

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. 35,1

2026

**Beiträge der Jahrestagung 2025 in Linz
„Männerforschung – Gender – Queer-Theorie“
und ein freier Beitrag**

- J. HOCK / L. JANNECK: „Der weibliche Jude“. Männlichkeitskonstruktionen in der Rezeption von Apg 1,18; Mt 27,25 sowie Ps 78,66 – eine Allianz zwischen Antisemitismus und Antifeminismus 1–19
- A. KRAINER: Ascent, Transition, and Subversion. Zur Überschreitung von Geschlechtergrenzen in Ps 127 20–43
- T. MÜLLER: Geschlechterdiversität und Geschlechterbeziehungen. Ein Blick in die rabbinische Halacha 44–67
- K. KREMSER: Erich Zengers Wirken für die jüdisch-christliche Verständigung 68–87

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.

ASCENT, TRANSITION, AND SUBVERSION.

Zur Überschreitung von Geschlechtergrenzen in Ps 127

Ascent, Transition, and Subversion. The Crossing of Gender Boundaries in Ps 127

Antonia Krainer

Universität Wien

antonia.krainer@univie.ac.at

ORCID-ID 0000-0003-4985-5424

Abstract: Die Psalmen spielen in der gendersensiblen Exegese bislang eine untergeordnete Rolle. Potential dafür findet sich jedoch besonders in der als „Wallfahrtspsalmen“ bekannten Komposition (Ps 120–134), in deren Mitte der rezeptionsgeschichtlich bedeutsame Ps 127 steht. Auf der Grundlage jüngerer Forschungen zur Konstruktion von Geschlechterdifferenz in antiken Texten kann für das hinter diesem Psalm stehende Menschenbild eine relativ scharfe Abgrenzung von sozialen Geschlechterrollen vermutet werden. Die Metaphorik von V. 3–5 ermöglicht aber auch Interpretationen, die diese Abgrenzung konterkarieren.

Abstract: The Psalms have played a relatively minor role in gender-sensitive exegesis thus far. There is, however, some potential for it, especially in the composition known as the “Psalms of Ascent” (Ps 120–134). Ps 127, which has a significant history of impact and reception, is at the center of this collection. Based on recent research on the construction of gender in ancient texts, the worldview expressed in this psalm is assumed to emphasize gender differences. But the imagery of vv. 3–5 is also open to interpretations that undermine rigid gender boundaries.

Keywords: Psalms of Ascent; Queer Studies; Gender; Binary Thinking; Womb Envy.

Während die meisten Psalmen kaum eindeutige Hinweise auf das Geschlecht der darin sprechenden oder angesprochenen Personen geben, findet sich im Wallfahrtspsalter (Ps 120–134) eine auffällige Häufung geschlechtsspezifischer Ausdrücke und Metaphern. Daher ist diese Psalmengruppe besonders interessant, um zu erforschen, wie die Kategorie „Geschlecht“ in den Psalmen konstruiert wird.

Diese Fragestellung schließt die Frage ein, wie und wie klar in diesen Texten unterschiedliche Geschlechter voneinander abgegrenzt werden – was vor allem

deshalb von Bedeutung ist, weil grundsätzlich „hinter der Differenz in der Inszenierung von männlichen und weiblichen Körpern und ihren sozialen Rollen das Postulat der Minderwertigkeit des Weiblichen steht“¹ und weil es sich bei den Psalmen um wirkmächtige Texte handelt. Dies gilt auch besonders für Ps 127, bekannt unter den lateinischen Anfangsworten *Nisi Dominus*.

Der vorliegende Aufsatz möchte einen Beitrag zum noch nicht sehr weit entwickelten Gespräch zwischen Psalmforschung und Gender Studies leisten, indem er den aktuellen Stand der Forschung zum Thema Geschlechterdifferenz in den Psalmen kurz zusammenfasst und dann zwei Interpretationen, die in Ps 127 eine Überschreitung von Geschlechtergrenzen sehen, mit Judith Butlers Theorie der Subversion in Beziehung setzt.

In einem ersten Schritt werden wesentliche Positionen der allgemeinen Geschlechterforschung und ihre Rezeption in der Bibelwissenschaft skizziert. Danach wird der Fokus enger gezogen, zuerst auf das Alte Testament, dann auf die Psalmen und schließlich auf Ps 127 als konkretes Textbeispiel. Dieser Psalm wird im Kontext des Wallfahrtspsalters und seiner Rezeption vorgestellt und nach Hinweisen auf die ihm zugrunde liegende Konzeption von Geschlechterdifferenz untersucht. Anschließend werden die Auslegungen von Baruch Levine und Marc Brettler aufgenommen und an die theoretische Grundlage rückgebunden, indem aufgezeigt wird, wie sie sich mit Judith Butler weiterdenken ließen.

1. Geschlechterdifferenz: Ein Blick in die Forschungsgeschichte

Im Gegensatz zu einem simplifizierenden Alltagsverständnis handelt es sich bei „Geschlecht“ um ein „komplexes biopsychosoziales Phänomen“,² das vom Zusammenspiel körperlicher Gegebenheiten, sozialer Rollen und Normen, sexueller Praktiken und Begehrensstrukturen bestimmt ist.³ Diese Multidimensionalität ist stets im Blick zu behalten, wenn im Folgenden von „Geschlecht“ gesprochen wird.⁴ Zu den einflussreichsten Autor*innen, die sich ab den 1990er-Jahren zu

¹ Ingrid Bennewitz, Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: dies./Ingrid Kasten (Hg.), Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, 1–10: 5.

² Gerhard Marschütz, Gender-Ideologie!? Eine katholische Kritik, Würzburg 2023, 81.

³ Vgl. Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York ²1999, 24.

⁴ Zur Notwendigkeit eines mehrdimensionalen, der Komplexität der Materie angemessenen Begriffs von Geschlecht vgl. Irene Pimminger, Gleichheit – Differenz, Aufhebung – Vielfalt. Die Debatten um Geschlechtergerechtigkeit, in: Beate Kortendiek/Birgit Riegraf/Katja Sabisch (Hg.), Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung (Geschlecht und Gesellschaft 65), Onlineversion https://doi.org/10.1007/978-3-658-12500-4_156-3 (11.04.2026) 1–10: 9.

Geschlechtsidentität und Geschlechterdifferenz geäußert haben, zählen Judith Butler und Thomas Laqueur.

1.1 Ein sprachphilosophischer Zugang: Judith Butler

Butlers 1990 erschienenes Buch *Gender Trouble* gilt als Grundlagenwerk der Gender Studies, geht jedoch weit über diesen Bereich hinaus. Butler ist in erster Linie Sprachphilosophin und verfolgt das Anliegen, die Zusammenhänge zwischen Sprache, Macht und Subjekt freizulegen, wobei die Geschlechtsidentität lediglich als Beispiel dient.⁵

Aufbauend auf den Arbeiten von Michel Foucault und Louis Althusser beschreibt Butler diese Zusammenhänge so, dass das Subjekt entsteht, indem ihm im machtförmigen Diskurs eine Identität zugeschrieben wird. Es gibt sich seine Identität nicht selbst, sondern ist im wörtlichen Sinne Sub-jekt, also unterworfen unter Machtstrukturen.⁶ Sprache ist die Bedingung der Macht,⁷ die produktiv wirkt: einerseits, indem sie das Subjekt hervorbringt; andererseits bringt sie aber auch hervor, „was es gerade nicht ist bzw. nicht sein darf.“⁸ Die Abgrenzung konstituiert nicht nur das Eingegrenzte, sondern auch das Ausgegrenzte, das „Andere“, gegen das sie sich richtet. In Butlers Worten: „Indeed, repression may be understood to produce the object that it comes to deny.“⁹ Macht erzeugt also bestimmte Formen (z. B. Heterosexualität) und unterdrückt andere Formen (z. B. Homosexualität), die jedoch als solche nur aufgrund ihrer Ausgrenzung bestehen. Die Repression trägt den Keim der Subversion schon in sich.¹⁰

Das liegt nicht nur daran, dass Identität und Differenz prinzipiell nicht ohne einander gedacht werden können, sondern auch an der Natur der sozialen Zuschreibung von Identität. Dabei handelt es sich nicht um einen einmaligen Akt, sondern um einen Prozess, der immer wieder wiederholt werden muss. Die Wiederholung stabilisiert jedoch nicht nur die Normen, sondern ermöglicht auch die Subversion, weil es praktisch nicht möglich ist, eine Handlung mehrfach ganz genau, ohne die geringste Abweichung, zu wiederholen. Zu den unbeabsichtigten Abweichungen können dann auch beabsichtigte treten und zu mehr oder weniger subtilen Veränderungen des mit der Handlung ursprünglich angezielten Sinnes führen. Das klassische Beispiel dafür sind Fremdbezeichnungen, die ursprünglich dazu gedacht waren, eine bestimmte Gruppe zu diffamieren, dann

⁵ Diese Interpretation von Butlers Werk vertritt Anna-Lisa Müller in ihrer Dissertation: Sprache, Subjekt und Macht bei Judith Butler, Marburg 2009, m. E. sehr überzeugend.

⁶ Vgl. Müller, Subjekt (Anm. 5) 35–39.

⁷ Vgl. Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York 1993, 185.

⁸ Müller, Subjekt (Anm. 5) 38–39.

⁹ Butler, *Gender* (Anm. 3) 126.

¹⁰ Vgl. Müller, Subjekt (Anm. 5) 40.

aber durch eben diese Gruppe als Selbstbezeichnung übernommen und mit einem ganz anderen, positiven Sinn gefüllt werden, wie es etwa bei dem Wort „queer“ geschehen ist.¹¹

Sprachphilosophisch grundgelegt ist auch Butlers Kritik an der (in der feministischen Theorie bis heute bedeutsamen) Unterscheidung eines sozialen Geschlechts (*gender*) von einem biologischen (*sex*), da auch das biologische Geschlecht sprachlich konstruiert ist.¹² Entgegen einer weit verbreiteten Fehlinterpretation meint Butler damit keineswegs, dass es biologische Geschlechtsunterschiede gar nicht gäbe,¹³ sondern dass dem Menschen als einem grundlegend sprachlich verfassten Wesen eine außer- oder vorsprachliche Wirklichkeit nicht zugänglich ist. Ein Bewusstsein seiner selbst und des eigenen (geschlechtlichen) Körpers erlangt der Mensch nur im Medium der Sprache.¹⁴

Butlers Werk ist philosophisch anspruchsvoll und erschließt sich nicht leicht, was mit ein Grund dafür sein könnte, dass es bislang in der Bibelwissenschaft nur selten rezipiert wurde.¹⁵ Die Mühe würde sich allerdings lohnen, da ihre Theorien interessante neue Perspektiven eröffnen, wie am Schluss dieses Beitrags deutlich werden soll.

1.2 Ein wissenschaftshistorischer Zugang: Thomas Laqueur

So wie *Gender Trouble* einerseits begeisterte Zustimmung, andererseits aber auch scharfe Kritik erfuhr, polarisierte auch Thomas Laqueurs im gleichen Jahr erschienenenes Werk über die Geschichte der Geschlechtervorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart mit dem Titel *Making Sex*.¹⁶ Er vertritt darin die These, dass es von der Antike bis zur Renaissance ein „Ein-Körper-“ oder „Ein-Geschlecht-Modell“ gegeben habe, das im 18. Jh. durch das bis heute vorherrschende „Zwei-Geschlechter-Modell“ abgelöst worden sei.

Demnach kennt das antike Denken nur ein Modell vom Menschen, nämlich den Mann. Menschliche Vollkommenheit ist in dem Mann verwirklicht, der sich durch „männliche“ Eigenschaften wie Stärke, Härte, Mut, Selbstbeherrschung,

¹¹ Vgl. Müller, *Subjekt* (Anm. 5) 41.

¹² Vgl. Butler, *Gender* (Anm. 3) 9–10.

¹³ Vgl. Anselm Schubert, *Christus (m/w/d). Eine Geschlechtergeschichte*, München 2024, 16.

¹⁴ Vgl. Müller, *Subjekt* (Anm. 5) 48–50; Marschütz, *Gender-Ideologie* (Anm. 2) 69–71.

¹⁵ Vgl. Uta Poplutz, *Gefährdetes Leben. Impulse für neutestamentliche Anknüpfungspunkte im Gespräch mit Judith Butler*, in: Bernhard Grümm/Gunda Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld 2020, 119–134: 120.

¹⁶ Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992 [Orig.: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990].

rationales Denken und Aktivität auszeichnet. Daneben gibt es verschiedene Abstufungen defizienter Männlichkeit, bis hin zu dem Menschen, der gar nichts Männliches mehr an sich hat, also der Frau.¹⁷ Die Frau ist somit nicht etwas kategorial anderes als der Mann, sondern ein Mann, an dem etwas fehlt; ein Mangelwesen, das dem Ideal des Menschseins nur unzureichend entspricht.

Massive Kritik gegen Laqueur wurde vor allem von seinen Kolleg*innen im Feld der Medizingeschichte erhoben und betrifft insbesondere sein methodisches Vorgehen. Zu den hauptsächlichen Vorwürfen zählen ein eklektischer Umgang mit Quellen, Einseitigkeit und mangelnde Differenzierung.¹⁸ So weist z. B. Heinz-Jürgen Voß, dessen Dissertation von 2010 mit dem Titel *Making Sex Revisited* als Gegenschrift zu Laqueur konzipiert ist, darauf hin, dass die antiken Geschlechtervorstellungen bei weitem zu komplex und vielfältig waren, um sie auf ein „Ein-“ oder „Zwei-Geschlechter-Modell“ zu reduzieren.¹⁹

Während Voß gewiss darin zuzustimmen ist, dass es zu allen Zeiten eine Pluralität von Geschlechterkonzeptionen gegeben hat, lässt sich dennoch feststellen, dass „Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Körper“ in vormodernen Konzeptionen „eher graduell und fließend gesetzt“ wurden und dass es erst im 18. und 19. Jh. zu dem kam, was „Claudia Honegger treffend als die Entwicklung einer ‚weiblichen Sonderanthropologie‘ charakterisiert hat“.²⁰

Anders als bei Judith Butler wurde Laqueurs Modell in der Bibelwissenschaft häufig (und überwiegend positiv) aufgenommen.²¹ Ein Grund dafür könnte vielleicht darin liegen, dass vielen Exeget*innen der historische Zugang näher liegt als der philosophische.

¹⁷ Vgl. Diana M. Swancutt, *Still Before Sexuality*. “Greek” Androgyny, the Roman Imperial Politics of Masculinity and the Roman Invention of the *Tribas*, in: Todd Penner/Caroline Vander Stichele (Hg.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (BibInt 84), Leiden 2007, 11–61: 28–29.

¹⁸ Z. B. Katharine Park/Robert A. Nye, *Destiny Is Anatomy*, *The New Republic* 18 Feb. 1991: 53–57. Andere wieder betrachten die Kritik an Laqueur als unangebracht, vgl. Swancutt, *Sexuality* (Anm. 17) 18.

¹⁹ Vgl. Heinz-Jürgen Voß, *Making Sex Revisited*. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive, Bielefeld 2010, 83–87; ders., *Das differenzierte Geschlechterverständnis der Antike*, *GENDER* 1,2 (2009) 61–74: 62.

²⁰ Bennewitz, *Konstruktion* (Anm. 1) 3–5; vgl. dazu Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib. 1750–1850*, Frankfurt 1991, bes. 126–167. Eindrückliche Beispiele für die in medizinischen Schriften des 19. Jh. behauptete radikale Andersheit der Frau liefert Laqueur, *Leib* (Anm. 16) 17–19.

²¹ Vgl. nur die im Folgenden zitierten Werke von Dorothea Erbele-Küster, Christl M. Maier, Moisés Mayordomo, Silke Petersen und Caryn Tamber-Rosenau.

1.3 Ein transdisziplinärer hermeneutischer Zugang: Gender Studies und Queer Studies

Gender Studies untersuchen in Weiterentwicklung der Frauenforschung Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechterdifferenz samt ihren Auswirkungen in allen Lebensbereichen, was zur Folge hat, dass sie grundsätzlich disziplinenübergreifend operieren. Sie umfassen „sozial- und geisteswissenschaftliche wie philologische, philosophische, historische, ökonomische sowie naturwissenschaftliche Forschungsperspektiven“.²²

Queer Studies gehen noch einen Schritt weiter, indem sie heteronormative Kategorisierungen von Geschlecht ausdrücklich kritisieren.²³ Sie verfolgen das „Anliegen der Pluralisierung und Anerkennung von Geschlechtsidentitäten jenseits binärer Zweigeschlechtlichkeit“²⁴ und suchen „ein erweitertes Verständnis von Geschlecht und Sexualität zu etablieren“.²⁵ Auch unter Queer Studies ist keine spezifische Disziplin oder Methode zu verstehen, sondern eine bestimmte hermeneutische Perspektive.²⁶

In einer Exegese, die sich diese Perspektive zu eigen macht, wird nicht nur danach gefragt, wie Geschlecht in biblischen Texten konstruiert wird, sondern auch, wie diese Texte selbst, ihre Beziehungen zu anderen Texten und der Kontext der Leserschaft diese Konstruktionen beeinflussen und möglicherweise unterlaufen.²⁷ Dabei bieten sich viele Möglichkeiten für neue Entdeckungen, vor allem, weil die Queer Studies insbesondere in die deutschsprachige Bibelwissenschaft noch kaum Eingang gefunden haben²⁸ – obwohl Queer Studies zur Analyse antiker Texte gut geeignet scheinen: „Beide bewegen sich in einem Raum jenseits ‚normaler‘ Dichotomien und Binaritäten.“²⁹

²² Maximiliane Brand/Katja Sabisch, Gender Studies. Geschichte, Etablierung und Praxisperspektiven des Studienfachs, in: Kortendiek, Handbuch (Anm. 4) https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_155 (11.04.2026) 1043–1051: 1044.

²³ Vgl. Silke Petersen, Der johanneische Jesus – queer gelesen, ZNT 49 (2022) 61–78: 62.

²⁴ Pimminger, Gleichheit (Anm. 4) 7.

²⁵ Dennis Krämer, Queer Studies, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), Handbuch Körpersoziologie, 1. Grundbegriffe und theoretische Perspektiven, Onlineversion https://doi.org/10.1007/978-3-658-33300-3_44 (11.04.2026) 395–409: 397.

²⁶ Vgl. Benedikt Bauer, A Man Is Only as Good as His Words!?! Inquiries on Jesus' Gender, Religion and Gender 10 (2020) 135–154: 136.

²⁷ Vgl. Caryn Tamber-Rosenau, A Queer Critique of Looking for “Male” and “Female” Voices in the Hebrew Bible, in: Susanne Scholz (Hg.), The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible, Oxford 2020, 479–493: 485.

²⁸ Vgl. Kathrin Gies, Anthropologie des Alten Testaments (UTB 5997), Paderborn 2023, 128.

²⁹ Petersen, Jesus (Anm. 23) 78.

2. Geschlechterdifferenz im Alten Testament und seiner Umwelt

Für die Bibelwissenschaft bieten Geschlechterkonzeptionen, die eher in einem Spektrum als in scharf abgegrenzten Kategorien denken, eine „interessante Alternative zu herrschenden, modernen Vorstellungen von der Binarität der Geschlechter“³⁰ und lassen sich auf manche biblischen Texte gewinnbringend anwenden.³¹ So stellt etwa Michael Carden im *Queer Bible Commentary* zum Buch Genesis fest, dass dieses Geschlecht und Sexualität als hierarchisches Kontinuum konstruiert.³²

„Sexualität“ (egal ob Homo- oder Heterosexualität) ist freilich, wie Kathrin Gies in ihrer *Anthropologie des Alten Testaments* betont, ein modernes Konzept, das sich erst im 19. Jh. entwickelt hat³³ und auf die biblische Rede von Geschlechtsbeziehungen nicht anwendbar ist, weil solche Beziehungen in biblischer Zeit in ganz anderen Kategorien gedacht wurden. Antike Kulturen begreifen geschlechtliche Beziehungen grundsätzlich als asymmetrische Beziehungen zwischen einem sozial übergeordneten und einem untergeordneten Partner. Wesentlich sind dabei „Differenzierungen von sozialem Status, von Macht und Ehre sowie von Aktivität und Passivität, die mit Genderkonstruktionen verknüpft [...] sind.“³⁴

Die Idee einer gleichberechtigten Partnerschaft kommt nicht in den Blick. Personale Liebe, Erfüllung und Verwirklichung der eigenen Identität in der Beziehung zum/zur Anderen werden nicht primär in der Geschlechtsbeziehung gefunden, sondern in der Freundschaft von Mann zu Mann bzw. Frau zu Frau, mit anderen Worten: in homosozialen Beziehungen.³⁵ Vollkommene Freundschaft

³⁰ Christl M. Maier, Körper und Geschlecht im Alten Testament. Überlegungen zur Geschlechterdifferenz. Peter Welten zum 75. Geburtstag, in: Angelika Berlejung/Jan Dietrich/Joachim F. Quack (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (ORA 9), Tübingen 2012, 183–207: 187.

³¹ Vgl. z. B. Dorothea Erbele-Küster, Körper, Sprache und Geschlecht. Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg 2009, 339–361; Moisés Mayordomo, Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche, in: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT 302), Tübingen 2013, 359–379; Michael Carden, Genesis, in: Mona West/Robert E. Shore-Goss (Hg.), *The Queer Bible Commentary*, London 2022, 3–42.

³² Vgl. Carden, Genesis (Anm. 31) 5.

³³ Vgl. dazu auch David M. Halperin/John J. Winkler/Froma I. Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.

³⁴ Gies, *Anthropologie* (Anm. 28) 161.

³⁵ Zu Homosozialität vgl. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1990; Butler, *Gender* (Anm. 3) 55; S. Tamar Kamionkowski, Psalms, in: West/Shore-Goss, *The Queer Bible Commentary* (Anm. 31) 270–292: 287.

ist nach Aristoteles nur unter Gleichen möglich,³⁶ also nicht zwischen Herr und Sklave und auch nicht zwischen Mann und Frau. Die Unterordnung der Frau unter die männlichen Mitglieder der gleichen sozialen Schicht ist eine Selbstverständlichkeit, die kaum hinterfragt wird.³⁷

Die Geschlechterhierarchie überschneidet sich mit anderen Hierarchien. Nicht nur das biologische Geschlecht ist von Bedeutung, sondern auch, ob die beteiligten Personen Freie oder Sklav*innen, Einheimische oder Fremde sind. Nicht nur eine Sklavin, sondern auch ein männlicher Sklave kann von seinem Herrn als Lustobjekt benutzt werden. Männliche Kriegsgefangene können vergewaltigt werden, um sie ihrer Männlichkeit zu berauben.³⁸ Nach assyrischem Recht werden Männer der Oberschicht (*awīlu*) für penetrativen Geschlechtsverkehr mit ihresgleichen drakonisch bestraft, nicht jedoch für den Verkehr mit sozial untergeordneten Männern.³⁹

Aktivität ist per definitionem männlich.⁴⁰ Das gilt kulturübergreifend in Griechenland, Rom, Israel und dem übrigen Alten Orient, während ansonsten durchaus Unterschiede in den Eigenschaften festzustellen sind, die als „typisch männlich“ oder „typisch weiblich“ betrachtet werden.

So ist z. B. in den griechischen Schriften, auf die Laqueur sich bezieht, die Frau von Natur aus nicht nur schwach, unehrlich und unbeherrscht, sondern vor allem unfähig, rational zu denken. Sie handelt nicht reflektiert und verantwortlich, sondern wird von ihren Gefühlen gesteuert. Die der Frau zugeschriebene Vernunftlosigkeit gilt auf psychischer Ebene als *das* unterscheidende Geschlechtsmerkmal.

Dieser Gegensatz ist, wie Irmtraud Fischer anhand der Charakterisierung weiblicher und männlicher Figuren in erzählenden Texten aufzeigt, im AT nicht zu finden. In der Erzählung von Abigajil (1 Sam 25) scheint der Fall sogar umgekehrt zu liegen: Abigajil handelt besonnen und vernünftig, während sowohl Nabal als auch David nur ihren Emotionen folgen.⁴¹

³⁶ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII 4, 1156b7f.

³⁷ Ein anderes (möglicherweise utopisches?) Bild der geschlechtlichen Beziehung, wie es im Hohelied entworfen wird, dürfte eher die Ausnahme als die Regel darstellen. Vgl. dazu Gies, Anthropologie (Anm. 28) 133–135.

³⁸ Vgl. Carden, Genesis (Anm. 31) 6.

³⁹ Vgl. Julia Assante, Men Looking at Men. The Homoerotics of Power in the State Arts of Assyria, in: Ilona Zsolnay (Hg.), Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity, London 2016, 42–82: 48.

⁴⁰ Vgl. Swancutt, Sexuality (Anm. 17) 17; Susan E. Haddox, Metaphor and Masculinity in Hosea (SBLStBL 141), New York 2011, 6.

⁴¹ Vgl. Irmtraud Fischer, Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament, in: Janowski/Liess, Mensch (Anm. 31) 265–298: 287–289.

Wenn Aktivität das ist, was den Mann zum Mann macht, ist es nur folgerichtig, dass ein Mann seine Männlichkeit verliert, wenn er sich passiv verhält. Eine Unterscheidung zwischen geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung kann in diesem Konzept nicht gedacht werden.⁴² Das Einnehmen der passiven Rolle im sexuellen Akt bedeutet für einen Mann jedenfalls den Verlust seiner Männlichkeit. Im Fall einer Vergewaltigung nimmt nicht unbedingt der Täter Schaden an seiner Ehre, sondern in erster Linie das Opfer.⁴³ Penetration von Männern oder durch Frauen wird problematisiert, weil sie die Hierarchie auf den Kopf stellt.⁴⁴

Es gilt aber nicht nur in sexuellen, sondern in allen denkbaren Kontexten, dass ein Mann seine Männlichkeit verliert, wenn er weiblich konnotiertes Verhalten an den Tag legt. So lässt sich mit Moisés Mayordomo festhalten: „Angesichts der stets inhärenten ‚Gefahr‘ der Verweiblichung ist Männlichkeit kein Gegebenes, sondern etwas, das erlernt, erkämpft und erhalten werden muss.“⁴⁵ Männlichkeit ist eine performative Kategorie.⁴⁶

Wenn Geschlechterdifferenzen in erster Linie auf der Ebene des Verhaltens in der Gemeinschaft angesiedelt sind, passt das in jenes Menschenbild, das Bernd Janowski als das konstellative bezeichnet hat:⁴⁷ Was den Menschen ausmacht, sind seine sozialen Beziehungen. Wenn man die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* heranziehen will,⁴⁸ wäre also zu sagen, dass *gender* in der Antike mehr Bedeutung hat als *sex*.⁴⁹ Antike Kulturen verorten Geschlechterdifferenz tendenziell weniger im Bereich biologischer Gegebenheiten und mehr in jenem der sozialen Rollen und Normen.

In letzterem Bereich werden sehr klare Grenzen gezogen, die, gerade weil sie nicht naturgegeben sind, umso mehr verteidigt werden müssen. Das zeigt sich

⁴² Vgl. Swancutt, *Sexuality* (Anm. 17) 17–18.

⁴³ Vgl. Irmtraud Fischer, *Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament* (Theologische Interventionen 5), Stuttgart 2021, 33–34 u. 41.

⁴⁴ Vgl. Carden, *Genesis* (Anm. 31) 6; Swancutt, *Sexuality* (Anm. 17) 12–13.

⁴⁵ Mayordomo, *Männlichkeit* (Anm. 31) 364.

⁴⁶ Vgl. David Clines, *Introduction*, in: ders., *Play the Man! Biblical Imperatives to Masculinity* (Hebrew Bible Monographs 103), Sheffield 2023, 1–16: 1.

⁴⁷ Vgl. Gies, *Anthropologie* (Anm. 28) 161; Maier, *Körper* (Anm. 30) 193.

⁴⁸ Bennewitz nennt mehrere Autorinnen, die „aus einem gewissen methodischen Pragmatismus heraus“ trotz Butlers Kritik an dieser Unterscheidung festhalten. Bennewitz, *Konstruktion* (Anm. 1) 3.

⁴⁹ So auch Laqueur, *Leib* (Anm. 16) 20: „Ich möchte stattdessen behaupten, daß in diesen aus der Zeit vor der Aufklärung stammenden Texten [...] das *biologische Geschlecht* (*sex*), oder der Leib, als das Epiphänomen verstanden werden muß, während das *soziale Geschlecht* (*gender*), das wir als kulturelle Kategorie auffassen würden, primär oder ‚real‘ war.“

im AT z. B. im Verbot von Praktiken, die man heute als „Crossdressing“ bezeichnen würde (Dtn 22,5).⁵⁰ Assyrische und hethitische Flüche gegen Deserteure bzw. Kriegsgegner drohen diesen mit Verweiblichung, die sich u. a. im Anziehen von Frauenkleidern ausdrückt.⁵¹ Zudem steht die gebärende Frau im AT⁵² ebenso wie in altorientalischen Texten metaphorisch für den Unterlegenen im Krieg. Dabei spielen nicht nur Bilder von Blut, Schmerz und Schreien eine Rolle, sondern vor allem die Hilflosigkeit, das Ausgeliefertsein an Kräfte, die die Person selbst nicht kontrollieren kann.⁵³ Findet sich ein Mann in dieser Lage, verliert er in der Denkklogik des beschriebenen Geschlechterkonzepts seine Männlichkeit.

Die Überschreitung von Geschlechtergrenzen wird in den von Laqueur zitierten Schriften jedenfalls negativ bewertet – egal in welche Richtung. Während Männer durch „weibliches“ Verhalten in der Hierarchie absteigen können, können Frauen durch „männliches“ Verhalten nicht aufsteigen, sondern verlieren noch weiter an Status.⁵⁴

Darin liegt eine gewisse Spannung, um nicht zu sagen ein Widerspruch, weil der Mann als der vollkommene Mensch gilt. Die Frau wäre also ein besserer Mensch, wenn sie ein Mann wäre – darf sich aber auf keinen Fall so verhalten. Dazu gibt es allerdings, möglicherweise aufgrund dieses Widerspruchs, immer wieder Ausnahmen: Frauen, die männliche Rollen einnehmen und dafür nicht negativ bewertet werden (im AT etwa Debora und Jaël, Ri 4–5). Neben der Festbeschreibung der Frau auf typisch weibliche Rollen, insbesondere die Mutterrolle, existiert auch die Vorstellung, dass eine Frau ihre Weiblichkeit überwinden und sich an das männliche Ideal annähern könnte.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. Fischer, Problematik (Anm. 41) 276.

⁵¹ Vgl. Cynthia R. Chapman, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter* (HSM 62), Winona Lake 2004, 53.

⁵² Z. B. Ps 48,7; Jer 6,24; 22,23; 49,24.

⁵³ Vgl. Claudia D. Bergmann, „We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‚She‘“. *The Portrayal of Warriors as Women*, in: Brad E. Kelle/Frank R. Ames (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBLSymS 42), Atlanta 2008, 129–142: 132. Bergmann weist an dieser Stelle jedoch auch auf die Ambivalenz der Metapher hin, die nicht nur zur Abwertung von Männern, sondern auch zur Aufwertung von Frauen dienen kann, indem der Tod einer Frau bei der Geburt mit dem „heldenhaften“ Tod auf dem Schlachtfeld verglichen wird.

⁵⁴ Vgl. Voß, *Geschlechterverständnis* (Anm. 19) 65 u. 70.

⁵⁵ Vgl. Virginia Burrus, *Mapping as Metamorphosis. Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses*, in: Penner/Vander Stichele, *Mapping* (Anm. 17) 1–10: 5. Silke Petersen stellt das Konzept des Thomasevangeliums, nach dem Frauen zu einem männlichen Status aufsteigen können, jenem der Pastoralbriefe gegenüber, das diese Möglichkeit ausschließt. Vgl. Silke Petersen, *Männlich-Werden und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz: Rückkehr ins Paradies?* in:

Über weite Strecken steht jedoch die eindeutig weibliche Person, die am wenigsten Männliches an sich hat, in der Hierarchie über allen geschlechtlich uneindeutigen Personen. Als solche nennt Carden „eunuchs, female virgins, hermaphrodites“ und „boys, who occupied a transitional space between the world of women and that of adult men“.⁵⁶

Knaben galten aufgrund dieses liminalen Status als Nichtmänner und konnten zu „problematic targets of adult male lust“⁵⁷ werden. Im klassischen Athen war es erwachsenen Männern erlaubt, erotische Beziehungen zu Knaben der gleichen sozialen Schicht zu suchen, solange es nicht zu penetrativem Geschlechtsverkehr kam; bei Knaben von untergeordnetem sozialem Status war auch Letzteres möglich.⁵⁸ Die Situation im assyrischen Reich war nach Julia Assante ähnlich.⁵⁹

Verschiedene Arten von Eunuchen verkörperten verschiedene Abstufungen unvollkommener Männlichkeit (je nachdem, in welchem Alter und mit welcher Methode sie kastriert worden waren) und füllten am assyrischen Königshof sowie in der Armee unterschiedliche Rollen und Funktionen aus.⁶⁰

Jungfrauen wurden als asexuelle Wesen verstanden und in der griechischen Mythologie (anders als im AT) idealisiert.⁶¹

Sogenannte Hermaphroditen („Menschen mit anatomisch nicht einzuordnenden Geschlechtsmerkmalen“) galten in der griechisch-römischen Antike als Unglücksbringer und wurden oft im Kindesalter getötet. Gleichzeitig gab es jedoch die Verehrung hermaphroditischer Gottheiten.⁶²

Wie diese kurzen Ausführungen gezeigt haben sollten, war der Diskurs um Geschlechtergrenzen und deren Überschreitung in antiken Kulturen vielstimmig und komplex; doch lässt sich eine klare Tendenz ausmachen, Geschlechterdifferenz stärker im Bereich der sozialen Rollen als in dem der körperlichen Gegebenheiten zu verorten.

Outi Lehtipuu/dies., Antike christliche Apokryphen. Marginalisierte Texte des frühen Christentums (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3,2), Stuttgart 2020, 64–78, 69.

⁵⁶ Carden, Genesis (Anm. 31) 5–6.

⁵⁷ Assante, Men (Anm. 39) 50.

⁵⁸ Vgl. Carden, Genesis (Anm. 31) 6.

⁵⁹ Vgl. Assante, Men (Anm. 39) 49.

⁶⁰ Vgl. dazu ausführlich: Assante, Men (Anm. 39) 64–73.

⁶¹ Vgl. Banu Akçeşme, The Traces of Womb Envy in the Patriarchal Pantheon in Greek Mythology, INIJOS 12,2 (2023), <https://doi.org/10.54282/inijoss.1359022> (11.04.2026) 275–290: 288.

⁶² Voß, Sex (Anm. 19) 50–51; vgl. auch Schubert, Christus (Anm. 13) 36.

3. Geschlecht und Geschlechterdifferenz in der Psalmsforschung

Angesichts dieser Vielstimmigkeit kann von Geschlechtervorstellungen im AT ebenso wie von Menschenbildern immer nur im Plural gesprochen werden, und es ist damit zu rechnen, dass unterschiedliche Konzepte nebeneinander bestehen. Dies gilt ganz besonders für das Buch der Psalmen, das eine Vielzahl verschiedener Textgattungen aus unterschiedlichen Zeiten in sich vereint.

Eine weitere Schwierigkeit und ein wesentlicher Grund, warum die Psalmen bis heute in der gendersensiblen und queeren Exegese im Vergleich zu anderen Texten eine eher geringe Rolle spielen,⁶³ besteht darin, dass das Geschlecht der betenden Person in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht klar bestimmt werden kann.⁶⁴ Anders als bei erzählenden Texten gibt es keine ausgestalteten Figuren, anhand derer Geschlechterkonzeptionen untersucht werden könnten.⁶⁵ Obwohl das Feld relativ überschaubar ist, lassen sich aber verschiedene Richtungen feststellen. Im Folgenden soll Carleen Mandolfos Überblick über die bisherige feministische Psalmsforschung kurz zusammengefasst werden, bevor ich meinen eigenen Überblick über jene Studien gebe, die Gender Studies und Queer Studies aufnehmen.

3.1 Feministische Psalmsforschung

Mandolfo teilt die feministisch orientierten Arbeiten zu den Psalmen in drei Gruppen ein, wobei sie Paul Ricoeurs Hermeneutik heranzieht und die verschiedenen Ansätze danach unterscheidet, ob sie sich auf Fragen der Welt „hinter dem Text“, „vor dem Text“ oder „im Text“ konzentrieren.⁶⁶ „Hinter dem Text“ bewegen sich die klassisch historisch-kritischen Ansätze, die danach fragen, inwieweit die Psalmen die reale Lebenssituation von Frauen zur Zeit ihrer Entstehung widerspiegeln.⁶⁷ „Vor dem Text“ wird danach gefragt, was die Psalmen Frauen der heutigen Zeit zu sagen haben. Dabei stehen die Klagepsalmen im Vordergrund und werden mit Gewalterfahrungen von Frauen sowie mit Themen von

⁶³ Vgl. Carleen Mandolfo, *Discourse of Resistance. Feminist Studies on the Psalter and the Book of Lamentations*, in: Susanne Scholz (Hg.), *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect*, 1. Biblical Books (Recent Research in Biblical Studies 5), Sheffield 2017, 192–210: 192.

⁶⁴ Vgl. Marc Z. Brettler, *Women and Psalms. Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult*, in: Victor H. Matthews u. a. (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262), London 2004, 25–56: 25–26; Maier, *Körper* (Anm. 30) 189.

⁶⁵ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 274.

⁶⁶ Vgl. Mandolfo, *Discourse* (Anm. 63) 194.

⁶⁷ Vgl. Mandolfo, *Discourse* (Anm. 63) 195–198.

Krankheit und chronischen Schmerzen verbunden.⁶⁸ Als besonders vielversprechend bewertet Mandolfo aber jene Ansätze, die sich auf die Welt „im Text“ fokussieren, „paying attention to genre, structure and the semiotic codes that organize the text in meaningful ways.“⁶⁹

Die bilderreiche und damit grundsätzlich immer mehrdeutige Sprache der Psalmen kann nicht nur als Schwierigkeit, sondern auch als Chance verstanden werden. Darin, dass die Psalmen weder ein stringentes Theoriegebäude noch eine klar strukturierte Erzählung darstellen, sondern ein Kaleidoskop von Metaphern, liegt subversives Potential. In ihrer Vielstimmigkeit kann sich die Stimme der „Anderen“, der Unterdrückten und Marginalisierten, Gehör verschaffen – ein zentrales feministisches Anliegen.⁷⁰

Noch weit seltener als Psalmstudien mit feministischer Ausrichtung sind nach Mandolfo solche, die den Schritt von der Frauenforschung zu Gender Studies und Queer Studies vollzogen haben.⁷¹ Auf diesem Gebiet würde ich wiederum drei verschiedene Richtungen unterscheiden, und zwar danach, wie sie mit der geschlechtlichen Unbestimmtheit der Psalmstimmen umgehen.

3.2 *Inklusive Interpretation*

Irmtraud Fischer weist im Rahmen der Diskussion weiblicher Gottesbilder im AT auf die Gefahr hin, alle Metaphern, die nicht eindeutig weiblich konnotiert sind, automatisch auf Männer hin zu lesen. Ein Raum für Frauen tut sich dann nur dort auf, wo von Schwangerschaft, Geburt oder der Mutterbrust die Rede ist. Damit wird der in den Texten vorhandene Genderbias durch die Auslegung noch einmal verstärkt und Stereotype zementiert. Demgegenüber plädiert Fischer dafür, die Sprachbilder der Psalmen zuerst einmal genderneutral auf alle Menschen hin zu lesen und sie nur dann als männlich zu verstehen, wenn sie „exklusiv Männer nennen“.⁷² Auch Christl Maier ist der Ansicht, dass die Psalmen „für Identifikationen seitens weiblicher und männlicher Leser offen“ sind.⁷³

⁶⁸ Vgl. Mandolfo, Discourse (Anm. 63) 198–199.

⁶⁹ Mandolfo, Discourse (Anm. 63) 199.

⁷⁰ Vgl. Mandolfo, Discourse (Anm. 63) 201–204.

⁷¹ Vgl. Mandolfo, Discourse (Anm. 63) 200.

⁷² Fischer, Problematik (Anm. 41) 294.

⁷³ Maier, Körper (Anm. 30) 189.

3.3 *Ein Buch von Männern für Männer*

Die entgegengesetzte Position vertritt David Clines in polemischer Zuspitzung. Er versteht den Psalter als ein absolutes Männerbuch, auch wenn die Texte vielleicht an der Oberfläche neutral scheinen mögen. Dafür führt er folgende Argumente an:

Der Psalter ist dominiert von der (nach Clines eindeutig männlichen) Ideologie von Ehre und Schmach sowie von einer auf Krieg, Gewalt und Feinde zentrierten Metaphorik. Männer beten einen männlichen Gott an, der als großer Krieger und Lehrmeister des Kriegshandwerkes imaginiert wird.⁷⁴

Frauen kommen im Psalter bestenfalls marginal vor. Sie erscheinen immer nur im zweiten Kolon des Parallelismus, als Hintergrundfolie für die eigentliche, auf den Mann bezogene Aussage. Die einzige Stelle, an der die Frau im ersten Kolon erscheint, findet sich in dem für uns wegen seiner Verbindung zu Ps 127 besonders interessanten Psalm 128: „Wie ein fruchtbarer Weinstock ist deine Frau, drinnen in deinem Haus; wie junge Ölbäume sind deine Kinder, rings um deinen Tisch.“ (Ps 128,3) Hier interessiert die Frau freilich nur hinsichtlich ihrer Fruchtbarkeit.⁷⁵

Weiters sind die Bedeutung von Körperkraft und Größe in der Metaphorik der Psalmen, ihr binäres Denken und das in ihnen immer wieder anzutreffende Konzept der Einsamkeit für Clines männlich codiert.⁷⁶

Nach Marc Brettler, der sich intensiv mit Clines auseinandersetzt, sind jedoch weder das Thema Ehre und Schmach noch binäres Denken noch Krieg exklusiv männlich besetzt. Brettler wendet ein, dass Frauen im Alten Israel zwar normalerweise nicht an Schlachten teilnahmen, aber sehr wohl von den Auswirkungen des Krieges betroffen waren und dass Siegeslieder vor allem von Frauen gesungen, möglicherweise auch gedichtet wurden (z. B. Ex 15; Ri 5; 11,34; 1 Sam 18,7). Dennoch hält Brettler einige von Clines' Schlussfolgerungen für korrekt.⁷⁷

3.4 *Queere Interpretation*

Tamar Kamionkowski vertritt im *Queer Bible Commentary* zu den Psalmen keine so radikale Sicht wie Clines; doch bleibt der Psalter auch für sie ein Buch

⁷⁴ Vgl. Clines, *The Book of Psalms, Where Men Are Men. On the Gender of Hebrew Piety*, in: ders., *Man* (Anm. 46) 80–95: 80–84.

⁷⁵ Vgl. Clines, *Psalms* (Anm. 74) 90–91.

⁷⁶ Vgl. Clines, *Psalms* (Anm. 74) 81.

⁷⁷ Vgl. Marc Z. Brettler, *Happy Is the Man Who Fills His Quiver With Them* (Ps. 127:5). *Constructions of Masculinities in the Psalms*, in: Zsolnay, *Man* (Anm. 39) 198–220: 203–205.

von Männern mit einem männlichen Gottesbild.⁷⁸ Sie findet darin nur wenige Texte, die als genderneutral bezeichnet werden können.⁷⁹ Das betrifft insbesondere Klagepsalmen, die allgemeinmenschliche Leiderfahrungen thematisieren, z. B. Ps 10; 12 und 22.⁸⁰ Natürlich können die Psalmen trotzdem von Frauen gebetet werden. Bei manchen Texten erfordert dies aber ein Überspringen unpassender Teile oder eine kreative (Um-)Deutung und Rekontextualisierung, wie sie etwa von Marchiene Vroon Rienstra in ihrem Frauenbrevier *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms* (1992) vorgenommen wird.⁸¹

Anschlussfähig ist der Psalter vor allem für queere Männer und solche, die aus einem heteronormativen Denken aussteigen wollen. Wie Kamionkowski anhand von Ps 63 und 85 ausführt, ist die Sprache der Vertrautheit, der Liebe und der Hingabe in manchen Psalmen nicht ohne erotische Konnotationen. Texte, in denen ein männlicher Beter einen als männlich vorgestellten Gott so anspricht, können auch auf eine erotische Beziehung zwischen Männern hin gelesen werden.⁸²

Was die Abgrenzung der Geschlechter betrifft, sieht Kamionkowski ebenso wie Clines im Psalter die Vorherrschaft eines dualistischen Denkens, eines Entweder-Oder, das für das Dazwischen und das Weder-Noch keinen Raum lassen will. Sie führt dazu u. a. Ps 1 an, der am Anfang des Buches quasi als Leseanweisung steht. Allerdings versteht sie den Dualismus nicht als eine typisch männliche Denkweise, sondern weist nur darauf hin, dass im Rahmen eines dualistischen Weltbildes auch Geschlecht in binären Kategorien konzipiert wird.⁸³

Ob sich Züge eines dualistischen Denkens wirklich in der Mehrzahl der Psalmen entdecken lassen, kann hier nicht entschieden werden. Für einzelne Psalmen von weisheitlichem Charakter ist jedoch davon auszugehen. Dazu gehören Ps 1⁸⁴ und die mit ihm eng verbundenen Psalmen 127 und 128. Die Zwei-Wege-Lehre

⁷⁸ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 271; 274–278.

⁷⁹ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 275; ähnlich auch Brettler, *Women* (Anm. 64) 40–41.

⁸⁰ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 287–288.

⁸¹ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 290. Zu Rienstras Buch, auf das wir weiter unten noch zurückkommen werden, vgl. auch Ulrike Bail, *On Gendering Laments. Eine genderorientierte Lektüre der Klagepsalmen*, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hg.), *Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,3)*, Stuttgart 2013, 169–184: 176.

⁸² Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 278–287.

⁸³ Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 276.

⁸⁴ Vgl. Markus Witte, „Weisheit“ in der alttestamentlichen Wissenschaft. Ausgewählte literatur- und theologiegeschichtliche Fragestellungen und Entwicklungen, *ThLZ* 137,11 (2012) 1159–1176: 1169.

von Ps 1 schwingt auch in den belehrenden Gegenüberstellungen am Beginn von Ps 127 mit.⁸⁵

4. Ps 127: Text, Kontext und die Beziehung der Geschlechter

Der Text von Ps 127 lautet:⁸⁶

- 1 Lied der Aufstiege. Für Salomo.
Wenn JHWH nicht bauen wird ein Haus,
vergebens haben sich bemüht die es Bauenden an ihm.
Wenn JHWH nicht behüten wird eine Stadt,
vergebens hat gewacht ein Behütender.
- 2 Vergeblichkeit für euch,
Frühaufstehende des Aufstehens, Verzögernde des Hinsetzens,
Essende des Brotes der Mühsale,
so wird er geben seinen Freunden Schlaf.
- 3 Siehe, Erbe JHWHs sind Söhne,⁸⁷
Lohn die Frucht des Leibes.
- 4 Wie Pfeile in der Hand eines Kriegers,
so sind die Söhne der Jugend.⁸⁸
- 5 Selig der Mann, der gefüllt hat seinen Köcher mit ihnen;⁸⁹
nicht werden sie beschämt,
wenn sie sprechen Feinde im Tor.

Im Folgenden soll der literarische, historische und rezeptionsgeschichtliche Kontext des Psalms ganz kurz umrissen werden, bevor die Interpretationen von Baruch Levine und Marc Brettler diskutiert werden, nach denen es an dieser Stelle zu einer Überschreitung von Geschlechtergrenzen kommt.

⁸⁵ Vgl. Dirk J. Human, „From Exile to Zion“. Ethical Perspectives from the Twin Psalms 127 and 128, OTE 22,1 (2009) 63–87: 69–70.

⁸⁶ Arbeitsübersetzung d. Vf.

⁸⁷ Zur Begründung, warum wahrscheinlich männliche Nachkommen gemeint sind, vgl. Erhard S. Gerstenberger, Psalms, Part 2, and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids 2001, 346. Marianne Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 170–171, plädiert dafür, dennoch mit „Kinder“ zu übersetzen, um „die Unsichtbarmachung von Töchtern“ nicht fortzusetzen. Ich habe mich hier für „Söhne“ entschieden, um den männlichen Blickwinkel des Psalms bewusst zu machen, der im Folgenden problematisiert wird.

⁸⁸ LXX: „Söhne der Verstoßenen“.

⁸⁹ LXX verlässt hier das Bild von den Pfeilen und liest: „Selig der Mensch, der sein *Verlangen* durch sie stillt.“ Erich Zenger, Psalm 127, in: Frank-Lothar Hossfeld/ders., Psalm 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008, 512–534: 534, erklärt, dass dabei vermutlich „eine Nominalbildung von $\eta\tau\omega\iota$ I ‚nach etwas lechzen‘“ angedacht ist.

4.1 Ps 127 im Kontext des Wallfahrtspsalters und seiner nachbiblischen Rezeption

Die Psalmen 120–134 stellen innerhalb des Psalters eine in sich geschlossene Gruppe dar, die ein eigenes theologisches und literarisches Profil aufweist und mehrheitlich relativ spät datiert wird. Erich Zenger nennt sie „ein kleines Kompendium nachexilischer Zionstheologie“.⁹⁰ Die 15 kurzen Psalmen sind nicht nur durch die gemeinsame Überschrift *הַמְצִילֹת שִׁיר* verknüpft, sondern auch durch zahlreiche Stichwortverbindungen. Sie umfassen eine große Bandbreite von Gattungen: Klagelieder und Hymnen sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene, Weisheitslieder und auch einen Königpsalm.⁹¹ Die Reihenfolge, in der diese Gattungen auftreten, lässt eine Bewegung von der Klage zum Lob erkennen, wie sie auch in der Komposition des gesamten Psalters vorliegt. Von da her wird verständlich, dass diese Psalmengruppe bisweilen als repräsentativ für den gesamten Psalter verstanden wurde. So weist etwa Seybold darauf hin, dass schon Martin Luther in diesen Psalmen „eine Summa des Glaubens“ gesehen habe, und spricht ihnen „Modellcharakter für die Entstehungsgeschichte des Psalters“ zu.⁹²

Ps 127 und 128 sind eng aufeinander bezogen und werden in der Literatur immer wieder als „Zwillingspsalmen“ bezeichnet.⁹³ Ps 127 steht genau in der Mitte des Wallfahrtspsalters. Das in V. 1 erwähnte „Haus“ wird oft auf den Tempel hin gedeutet,⁹⁴ was sich durch die Erwähnung Salomos in der Überschrift nahelegt und auch der Zionstheologie der Sammlung entsprechen würde. „Ein Haus bauen“ kann aber auch die Gründung einer Familie bedeuten. Das Thema Familie und Nachkommenschaft steht in Ps 127 und 128 jedenfalls im Vordergrund, was sich auch gut in die historische Situation nach dem Exil einfügt.⁹⁵

⁹⁰ Erich Zenger, „Es segne dich JHWH vom Zion aus ...“ (Ps 134,3). Die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS Otto Kaiser, 1 (BZAW 345,1), Berlin 2004, 601–621: 618. Zur nachexilischen Datierung insbesondere von Ps 127 und 128 vgl. auch Gerstenberger, *Psalms* (Anm. 87) 347 u. 349; Susan E. Gillingham, *Psalms Through the Centuries*, 3. A Reception History Commentary on Psalms 73–151, Hoboken 2022, 295 u. 301.

⁹¹ Vgl. Nancy deClaissé-Walford, *Psalms. Books 4–5* (Wisdom Commentary 22), Collegeville 2020, 175–176.

⁹² Klaus Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134* (BThSt 3), Neukirchen-Vluyn 1978, 10–12.

⁹³ Z. B. bei Walter Zimmerli, *Zwillingspsalmen*, in: Josef Schreiner (Hg.), *Wort, Lied und Gottespruch*. FS Joseph Ziegler, 2. Beiträge zu Psalmen und Propheten (FzB 2), Würzburg 1972, 105–113: 106; Hendrik Viviers, *The Psychology of Place Attachment and Psalm 128*, OTE 32,2 (2019) 426–443: 436; Human, *Exile* (Anm. 85) 75.

⁹⁴ Dagegen Gerstenberger, *Psalms* (Anm. 87) 344.

⁹⁵ Vgl. Gillingham, *Psalms* (Anm. 90) 295; Erich Zenger, *Psalm 127* (Anm. 89) 529.

Rezeptionsgeschichtlich gesehen sind die Wallfahrtspsalmen wichtige Texte, die sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Theologie und Liturgie einen prominenten Platz haben und vielfach vertont wurden.

In der jüdischen Tradition sind sie besonders mit Sukkot verbunden. Die Erinnerung an die Wüstenwanderung passt zu ihrer Interpretation als Wallfahrtslieder, die den „Aufstieg“ als ein Hinaufgehen nach Jerusalem versteht. Da sie sich aufgrund ihrer Kürze und der zahlreichen Wiederholungen leicht auswendig lernen lassen, sind sie als Wallfahrtslieder gut geeignet.⁹⁶ Auch wenn sich der ursprüngliche Sitz im Leben nicht mit Sicherheit feststellen lässt, sprechen mehrere Argumente dafür, dass eine liturgische Verwendung bei der Zusammenstellung dieser Texte von Anfang an intendiert war.⁹⁷

Im christlichen Bereich sind vor allem Ps 130 (*De profundis*) als Bußgebet und Ps 124,8 als liturgischer Gruß bekannt. Ps 120–128 gehören im Stundengebet der katholischen Kirche zu den Kleinen Horen an Hochfesten. Das monastische Stundenbuch verwendet Ps 128 für die Feste heiliger Männer und Ps 127 für die Feste heiliger Frauen. Ersteres ist vom Text her nachvollziehbar, Zweites überhaupt nicht. Als Hintergrund lässt sich nur ein Komplementaritätsdenken vermuten, das die Beziehung von Mann und Frau als analog zur Beziehung der beiden Texte versteht.

Ab der Reformationszeit wurde Ps 127 jedoch auch politisch interpretiert. Nach Luther lehrt Ps 127, dass die Herrschaft über das Staats- und ebenso über das Hauswesen gottgegeben sei. Die in V. 1 erwähnte Stadt wird zum christlichen Staat bzw. in den Randbemerkungen der Geneva Bible zum Commonwealth. Der erste Teil des Verses steht auf dem Fußboden der Räume des englischen Parlaments in Westminster.⁹⁸

Hochproblematisch ist die Interpretation der im späten 20. Jh. entstandenen evangelikalischen „Quiverfull“-Bewegung, die aus Ps 127,3 eine religiöse Verpflichtung für junge Frauen ableitet, früh zu heiraten und möglichst viele Kinder zu gebären. Die Köcher-Metapher wird nicht nur auf die Anzahl⁹⁹ der Kinder bezogen, sondern die Kinder sollen tatsächlich als „Pfeile“ dienen: als Waffen im Kulturkampf gegen den Feminismus. Zu diesem Zweck sollen sie von den Eltern zu Hause unterrichtet werden (*homeschooling*), um sie vor den „verderblichen“ Einflüssen der modernen Welt zu bewahren, denen sie an öffentlichen

⁹⁶ Vgl. deClaissé-Walford, *Psalms* (Anm. 91) 175–176.

⁹⁷ Zur Diskussion darüber vgl. Gillingham, *Psalms* (Anm. 90) 253–256.

⁹⁸ Vgl. Gillingham, *Psalms* (Anm. 90) 297.

⁹⁹ Ein Köcher fasste ca. 40 Pfeile. Vgl. Peter Riede, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 126.

Schulen ausgesetzt wären.¹⁰⁰ Hier zeigen sich die Auswirkungen einer dualistischen Weltsicht in bedrohlicher Weise.

Wie ein positives Gegenbeispiel dazu nimmt sich zunächst Rienstras Umdeutung von Ps 127 aus, in der die „Pfeile in der Hand des Kriegers“ zu bunten Fäden in der Hand einer Weberin werden.¹⁰¹ Während das Ersetzen destruktiver Bilder durch kreative als befreiend empfunden werden kann, bleibt andererseits kritisch anzumerken, dass die Frau hier wieder in einer traditionellen Rolle erscheint. Eine klare Trennung zwischen männlichen und weiblichen Domänen bleibt bestehen, und der Dualismus wird nicht überwunden. Wie weiter oben erwähnt, ist er freilich auch im Text selbst schon angelegt. Welches Geschlechterkonzept sich dort zeigt, soll im Folgenden besprochen werden.

4.2 *Geschlecht und Geschlechterdifferenz in Ps 127*

Zu Beginn dieses Beitrags wurde bereits darauf hingewiesen, dass im Wallfahrtspsalter mit auffällender Häufigkeit Sprachbilder auftreten, die eindeutig auf ein bestimmtes Geschlecht festgelegt sind.¹⁰² Das verstärkte Interesse am Thema Geschlecht könnte damit zusammenhängen, dass sich in nachexilischer Zeit eine „größere Anerkennung der Rechtsposition und der Rechte von Frauen zusammen mit einer Tendenz zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung“¹⁰³ feststellen lässt. Die Problematik der „fremden“ Frauen und der sogenannten Mischehen, die sich in Esra/Neh, Rut und Spr 1–9 findet, ist auch im Kontext dieser Aufwertung der Frauen und möglicher Gegenbewegungen dazu zu sehen.¹⁰⁴

Zu Ps 127 ist zunächst festzustellen, dass er ebenso wie Ps 128 einen Mann anspricht. Anstelle des Wortes *שׂוֹרֵץ*, das auch genderneutral gelesen werden kann, steht mit *בְּנֵי אֱדָנָי* in V. 5 ein eindeutig männlich konnotierter Begriff.¹⁰⁵ Auch das Stadttor als Ort der Rechtsprechung und die Waffenmetaphorik in V. 4 rufen männlich dominierte Kontexte auf. Weder die Kinder noch das in V. 1 erwähnte Haus sind im AT exklusiv weiblich besetzt; die Verwendung des Begriffes

¹⁰⁰ Vgl. Kathryn Joyce, *Quiverfull. Inside the Christian Patriarchy Movement*, Boston 2009.

¹⁰¹ Vgl. Marchiene Vroon Rienstra, *Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms*, Grand Rapids 2003 [Orig. 1992], 232.

¹⁰² Z. B. in Ps 123,2; 128,3; 131,2.

¹⁰³ Tamara Cohn Eskenazi, *Das Leben von Frauen in nachexilischer Zeit*, in: Maier/Calduch-Benages, *Schriften* (Anm. 81) 15–35: 34.

¹⁰⁴ Vgl. Cohn Eskenazi, *Leben* (Anm. 103) 34; Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 209.

¹⁰⁵ Für eine ausführliche Diskussion vgl. Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 202.

„Haus“ als Synonym für „Frau“ stammt erst aus rabbinischer Zeit.¹⁰⁶ Ein impliziter Bezug auf die Frau als Beteiligte an der Entstehung der Nachkommenschaft ist zwar möglich; explizit wird die Frau in Ps 127 jedoch nicht genannt. Sie erscheint nur im Zwillingpsalm 128. Dort wird ihr ein von den männlichen Familienmitgliedern getrennter Raum zugewiesen,¹⁰⁷ was ebenso wie der Konnex zu Ps 1 darauf schließen lässt, dass das dahinterstehende Geschlechterkonzept Wert auf Differenz legt.

Eine intertextuelle Verbindung besteht ferner zu den sogenannten „Strafprüchen“ in Gen 3:¹⁰⁸ Dort wird dem Mann in V. 17 das Essen in Mühsal zugesprochen (siehe Ps 127,2), der Frau in V. 16 das mühselige Gebären vieler Kinder (siehe Ps 127,3). Auch darin kann ein Indiz für die Betonung des Geschlechtsunterschiedes gesehen werden.

Sowohl der literarische als auch der vermutete historische Kontext machen also eine Überschreitung von Geschlechtergrenzen in diesem Text zunächst unwahrscheinlich. Umso interessanter sind Interpretationen, die in Ps 127 eine solche erkennen.

4.2.1 Die „Frucht des Leibes“ in Ps 127,3

In seiner kurzen Untersuchung zu metaphorischen Umschreibungen für „Nachkommenschaft“ in der Hebräischen Bibel unter dem Titel *‘Seed’ versus ‘Womb’* (2002) stellt Baruch Levine fest, dass das Wort פֶּ֫רִי בֶ֫טֶן im Kontext der Fortpflanzung immer den Mutterleib bezeichnet – außer in der Wendung פֶּ֫רִי בֶ֫טֶן („Frucht des Leibes“), die auch in Ps 127,3 erscheint. „Frucht des Leibes“ und „Söhne des Leibes“ werden öfter auf ein männliches Subjekt bezogen (Deut 7,13; 28,4.11.18.53; 30,9; Mi 6,7 oder innerhalb des Wallfahrtspsalters in Ps 132,11).¹⁰⁹ Die Kinder gehören in erster Linie dem Vater, nicht der Mutter. Sie sind sein Besitz. Hier geschieht nach Levine „an appropriation of the mother’s status by the father. The mother, and her ‘belly’ belong to the father; her womb and what grows in it have become his ‘fruit.’“¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. Haskell, Ellen, *Divine Domesticity. Marriage, Gender, and the Household in Medieval Jewish Mysticism, Marriage, Families & Spirituality* 16,1 (2010) 48–64: 50.

¹⁰⁷ Vgl. Brettler, *Women* (Anm. 64) 31–36.

¹⁰⁸ Zu diesem Konnex vgl. *Human, Exile* (Anm. 85) 71.

¹⁰⁹ Vgl. Baruch A. Levine, *‘Seed’ versus ‘Womb’*. *Expressions of Male Dominance in Biblical Israel*, in: Andrew Gross (Hg.), *In Pursuit of Meaning. Collected Studies of Baruch A. Levine*, 2. Law, Society, and Language, Winona Lake 2011, 179–186: 182; Dorothea Erbele, *Gender Trouble in the Old Testament. Three Models of the Relation between Sex and Gender*, *SJOT* 13,1 (1999) 131–141, 138; Grohmann, *Fruchtbarkeit* (Anm. 87) 171.

¹¹⁰ Levine, *Seed* (Anm. 109) 182.

Das bedeutet nicht nur eine Zurücksetzung der Frau, indem sie auf ihre Gebärfunktion reduziert wird,¹¹¹ sondern auch eine Überschreitung von Geschlechtergrenzen, indem das Weibliche vom Männlichen absorbiert wird. Mit Bezug auf Elliot Wolfsons *Circle in the Square* (1995) weist Levine darauf hin, dass sich in der Bibel mehrfach Hinweise auf solche Grenzüberschreitungen finden, die später in der kabbalistischen Literatur breit entfaltet werden.¹¹²

4.2.2 Der „Köcher“ in Ps 127,5

Noch einen Schritt weiter geht die Interpretation von Marc Brettler. Nach seiner Auffassung eignet sich der Vater nicht nur den Status, sondern sogar einen Körperteil der Mutter an.

Ausgangspunkt ist das Bild vom Köcher in V. 5. In assyrischen Texten,¹¹³ aber auch in der Bibel,¹¹⁴ können Pfeile metaphorisch für männliche und Köcher für weibliche Geschlechtsteile stehen. An dieser Stelle wird der Köcher jedoch durch das enklitische Personalpronomen dem Mann zugeordnet: *אֶתֶּנִּי* (sein Köcher). Wenn der männlichen Figur im Psalm vom wahrscheinlich männlichen Autor ein weiblicher Körperteil zugeschrieben wird, liegt nach Brettler ein Fall von „womb envy“ („Uterusneid“) vor.¹¹⁵

Dieser Begriff wurde in kritischer Reaktion auf eine androzentrische Psychoanalyse geprägt.¹¹⁶ Das Freud'sche Konzept des „Penisneides“ besagt, dass die Frau sich als unvollkommen erlebt, weil sie diesen Körperteil nicht hat. Ihr Wunsch, Kinder zu bekommen, ist davon motiviert, dass sie eigentlich einen Penis haben will.

Frauen, die sich nach Freud mit Psychoanalyse beschäftigt haben, verweisen auf einen spiegelbildlichen Mechanismus, nämlich das Verlangen von Männern, gebären zu können. Der Wunsch von Männern, große Leistungen zu erbringen und etwas zu schaffen, entspringt daraus, dass sie eigentlich eine Gebärmutter haben wollen.

¹¹¹ Vgl. Gale A. Yee, Psalms 127–128. Whose Labor? Whose Hands? in: Athalya Brenner-Idan/dies. (Hg.), *Psalms. My Psalm My Context*, London 2024, 216–220: 218–219.

¹¹² Vgl. Levine, *Seed* (Anm. 109) 180.

¹¹³ Vgl. Chapman, *Language* (Anm. 51) 53.

¹¹⁴ Z. B. bei der störrischen Tochter in Sir 26,12.

¹¹⁵ Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 211; vgl. auch Brettler, *Women* (Anm. 64) 41.

¹¹⁶ Als Urheberin dieses Begriffs wird häufig Karen Horney genannt; dies ist jedoch nicht gesichert. In ihrem bekanntesten Werk verwendet sie zur Beschreibung des Konzeptes andere Ausdrücke, z. B. „envy of pregnancy, childbirth, and motherhood“: Karen Horney, *The Flight from Womanhood. The Masculinity-Complex in Women as Viewed by Men and by Women*, in: dies., *Feminine Psychology. Previously uncollected essays*, edited and with an introduction by Harold Kelman, M. D., New York 1967, 54–70: 60. [Orig. Flucht aus der Weiblichkeit, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 12 (1926) 324–339].

Beispiele für die Aneignung der Gebärfunktion durch Männer finden sich in der griechischen Mythologie: Zeus rettet seine Geschwister, die sein Vater Kronos verschlungen hat, indem er dafür sorgt, dass Kronos die Kinder erbricht. Zeus selbst bringt sowohl Athene als auch Dionysos zur Welt: Semele, die Mutter des Dionysos, verbrennt, bevor er geboren wird, und Zeus rettet sein ungeborenes Kind und trägt es in seinem Oberschenkel aus. Athene wächst, nachdem Zeus ihre Mutter Metis verschlungen hat, in seinem Bauch heran und wird dann aus seinem Kopf geboren.¹¹⁷ Das Verlangen von Männern nach dem Uterus drückt sich aber nicht nur in Kopfgeburten aus, sondern auch in einem Drang danach, Frauen abzuwerten – oder sie wie hier in diesem Text ganz verschwinden zu lassen. Brettler interpretiert Ps 127,5 wie folgt:

It gets rid of females [...] by giving the warrior man both arrow and quiver = penis and vagina. Men function, and even reproduce sexually, in an all-male warrior society. If uterus or womb envy is present in Psalm 127, it is even more radical than Psalm 128. In Psalm 128, women are peripheralized; in 127, they are made to disappear. [...] Both psalms together suggest that bearing children with a weak or absent wife is one role of some masculinities in Psalms.¹¹⁸

Die Abgrenzung zwischen den Geschlechtern und die damit verbundene Abwertung des Weiblichen werden hier so auf die Spitze getrieben, dass das Weibliche letzten Endes vom Männlichen verschlungen wird und als Weibliches nicht mehr existiert.

5. Weiterführende Überlegungen

Bis hierher halte ich Brettlers Argumentation für überzeugend. Nicht ganz nachvollziehbar scheint mir jedoch die Aussage, dass der Mann durch die Aneignung der Gebärmutter und der Gebärfunktion in seiner Männlichkeit nicht beeinträchtigt werde.¹¹⁹ Insbesondere wenn die weiter oben angesprochene Verwendung der Metapher einer gebärenden Frau für einen verweiblichten Krieger mitbedacht wird, müsste sich die „feindliche Übernahme“ des Weiblichen durch das Männliche doch auch auf Letzteres auswirken.

Wenn der Mann in diesem Prozess zum Hermaphroditen¹²⁰ wird, steigt er, wie weiter oben skizziert, in der antiken Geschlechterhierarchie auf die unterste Position ab, noch unterhalb der Frau. Er verhält sich im Widerspruch zu einem

¹¹⁷ Vgl. Akçeşme, *Traces* (Anm. 61) 277–278 u. 287. Zum gebärenden Zeus vgl. auch Schubert, *Christus* (Anm. 13) 36.

¹¹⁸ Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 211.

¹¹⁹ „[...] the men get the quiver, however, there is nothing in the psalm that suggests that they lose their hegemonic masculinity.“ Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 211.

¹²⁰ „They become masculine, male hermaphrodites.“ Brettler, *Quiver* (Anm. 77) 211.

Geschlechterkonzept, das scharf zwischen Mann und Frau trennt, und zu seinem eigenen Wertesystem.

Hier eröffnet der Rückgriff auf Judith Butler eine weiterführende Perspektive. Mit Blick auf das oben erwähnte Phänomen, dass die Subversion im Mechanismus der Repression immer schon angelegt ist, kann gesagt werden, dass es an dieser Stelle nicht trotz, sondern gerade *wegen* der starken Betonung der Geschlechterdifferenz zur Grenzüberschreitung kommt. Eine Sichtweise, die männlich und weiblich als absolute Gegensätze konstruiert, lässt durch die Ausgrenzung nichtbinärer Identitäten diese als das Andere ihrer selbst erst entstehen. Das strikte Binaritätsdenken, das mit einer Abwertung des Weiblichen bis hin zu dessen totaler Negation verbunden ist, führt sich in seiner Übertreibung selbst ad absurdum.

Die Grenzüberschreitung, die hier stattfindet, ist kein Akt der Befreiung, sondern ein Prozess, der sich sowohl auf das Weibliche als auch auf das Männliche negativ auswirkt. Ein solcher kann an dieser Stelle auch dann gesehen werden, wenn man „*seinen* Köcher“ nicht als Aneignung eines weiblichen Körperteils durch den Mann liest. Versteht man den Köcher = Gebärmutter als *pars pro toto* für die Frau, sodass die Herabsetzung der Frau „nur“ darin besteht, sie als Besitztum des Mannes zu deklarieren und auf ihre Gebärfunktion zu reduzieren, zeigt sich auch darin eine Verhältnisbestimmung der Geschlechter, die keinem davon guttut.¹²¹

6. Zusammenfassung und Ausblick

Antike Geschlechterkonzeptionen passen mit der Perspektive der Queer Studies insofern zusammen, als sie den menschlichen Körper nicht in einer Dichotomie von „männlich“ und „weiblich“ denken. Das macht diese Konzeptionen zwar nicht zum nachahmenswerten Vorbild, denn die relativ größere Durchlässigkeit von Geschlechtergrenzen führt keineswegs zum Gedanken der Gleichberechtigung, sondern vielmehr zu dem Bestreben, die bedrohten Grenzen zu festigen und zu verteidigen. Identität und Differenz werden nicht im Körper verortet, sondern im Bereich der sozialen Beziehungen, der im Kontext eines konstellativen Menschenbildes der entscheidende ist.

Dennoch kann die Beschäftigung mit diesen Konzeptionen hilfreich sein, um antike Texte besser zu verstehen und anachronistische Rückprojektionen in der

¹²¹ Vgl. dazu die Ausführungen zu den schädlichen Auswirkungen des Patriarchats auf Männer in: Alida C. Euler/Elisa M. Klein/Salome Lang, Geschlechter, Sexualitäten und Beziehungsformen heute. Facetten aktueller Kontexte und Diskursfelder, in: Tanja Forderer u. a. (Hg.), In aller Vielfalt. Geschlechter, Sexualitäten, Beziehungsformen im Neuen Testament und seinen Kontexten, Tübingen 2026, 19–50: 21–22.

Exegese zu vermeiden. Zudem lässt sich an ihnen aufzeigen, dass Geschlechtervorstellungen immer zeitbedingt sind und dass sich das Phänomen „Geschlecht“ keineswegs in biologischen Gegebenheiten erschöpft.

Die Psalmen stellen für die gendersensible Exegese schwieriges Terrain dar, da das Geschlecht der sprechenden Personen weitgehend unbestimmt bleibt. Die Möglichkeiten der inklusiven Lektüre werden unterschiedlich bewertet, je nachdem, bis zu welchem Grad die Metaphorik von Krieg und Gewalt als männlich verstanden wird. Aus queerer Perspektive können weiterführende Ansätze für das Problem „Geschlecht“ in den Psalmen einerseits in der positiven Würdigung der homoerotischen Aspekte liegen, die sich in manchem Liebeslied eines Beters an seinen als männlich vorgestellten Gott entdecken lassen; andererseits in einer Rekontextualisierung, welche die Psalmen speziell auf die Lebenssituation nicht-männlicher Personen hin interpretiert.¹²²

Eindeutig geschlechtsspezifische Metaphern finden sich in erster Linie in späten Psalmen und mit besonderer Dichte im Wallfahrtspsalter. In Ps 127 und 128 ist eine klare Zuordnung von Mann und Frau zu jeweils eigenen Lebensbereichen erkennbar. Wenn dennoch eine Überschreitung von Geschlechtergrenzen vorliegt, so besteht sie darin, dass die Frau so lange zurückgedrängt wird, bis sie verschwindet und weibliche Funktionen vom Mann übernommen werden (müssen). Dies führt zu dem auf den ersten Blick paradoxen Ergebnis, dass die scharfe Abgrenzung die Grenzüberschreitung erst hervorbringt. Mit Judith Butlers Theorie der Subversion lässt sich dieser vermeintliche Widerspruch jedoch gut erklären, was darauf hindeutet, dass eine verstärkte Beschäftigung mit Butler für die Exegese einen Mehrwert bieten könnte.

¹²² Vgl. Kamionkowski, *Psalms* (Anm. 35) 290–291.