermaßen nach weiblichen wie männlichen Gottesmetaphoriken (im Plural!), geschlechtlichen Metaphoriken jenseits dieser Binarität wie geschlechtslosen Metaphoriken zu fragen,³⁷ um nicht einem essentialistischen Frau- bzw. Mann-Verständnisses sowie einem sog. *Trans-Exclusionary Radical Feminism* (TERF) das Wort zu reden.

5. Menschen- bzw. Selbstbild der Beterin

Die *Seele* aufseiten des Vergleichsempfängers erhält vom Säugling aufseiten des Vergleichsspenders ein männliches Geschlecht überschrieben. Die Beterin sieht sich nicht in der marginalen Rolle einer Tochter, an Bedeutung hinter ihren Brüdern zurückstehend, sondern beansprucht eine vollwertige Stellung als Sohn. In

³⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von Grohmann, *Fruchtbarkeit* (Anm. 30) 131 über den Zusammenhang von זָרָה und $\text{זָרָהּ$: „Weiblichkeit ist nicht mit Mütterlichkeit gleichzusetzen. [...] Es ist eine Gratwanderung, זָרָה einerseits als ein Wortfeld zu betrachten, das von einem konkreten weiblichen inneren Organ und den damit verbundenen Funktionen ausgeht, זָרָהּ als weibliches Potential wahrzunehmen, andererseits aber Weiblichkeit nicht auf Mütterlichkeit zu reduzieren.“

³⁵ So wird das „weiblich geprägte“ Bild „vom gebärenden Gott“ auch in Psalmen (Ps 2,7; 90,3; 110,3) gebraucht, die „von männlich geprägten Königsvorstellungen her kommen. Dieses Überspringen der Geschlechtergrenzen ist im Kontext des Alten Vorderen Orients nichts Ungewöhnliches“, Grohmann, *Fruchtbarkeit* (Anm. 30) 115.

³⁶ Vgl. Grohmann, *Fruchtbarkeit* (Anm. 30) 131: „JHWH selbst ist geschlechtslos. Ihm werden keinerlei Geschlechtsmerkmale zugeschrieben.“

³⁷ Vgl. Grohmann, *Fruchtbarkeit* (Anm. 30) 321: „Gerade weil sich Gott auf kein Geschlecht festlegen lässt, sondern männliche und weibliche Elemente in sich vereint und gleichzeitig über die Kategorien männlich und weiblich hinausgeht, ist es immer wieder wichtig, auf die Fülle an möglichen Gottesbildern hinzuweisen“.

ihrer Beziehung zu Gott sieht sich die Beterin als Mann und reklamiert keine spezifisch weibliche Art und Weise für sich, wie sie als Frau zu Gott in Beziehung treten kann.³⁸ Die Beterin stellt sich in die männlich dominierte Tradition aus Patriarchen, Propheten und Königen, die für sie genauso passend zu sein scheint. Damit tritt sie dem Klischee einer spezifisch weiblichen Frömmigkeit entgegen. *In ihrer Beziehung zu Gott ist die Frau ein Mann*. Sie erteilt dem allzu oft bemühten Slogan „gleichwertig, aber nicht gleichartig“³⁹ eine Absage, mit dem nach wie vor (nicht nur in der katholischen Kirche) Ungleichbehandlung und der Ausschluss von Frauen legitimiert wird. Dies lässt an *Gleichheitsfeminismus* denken.

Für die umgekehrte Richtung vom Vergleichsempfänger zum Vergleichspender ist die Perspektive wichtig, dass der Vergleich insgesamt als Selbstaussage der Beterin zu verstehen ist. Die Voraussetzung dafür, dass die Beterin die Beziehung ihres Säuglings zu sich selbst mit der Beziehung ihrer Person zu Gott vergleichen kann, ist, dass sie zwischen sich selbst und Gott keinen unüberwindbaren Gegensatz sieht. Sie nimmt für sich in Bezug auf Gott eine Vergleichbarkeit in Anspruch und münzt das Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen (עֲדָם, Gen 1,26) auf sich selbst. Dies ist umso bedeutsamer, als dass die Gottebenbildlichkeit, die zunächst auf das Mensch-Sein in allen seinen geschlechtlichen Konkretisierungen (זָכָר וּנְקֵבָה, Gen 1,26) bezogen war, in der christlichen Rezeption im Lichte von 1 Kor 11,7 („Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Bild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.“) auf den Mann enggeführt wurde. Im Gegensatz dazu vertritt die Beterin von Ps 131 eine Gottebenbildlichkeit, an der sie nicht allein durch ihr Mensch-Sein teil hat, sondern explizit durch ihr Frau-Sein. Als (cis-)Frau ist sie mit dem, was

³⁸ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Göttingen 1994, 349–363: 361: „Weil die Zusammengehörigkeit der Geschlechter Grundlage der altorientalischen Anthropologien und Kultsprachen ist, können männlich-weibliche Attributionen bis hin zu Zeugungs- und Gebärfähigkeit zwischen den Geschlechtern fluktuieren. Frauen [...] partizipieren [...] voll an der männlichen Gebetsprache und umgekehrt Männer an der weiblichen“. Anders Quell, Struktur, (Anm. 5) 178: „Man fühlt, ohne zu wissen warum, daß im Wortlaut das Lebensgefühl der Frau, nicht des Mannes im Spiel ist. Denn es müßte schon ein sonderbarer Mann sein, jedenfalls kein erfreulicher, der sich zu dem Gedanken aufschwänge, er sei ein unmündiges Kind.“

³⁹ Vgl. z. B. Irmtraud Fischer, Gleichwertig, andersartig – und daher *nicht* gleichberechtigt. Zur Problematik des traditionell-katholischen Menschenbildes in Geschlechterdemokratien – und was man dafür aus der Bibel und deren Auslegung lernen könnte, in: Johanna Rahner (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg 2019, 269–282.

sie in ihrer „biologischen“ Besonderheit ist und tut, einem Vergleich mit Gott gewachsen. Sie formuliert für sich aufseiten des Vergleichsspenders und für Gott aufseiten des Vergleichsempfängers jeweils eine aktive Rolle bei Schöpfung und Bewahrung des Lebens. Indem sie die Gottebenbildlichkeit ihres Seins behauptet, wehrt sie sich gegen eine religiös begründete Abwertung nicht-männlicher Körper als schwach, defizitär oder unrein. In Ps 131,2 liegt demnach, so lässt sich annehmen, die *Stimme* einer Frau vor. Dies geht über die Annahme einer impliziten Autorin hinaus, behauptet aber noch keine reale Autorinnenschaft.⁴⁰ Indem sie die Gottebenbildlichkeit ihres Tuns postuliert, baut sie ein alternatives Narrativ auf zu Vorstellungen, nach denen der Mann bei der Reproduktion den alleinig aktiven, die Frau den passiven Part einnehmen würde. *In ihrer Beziehung zum Menschen ist die Frau Gott*. Dies klingt nach *Differenzfeminismus*.

Ps 131 zeigt somit zwei Perspektiven auf, die mit modernen Strömungen des Feminismus, Gleichheits- und Differenzfeminismus, assoziiert werden können. Diese Perspektiven sind keine einander ausschließenden Kampfbegriffe, sondern komplementär zu verbinden. Nichts ist gewonnen, wenn die Frau, die als Mann vor Gott steht, mit anderen Männern um hegemoniale Männlichkeit und Misogynie wetteifert. Hier greift der Gegenentwurf korrigierend ein, der die Frau vom Zwang befreit, (toxisch) männlich sein zu müssen, um gleichberechtigt sein zu können. Andererseits ist es nicht hilfreich, wenn die Frau als defizierte Türhüterin zu bestimmen gedenkt, wer sich unter ihrer Bezeichnung versammeln darf und wer nicht. Hier hilft die Erinnerung, dass die Konstruktion zweier (oder mehrerer) Geschlechter und Wege zu Gott in Ps 131 und darüber hinaus gerade nicht das Ziel ist, sondern individuelles wie universales Mensch-Sein vor Gott.

⁴⁰ Zu „women’s voices“ und gendered „authority“ anstelle von „authorship“ vgl. Athalya Brenner, Introduction, in: Dies./Fokkeli van Dijk-Hemmes (Hg.), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden 1993, 1–13: 5–8.