

## Höre auf ihre Stimme...

Die Bibel als Buch der Frauen

Meiner Enkelin Sarah (\* 2004)

Seit Ende des 19. Jahrhunderts haben europäische Denker den jüdisch-christlichen Wertekanon in Frage gestellt, manche mit einer Radikalität, die dem Hass nicht fern war. Einer der unerbittlichsten Gegner, Friedrich Nietzsche, sah im biblischen Gesetz vor allem eine Moral der Schwäche, die der freien Entfaltung der Starken im Wege stand. In seiner 1887 erschienenen „Genealogie der Moral“ rief er zu einer „Umwertung aller Werte“ auf: „Die Schwachen und Misstratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz *unserer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden der Tat mit allen Misstratenen und Schwachen – das Christentum...“ Und wenige Jahre später die Steigerung: „Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch (...), ich heisse es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit.“ Das Gesetz vom Sinai, das dem christlichen Ethos zu Grunde lag, war für Nietzsche eine „Sklavenmoral“. (1)

Hier soll die These vertreten werden, dass der biblische Wertekanon das genaue Gegenteil ist: ein Akt der Befreiung. Für alle die zumindest, die in früheren Gesellschaften des Faustrechts, der uneingeschränkten Herrschaft der „*Starken*“, der „*Machtmenschen*“, der Patriarchen und Herdenführer, zu kurz gekommen waren, das heisst für fast alle. Der Marxist Ernst Bloch, im dialektischen Denken geübter als Nietzsche, hat den in sich komplementären Charakter der mosaischen Gesetze, ihr Wirken in dualistischen Werte-Paaren (Befreien-Konsolidieren, Erneuern-Bewahren, Stärke-Schwäche) wahrgenommen: „*Mit Moses geschah ein Sprung im religiösen Bewusstsein, und er wird durch ein Ereignis vorbereitet, das den bisherigen Religionen (...) das entgegengesetzteste ist: durch Rebellion, durch den Auszug aus*

Ägypten.“ Bloch nennt Juden- und Christentum daher „*Religionen des Gegensatzes*“. Er sieht nicht „*Sklavenmoral*“ in ihnen, sondern das genaue Gegenteil: „*einen Weg ins Freie*“. Auch Moses war ein „Starker“ (2), aber einer, der die Schwächeren nicht vernichtet oder unterjocht, sondern liebt und beschützt, der „*früheste Führer eines Volkes aus der Knechtschaft*“ (3).

In diesem Sinne sollte das Gesetz, das durch seine Hand dem befreiten Volk gegeben wird, ein möglichst humanes sein. Es sollte denen gerecht werden, deren Belange von den Stärkeren gern vergessen werden. Schon in den ersten *mishpatim*, den unmittelbar auf den Dekalog folgenden Regulationen für das menschliche Zusammenleben, wird ihrer gedacht, ihr Recht gefordert, wird ihnen darüber hinaus der göttliche Schutz versprochen: „Eine Witwe und eine Waise sollst du nicht bedrücken. Denn wenn du sie bedrückst, und sie zu mir schreien, so werde ich ihren Schrei hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwerte erschlagen, und eure Frauen werden Witwen werden und eure Kinder Waisen“ (2 Mose 22, 21).

Zunächst deutet dieses Gesetz daraufhin, dass es zahlreiche Witwen und Waisen gab, Folge der ersten Kriege des wandernden Volkes. Bei genauerem Hinsehen erweist sich sein Sinn als viel tiefer. Der berühmte jüdische Bibel-Kommentator Rabbi Shimeon ben Izhak von Troyes, genannt Rashi, schrieb in seinen Anmerkungen zum zweiten Buch Moses, dass der Sinn dieses Gebots darin besteht, es auf *alle* Menschen anzuwenden. Die Schrift bediene sich jedoch der Witwen und Waisen als Chiffre, *mi pi she hem t'shushej koach, v davar mazui l'anutam*, wörtlich: denn sie sind schwach an Kraft, und es ist üblich, sie schlecht zu behandeln. Wenn es aber gesetzlich verhindert sei, sich an den schwachen Mitgliedern der Gesellschaft zu vergreifen, könne den stärkeren erst recht nichts geschehen (4). Gesetze zum Schutz der leicht Angreifbaren bilden eine Sicherung, die allen zugute kommt. Es gehörte zur Lebenserfahrung der antiken Welt, dass auch der Mächtigste und Stärkste durch jäh wechselndes *fatum*, durch göttliche Ungnade, Krieg,

Katastrophe oder Untergang seines Staates über Nacht ein Schwacher werden und dann froh sein konnte über gesetzlichen Schutz und Erbarmen.

Nach dieser ersten Erwähnung zieht sich die Formel *almanah v jatom*, Witwe und Waise, wie ein Leitmotiv durch die mosaischen Bücher, als könne der göttliche Gesetzgeber ihre Schutzbedürftigkeit nicht oft genug betonen und das durch sie symbolisierte Prinzip des Erbarmens. *Almanah v jatom* werden wieder und wieder erwähnt, besonders im fünften Buch, der grossen Wiederholung des Gesetzes (5), verbunden mit genaueren Hinweisen, zum Beispiel, wie sie mit Almosen zu versorgen seien: „Wenn du deinen Ölbaum erntest, sollst du nicht hinterher die Zweige (nach verbliebenen Oliven) absuchen, dem Fremdling, der Waise und Witwe muss es bleiben“ (5 Moses 24,20). Oder, dass man ihre Not nicht zum Äussersten treiben darf: „Du sollst nicht das Recht eines Fremdlings, einer Waise beugen, und du sollst nicht das Kleid einer Witwe zum Pfand nehmen“ (5 Moses 24,17). „Witwe und Waise“ sind beide Male mit „Fremdling“ assoziiert, ein Beleg für Rashis oben zitierte Auslegung, wonach die Gesetze zu ihrem Schutz Symbole für den Rechtsschutz anderer gefährdeter Gruppen, im weitesten Sinne aller Angehörigen der Gesellschaft sind. Auch in späteren biblischen Texten taucht das Wortpaar auf, etwa in Psalm 146, Vers 9: *jatom v almanah joded*, Er (Gott) erhält die Waisen und Witwen.

Die gesetzlich geregelte Fürsorge beschränkte sich nicht auf die Frauen des eigenen Volkes, sondern galt gleichfalls für die kriegsgefangenen Frauen fremder Völker. Der hebräische Sieger durfte sie zu sich nehmen und ehelichen, nachdem vier Wochen verstrichen waren, in denen die Gefangene ungestört trauern sollte. „Wenn du aber keinen Gefallen mehr an ihr findest, so entlasse sie nach ihrem Willen, verkaufe sie aber nicht für Geld: du darfst sie nicht als Sklavin behandeln, da du sie gewaltsam genommen hast.“(6) Es ist eine in der antiken Welt einzigartige Regulierung. Liessen sich die Gebote zur Wohltätigkeit gegenüber hebräischen Frauen noch als nationales

Eigeninteresse interpretieren, als demographische Kalkulation der Stammesführer im Sinne der Erhaltung des wandernden Volkes, zeigt dieses Gesetz etwas vollkommen Neues, eine in der Alten Welt unbekannte Rücksicht gegenüber Frauen als solchen, die genauer Betrachtung bedarf.

Zum Zeitpunkt des Auszugs aus Ägypten waren die Hebräer bereits ein Volk mit langer, wechselhafter Vorgeschichte. Offenbar hatte sie im Verlauf dieser Geschichte die Erfahrung gemacht, wie bedeutend und wichtig im Sinne der Gesamtheit die Frauen sind. Andere Wüstenvölker der Region schätzen Frauen bis heute gering, zum Beispiel die nordafrikanischen Beduinen, bei denen, wie Lila Abu-Lughod berichtet, die Geburt eines Sohnes gefeiert, die einer Tochter jedoch mit Verachtung und Schweigen gestraft wird (7). Die Individualität einer Frau nehmen die Männer des Stammes kaum zur Kenntnis, Fremde bekommt sie nicht zu sehen, ihre gesellschaftliche Bedeutung beschränkt sich auf das Gebären von Kindern, möglichst Söhnen. Abu-Lughod berichtet den Fall eines jungen Beduinen, der seiner geflüchteten Braut nachtrauert und dafür als Schwächling verachtet wird: eine Frau gilt als jederzeit ersetzbares Objekt. Wenn die Hebräer anders fühlten, mag es zunächst daran liegen, dass sie ehemalige Städter waren. Ihre Geschichte begann mit einem anderen Auszug, dem Abrahams aus Ur, der grossen babylonischen Stadt (1 Moses 12,1 ff.).

Abraham war Abkömmling von Stadtbewohnern, Kind einer früheren Hochkultur. Sein Verhältnis zu Sarah, seiner Hauptfrau, zeigte einen Respekt, der in diesen Tagen nicht üblich war. Ausgerechnet die unglückliche Hagar-Geschichte legt davon Zeugnis ab: auf Sarahs Geheiss, obwohl es ihm selbst „sehr missfällt“, schickt er die Nebenfrau samt Sohn Ishmael in die Wüste. Denn sein Gott gebietet ihm, gegen seine eigene Neigung auf die Stimme der Frau zu hören: „Lass es dir nicht missfallen wegen des Knaben und der Magd. Alles, was Sarah dir gesagt hat, dem gehorche.“ Auch ein Grund wird genannt: Sarah hätte die Voraussicht, die Einsicht in das, was „geschehen wird“. Daher soll

Abraham „auf ihre Stimme hören“, hebräisch *shema b kolah* (8), selbst wenn er das, was sie von ihm verlangt, missbilligt oder nicht versteht.

Und wirklich werden Hagar und ihr Sohn in der Wüste gerettet und die beiden aus Isaak und Ishmael hervorgehenden Völker für immer getrennt (mit den bis heute spürbaren Folgen), wird Isaak, obwohl der Jüngere, Herr des Hauses und des abrahamitischen Geschlechts. Dass Sarah Recht behält, nachdem sie etwas in Abrahams Augen Unbegreifliches verlangt hat, ist von entscheidender Bedeutung für die psychische Struktur des von ihr gegründeten Volkes. Es ist ein Kontrakt zur Adam-Eva-Konstellation aus dem Schöpfungskapitel: eine Entschuldung der Frau von der ihr zugesprochenen Schuld am Sündenfall. Eine Befreiung von der ihr auferlegten Unterordnung unter den Mann aus Gründen dieser Schuld. Dort hatte es geheissen (1 Moses 3,16): „Nach deinem Manne soll dein Verlangen sein, und er soll über dich herrschen.“ Für Abraham und Nachkommen hat Gott dieses Machtwort adaptiert und korrigiert, mit Nachdruck, wie etwa später in der ausführlich erzählten Geschichte vom für Sarah erworbenen Erbbegräbnis zu Hebron: alle nur erdenklichen Ehren für Sarah, für die Frau, der Abraham auf seines Gottes Geheiss gehorchen sollte (9).

Nun blieb es zwar immer noch dabei, dass im Volk der Hebräer die Männer über die Frauen herrschten, im Weltlichen, Alltäglichen, in Geschäft, Krieg und Frieden, aber nicht mit derselben unerbittlichen Konsequenz wie in anderen frühen Völkern. Schon in der nächsten Generation greift wiederum eine Frau, Rivkah oder Rebekka, bestimmend in die Ereignisse ein, indem sie dem jüngeren Sohn den Segen des Vaters verschafft, an den Rechten des Älteren vorbei (10). Diesmal ist auch der Ältere ihr eigen Fleisch und Blut, nicht Sohn der Nebenfrau, und der Vorwurf eigensüchtiger Motive entfällt. Offenbar hält sie den Jüngeren für geeigneter als ihren älteren Sohn und handelt, alle männlichen Bestimmungen missachtend, in diesem Sinn. Schon darin läge eine Steigerung gegenüber der Abraham-Sarah-Geschichte. Nochmals gesteigert wird die Geschichte dadurch, dass hier wiederum

ein ehernes männliche Prinzip aus Gründen weiblicher Einsicht und Voraussicht umgangen wird, diesmal jedoch ohne Konfrontation. Anders als Sarah bedient sich Rebekka raffinierter Mittel, die ihr Gatte Isaak hinnimmt, sei es, dass wirklich sein Augenlicht zu schwach ist, um die Maskerade der vertauschten Söhne zu durchschauen, sei es, dass er diesen Anschein erweckt, des Gotteswortes eingedenk, das einst seinem Vater zuteil wurde. Dieses Gotteswort wird zur Erinnerung wiederholt, diesmal von der handelnden Frau selbst, und gleich gegenüber dem Sohn, der er es für sich und die Nachkommen beherzigen soll: *shema b koli*, wörtlich: Höre auf meine Stimme – die selben Worte, die Gott gegenüber Abraham im Fall Sarah gebrauchte (11).

Eigentlich hätte durch Jakob die ungewöhnliche Botschaft vom segensreichen Gehorsam gegenüber einer Frau auf die zwölf Söhne kommen sollen. Die Zwölfzahl steht für Jakobs Segen, den ihm seine Mutter in weiser Voraussicht zu verschaffen wusste, doch nicht unbedingt für glückliche Fortsetzung in jedem Einzelnen der Zwölf: es waren Söhne von vier Frauen, sehr verschiedene Söhne, eine durch Rivalität und innere Kämpfe zerrissene Gruppe (ihre bekannteste Untat ist der Verkauf eines Bruders durch die anderen in Sklaverei), die sich dem auf sie überkommenen Erbe besonderer Wertschätzung der Frauen nicht verpflichtet fühlte und in alte Nomaden-Gewohnheiten zurückfiel. Rahel, die Lieblingsfrau, starb früh, ihre Schwester Leah lag dem Patriarchen nicht am Herzen, die Nebenfrauen blieben Mägde, keine von ihnen brachte es zu einer den Vormüttern vergleichbaren Ehrenstellung. Nachdem sie ihre Söhne geboren und zur Zunahme des Stammes beigetragen haben, spielen sie in der weiteren Geschichte nur noch eine marginale Rolle (12).

Dafür ereignen sich in dieser Generation – der vorerst letzten im Lande Kanaan – mehrere unerfreuliche Übergriffe gegenüber Frauen, gewalttätige, sogar blutige Vorfälle. Zunächst der Seitensprung des Erstgeborenen Ruben mit des Vaters Nebenfrau Bilha, eine bei den meisten Völkern verachtete Tat, die später in den mosaischen Gesetzen

verboten wird (13). Das sich von da an verschlechternde Verhältnis zwischen Vater Jakob und seinen Söhnen findet hier ein erstes Motiv. Bemerkenswert ist, dass sich Ruben später als einziger der Söhne dem gemeinsam begangenen Verbrechen, des Vaters Lieblingssohn Josef in Sklaverei zu verkaufen, widersetzt (1 Mose 37, 21 ff.) Besteht zwischen beiden Ereignissen ein Zusammenhang? Will Ruben Busse tun, indem er den Vater über die Konspiration der Söhne ins Bild setzt? Der Mutmassungen im jüdischen wie christlichen Schrifttum sind viele, zumindest kann angenommen werden, dass die Bilha-Geschichte, eine früh-biblische Frauenraub-Erzählung, Einfluss nahm auf Israels spätere Bereitschaft, das Verhältnis zwischen Männern und Frauen durch ein dichtes Gesetzwerk zu regulieren.

Von einer wieder anderen Seite zeigt sich die zeitgenössische Lage von Frauen in der Affäre zwischen Jehuda und seiner Schwiegertochter Tamar. Auch hier ist der Mann der verwerflich Handelnde, wenngleich er am Ende erbarmungswürdig erscheint, schon weil er bekennt: „Sie ist gerechter als ich“ (1 Mose 38, 1ff.) Der Satz ist ein Lichtblick in einem ansonsten, was den Umgang mit Frauen betrifft, düsteren Kapitel der Bibel. Vielleicht sind aber gerade diese Geschichten, die Übergriffe, Gewaltakte und atavistischen Rückfälle der Jakobs-Söhne, ein Wendepunkt. Im weiteren Verlauf der mosaischen Bücher wird das Motiv der Wertschätzung von Frauen nicht etwa aufgegeben, sondern verstärkt.

Allerdings folgt sofort auf die für den männlichen Protagonisten beschämende Jehuda-Tamar-Erzählung der Verführungsversuch der Frau des ägyptischen Beamten Potiphar gegenüber dem jungen Josef (1 Mose 39, 7ff.) Mit der Wertschätzung von Frauen im biblischen Text ist nicht kritiklose Verehrung gemeint: die Gefahr, männlicher Gewalt und Unterdrückung zum Opfer zu fallen, macht Frauen noch nicht zu engelgleichen Wesen (wie generell der Opfer-Status noch keine moralische Aufwertung enthält). Frau Potiphar belässt es nicht bei dem versuchten Ehebruch mit ihrem Sklaven, sie fügt Lüge, Rufmord, falsches Zeugnis hinzu, sie steht, literarisch gesehen, für das Leitmotiv

weiblicher Schuld am Sündenfall. Von der entgegengesetzten Warte aus muss die Anordnung gleichfalls merkwürdig berühren: die männlichem Vorurteil schmeichelnde Schilderung eines durchweg verwerflichen weiblichen Charakters wird erst *nach* der Jehuda-Tamar-Geschichte erzählt, die Jehuda-Tamar-Geschichte sogar in das Josefs-Epos eingeschoben, unvermittelt und zusammenhanglos, seinen Erzählverlauf unterbrechend, es in der Wirkung verändernd (15).

Der Einschub nimmt Kompositionstechniken des modernen Romans vorweg, er beabsichtigt möglicherweise, was auch diese bezwecken: eine „Komplexität“ des Lebens spürbar zu machen, eine „Vielschichtigkeit“, eine gegenseitige Bedingtheit und Verwobenheit der Geschehnisse, eine Unmöglichkeit eindeutiger Schuldzuweisungen und Verurteilungen, indem auf eine Geschichte über männliche Schuld gleich eine über weibliche folgt oder – umgekehrt – diese durch jene von vornherein relativiert wird, eine insofern tröstliche Erzählweise, als wir mit dem Gefühl der Gleichwertigkeit beider Geschlechter zurückbleiben, nicht nur, was ihre Vorzüge und Tugenden, auch was ihre Schwächen und Sünden betrifft. In diesem Gefühl könnten wir uns aus dem Kapitel über die Jakobs-Söhne verabschieden, würde darin nicht noch eine Geschichte erzählt, die um eine Frau kreist oder wenigstens von einer Frau ausgelöst wird, und die alle bisherigen an Grausamkeit und abscheuerregender Wildheit übertrifft.

„Und Dinah, die Tochter Leahs, die sie Jakob geboren hatte“, lesen wir, „ging aus, um sich unter den Töchtern des Landes umzusehen“ (1 Moses 34,1). Offenbar tat sie es, ohne jemanden zu ihrem Schutz mitzunehmen, ohne ihres Vaters und ihrer Brüder Wissen (was zum anderen Mal für fehlendes Vertrauen innerhalb dieser Familie spricht), denn ein gewisser Sichem, Sohn des Stammesfürsten nahebei, „nahm sie, legte sich zu ihr und tat ihr Gewalt an“. Der alte Fürst und sein Sohn zeigten sich sofort darauf zu Zugeständnissen bereit, zu Geschenken und Morgengabe, zu dauerhafter gastlicher Aufnahme der wandernden Grossfamilie Jakob und Söhne, sogar dazu, sich selbst und alle ihre



Untertanen beschneiden zu lassen, damit der junge Sichem die Geschändete heiraten und „ehrbar machen“ könne.

Auf dieses vernünftig klingende Angebot gingen die Söhne Jakobs ein. Doch zwei von ihnen, Shimeon und Levi, warteten nur darauf, dass die Männer Sichems nach der Beschneidung halbwegs kampfunfähig waren, überfielen die Stadt und „erschlugen alles, was darin männlich war“. Sie raubten und plünderten, bemächtigten sich der Frauen und Kinder, trieben die Herden fort und nahmen mit sich, was sich nur mitnehmen liess. Sie begründeten die Untat gegenüber ihrem Vater damit, dass man an ihrer Schwester „wie an einer Hure“ gehandelt hätte. Denn Jakob machte ihnen Vorhaltungen, als er nachträglich von der Bluttat erfuhr (16), sein Verdruss über Shimeon und Levi hielt an für den Rest seines Lebens, noch auf dem Totenbett gedachte er ihrer mit Bitterkeit, verfluchte ihren Zorn, sagte ihnen voraus, sie würden über Israel zerstreut (1 Moses 49, 5-7).

Die Meinung der beteiligten Frauen haben die räuberischen Jakobs-Söhne ebenso wenig in Erwägung gezogen wie die ihres Vaters. Weder die vier Mütter noch Schwester Dinah werden in der Erzählung, nachdem die Söhne das Kommando im Hause Jakob an sich gerissen haben, als sprechende Figuren geführt. Niemand fragt nach Dinah, kein Wort von ihr ist überliefert, keine Seelenregung, kein weiteres Schicksal. Sie ist blosses Objekt. Die Dinah-Geschichte zeigt ein in der Alten Welt übliches Vorgehen, Frauen zu benutzen, als Vorwand für Streitigkeiten unter Männern, als Objekt von Ehrenhändeln und Blutfehden, als Auslöser bewaffneter Konflikte, die, wenn man genauer hinsieht, nichts anderes als Raubzüge sind. Eine sehr ähnliche Geschichte erzählt etliche Jahrhunderte später die *Ilias* (17), hier zwischen Griechen und Kleinasiaten, Streitobjekt ist eine Frau, das Ergebnis die Zerstörung und Plünderung einer Stadt, die Ermordung aller männlichen Bewohner, die Gefangennahme sämtlicher Frauen und Kinder, so dass am Ende für die eine Frau, deren geschändete Ehre den Vorwand abgegeben hatte, Hunderte oder Tausende kamen, nach deren Ehre niemand fragt.

Die Rabbiner, als früheste Kommentatoren der biblischen Bücher, finden den Umstand, dass derlei allgemein verbreitet war, nicht entlastend für die Söhne Jakobs: diese hätten sich, als bereits vom Barmherzigkeitsgebot ihres Gottes Berührte, verbreiteter Unart notfalls entziehen müssen. Der Gott ihrer Väter hatte der leichtfertigen Tötung von Menschen durch die Verweigerung von Abrahams versuchtem Kinderopfer ein deutliches Zeichen entgegengesetzt (18), und die Verderbtheit der Kanaanitischen Umgebung entschuldigt nicht, dass sie von schon Wissenden wieder zu Wilden degenerieren, auch, was den Umgang mit Frauen betrifft. *Shema b kolah* hatte es geheissen, Höre auf ihre Stimme, wodurch ihren Vorfahren die Pforten zu neuer Erkenntnis geöffnet wurden, während die Jakobs-Söhne ihre Frauen, Mütter und Schwestern, Töchter erneut zu stummen Statisten herabwürdigen.

Neue Wildheit, Zurücksinken in die Wonnen einer vorgetäuschten Dummheit erweisen sich, damals wie heute, als nicht gesegnet, auch das Wieder-Verbannen der Frauen in Stummheit nicht. Das Geraubte zerrinnt, innerer Streit und Konfusion breiten sich aus, im Gefolge Misswirtschaft und Vergeudung, bald erschüttert Mangel, symbolisch eine „Hungersnot“ (1. Mose 41, 54 ff.) die auf Ignoranz errichtete männliche Selbstsicherheit. Die Hungersnot zwingt die Heruntergekommenen, sich aufzuraffen und zu bemühen, bis Ägypten wenigstens, wo der Bruder, vor Jahr und Tag in Sklaverei verkauft, inzwischen der zuständige Beamte für die Kornzuteilung ist – soweit geht die Geschichte für die Jakobsleute glimpflich ab. Dennoch nennt der alte Vater, vom Pharao des Gastlandes befragt, die Jahre seines Lebens *me'at v raim*, gering und trübsinnig (1. Mose 47,9), ausgerechnet er, der reich und gesegnet war wie keiner seiner Vorfahren. Vielleicht war dieses Zuviel zugleich seine Tragik: zu viele Güter, um sie halten zu können, zu viele Söhne, um in Frieden zu leben, zu viele Frauen, um auf eine von ihnen zu hören.

*Shema b kolah, Höre auf ihre Stimme* – die Wahrheit des Wortes erweist sich von neuem. Nach längerem Verweilen in Ägypten sind die

Hebräer so geschwächt, dass ein neuer Pharao, der von Josefs Verdiensten nichts weiss oder nichts wissen will, ihre Vernichtung als Volk beschliesst. Er befiehlt den Hebammen, alle neugeborenen Söhne zu töten, eine klare Anweisung zum Genozid. „Aber die Hebammen fürchteten Gott und taten nicht, wie ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern liessen die Kinder am Leben.“ (2 Moses 1,17). Das Sarah-Rebekka-Motiv wird wieder aufgenommen, wieder hängt das Schicksal des Volkes von Frauen ab, von den Hebammen Shifrah und Puah, von Moses' Mutter Jocheved, seiner Schwester Miriam und von der Tochter Pharaos, und wieder setzen sich diese Frauen aus höherer Einsicht und Voraussicht über den Willen von Männern hinweg. Das schon bekannte Motiv wird wiederholt, dramatisch zugespitzt, eindeutig in seiner Aussage: das Befolgen männlichen Willens wäre Israels Verderben, weibliches Eingreifen ist die Rettung.

Volksretter Moses kann nur wirksam werden vor dem Hintergrund dieser Frauen. Zunächst verdankt er ihnen sein Überleben: seiner Mutter, die ihn trotz Verbots am Leben lässt und versteckt, seiner Schwester Miriam, die das Körbchen aus Papyrus, in dem man ihn aussetzt, am Nil bewacht, später der Tochter Pharaos, die ihn findet und gegen den Befehl ihres Vaters aufziehen lässt. Die Frau als Beschützerin, Finderin und Sorgende, als Lebenshüterin im Hintergrund. Männer rafften sich zu gelegentlichen, gewaltigen Kraftakten auf, aber die stille Energie des Beharrens, der unentwegt wirkende, verlässliche *motus continuus* unseres Lebens sind die Frauen. Ihre Schwäche ist nur scheinbar, die Stärke der Männer nur für den Augenblick gut. Ein einzelner Mann, eine Gesellschaft, eine Nation, die sich ihrer Frauen versichern, sie zu Freundinnen gewinnen, im entscheidenden Moment auf ihre Stimme hören, ist besser beraten als alle „Starken“ und „Gewaltigen“. Daher bleibt Miriam später unter Moses' engsten Vertrauten, als Ratgeberin und Prophetin, als Stimme, auf die zu hören ist, die ganze Wüstenwanderung hindurch, bis zu ihrem Tod (19).

Die Leistung der Frauen in den Tagen der Bedrohung, des versuchten Völkermords durch Pharaon ist noch höher zu bewerten angesichts des offensichtlichen Versagens der Männer. Es ist auffällig, dass es bis zu Moses' Erscheinen keinen männlichen Widerstand gegen die sukzessive Entrechtung durch die ägyptische Behörde gab, dass Deportation und Sklavenarbeit hingenommen wurden wie etwas Unvermeidliches (20). Den Widerstand leisteten schliesslich Frauen (21), sogenannten passiven Widerstand, zivilen Ungehorsam, nichts Spektakuläres, Sichtbar-Heroisches, dafür etwas überaus Wirksames. Eine Art Widerstand vielleicht, zu dem sie besser befähigt sind als Männer, deren Hang zu offener Konfrontation der Sache abträglich gewesen wäre. Es ist nicht so sehr Feigheit oder Schwäche der Männer, sondern fehlende Eignung in dieser besonderen Situation. Die elementare Verschiedenheit der Geschlechter wird nicht geleugnet wie von modernen Feministinnen, auch nicht als Vorwand für eine Hierarchie von Höher- und Minderwertigen missbraucht wie von zahllosen Männern durch die Jahrtausende, sondern als produktive Ambivalenz, als einer der vielen segensreichen Dualismen unseres Daseins.

Nirgendwo in der Bibel wird man den Versuch finden, für Frauen eine allgemeine „Gleichheit“ mit Männern zu fordern. Sie wäre den Menschen der Alten Welt absurd erschienen: gegen jede Wahrnehmung der Sinne, unnatürlich, den erklärten Willen der Schöpfergötter – welcher auch immer – verleugnend. An der gottgewollten Verschiedenheit der Geschlechter zweifelte niemand, die Frage war nur, was man gesellschaftlich damit begann. Ob man Verschiedenheit als Vorwand für Rangordnung und Vorrecht, für Unterdrückung der einen durch die anderen verstand, oder als inspirierendes Nebeneinander, als, im Wortsinn, kreativen Gegensatz.

Was in der Bibel immer wieder motiviert, gelegentlich erreicht wird, ist nicht Gleichheit, sondern Gleichwertigkeit der Geschlechter. Es ist ein gesellschaftlicher, kein die Natur betreffender Ansatz, kein Versuch, die Schöpfung zu korrigieren, geschlechtslose oder zwittrige Mischwesen zu

erzeugen, schwache Männer, gewalttätige Frauen, sondern unter Anerkennung und Beibehaltung der gottgegeben Verschiedenheit ein humanes Zusammenleben zu versuchen. Frauen sollen wie Männer als vollwertige Menschen behandelt werden, aber darum noch lange nicht wie Männer sein. Dass Frauen Kinder und Ehe dem gesellschaftlichen Ehrgeiz opfern, sogar zu diesem Zweck von vornherein auf Kinder und Ehe verzichten, dafür Männer auf allen Gebieten nachzuahmen versuchen, im Tragen von Waffen, in Ehrsucht und Machtwillen, in gewaltsamen Sportarten, in Härte und Unbarmherzigkeit – man hätte damals keinen Sinn darin gesehen.

Von daher müssen extreme Feministinnen von der Bibel enttäuscht sein, übrigens von fast allen Büchern der Antiken Welt. In der *Ilias* (22), der *Aithiopsis* (23), bei Herodot (24) und in anderen griechischen Quellen ist von einem sagenhaften Volk die Rede, von den Amazonen oder „Männergleichen“. Jedes Jahr im Frühling näherten sie sich den Männern ihrer Nachbarvölker, verführten sie und liessen sich schwängern, worauf sie sich der Männer entledigten, um auf diese Weise zwar Kinder zu bekommen, aber nicht die Mühen eines Lebens in Verschiedenheit auf sich zu nehmen. Die Amazonen beuteten die Kindsväter anschliessend noch nicht systematisch aus, wie heute in westlichen Ländern verbreitet (indem man die Männer jahrzehntelang für das kurze Vergnügen zahlen lässt, aber die Kinder von ihnen fernhält), doch boten sie die Knaben – vermutlich gegen Geld – dem Vätervolk an (oder setzten sie aus oder töteten sie) und bildeten die Mädchen zu männerhassenden Kriegerinnen aus (25). Haben diese vielbesprochenen Reiterinnen wirklich existiert oder sind sie eine Ausgeburt männlicher Ängste und Sehnsüchte? Jedenfalls haben sie auf Männer Jahrhunderte lang Faszination ausgeübt, wegen ihrer Kriegstüchtigkeit und Gnadenlosigkeit gegenüber allem Männlichen, letztlich allem Menschlichen, als sei es bezaubernd, diese Eigenschaften Frauen und Müttern anhaften zu sehen, den Lebensspenderinnen und Beschützerinnen. Das Wissen, Frauen etwas zu verdanken, kann sich, sobald Männer unter existentiellen Druck geraten,

in Klage verkehren, in Anklage, Nachrede oder Verachtung, in Versuche, die Bedeutung der Frauen zu leugnen (26).

So wären auch die Amazonen, die „Männergleichen“, kein Trost für heutige Feministinnen: nicht Anerkennung galt ihnen, sondern ein Gemisch aus Aggression und Begierde, wie es in den blutig-sentimentalen Legenden um Achill und Penthesilea zum Ausdruck kommt. Der griechische Held, nachdem er die Amazonenkönigin im Kampf bezwungen und tödlich verwundet hat, verliebt sich in die Sterbende, so dass Gewalt gegen eine Frau, sogar Körperverletzung und Tötung, mythologische Legitimation erfahren und zum besonderen erotischen Erlebnis verklärt werden (27). Dergleichen emotionale Verquickungen lehnt das biblische Gesetz ab: ein gewalttätiger Zweikampf zwischen Mann und Frau wird als extreme Verfehlung betrachtet, und zwar für beide Seiten. Männer können für die Verletzung einer Frau, etwa einer Schwangeren, mit dem Tode bestraft werden (28), doch auch Frauen, die sich gewalttätig in den Zweikampf von Männern mischen, droht schwere Strafe (29).

Drei denkbare Möglichkeiten im gesellschaftlichen Verhältnis zwischen Männern und Frauen zeichnen sich in der Literatur der Alten Welt ab: stumpfe Ausbeutung der körperlich Schwächeren durch die Stärkeren, versuchte Angleichung der Frauen in Nachahmung eines männlich-kämpferischen Lebensstils bis zur kriegerischen Konfrontation oder, drittens, friedliches Zusammenleben in kreativer Verschiedenheit. Das biblische Gesetz strebt die dritte Möglichkeit an, die gewiss von den dreien die schwierigste ist. Durch glückliche Fügung, durch Erfahrung und Inspiration hat das Volk der Bibel früher als andere verstanden, welche Möglichkeiten in einer positiven Nutzung von Gegensätzen verborgen liegen. Männlich und weiblich ist nur einer von vielen Dualismen der Schöpfung, wenn auch, was den Menschen betrifft, der allem zu Grunde liegende. Mit einiger Sicherheit lässt sich daran, wie eine Gesellschaft, ein Volk, eine soziale Entität mit diesem Dualismus umzugehen versteht, der Grad ihrer Entwicklung ablesen.

Als die Hebräer aus Ägypten auszogen, waren sie in diesem Punkt bereits von anderen alten Völkern verschieden. Vielleicht liegt hier der Ansatz zu einer Antwort auf die theologische Frage, warum sie und kein anderes Volk das Gesetz am Berg Sinai empfangen. Es ist denkbar, dass sie diese Auszeichnung vor allem ihren Frauen verdanken, die sich in fast auswegloser Lage beherzt und tapfer zeigten und dem Gebot ihres alten Gottes zur Bewahrung des Lebens die Treue hielten: „Aber die Hebammen fürchteten Gott und (...) liessen die Kinder am Leben“ (2 Moses 1,17).

Nach dieser Vorgeschichte erweist sich das Gesetz vom Berg Sinai, was die Rechte der Frauen betrifft, als das am meisten humane, somit am meisten „moderne“ seiner und kommender Zeit. Andere Völker, auch zivilisierte wie Griechen und Römer, sollten noch Jahrhunderte brauchen, bis sie diesen Stand gesetzlicher Rechte und Sicherungen für Frauen erreichten. Im Grossen gesehen, vollzog sich in der antiken Welt ein grundlegender, Jahrhunderte beanspruchender Wandel der Stellung der Frauen innerhalb der Gesellschaft, von völliger Rechtlosigkeit wie bei Assyrem und Persern (30) bis zu zivilisierten, humanen Modellen wie im römischen Eherecht. Vieles von dem, was später als Errungenschaft und preiswürdiges Ergebnis langwieriger Bemühungen menschlicher Gesellschaften betrachtet wurde, ist im Gesetz vom Berge Sinai vorweggenommen. Das allmähliche Bekanntwerden dieser Regelungen und der auf ihnen basierenden Gepflogenheiten in der römischen Provinz Judäa war einer der Gründe, warum im Rom der Kaiserzeit zunehmendes Interesse an Juden- und Christentum entstand, verbunden mit zahlreichen Konversionen, vor allem in den gebildeten, aufgeschlossenen Kreisen, im Besonderen bei Frauen (31).

Dass die mosaischen Gesetze als einzige in der Alten Welt auch kriegsgefangene Frauen gegen die Willkür siegreicher Männer schützten, wurde bereits erwähnt. Auch sonst sind die Rechte abhängiger, unfreier Frauen – wie Tagelöhnerinnen und Mägde – immer wieder ausdrücklich gesichert. Zunächst galten ihnen die allgemeinen Grundrechte dieser

Gesellschaft, etwa ein arbeitsfreier Tag pro Woche (2 Moses 20.10), der *shabat* (eine revolutionäre Sozialleistung der mosaischen Gesetze), die noch zwei Jahrtausende später in Rom als unwirtschaftlich abgelehnt und erst weitere Jahrhunderte später vom Christentum mühsam in Europa eingeführt wurde (32). Frauen sind gleichfalls, und wieder durch ausdrückliche Erwähnung, einbezogen in das einzigartige Freilassungs-Gebot für Unfreie, ein dazumal sensationelles Gesetz, welches lang anhaltende Fronarbeit unmöglich machte, erst recht die in Griechenland und anderswo übliche lebenslange Sklaverei, indem es den Status der Unfreiheit zeitlich begrenzte: „Wenn ein Hebräer oder wenn eine Hebräerin, wenn dein Bruder dir verkauft wird, so sollen sie sechs Jahre für dich arbeiten (als Kompensation für den Kaufpreis – Ch.N.), im siebenten aber sollst du sie in die Freiheit entlassen.“ Und nicht nur irgendwie, mit leeren Händen, sondern beschenkt „mit Schafen und mit den Gaben deiner Tenne und Kelter, mit dem, womit der Ewige, dein Gott, dich gesegnet hat...“ (5 Moses 15,12).

Über die Einbeziehung von Frauen, selbst unfreien und fronenden, in die allgemeinen Sozialgesetze hinaus gibt es zahlreiche Regelungen, die speziell ihrem Schutz, ihrer Sicherung und Versorgung gelten. Auch hier müssen wir uns auf wenige Beispiele beschränken. Die Körperverletzung von Frauen, auch zeitweise unfreien, wird zu bestrafen geboten, unter Umständen mit dem Tod (2 Moses 21,20). Harte Strafen auch für Verletzung von Kindern, Jungen wie Mädchen, sei es absichtsvoll, sei es auch nur durch einen „stössigen Ochsen“ als Symbol für durch Fahrlässigkeit aus männlicher Kontrolle geratene Arbeitstiere, Werkzeuge oder Maschinen (2 Moses 21,32) wie etwa heute Überfahren mit dem Auto. „Verstossung“ oder „Entlassung“ von Frauen – archaische Formen der späteren Scheidung – wurden durch hinderliche Auflagen und Androhungen erschwert (5 Moses 22,13ff.), unter Umständen, wenn sie unter falschem Vorwand erfolgt waren, mit Strafzahlung oder „Züchtigung“ des Mannes. Auch Vergewaltigung wurde mit hohen Strafen gesühnt (33), im Fall eines bereits verlobten Mädchens mit dem



Tode (5 Moses 24,1 ff.). Sexueller Missbrauch abhängiger Frauen und Mädchen, etwa jüngerer Schwestern, Halbschwestern oder Töchter, galt als fluch- und todeswürdig (u.a. 5 Moses 27,22).

Allerdings muss zu diesen und anderen Gesetzen, in denen Todesstrafe angedroht wird, angemerkt werden, dass die Aussage mehrerer, mindestens zweier voneinander unabhängiger Zeugen unverzichtbare Voraussetzung jeder Verurteilung war. Strafen konnten nicht auf Grund eines vom Verdächtigen abgelegten oder ihm abgenötigten Geständnisses verhängt werden (34), Folter und „peinliches Verhör“ sind nach dem Mosaischen Gesetz nicht erlaubt. Ein Mensch, der ein Verbrechen ohne Zeugen beging und daher nicht belangt werden konnte, galt jedoch als „verflucht“ (35).

Auch Frauen drohten Strafen, etwa für „Zauberei“ (36) oder vor Zeugen begangenen Ehebruch (37). Manche dieser Regulierungen wirken aus heutiger Sicht erschreckend, ihre wörtliche Befolgung unvorstellbar. Man muss bei Betrachtungen über „alttestamentliche Gesetze“ das nach Hunderten Bänden zählende talmudische Schrifttum einbeziehen, in dem diese Gesetze untersucht, gedeutet und für spätere Gesellschaften anwendbar gemacht wurden. Was christlicher Antisemitismus in diesen Gesetzen sehen wollte, war meist Missdeutung oder Missverständnis: so ist etwa das berühmte „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ keineswegs wörtlich gemeint, sondern im Sinne materieller Kompensation (38). Nicht alle Gesetze kann der biblische Text detailliert ausführen, meist begnügt sich der Gesetzgeber mit symbolischen Fällen oder sprachlichen Metaphern wie „Auge um Auge“, deren Regulierung die Rabbiner über einen Zeitraum von mittlerweile zweitausend Jahren immer weiter geklärt und verfeinert haben. *Hevu metunim ba din*, Seid vorsichtig beim Richten (39), war erklärter Grundsatz der Rechtsprechung seit den Tagen der „Grossen Synagoge“. Wo rabbinische Auslegungen, unvermeidlich in männlich dominierten Gesellschaften durch die Jahrtausende, frauenfeindliche Tendenzen zeigen, gelten sie zumindest als umstritten.

Ohnehin ist die Vollstreckung von Gesetzen, die sich ständig im Status von Diskussion und Deutung befinden, mit Prozeduren und Mühen verbunden, die jede leichtfertige Anwendung erschweren. So waren die Gerichtshöfe angehalten, unbedingt nach Entlastungszeugen zu suchen, besonders bei Anwendung der Höchststrafe. Noch am Tag einer geplanten Hinrichtung wurde nach diesen gefahndet und, falls sie sich fanden, das Verfahren von neuem in Gang gesetzt. Im Falle todeswürdiger Vergehen musste zudem geprüft werden, ob die Beschuldigten zuvor verwarnt und sich der Schwere des Delikts bewusst waren (40). Insgesamt scheint das Vollstrecken der Todesstrafe selten gewesen zu sein. Im Talmud wird ein Gerichtshof bereits „destruktiv“ genannt, wenn er binnen sieben Jahren *ein* Todesurteil vollstrecken liess, Rabbi Eleasar ben Asarja sagt sogar „binnen siebzig Jahren“ (41).

Wie stringent uns manche dieser Gesetze auch erscheinen mögen, sie dienten der Sicherheit gefährdeter Mitglieder der Gesellschaft, zunächst der Frauen, besonders der Schwangeren, der Unverheirateten, Witwen und Fronenden. Wo immer möglich, wurden nicht sosehr Strafgesetze angewandt, sondern die gleichfalls vom Gesetz gebotenen Förderungen und Vergünstigungen. Junge Männer, die verlobt, aber noch nicht verheiratet waren, konnten sich vom Kriegsdienst suspendieren lassen, um erst zu heiraten (5 Moses 20,7). Jungverheiratete waren einige Zeit von Wehrdienst und anderen Auflagen, vermutlich auch Steuern, befreit (42) – Gesetze zum Schutz der Familie, die bis heute ihresgleichen suchen. Gegenüber kinderlos hinterlassenen Witwen bestand „Schwagerpflicht“: einer der Brüder hatte der Schwägerin anzubieten, sie zu ehelichen und zu versorgen, wer es verweigerte, verfiel einem entehrenden Ritual (43).

Ein revolutionäres Gesetz bestand in der Zuerkennung des Erbes an Töchter, falls keine Söhne hinterblieben. Die Töchter eines gewissen Zelofchad namens Machlah, Noah, Choglah, Milkah und Tirzah erreichten nach dem Tod ihres Vaters, dass der Familienbesitz nicht an einen männlichen Verwandten übergang wie bislang üblich, sondern an

sie (4 Mose 27,1 ff.), woraus ein allgemeines Erbrecht für Töchter entstand: „Wenn jemand stirbt und keinen Sohn hat, so sollt ihr sein Erbe auf seine Töchter übergehen lassen“. Töchter wurden sonst überall in der Alten Welt mit ihrer Mitgift abgefunden, die nicht einmal immer zu ihrer Verfügung blieb (44). Wie zukunftsweisend diese Mosaische Regelung war, ist daran zu erkennen, dass sie selbst in europäischen Ländern erst im 20. Jahrhundert gänzlich durchgesetzt wurde, also mindestens vier Jahrtausende nach ihrer Fassung im Mosaischen Gesetz: noch bis 1919 gab es etwa in Deutschland den Fideikommiss, in England die Regelung des *entailment*, die Frauen grundsätzlich von der Erbfolge ausschlossen und den Familienbesitz in jedem Fall einem Mann vererbten, und sei es, wo keine Söhne waren, einem entfernten Verwandten (45).

Die jüdischen Ehegesetze entwickelten sich vor einem Hintergrund genereller Frauenfeindlichkeit im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Zu Beginn der Mosaischen Bücher finden wir noch das traditionelle (bis heute in islamischen Gesellschaften übliche) Muster des „Frauenkaufs“, der Übergabe der Braut gegen ein Brautgeschenk, einen als Geschenk deklarierten Kaufpreis (1 Mose 24,1ff., 1 Mose 29,14ff), hebräisch *mohar*, recht drastisch im Buch Hosea aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert: „Und ich kaufte sie mir für fünfzehn Silberstücke und fünfzehn Scheffel Gerste.“ (Hosea 3,2) Der Satz verrät, was eine Frau nach damaligem Rechtsverständnis war: Besitztum ihres Mannes. Umso erstaunlicher scheint im Nachhinein das *shema kolah*, Höre auf ihre Stimme, der frühe biblische Aufruf zum Gehorsam gegenüber Frauen, denn auch Sarah und Rebecca, die sich so folgenreich über männlichen Willen hinwegsetzten, waren auf diese Weise verheiratet worden und juristisch gesehen Eigentum ihrer Gatten. In den Liedern der Negev-Beduinen ist der Kauf des Mädchens durch „Brautgeld“ noch für unsere Tage belegt (46).

Bereits im apokryphen biblischen Buch Tobias, dessen Entstehung in die Periode vom fünften bis ersten vorchristlichen Jahrhundert fällt (47), wird uns eine gänzlich neue, bis dahin unbekannt Art von Heirat

überliefert: „Und sie nahmen eine Schriftrolle und schrieben den Ehevertrag“ (Tobias 7,16). Etwa zur gleichen Zeit wird ein Ehevertrag im Buch Maleachi erwähnt (48). Das Entscheidende an der neuen Art Eheschliessung war, dass die Braut eine Mitgift mit in die Ehe bringen, der Bräutigam jedoch nur eine urkundliche Überschreibung eines Teils seines eigenen oder zu erwartenden väterlichen Vermögens leisten musste. Der schriftliche Ehevertrag, genannt *k'tubah*, reguliert auf diese Weise die wirtschaftliche und juristische Sicherung der Frau über die Dauer der Ehe hinaus: der Ehemann hat im Beisein zweier Zeugen einen Teil seines Vermögens wie eine Schuldverschreibung oder einen Wechsel auf die Braut zu überschreiben, für den Fall der Scheidung oder seines Todes. Diese Summe, genannt *shetar*, wörtlich etwa „Auflage“, entsprach mindestens dem Wert der von der Frau in die Ehe eingebrachten Mitgift plus einem Drittel präsumtiver Wertsteigerung (49), wobei man davon ausging, dass beider Bemühungen dieser Wertsteigerung galten, also auch die Frau das ihre dazu beitrug. Der *shetar* ist nicht, wie das „Brautgeld“, eine Kaufsumme, mit der das Mädchen in den Besitz des Mannes übergeht, sondern eine Sicherung für später, wogegen das reale Geld, mit dem die Brautleute ihre eheliche Gemeinschaft beginnen, in erster Linie aus der Mitgift der Braut stammt. Der Mann darf geschäftlich über einen Teil der Mitgift verfügen (ein anderer bleibt ihm vorenthalten), muss jedoch für eventuelle Verluste mit seinem *shetar* eintreten.

Diese Regelung änderte die Stellung der Frau von Grund auf. Unter Umständen war zunächst sie die Vermögende (bis der Gatte mit Hilfe ihrer Mitgift Gewinne gemacht oder sein Erbe angetreten hatte) oder blieb doch immerhin, falls auch der Gatte Vermögen besass, in der Ehe die Herrin ihres eigenen. Auch die Scheidung gestaltete sich nicht mehr wie vordem als „Verstossung“ oder „Entlassung“ der Frau aus dem Haus des Mannes, sondern als Inkrafttreten der im Ehevertrag vorgenommenen Verschreibung und Versorgungspflicht durch den früheren Gatten, und die Witwe war nicht mehr einer durch das Gesetz regulierten

Barmherzigkeit anheim gegeben, sondern hinterblieb gesichert und autonom.

Das komplizierte, um Differenzierung bemühte Gesetzeswerk der Mosaischen Bücher finden wir im Koran, was Frauen betrifft, auf ein kaum noch erkennbares Relikt reduziert. Sure 4 heisst zwar „Frauen“, widmet dem eigentlichen Gegenstand aber nur wenige Strophen. Diese enthalten Anklänge an das Mosaische Gesetz (wie sich der Koran grundsätzlich in dessen Nachfolge versteht, vgl. Sure 7, Verse 100-165, Sure 20, 8-99, Sure 28, 2-49 u.a.), aber keine von den revolutionären Neuerungen gegenüber der Vorwelt tribalistischer Unterdrückung durch den körperlich Stärkeren. Im Gegenteil: während das Gesetz vom Sinai aus der Annahme eines gottgewollten Vorrechts der Männer herauszuführen versucht, wird es vom Koran ausdrücklich betont. Die Idee einer Gleichwertigkeit der Geschlechter wird nicht aufgegriffen, eine Frau gilt nicht als selbständige juristische Person. Gott hätte, heisst es in Sure 4,38, den Männern Vorrang verliehen, auch das Recht, alle Angelegenheiten der Frauen zu bestimmen, und erwarte von den Frauen Gehorsam. Werde dieser verweigert, solle der Mann die Frau züchtigen. Von derlei ist im Mosaischen Gesetz nirgendwo die Rede: wo Strafen gegen Frauen zu verhängen sind, geschieht es durch Gerichte, nicht durch Ehemänner.

Der Koran verlangt nicht einmal, dass Frauen betreffende Fälle vor Gericht zu bringen sind, er begnügt sich mit innerfamiliärer Justiz durch die Männer. Wenn es etwas auszuhandeln gibt, dann zwischen den Clans des Ehemannes und der Frau, welche sich – ihr einziges Recht – unter den Schutz des väterlichen Stammes flüchten kann, falls ihr Ehemann sie schlecht behandelt. Dessen Abgesandte und männliche Verwandte der Frau sollen aushandeln, ob sie zurückzukehren hat oder nicht, wobei der Text keine genaueren Regulierungen enthält, einzig den Hinweis, Gott werde in seiner Weisheit die Differenzen der Männer um das Streitobjekt Frau beilegen (Sure 4,39).

Die wenigen, kaum ausgearbeiteten Stellen des Koran, die sich dem Verhältnis zwischen Männern und Frauen widmen, zeigen eine allein auf diesen Text gestützte Rechtsprechung Jahrhunderte hinter dem jüdisch-christlichen Wertekanon zurück. Verglichen mit dem hier möglichen (und bis heute üblichen) Missbrauch scheint der gegenteilige, der sich durch übertriebene juristische Rechte für Frauen (etwa im modernen westlichen Scheidungsrecht) ergibt, fast unerheblich. Es soll jedoch nicht bestritten werden, dass es ihn gibt, dass auch humane Gesetze zum Vorwand neuen Unrechts werden können, durch unsinnige Übertreibung und einseitige Auslegung.

Antike Ehegesetze gingen davon aus, dass vor allem die Frauen – als die Schwächeren und Abhängigen, die mit Geburt und Kindern Belasteten – am Fortbestand der Ehe interessiert waren, nicht dass sie sich, wie heute in Europa, leichtfertig wie die Männer im raschen Konsum des Partners und Preisgeben der Beziehung zeigten. Im Übrigen ist kein Gesetz, kein Konzept gegen Missdeutung und absurde Verzerrung gefeit, auch das klügste nicht. Wie sehr die Mosaischen Gesetze Handlungsfreiheit und gesellschaftliches Wirken von Frauen förderten und über den Standard der umgebenden Völker erhoben, zeigen die Frauengestalten der späteren biblischen Bücher, die selbständig agieren und entschlossen in die Ereignisse eingreifen, oft zum Segen ihres bedrohten Volkes.

Eine der ersten ist die Richterin Deborah oder Dvorah im biblischen Buch Richter (4,4 ff.), die zugleich (als einzige unter dem runden Dutzend namentlich erwähnter Richter-Herrscher) eine Prophetin genannt wird. Prophet konnte ein offizieller Titel sein, wie später an den Höfen der Könige, in ihrem Fall liegt näher, dass ihr das Volk diesen Namen gab, wegen der Inspiriertheit ihrer Rechtsprüche und Aktionen. Ihr Wirken fiel in eine wilde Zeit, kurz nach Eintritt ins neue Land, welches Israeliten und kanaanitische Völker einander streitig machten, eine Zeit, in der Waffenstärke zählte, Entschlossenheit, Härte. Eine Frau,

die in solchen Tagen Richterin und Führerin war, musste über beeindruckende Geistesgaben verfügen.

Sie wird ausser *n'viah*, Prophetin, auch *eshet lapidot*, wörtlich die Fackel-Frau genannt, die Flammende oder mit flammender Rede Begabte, denn hierin muss ihre besondere Fähigkeit bestanden haben: durch klug gewählte, begeisternde Worte vermochte sie den zögerlichen Heerführer Barak in Bewegung zu setzen, gegen seine eigene Furcht vor den aggressiven, vielleicht überlegenen Kräften der Kanaaniter, die seit Jahren die eingewanderten Israeliten bedrückten. In rechtlosen Zeiten gehört die Ernte nicht dem, der gesät und gepflanzt hat, den Weinberg bestellt und den Olivenhain bewässert, sondern dem, der sie mit Waffengewalt an sich bringt. Mehrmals in der Geschichte war es das Problem israelischer Siedler, dass ihre landwirtschaftliche, sesshafte Existenz in scheinbaren Nachteil geriet gegenüber bewaffneten Nomaden, die durch plötzliche Überfälle Terror und Furcht verbreiten. Das Sarah-Rebekka-Motiv des ersten Mosaischen Buches wird erneut thematisiert, das *shema b kolah*, Höre auf ihre Stimme, hier in einer über Ehemann, Zelt, Familie, Stamm weit hinaus gehenden, gesellschaftlichen Dimension. Wie sehr die vom Dauerkrieg zermürbten Israeliten diese Frau brauchten, wie sehr sie ihres Feuers, ihrer Redegabe und Tapferkeit bedurften, zeigt sich darin, dass Feldherr Barak die Prophetin bittet, mit ihm zu ziehen (Richter 4,8), mit ihm und den Kriegern, was in Israel sonst nicht Sitte war. Sie willigt ein, macht sich auf in die Ebene, von ihrem Hügel herunter, von ihrem Richterstuhl, mutet sich – eine Frau vermutlich in reiferen Jahren (50) – die Strapazen eines Feldlagers, einer Feldschlacht zu. Sie ist nicht müssig dabei, nicht verschreckt oder stumm, sie redet gut zu, tröstet, begeistert, prophezeit Barak den sicheren Sieg. Zugleich erklärt sie ihm, dass der Ruhm nicht der seine wäre, sondern der einer Frau. In einer ruhmredigen Männergesellschaft, in Kriegszeiten, inmitten männlicher Eitelkeit und Prahlerei gehörte zu einer solchen Prophezeiung viel Mut. Doch Deborahs Stellung scheint

stark genug, um sogar in diesem Kreis, umringt von bewaffneten Kriegersleuten, ein offenes Wort zu wagen.

Auf diese Weise erfahren wir, worin ihr Erfolg als Prophetin beruhte: dass sie sich notfalls nicht scheute, unerfreuliche Wahrheiten auszusprechen. Es gibt kaum etwas, das unter Menschen unbeliebter wäre, und es müssen entschieden bedrohliche Zeiten sein, wenn man auf eine solche Frau hört. Doch bewahrheitete sich, was sie sagte, sowohl den Sieg betreffend als auch den Ruhm. Bis heute sprechen wir in Tönen höchster Bewunderung von ihr, Deborah, und kaum von dem Mann und Feldherrn Barak, der erst durch sie beseelt und bewegt wurde, dessen Männerstärke und Waffengewalt erst im Verein mit ihrem Geist zum Zuge kamen.

Was sie vorhersagt, bewahrheitet sich sogar doppelt. Denn noch eine entschlossene Frau tritt in dieser Geschichte auf, Yael, vermutlich eine Jüngere, die zu einem Hammer greift, als sich der feindliche Feldherr Sisera in ihr Zeltlager flüchtet, die ihn kurzerhand erschlägt. Auch sie ist von hoher Geburt, aus einer mit Moses verschwägerten Familie (Richter 4,11), vermutlich die Herrin, die Fürstin des Lagers, sogar von Siseras Herrin, dem feindlichen König von Hazor, geehrt und mit Frieden gewürdigt, und doch schreckt sie nicht zurück vor einer blutigen Tat. Das erwähnte Gebot, das Frauen gewaltsames Eingreifen in Schlägereien von Männern verbot, sogar unter Androhung hoher Strafen (5 Moses 25,11), wird hier niemand angemahnt haben: da sich kein Mann fand, den Peiniger ihres Volkes zu töten, musste sie es tun. Zugleich wirft ihre Bereitschaft, ihre Fähigkeit zu dieser Tat ein grelles Licht auf die Verrohung dieser Zeit.

Gegen Ende der Zeit der Richter, kurz vor Israels Übergang ins Königtum, erlangt Hanna oder Chanah Bedeutung, eine Frau vom Lande, die Mutter des Propheten Samuel (1 Samuel 1,1ff.) Die erst Kinderlose pilgerte zum Heiligtum in Shilo, bis sie mit Kindern gesegnet wurde, erst mit Samuel, dann mit weiteren. Den Erstgeborenen gab sie, alter Sitte gemäss, „dem Herrn“, weihte ihn also dem Heiligtum (51), Beleg für die



längst erfolgte Transformation der blutigen Kinderopfer barbarischer Frühzeit in einen zivilisierten, sinnvollen Akt der Huldigung. Der Knabe wuchs im Heiligtum zu Shilo auf, diente den Priestern, wurde später zum Propheten berufen, zugleich zum letzten Richter, zum Mann an der Nahtstelle, der den ersten König salbt, nach dem das Volk verlangt.

In unserem Zusammenhang interessiert die Mutter: wie sie erst mit ihrem Unglück umging, dann mit dem plötzlichen Segen. Ein psychologischer Modellfall: jäher Wechsel des Geschicks. Hier einer zum Guten, worin keine geringere Gefahr liegt als in Wechsel zum Schlechten. Hannas seelische Bewegung ist genau aufgezeichnet und überliefert, in einem langen Monolog, *v tithalal chanah*, wie die Stelle im hebräischen Original beginnt, Hanna betete. Die Luther-Bibel überschreibt das Stück sogar „Lobgesang der Hanna“ (1 Samuel 2,1-11). Schon vorher, aus dem Unglück ihrer Kinderlosigkeit, hatte sie gebetet, mit einer Hingabe, die der Priester von Shilo für Trunkenheit hielt. Sie liess ihn wissen, dass es nicht zutraf, schämte sich aber ihres exaltierten Zustands nicht: „Ich bin eine Frau von betrübtem Geist...“ (1 Samuel 1,15).

Den Rabbinern gilt sie als eindrucksvolles Beispiel für *ch'vunah b t'filah*, Hingabe im Gebet, wodurch sie, eine Frau, zum erklärten Leitbild religiöser Männer wurde (52). „Oft beraubt uns das Leben der Kräfte, die seine Umstände nötig werden lassen“, schreibt Rabbi Samson Rafael Hirsch, „es neigt dazu, die Wahrheit von uns zu nehmen und statt dessen Falschheit zu offerieren, es drängt uns dazu, aufzugeben, gerade dort, wo es unsere Aufgabe wäre, standzuhalten.“ Diese Kräfte könne ein Gebet in der Art von Hannas wiedererwecken. Ein Gebet könne der Seele die Stäke geben, um zu revitalisieren, was scheinbar erstorben, zu bewegen, was bisher blockiert war (53). Hannas Bitte wird erfüllt, ihr wird geholfen, da sie nicht larmoyanter Verzweiflung verfiel, sondern hinging, wo man sie anhörte, und tat, was zu tun war. In ihrer Not forderte sie nicht, sondern versprach noch zu geben, fand damit aus dem Dunkel ihres „betrübten Geistes“ und wuchs über sich hinaus. Als sie so gestärkt

das Heiligtum verliess, konnte ihr Eli, der Priester zu Shilo, getrost ankündigen: „Der Gott Israels wird dir die Bitte erfüllen, die du an ihn gerichtet hast.“

Ihr späteres Dankgebet, nach zum Guten gewandelten Geschick, ist ein essentieller Text. Wie wenig diese Frau von Selbstmitleid bestimmt war, überhaupt von egozentrischer Verfestigung, offenbart sich jetzt, im Augenblick ihrer Hochstimmung. Von ihr selbst ist in dem langen Monolog nicht die Rede, sie sieht, was ihr geschehen ist, in einem grösseren Zusammenhang und Spiel der Kräfte, im ewigen Auf und Ab, im ständigen Wechsel der irdischen Konfiguration: „Der Bogen der Starken ist zerbrochen und die Schwachen sind umgürtet mit Stärke. Die da satt waren, müssen sich um Brot verdingen, und die Hungerleider hungern nicht mehr. Die Unfruchtbare hat sieben geboren, und die viele Kinder hatte, welkt dahin...“ So wechseln die Schicksale, und wir mit ihnen. Der Mensch ist eine Metapher Gottes. Das Gebet ein Weg, der Selbstsucht zu entkommen. „Ein Weg ins Freie“, diesmal individuell, wie es der Auszug aus Ägypten für alle war.

Auch hier wird der Dualismus „die Starken – die Schwachen“ durch die Geschlechter symbolisiert. Die Gesetze zum Schutz der Frauen sind Chiffren für die Sicherung der Schwächeren insgesamt, sei es der physisch Schwächeren, etwa der Kinder, oder der gesellschaftlich Schwächeren, etwa der Fremden oder Fronenden, gegen die Stärkeren, die mit Macht ausgestatteten hebräischen Männer. In ihrem Gebet assoziiert Hanna den Wechsel zwischen Stärke und Schwäche mit ihrem persönlichen Fall, sie stellt die Wortpaare „stark – schwach“, „fruchtbar – unfruchtbar“ im selben Vers nebeneinander, sie schildert ihre eigene Geschichte als Paradigma für die gewandelte Situation der Frauen in der post-mosaischen Gesellschaft. Wie ihr mit Gottes Hilfe ein Wechsel vom Schlechteren zum Besseren geworden ist, so den Frauen ihres Volkes insgesamt, nachdem die alte Stärke-Schwäche-Konstellation der physischen Gewalt durch das Gesetz vom Berge Sinai abgelöst wurde.

Indem dieses Gesetz die Frauen aus der Rolle der Schwächeren befreite, setzte es ihre Möglichkeiten frei, zum Segen aller.

Etwa zur selben Zeit ereignet sich eine andere Geschichte um eine Frau, der ein ganzes biblisches Buch gewidmet ist: Rut. Die gebürtige Moabiterin steht gleich für mehrere Gruppen von Zurückgesetzten, für Frauen und Fremde in einem, zudem ist sie Witwe, wodurch die oben festgestellte Vorliebe der Mosaischen Bücher, die Rechte der „Witwen und Waisen“ mit denen der „Fremden“ zu verbinden (5 Moses 24, 17; 5 Moses 24, 20 u.a.), in Rut eine Verkörperung findet. Sie lebt zunächst mit ihrem Mann, einem Judäer, in Moab, auf der anderen Seite des Salzmeers, von wo aus bei klarem Wetter die Hügel der judäischen Wüste zu sehen sind wie umgekehrt von dort die Berge Moabs. Mann und Frau gehören verschiedenen Völkern an, nicht überall wäre der Wechsel von der einen Seite auf die andere so leicht wie hier. Elimelech, Ruts jüdischer Schwiegervater, ging seinerzeit wegen einer Hungersnot auf die andere Seite des Wassers, und Naomi, seine Witwe, und Rut, die Witwe seines Sohnes, kehren nun nach Judäa zurück.

Wir erfahren nicht genau, warum Naomi, die betagte, verwitwete Schwiegermutter, ihrerseits vom Stamme Juda, auf die andere Seite des Salzmeers zurückkehren will, doch werden pragmatische Gründe die wahrscheinlichsten sein: sie und ihre Schwiegertöchter sind Witwen, somit ohne Ernährer, und in dieser Situation liegt es nahe, alle denkbaren Verbindungen zu nutzen, zur Familie im weitesten Sinne, zu früheren Freunden, zu alten Bekannten, und zurückzukehren, von wo man kam. Für Rut und ihre Schwägerin läge aus dem gleichen Grund nahe, in Moab zu bleiben. Erstaunlicherweise entscheidet sich Rut für Judäa.

Wir erfahren keinen genauen Grund. Überliefert wird Ruts Erklärung gegenüber der Schwiegermutter: „Wohin du gehst, da will auch ich gehen, wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und Dein Gott ist mein Gott“ (Rut 1,16). Demnach eher ideelle Motive für den Übertritt: Anhänglichkeit an die Schwiegermutter, Mitgefühl mit der Älteren, durch Tod Vereinsamten, die einem dürftigen Alter

entgegensteht, vielleicht auch ein Gefühl besonderer Nähe, das Rut von der einzelnen Jüdin auf alle, von Naomi auf deren gesamtes Volk überträgt. Eine Geschichte unter Frauen, eine Erzählung über die emotionalen Bindungen innerhalb desselben Geschlechts. Männer spielen im Buch Rut nur Nebenrollen: Elimelech und Söhne sterben schon zu Beginn, und ehe Boas, der neue Ehemann und Ernährer, ein Profil erlangen könnte, ist die Geschichte bereits zu Ende. Ohnehin hat dieser Mann nichts mit ihren Motiven zu tun, den Schritt ins Neue, Unbekannte zu wagen. So bleibt ihre eigene schwärmerische Erklärung, ihr ganz auf menschliche Zuneigung gegründeter Entschluss, von allen denkbaren Motiven das glaubhafteste. Pragmatische Gründe sind bei ihr so unwahrscheinlich wie sie bei der Schwiegermutter naheliegend wären, denn wenn diese in die Heimat geht, ist es bei ihr die Fremde, und wenn für Naomi eine Wiederverheiratung auf Grund ihres Alters kaum denkbar ist, hätte Rut darauf gute Aussichten, die besten vermutlich in Moab, dem Land ihrer Geburt.

Die alte Naomi muss eine Frau gewesen sein, die soviel Vertrauen erweckte, dass ihr die jüngere Schwiegertochter in die Fremde folgte, obwohl es für sie von Nachteil schien oder wenigstens nicht von sicherem Vorteil. Worin lag Naomis Faszination, mittellos wie sie war, verwitwet und ihrer Söhne beraubt? Wir finden eine Erklärung zu Beginn des Textes, als sie den Schwiegertöchtern Rat erteilt, und dabei einzig das Wohl der jüngeren Frauen im Auge hat: „Kehrt um, meine Töchter, und geht eurer Wege, denn ich bin zu alt, um wieder einen Mann zu nehmen“ (Rut 1,12) Sie klagt nicht und bittet nicht, sie versucht nicht, die Jüngeren moralisch unter Druck zu setzen, sie gibt sie frei und überlässt sich selbst der Gnade Gottes und der Barmherzigkeit ihres Volkes. Und offenbar findet Rut, dass ihr gerade deshalb zu trauen sei.

Einmal ist der Frau selbst zu trauen, ohne Missgunst, ohne selbstsüchtige Regung, wie sie sich hier zeigt. Gewiss hat sie sich schon vordem als selbstlos erwiesen, den Schwiegertöchtern zur Seite gestanden, ihre Fähigkeit, von sich selbst abzusehen, das eigene Wohl

hintan zu stellen, unter Beweis gestellt, und die Mutterrolle (die anklingt, als sie die Frauen ihrer toten Söhne „Töchter“ nennt) verdient. Die beiden Jüngeren brechen in Tränen aus angesichts dieser Geste von Verzicht, Ruth entschliesst sich nun erst recht, der alten Frau zu folgen, und widersteht auch dem zweiten Überredungsversuch sie wegzuschicken, ihrer schwächeren, aber augenscheinlich vernünftigeren Schwägerin hinterher (Rut 1,15).

Naomi war also zu trauen. Aber auch ihrem Volk war zu trauen, einem Volk, dessen Barmherzigkeit sich die alte, schutzlose Frau anheimgeben wollte, nicht leichtfertig oder mit dem Mut der Verzweiflung, sondern in dem Wissen, dass dieses Volk Gesetze hat, die gebieten, eine alte schwache Witwe irgendwie mitzuernähren, menschlich zu behandeln, am Leben zu halten. Ruth wagt diesen Rückschluss aus der heiteren Schicksalsergebenheit, mit der die alte Frau sie gehen lassen will, sie, ihre letzte menschliche Stütze und Bezugsperson (54). Die weitere Geschichte zeigt, dass Naomis Hoffnung gerechtfertigt war, dass die Barmherzigkeit des Gesetzes für beide reicht, dass, wo die Witwe geachtet wird, auch die Fremde Aufnahme findet.

Seither steht Rut für alle Fremden, die den Weg ins biblische Volk finden, und für den Zuwachs an Kraft und Ermutigung, den sie bedeuten. Von Anbeginn, seit dem Auszug aus Ägypten, hat es diese Fremden in grosser Zahl gegeben. Die tapfere, inspirierte Befreiung aus der Gefangenschaft musste viele begeistern, *gam erev rav*, heisst es, „auch viel gemischtes Volk“ zog mit den Hebräern hinaus (2 Mose 12,38). Von Anfang an war das Volk der Bibel in Wahrheit ein Völkergemisch, geeint nicht durch Hautfarbe, Rasse oder Zeichen äusserer Distinktion (55), sondern durch Liebe zum selben Gott und Gesetz. Bis heute ist das jüdische Volk das einzige in der Welt, zu dem jeder Mensch Zutritt erlangen kann: durch religiösen Übertritt. Zahlreich sind die Beispiele aus allen Zeiten, immer wieder gab es von aussen Hinzutretende, hebräisch *gerej ha zedek*, „gerechte Fremde“, da Gerechtigkeit das Zeichen dieses Volkes sein soll (56). Rut, die mittellose Witwe aus Moab,

gilt als Modell aller Konvertiten, nachdem sie sich aus Liebe zu Israels Gott und Gesetz bekennt.

Nach biblischer Überlieferung ist sie zudem die Urgrossmutter König Davids, des grossen Herrschers und Einigers in Israels Geschichte. Das Motiv des Schicksalswechsels, in Hannas Gebet intoniert, begegnet uns wieder in dieser Ahnenfolge: die mittellose Fremde Rut wird zur Stammutter des Königshauses. Ihr Grab ist in Hebron, in umstrittenem Niemandsland, über ihren Tod hinaus bleibt sie Grenzgängerin, zugleich eine Mahnerin, Frieden zu schliessen, das Gesetz zu halten, worin zu ihren Tagen, nach ihrer Erfahrung, die einzige Gewähr des Menschlichen bestand.

Wechselhafte Schicksale, Erniedrigung und Erhöhung, das Auf und Ab des Lebens, das Hanna besungen hatte, bestimmten das Leben König Davids wie wohl kaum eines Sterblichen sonst. In seinem Leben wurde wahr, was die Mutter des Propheten in ihrem Dankgebet prophezeite: „Er (Gott) hebt den Dürftigen aus dem Staub (...), um ihn unter die Fürsten zu setzen und ihn den Thron der Ehre erben zu lassen“ (1 Samuel 2,8). In dieser exemplarischen Biographie sind Frauen von entscheidender Bedeutung, Frauen in allen denkbaren Rollen, als Mutter, Freundin, Geliebte, Ehefrau, Beschützerin in der Not, als die „Stimme, auf die zu hören ist“. Davids Frauen sind zahlreich, das Mosaische Verbot der Vielweiberei von Königen (5 Mose 17,17) hat er sichtlich nicht befolgt. Die erste war Michal, die Tochter seines Vorgängers auf dem Thron, des Königs Saul oder Sha'ul, die ihm das Leben rettete, als ihn sein eifersüchtiger Schwiegervater töten wollte (1 Samuel 19,11ff.). Später, nachdem David mit ihrer Hilfe seinen Schwiegervater überlebt und beerbt hat, selbst König über Israel ist und die Bundeslade nach Jerusalem bringt, zeigt sie sich abgestossen von seiner Neigung, öffentlich zu tanzen und singen, besonders „vor den Mägden“.

Daran zerbricht die Beziehung (2 Samuel 6,20), sie war allerdings schon vorher durch schwere Zumutungen geschädigt. David hatte Michal nicht die Treue gehalten in den Jahren seiner Flucht, seines Lebens im

Untergrund, hatte andere Frauen genommen, sogar geehelicht, wie Abigail oder Ahinoam (1 Samuel 25,42 ff.), während Michal von ihrem rachsüchtigen Vater Saul an einen anderen Mann verheiratet worden war, einen gewissen Palti, Sohn des Lajisch. Dieser Palti ist erwähnenswert, weil er Michal offenbar in tieferer Liebe zugetan war als David. Denn als dieser ihm die Königstochter wieder wegnahm (wobei er übrigens seine anderen Frauen behielt), ging Palti „mit ihr und weinte hinter ihr her“. Die anderen Männer, voran Davids Feldhauptmann Abner, fanden sein Weinen, seine Trauer um den Verlust einer Frau, verächtlich (57).

Es können, was die Einhaltung der Mosaischen Gesetze in Hinblick auf Frauen betrifft, keine allzu guten Zeiten gewesen sein. Auch die Willkür, mit der Saul seine Tochter einem anderen gibt, als sei sie unverheiratet oder Witwe, lässt aufmerken. Ihr Einverständnis ist schwer denkbar, sie war ihrem Ehemann David um diese Zeit von Herzen zugetan. Bedeutete der Umstand, dass sich David auf der Flucht befand und in den Höhlen von Ejn Gedi versteckt hielt, dass er nicht anwesend war, nicht erreichbar, also für verschollen galt, bereits einen hinreichenden Grund, die Ehe zu annullieren? Der Fall mag strittig sein, zumindest aus der Sicht eines Königs, der aus dynastischen Gründen eher an Enkelkinder denkt als an das Glück seiner Tochter. Sicherheitshalber haben später die Rabbiner das jüdische Eherecht dahingehend festgelegt, dass sich Ehepartner erst dann als Witwe oder Witwer betrachten und von neuem heiraten dürfen, wenn der Tod des Mannes oder der Frau eindeutig nachgewiesen ist (58).

Nicht selten verlassen und verraten Davids Frauen um seinetwillen andere Männer, was gleichfalls gegen das Gesetz verstösst: nicht nur Michal tut es, auch Abigail oder später Bat Sheva. Es ist das erste Mal im biblischen Text, dass Ehebruch offen geduldet und nicht im Sinne des Gesetzes bestraft wird, dass eher die Männer, denen David die Frauen wegnimmt, zu leiden haben, als er, der Ehebrecher. Bedeutet das Königtum, obwohl gleichfalls in den Mosaischen Büchern verankert (5 Moses 17,14 ff.), eine Gefahr für die Mosaischen Ehegesetze? Sie

scheinen zumindest für einen Mann im Königreich, nämlich den König, nicht mehr zu gelten, und da der König meist das Vorbild für seine Grossen und Höflinge ist und, von diesen konzentrisch sich ausbreitend, für viele Männer im Land, gilt das Gesetz bald nur noch für die Kleinen und Machtlosen, denen es nicht gelingt, die Richter auf ihre Seite zu ziehen. Auf diese Weise entsteht zweierlei Recht, zweierlei Moral, genau das, was die Mosaischen Bücher verhindern wollen (59).

Rechtlichkeit ist ein Synonym für Achtung vor dem Mitmenschen, während das Brechen des Rechts einen Vorgang von Verachtung und Entwürdigung beschreibt. Folglich stellen König Davids Ehebrüche und Übergriffe auf anderer Männer Frauen eine Unterhöhlung des Mosaischen Menschenbildes dar, waren im Sinne der weiteren Entwicklung destruktiv, beschädigten und zerstörten, was er anderswo als König aufgebaut hatte. Befreiung aus der Knechtschaft war das Motiv dieses Volkes, der Sinn seines Gesetzes, aber hier, im eigenen Land werden von neuem Menschen erniedrigt und beraubt, wird mit einer an Pharao erinnernden Selbstherrlichkeit Gesetz gebrochen, und es geschieht durch den, der dazu bestimmt wurde, das Recht zu hüten, durch den im Namen Gottes Gesalbten (60). Können wir im Fall Abigail noch halbwegs Sympathie mit dem flüchtigen jungen Freibeuter empfinden (zumal der geprellte Ehemann als Alkoholiker und reicher Dummkopf geschildert wird, 1 Samuel 25,2ff.), findet sich im Fall Bat Sheva kaum ein Wort der Rechtfertigung (2 Samuel 11,2ff.). Man mag geltend machen, dass sexuelles Verlangen mitunter eines Menschen Verstand ausser Kraft setzt, so dass er in wenigen Augenblicken zerstört, worum er sich ein Leben lang mühte, doch fällt es schwer, einen mildernden Umstand darin zu sehen angesichts der Folgen für Davids Haus und Reich.

Abigail ist David noch selbst entgegengegangen, trifft ihn auf halbem Wege, wirft sich ihm zu Füssen, hindert ihn an einer geplanten Bluttat – er hatte sich aufgemacht, ihren Mann zu töten (1 Samuel 25,32ff.) – und wird vielleicht erst ein paar Tage später seine Geliebte, als der Ehemann,



entsetzt über die Gefahr, durch Trunksucht geschwächt, einem Herzanfall erlegen ist. Doch im Fall Bat Sheva ist es anders: der König lässt Erkundigungen einziehen, erfährt, dass sie verheiratet ist, befiehlt sie in sein Haus, fragt nicht gross, nimmt die Erschrockene, schwängert sie und schickt sie zurück. Er behandelt sie wie eine Prostituierte, kümmert sich nicht weiter um sie, auch sie sendet zunächst keine Nachricht (61), erst, als ihre Schwangerschaft feststeht, also Wochen später. Nun setzt der Mechanismus der Untaten ein, die Eigengesetzlichkeit des Verbrechens. Um den Ehebruch zu vertuschen, muss David den Mann töten lassen, auf die Art, wie es Könige tun, durch geheime Weisung, durch andere Hände. Er wählt eine besonders heimtückische Methode, indem er seinem Feldherrn befiehlt, den fraglichen Mann – einen Offizier namens Uriah – in der nächsten Feldschlacht in ein Himmelfahrtskommando zu schicken: es soll wie Gottesurteil aussehen, wie höherer Wille. Doch David überlässt es nicht Gott, ob der Mann die Schlacht überlebt oder nicht, er hilft nach (62), und in diesem Versuch, seinem Gott anzulasten, woran allein er die Schuld trägt, liegt vielleicht die grösste Gemeinheit von allen.

David weiss es selbst. Er verehrt seinen Gott gerade wegen dessen Gerechtigkeitsliebe, besingt ihn in seinen Psalmen als den Hüter der Gesetzlichkeit, nennt ihn den „höchsten Richter“, erklärt: „Recht muss doch Recht bleiben“ oder „Erhebe dich, du Richter der Welt, vergilt den Hochmütigen, was sie verdienen“ (63) Er weiss um die Bedeutung des Gesetzes, fühlt mit den Verfolgten, betet für die Unschuldigen, nennt das Glück der Gottlosen trügerisch, warnt davor, dem Beispiel der Bösen zu folgen. Ein grosses poetisches Werk entsteht, zum Lobpreis seines Gottes und seines Gesetzes. Er soll im Allgemeinen ein gerechter König gewesen sein. Doch er verrät all dies in einem einzigen Augenblick: „Da sah er vom Dache aus eine Frau sich waschen, und die Frau war von schöner Gestalt. Und er sandte hin und liess nach der Frau fragen...“ (2 Samuel 11,2f.)

Bat Sheva sorgt später dafür, dass es ihr Sohn Salomon ist, der auf den Thron gelangt und des Vaters Nachfolger wird. Bis dahin ereignet sich viel Düsteres und Blutiges im Hause David, Konspiration gegen den König, Aufruhr der Söhne, Inzest, Vergewaltigung, Brudermord. Wie es überall geschieht, wo Gesetzlosigkeit zum *modus vivendi* wird. Als alter Mann muss David erneut fliehen, vor seinem Sohn Absalom, der sich zum König ausrufen lässt, später, gegen Ende seines Lebens, soll er nochmals entthront werden, diesmal durch seinen Sohn Adonja, den Sohn der Chagit. Der alte David, kaum noch Herr seines Hauses, ist klug genug, im entscheidenden Moment sein Ohr Bat Sheva zu leihen, „auf ihre Stimme zu hören“ und die Thronfolge zu regeln in ihrem und seiner alten Ratgeber Sinn (1 Könige 1,11ff). Was er Salomon, dem erwählten Erben, auf dem Totenbett aufträgt, ist die Befolgung des Mosaischen Gesetzes. Gleich hinterher jedoch, damit Ruhe in das einmal erschütterte Königshaus zurückkehren könne, die Namen derer, die zuvor zu töten sind (1 Könige 2,1ff.).

Auch Salomon begann mit allen guten Vorsätzen, erwies sich als intelligent, erwarb sagenhaften Reichtum, herrschte „vom Euphrat bis zum Land der Philister und der Grenze Ägyptens“ (2 Chroniken 9,26), folgte den Geboten und errichtete seinem Gott einen Tempel. Er sprach Recht im Sinne des Mosaischen Gesetzes, bis er es seinerseits brach, zunächst das Verbot gegen die Vielweiberei der Könige und das Anschaffen zu vieler Pferde (5 Mose 17,16), später andere, bis auch seine Herrschaft ihre moralische Legitimität verlor und in Scherben ging. Er hatte der Frauen und Geliebten so viele, dass sie einzeln nicht mehr erwähnt worden sind, abgesehen von der ersten, einer Prinzessin von Ägypten, die er aus dynastischen Gründen ehelichte (1 Könige 3,1), und von der legendären König von Saba, die ihn bewunderte und besuchte (1 Könige 10, 1 ff., 2 Chroniken 9, 1 ff.), doch auch von diesen beiden ist nicht einmal der persönliche Name überliefert. Überhaupt war er ein König des Zuviel, der beginnenden Auflösung. Mit seinem Tod setzte die

Spaltung ein, das traurige Nebeneinander der Königreiche Israel und Judäa.

Das Nebeneinander, die Rivalität, gelegentlich offene Gegnerschaft der Königreiche Juda und Israel überschattet die letzten Jahrhunderte bis zur Eroberung Jerusalems durch die Babylonier. Wie die Bücher über diese Periode berichten, geschah viel Gesetzloses und Elendes an beiden Königshöfen, und nicht selten durch Frauen. Ein Tiefpunkt ist die berüchtigte Jesebel, eine phönizische Königstochter aus Sidon, die den Baal anbetete, und ihren Gatten Ahab, den König von Israel, dahinbrachte, es gleichfalls zu tun. Mit dem Baal kamen die blutigen Kulte ins Land, die Haine der Astarte oder Ashera, das Opfern von Kindern zur Erfüllung irdischer Wünsche (64). Jesebel kann als Gegengestalt zu Rut verstanden werden, als böswillige Fremde, die dem Land, in das sie eingewandert war, nicht zum Segen sein, sondern schaden will. Berühmt ist ihr Hass gegen die Propheten, die sie verfolgen und umbringen liess, um statt ihrer Baalspriester zu installieren und die traditionelle Religion des Gastlandes durch ihre eigene zu verdrängen. Der Prophet Elias oder Eliahu, der sich durch Flucht in die Wüste Negev entzog, sagte ihr das blutige Ende voraus, das sie fand. Mörderisch auch ihre Tochter Ataljah, Königin-Mutter in Jerusalem, die das dortige königliche Haus auszurotten versuchte, darunter den im Säuglingsalter stehenden Infanten Joash, und gleichfalls durch das Schwert ums Leben kam, ohne dass es irgendwer bedauerte (2 Könige 11,1ff.) Mit diesen Beispielen gewalttätiger Frauen soll es sein Bewenden haben, ihrem Wirken haftet etwas Monotones, Vergebliches an, weitere Aufzählung würde keine neue Erkenntnis bringen.

Auch gute Herrscherinnen an den Höfen von Jerusalem und Samaria sind bekannt, etwa die judäische Königin-Mutter Jedidah, die ihrem achtjährigen Thronfolger-Sohn Josiah zur Seite stand und dafür zu sorgen wusste, dass die Jahrzehnte seiner Herrschaft zu den besten in der Geschichte der Könige zählen: „Seinesgleichen war vor ihm kein König gewesen, der so von ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit allen Kräften

sich zum Herrn bekehrte, ganz nach dem Gesetz des Moses“ (2 Könige 23,25). In seine Tage fällt das Wirken der Prophetin Hulda oder Chuldah, an die sich der junge König in wichtigen Fragen um Rat und Auslegung wenden konnte. Sie muss von grosser Gelehrsamkeit gewesen sein, wenn sich Hohepriester Hilkija, von anderen Würdenträgern begleitet, in ihr Haus bemühte, um sie über die unvermutet aufgefundenen Schriftrollen des Gesetzes zu befragen (2 Könige 22,14).

Im Übrigen lassen die Verhältnisse an den Königshöfen, auch unter extrem gesetzlosen Herrschern, nicht unbedingt Schlüsse auf das Leben der Bevölkerung zu, auf religiöse Praktiken oder das Verhältnis zum Gesetz (65). Wenn etwa Königin Jesebel den Baal anbetete, bedeutet das nicht, dass sich die Bevölkerung Israels mehrheitlich vom Mosaischen Gesetz abgewandt hatte. Die aus dieser Zeit berichteten Begegnungen der wandernden Propheten Elias und Elisha mit einfachen Landleuten, darunter Frauen, vermitteln ein anderes Bild der Verhältnisse, einen anderen Eindruck von der Rolle der Frauen im israelitischen und jüdischen Alltagsleben. Bis heute ist das Judentum stark von häuslichen Feiern geprägt, vom allwöchentlich wiederkehrenden *shabat* und von zahlreichen Feiertagen, religiösen wie landwirtschaftlichen, von Ernte- und Pfligerfesten, von Hochzeiten, Beschneidungsfeiern etc., an denen begreiflicherweise Frauen entscheidenden Anteil haben. Auch im Alltag sind sie durch Einhaltung der Reinheits- und Speisegesetze, durch Aufsicht über Haus und Hof, durch praktische Entscheidungen und zahlreiche tradierte Gewohnheiten von zentraler Bedeutung in jedem jüdischen Gemeindewesen. So leben etwa die Frauen, denen der Prophet Elisha segensreiche Hilfe zukommen lässt, in Umständen, die fast unberührt wirken vom dramatischen Geschehen in den beiden Hauptstädten und an den Höfen.

Einer dieser Frauen, einer armen Witwe mit Söhnen, verhilft Elisha durch einen sich wunderbar nachfüllenden Krug mit Olivenöl zur Bezahlung der Ablösesumme an den Schuldherrn, bei dem sie sich andernfalls – wie in den Mosaischen Gesetzen reguliert – für einige Zeit

hätte verdingen müssen (2 Könige 4,1ff.), verhilft ihr also zur Freiheit von drohender Fron, worin seit dem Auszug aus Ägypten das Sehnsuchtsmotiv biblischer Geschichten liegt. Die andere Erzählung ist die von der reichen Frau in Shunem, die dem wandernden Propheten eine Kammer im Dach ihres Hauses einrichten lässt, damit er dort, wann immer er in der Gegend vorüberkommt, übernachten möge, und der Elisha dafür einen Sohn prophezeit (2 Könige 4,13ff.). Die Shunemiterin ist berühmt geworden für ihre Antwort auf Elishas Frage nach ihrem Wohlergehen: *betoch ami anochi j'shavet*, in der Übersetzung der Luther-Bibel: „Ich wohne sicher unter meinen Leuten.“ Soviel innere Ruhe und Selbstsicherheit verleihen die Mosaischen Gesetze dieser Frau auf dem Land, selbst in den Tagen der Königinnen Jesebel und Ataljah, da an den Höfen erschreckende Zustände herrschen. Beide Geschichten (und andere um Eliahu und Elisha) folgen traditionellen Erzählmustern, die wir später – zum Teil fast identisch – in den Evangelien über Jesus wiederfinden: Geschichten von wandernden Heilern, Wundertätern, Gleichnisrednern und Schriftauslegern. Auch diese Männer fühlten sich, wie das Mosaische Gesetz, das sie prägte, den Schwächeren der Gesellschaft verbunden, den Frauen, besonders Witwen und Waisen, den Armen, Fremden und Kranken.

Zwei Frauengestalten der späten biblischen Bücher haben eine Bekanntheit erlangt, die es unnötig macht sie vorzustellen: Judit (Jehudit) und Ester. Über beide gibt es Bibliotheken gelehrter Betrachtungen, unter historischen, theologischen, ethischen, soziologischen oder frauenrechtlichen Aspekten. Auch Gemälde, Theaterstücke, Romane, Gedichte und Opern sind durch die Jahrhunderte entstanden, da beide Frauen die Phantasie von Künstlern beschäftigten, als lebten sie heute und hier und nicht vor rund zweieinhalb Jahrtausenden in Betulia in Judäa oder Susa am Persischen Golf.

Beide legten es nicht darauf an, in Geschichte einzugreifen, doch die Geschichte kam sozusagen zu ihnen und brachte sie in die Lage, sich ihr stellen zu müssen. Und beide stellten sich ihr, mit den Möglichkeiten, die

sie hatten, mit den Mitteln, über die sie verfügten. Es waren sehr weibliche Mittel, wobei in Judits Fall der Dolch hinzukam, eine eher männliche Waffe wie einst bei Yael. Mit diesem Dolch tötete sie den assyrischen Feldherrn Holofernes, der im Auftrag des Königs Nebukadnezar die Länder des fruchtbaren Halbmonds heimsuchte, im Rahmen einer Strafaktion zur Eintreibung von Tributzahlungen und zur Unterwerfung der angrenzenden Völker. Wie üblich gingen die Assyrer brutal und blutrünstig vor, mit Verwüstung der Landschaften, Abhauen der Haine, Niederbrennen der Dörfer und Schleifung der eroberten Städte, und wer in ihnen lebte, wurde gepfählt oder in Gefangenschaft geführt, in Sklaverei nach Assur, von wo es keine Rückkehr gab.

Judit war eine wohlhabende Witwe, sie lebte frei und selbständig in der Kleinstadt Betulia, mit Verfügungsgewalt über das Vermögen, das ihr der Ehemann im Ehevertrag als *shetar* überlassen hatte, sie verwaltete es selbst und regelte ihre Angelegenheiten. Es sei nochmals daran erinnert, dass dieser Status einer freien Frau, noch dazu einer Witwe, in den meisten Ländern der Alten Welt undenkbar war. In Assyrien etwa war er unvorstellbar, Frauen hatten dort keine eigenen Rechte, ihre Bestimmung bestand darin, eines Mannes Wohlgefallen zu erregen, von ihm gekauft und heimgeführt zu werden, um dann irgendwo in der Stille Kinder zu gebären, möglichst Söhne für die Armeen des Herrschers. Eine Frau ohne Mann konnte gesellschaftlich nicht existieren, eine Witwe hatte zurückzukehren zum väterlichen Familienclan, wo es ein Gnadenbrot für sie gab und einen Anteil an der Hausarbeit. Von daher ist das Missverständnis zu erklären, dem der Feldherr Holofernes zum Opfer fällt: es kann sich, als Judit sich seinem Zelt nähert, geschmückt und in Wohlgerüche gehüllt, nichts anderes vorstellen, als dass sie sich ihm unterwerfen und hingeben will, ihm, dem starken, siegreichen Mann, wie es nach seinem Verständnis die einzige Bestimmung der Frauen ist.

Daher lässt er sie vor und empfängt sie bei Nacht, mit einer Arglosigkeit, die bei einem so erfahrenen, gewalttätigen Mann erstaunt, als müsste nicht gerade er wissen, wozu Menschen fähig sind. Aber ist

eine Frau in seinen Augen ein Mensch? Ist sie imstande, ihrerseits Initiative zu ergreifen, womöglich historische Ereignisse zu gestalten, ihrer Stadt, ihrem Volk zuliebe? Aus der assyrischen Geschichte ist kein Fall dieser Art bekannt, keine Frau, die irgendwie hervorgetreten, auch nur namentlich erwähnt wäre, nicht einmal die Königinnen sind auf den Steintafeln überliefert, immer nur das omnipotente Ich der Männer: Ich, König Nebukadnezar, eroberte dieses Land, jene Stadt... Das Buch Judit gehört zu den sogenannten apokryphen Büchern der Bibel, zu denen, die nicht in den Kanon des hebräischen *tanach* (66) aufgenommen wurden. Judits Geschichte ist historisch nicht belegt, sie gilt als belletristischer Text und nicht als verlässliche historische Quelle. Und doch enthält sie, über ihre literarischen Qualitäten hinaus, tiefe Einblicke in die Lage und das Lebensgefühl der Menschen ihrer Zeit, besonders der Frauen, in ihre Entschlossenheit und Selbständigkeit, ihre lebendige Kreativität im Land der Mosaischen Gesetze.

Dieses Land hat Ester nie gesehen. Zu Beginn der Handlung weiss sie nicht einmal, dass sie Jüdin ist, ihr Onkel und Vormund hat es ihr aus Vorsicht verschwiegen. Sie wurde in Persien geboren, im Exil. Ihre Familie gehörte zu denen, die in babylonische Gefangenschaft gerieten und von dort, mit dem Fall von Belsazars Reich, in persische. Ihr Onkel Mordechai ist das, was man später einen Hofjuden nennen wird, ein Ratgeber des persischen Grosskönigs Xerxes. Auch sie muss sich einem Mann hingeben, der feindliche Absichten gegen ihr Volk hegt, doch nicht, um ihn zu erstechen, sondern um ihn zu gewinnen. Sie ist ein junges Mädchen zu Beginn der Geschichte, vielleicht ein halbes Kind, und doch erwirbt sie das Vertrauen des labilen Grosskönigs, eines zwischen Grausamkeit und Schwäche schwankenden Charakters, dessen bizarre Züge Herodot überliefert hat. Sie rettet dadurch die Juden im Persischen Reich, denen landesweite Verfolgung, sogar Vernichtung droht, weil sie „anders“ sind und „andere Gesetze“ haben und der totalitären Herrschaft des Ministers Haman widerstreben (67). Was diesen bewegt, ist das klassische Motiv der Judenhasser bis heute: Hass

auf das „Anderssein“. Doch gerade ihr „Anderssein“ befähigt Ester, den schwierigen König zu verstehen und für sich einzunehmen, ihm Halt zu bieten, wo er sonst in Trunksucht und Schwäche versinken würde, befähigt sie, den Judenhasser Haman aus seiner Gunst zu verdrängen und ihre Landsleute zu retten, in Susa, in Persien und allen Provinzen des Reiches.

Mit diesem Buch endet die hebräische Bibel. Eine Frau als Trägerin der Hoffnung und des Überlebens weist hinüber in die Jahrhunderte des Exils, in Zeiten der Prüfung. Vielleicht hat das jüdische Volk diese Zeiten nur überlebt, weil es auf seine Frauen hörte. Zumindest sind andere Völker in derlei Turbulenzen untergegangen und verschwunden, Völker von „Starken“ und „Machtmenschen“, von Grosskönigen und Glaubenskriegern, deren Frauen rechtlos blieben und damit unfähig zu eigenem Beitrag, zu ausgleichendem, inspirierenden Wirken an der Seite der Männer.

Die Stärke der Frauen beeindruckte auch den wandernden Schriftgelehrten Jeshua ben Josef aus Nazaret, der unter seiner griechischen Namensform Jesus der wohl populärste Jude aller Zeiten wurde. Als umherwandernder Pharisäer war er in diesen Tagen zunächst keine auffallende Gestalt, seine Gleichnisse, *drashot* oder *peirushim* (68) blieben meist im traditionellen Rahmen, ähnelten gelegentlich denen des Propheten Elisha aufs Wort. Auch seine Metaphorik ist aus dem Studium der biblischen Bücher hervorgegangen: wenn er etwa von den „klugen und törichten Jungfrauen“ spricht (Matthäus 25,1ff.) und damit ein Bild aus dem Buch *mishlej* oder Sprüche aufgreift, in dem gleichfalls Klugheit und Torheit durch Frauen versinnbildlicht werden (Sprüche 9,1ff.) Seine Ansichten über die Ehe sind streng gesetzestreu, er spricht sich sogar gegen Ehescheidung aus und debattiert darüber mit liberaleren Schriftgelehrten (Matthäus 19,1ff.). Dennoch rettet er eine Ehebrecherin, genauer „eine Frau, beim Ehebruch ergriffen“ (69), vor der Steinigung, indem er, von den Richtern befragt, an deren Gewissen appelliert, mit dem genialen Argument, das moralische Recht zu strafen hätte nur, wer



selbst frei von Schuld sei, und „wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“ (Johannes 8,7). Es ist bezeichnend für die geistige Nähe zwischen dem Schriftgelehrten Jesus und den Richtern, dass diese sich überzeugt zeigen und von der Vollstreckung des Urteils absehen. Seid vorsichtig beim Richten, hiess der Grundsatz der „Grossen Synagoge“. Das im letzten Augenblick vorgetragene Argument eines wandernden Pharisäers wird von den Richtern angehört und in Betracht gezogen. Zumal es ganz im Sinne der damals massgeblichen Schule von Rabbi Hillel ist, der gelehrt hatte: „Verurteile deinen Nächsten nicht, ehe du nicht in seiner Lage warst.“ (70)

Manches an Jesus' Wanderungen ist von Anbeginn auffallend, noch ehe es zu spektakulären Ereignissen kommt. Zunächst seine Heilerfolge, die ihn rasch berühmt machen. Und noch etwas anderes, das vielleicht mit dem ersten zusammenhängt: ein besonderes Verständnis für Frauen. Seine Sensibilität im Umgang mit ihnen ähnelt der des Propheten Elisha aus dem Buch Könige. Beide waren wandernde Schriftausleger und kamen leicht mit Frauen ins Gespräch, in den Strassen der Ortschaften, an Brunnen, auf Märkten, während die Männer auf den Feldern waren, auf der Tenne, in den Weinbergen.

Jesus nahte sich diesen Frauen nicht als „Starker“, sondern als Gleicher. Er würdigte sie langer Gespräche, stellte Fragen, interessierte sich für ihre Ansichten. *Shema b kolah*, hatte es im ersten Buch Mose geheissen, Höre auf ihre Stimme. Und wenn das so früh schon geboten worden war, aus Gründen der Einsicht und Voraussicht, aus Gründen des Überlebens, dann erst recht jetzt, nachdem Frauen über Jahrhunderte bewiesen hatten, wozu sie fähig waren, wie ein humanes Gesetz ihnen Sicherheit gab, wie es ihre Geisteskräfte bildete, ihre Entschlossenheit, ihren Mut in Gedanken und Taten, über die Möglichkeiten der Männer hinaus.

## **Anhang:**

### Frauen im Talmud

Die dritte Ordnung der Mishna heisst *Nashim*, Frauen. Darin die Traktate *Jevamot* (Schwägerinnen), basierend auf dem Gebot der Schwager- oder Leviratehe (5 Moses 25,5). Verweigert der Bruder eines verstorbenen Mannes diese Art Ehe und lebenslange Versorgung der Frau, verfällt er selbst der Zeremonie der *chaliza* und die Frau wird frei zu heiraten, wen sie will. Weiterhin in diesem Traktat: Ehehindernisse, Vorschriften beim Wiederverheiraten u.ä. Traktat *Ketubot* beschäftigt sich mit Heiratsverträgen, mit den gegenseitigen Rechten von Mann und Frau, Strafen für Verführung einer Verlobten (2 Moses...), Witwenrecht, Versorgung von Stiefkindern, Armenfürsorge. Traktat *Gitin*, Scheidebriefe, „Zur Menschlichkeit der hohen jüdischen Scheidebriefe gehört es, dass eine Scheidung ermöglicht wird, wenn eine eheliche Gemeinschaft zerbrochen ist“. Gründe, die Rabbiner dafür akzeptieren, variieren zwischen Geringfügigem und Ehebruch. Kein Thema, über das man gern spricht, um es nicht „zu berufen“. Daher ist in diesem Traktat weniger von Scheidungen selbst als von den Zeremonien der Aufsetzung und Überbringung des Scheidebriefs die Rede. (Als Anhang Kapitel 5 über die Kämpfe der letzten jüdischen Aufständischen gegen Rom und die Zerstörung Jerusalems). Traktat *Kidushin*, Anheiligungen: Über Verlobung und Heirat, Anschaffungen in der Ehe, Kauf von Knechten, Vieh und Gütern. Gemara fügt die Gebote an, die nur Männer oder nur Frauen zu beachten haben. Traktat *Nedarin*, Gelübde: Handelt nicht nur von Frauen, sondern allen Arten von Entsagungsgelübden,

ihrer Gültigkeit, Dauer und eventuellen Auflösung, besonders bei Frauen und Kindern. Traktat *Nasir*, Geweihter: Auch dies für Männer und Frauen gültig, basierend auf 4 Mose 6, 1 ff., zum Nasirat des Paulus Apostelgeschichte 21,23 ff. Traktat *Sota*, Ehebruchverdächtige: Die Zeremonie, deren sich des Ehebruchs verdächtige Frauen unterziehen mussten (4 Mose 5,12)

Die Einrichtung eines besonderen Buches über Frauen findet sich später auch im Koran, dessen vierte Sura *Al Nisa* heisst, Frauen, analog zur dritten Ordnung der Mishna. Nicht zu vergessen, dass der Babylonische Talmud nicht nur zur Zeit Mohameds längst erschienen war, sondern auch unter den dortigen Rabbinen ständig im Gespräch, zitiert, ausgelegt etc. Mohamed konnte, wie die meisten Menschen im Mittleren Osten, Aramäisch lesen und kannte die Mishna, erst recht, die ihm folgten und den Koran in Schriftform fassten. An anderen Stellen im Koran ist die Übernahme von *hagadot* nachweisbar. Mishna und Midrash waren Mohamed vertraut.

Auch Talmud betont besondere Stellung der Frauen in der Geschichte des jüdischen Volkes. Etwa die schon zitierte, für Israels Geschichte zentrale Aussage im Traktat *Sota* (dritte Ordnung): Rabbi Avira (in anderen Ausgaben Rabbi Esra oder Rabbi Akiva) legte aus: Als Belohnung für die bewährten Frauen, die in jenen Tagen lebten, wurde Israel aus Ägypten erlöst (*Sota* 11 b, unten Fussnote 21, Mayer a.a.O. S.119) Daran anschliessend (*Sota* 12b, Mayer S.121) die Prophetin Miriam, Moses' Kommen vorhersagend.

Über die Eifersucht von Frauen bei Vielweiberei (als Gleichnis für die Eifersucht unter Göttern bei Vielgötterei, aus welcher Parallelität hervorgeht, dass die Rabbiner die Einehe empfehlen) Rabbi Gamliel im Traktat *Avodah Serah* 55a (vierte Ordnung *Nesikin*, Schädigungen, vgl.Mayer S.424). Die Beeinflussbarkeit von Frauen in der Geschichte von Rabbi Akivas Ehe im Traktat *Nedarim* 50a (dritte Ordnung, vgl.Mayer 427ff.). Die Aussage, dass die Kraft eines Mannes dem Studium der Torah gehöre, seine Schönheit aber den Frauen, anlässlich der ersten Begegnung von Rabbi Jochanan und Resch Lakisch, einem früheren Gladiator, beim Baden im Jordan (Traktat *Bava mezia* 84a in der vierten Ordnung *Nesikin*, vgl.Mayer 447). Rabbi Abbajes unberechtigte Verdächtigung gegenüber einer Frau und einem (offenbar nicht mit ihr verheirateten oder verwandten) Mann, als er sie sagen hört, sie wollten sich „in der Frühe gemeinsam auf den Weg machen“ (Traktat *Suka* 52a in der zweiten Ordnung *Moed*, vgl.Mayer 453f.)

Die jüdischen Ehegesetze werden im Besonderen in den Traktaten der dritten Ordnung betrachtet (vgl.Mayer 456ff.), basierend auf dem Charakter der jüdischen Ehe, in der Sexualität nicht nur bejaht, sondern geboten ist (1 Mose 1,28). Das antike Judentum unterschied sich von anderen Religionen, Gesetzeswerken und Brauchtümern seiner Zeit durch besondere Wertschätzung der jüdischen Ehefrau und Mutter: „In einer Zeit, da Frauen in der Umwelt noch wie Sklavinnen eingeschätzt und behandelt wurden, musste die ausserordentliche Hochschätzung jüdischer Frauen durch ihre Männer besonders auffallen“ (Mayer, 457). An die besondere Rolle der Frau wird jeden *shabat* im Familienkreis durch Singen eines biblischen Liedes erinnert: „Wer eine tapfere Frau

gefunden, höher als Perlen ist ihr Preis...“ (Sprüche 31,10-31) Zwar agierte nach aussen der Mann der Vertreter der Familie, „aber im Innenbereich ist die Frau einer Königin und Priesterin gleich.“

Durch detaillierte Gesetzgebung soll erstens grundsätzlich die Ehe geschützt und bewahrt, zweitens innerhalb der Ehe vor allem die Frau vor etwaiger Willkür des Mannes geschützt werden. Scheidung wird dennoch grundsätzlich akzeptiert, die Auslegungen Hilels (für den vor der Ehe verheimlichte Fehler), Akivas (für den „Abscheu“ der Frau gegen den Mann, aber auch „Vernachlässigung“ der Frau Scheidungsgründe darstellen) und Shamais (der nur „Hurerei“ als Scheidungsgrund gelten lässt) hier allesamt liberaler als die von Jesus, der Scheidung ablehnt (Matthäus 19,1ff.: wer eine Frau verlasse, treibe sie in den Ehebruch, wer eine Geschiedene heirate, breche ihre erste Ehe). Scheidung soll durch Heiratsvertrag erschwert werden (*shetar*, Überschreibung des Vermögens). Ferner soll die bereits in der Torah (5 Mose 24,4) erklärte Unmöglichkeit der Rückkehr einer Affekthandlung oder Leichtfertigkeit in der Frage „Entlassung“ (Scheidung oder Verstossung) vorbeugen. Ferner Verzögerung durch die zeitraubenden Formalien der Ausschreibung der *get* (Scheidungsurkunde). Alle diese Hindernisse stellen Gelegenheiten zur Versöhnung und Rettung der Ehe dar. Nach Erlangung der *get* war es geschiedenen Frauen gestattet, sich wieder zu verheiraten (einzige Einschränkung: *Kohanim*, die dadurch Rechte ihres Standes verloren.)

Unter Berufung auf 1 Mose 5,2 sagt Rabbi Eleasar (im Traktat *Jevamot* 63 a, dritte Ordnung), wer keine Frau habe sei eigentlich kein (vollständiger) Mensch. Er sagt ferner, dass auch, wer kein Land hätte, eigentlich kein (vollständiger) Mensch sei (unter Berufung auf Psalm 115,16), von daher Folgerung, einen Unverheirateten (besonders einen Verwitweten) wie einen Obdachlosen zu behandeln. Rabbi Chelbo sagt (in *Bava mezia* 59a, vierte Ordnung): Stets sei ein Mann auf die Ehrung seiner Frau bedacht, denn nur um seiner Frau willen waltet Segen in eines Mannes Haus, da in 1 Mose 12,16 Pharao dem Emigranten Avram (später Abraham) Gutes tat um seiner Frau Sarai willen: Und er tat Avram Gutes ihretwegen. In *Jevamot* 62b heisst es: Unsere Meister sagen: Wer seine Frau wie sich selbst liebt und sie mehr als sich selbst ehrt, wer seine Söhne und Töchter auf geradem Weg leitet und sie jung verheiratet, über ihn sagt die Schrift: Du wirst erfahren, dass deine Zeit Frieden hat (Hiob 5,24). Unter Berufung auf Sprüche 18,22 wird wenig später Rabbi Chama ben Chanina zitiert: Sobald ein Mann eine Frau geheiratet hat, hört seine Schuldhaftigkeit auf. Dagegen wird Kohelet (Prediger Salomo) 7,26 gesetzt, und es kommt schliesslich, *Jevamot* 63b, zur Juxtaposition: Im Westen (gemeint ist, von Babylonien aus gesehen, das Land Israel) sagte sie zu einem Mann, der eine Frau genommen hat: Fand oder finde? Fand – denn es steht geschrieben: Wer eine Frau fand, fand etwas Gutes. Finde – denn es steht geschrieben: Da finde ich, bitterer als den Tod, die Frau.

Gemeint ist die Möglichkeit einer guten wie bösen Frau. Wie es dann schliesslich über eine böse Frau heisst: Wie soll man sich das vorstellen, eine böse Frau? Abbaje sagte: eine, die für ihn den Tisch richtet und gegen ihn den Mund richtet. Rava sagte:

Eine, die für ihn den Tisch richtet und gegen ihn den Rücken kehrt (*Jevamot* 63b). Von Rabbi Chija heisst es, er sei beständig von seiner Frau gequält worden. Dennoch machte er ihr Geschenke. Darob befragt, sagte er: Es reicht für uns aus, dass sie unsere Kinder aufziehen und uns aus der Verfehlung retten (*Jevamot* 63a). Die Frau als Verführerin wird ausführlich im biblischen Buch *Mishlej*, Sprüche dargestellt (6,20 -7,27). Denn eine Hure bringt einen ums Brot, aber eine fremde Ehefrau ums kostbare Leben, heisst zu Beginn, ehe in aller Ausführlichkeit die Verführung eines „törichten Jünglings“ durch eine „Frau im Hurengewand“ (7,8) geschildert ist, deren Mann sich auf Reisen befindet. Aus dem Text geht klar hervor, dass der junge Mann, falls *in flagranti* ertappt, des Todes ist: „Ihr Haus ist der Weg ins Totenreich, wo man hinab fährt in des Todes Kammern.“ (7,27) Als Rettung aus diesen Versuchungen wird das Einhalten der Gebote empfohlen, also in diesem Fall die Treue gegenüber der eigenen Frau, im Sinne der Äusserung von Rabbi Chija, das die Ehefrau – mag sie selbst zänkisch sein – den Mann vor Verfehlung bewahrt.

Eine „unwürdige Frau“ zu heiraten hält Rabba, der Sohn Rav Addas, für ein Verhängnis (Traktat *Kidushin* 70a). Einen Mann, der dies tue – gemeint sind vornehmlich Priester und Leviten, die durch solche Heirat ihre Nachkommen beeinträchtigen und ihre Familie schädigen“ – werde „Elija binden“ (vermutlich der Prophet Elijahu), wie Rabbi Sala von Rav Hamnuna überliefert, „und der Heilige, gelobt sei er, geisseln“. Segen ruhe dagegen auf der Heirat mit der „Tochter eines Gelehrten“ (Traktat *Pesachim* 49a in der zweiten Ordnung *Moed*). Um eine solche zu heiraten, „verkaufe der Mensch alles, was er hat“ (da er bei der Tochter eines Gelehrten nicht mit einer grossen Mitgift rechnen kann). Wenn es nicht die Tochter eines Gelehrten ist, so wenigstens die eines „Grossen seiner Zeit“ (eines mächtigen Mannes oder hohen Beamten – wie sich zeigt, steht er in der jüdischen Hierarchie unter dem mittelosen Gelehrten). Wenn nicht die Tochter eines Grossen, dann die eines Synagogenvorstehers. Wenn nicht diese, dann die Tochter eines Almosenempfängers. Oder wenigstens eines Lehrers der kleinen Kinder. Nur die Tochter eines Ignoranten solle er nicht heiraten, „weil sie verächtlich sind und ihre Frauen Verworfenen.“

Doch in der Regel werden die Frauen der Verheissung eher teilhaftig als die Männer (Traktat *Brachot* 17a in der ersten Ordnung *Sera'im*, die Saaten), unter Berufung auf Jesajahs Ankündigung: „Höret meine Stimme, ihr sorglosen Frauen...“ (Jesajah 32,9). Sie sind von vielen Geboten befreit, vor allem von solchen, die an feste Zeiten gebunden sind (*Kedushin* I,7). Dafür regelt Mishna *Ketubot* V,5 „die Arbeiten, welche die Frau für ihren Mann tut“. Bringt sie Mägde mit in die Ehe, muss sie weniger arbeiten, entsprechend der Zahl der Mägde. Doch Rabbi Elieser sagt: Sogar, wenn sie ihm hundert Mägde eingebracht hätte, sollte er sie veranlassen, in Wolle zu schaffen, denn Müssiggang führt zur Sünde. Rabban Shimeon ben Gamliel sagt sogar, Müssiggang führe zum Wahnsinn. Rav Nachman warnt im Besonderen vor „Überheblichkeit“ von Frauen (Traktat *Megila* 15a in der zweiten Ordnung, *Moed*).

Die Frau ist Quelle der grössten Freude des Mannes, da nach *Brachot* 57b (erste Ordnung *Seraim*) „Shabat, Sonne und Beischlaf“ ein Vorgeschmack der kommenden

Welt sind und „drei Dinge des Menschen Herz erheitern: eine schöne Wohnung, eine schöne Frau und schöne Geräte.“ Der Schutz der Frauen ist daher auch im Interesse der Männer. Die Eheverschreibung (*shetar*) ist die entscheidende Sicherung der Frau. Im Traktat Ketubot (in der dritten Ordnung *Nashim*) werden die Einzelheiten dieser Sicherheits-Überschreibung geregelt. „Am Anfang verschrieben sie einer Jungfrau zweihundert und eine Witwe eine Mine“, heisst es in *Ketubot* 82b, aber sicherten die Eheverschreibung nicht mit Immobilien, so dass es leichter war – durch vorzeitigen Verbrauch des Geldes – die Frau um ihre Sicherheit zu bringen. „Da ordneten sie an, dass diese (die in der Eheverschreibung genannte Geldsumme) im Haus ihres Schwiegervaters hinterlegt werden solle. Aber immer noch konnte er zu ihr sagen, wenn er über sie zornig war: Geh zu deiner Eheverschreibung (also ins Haus deines Vaters zurück)!“ Die endgültige Regulierung erfolgte durch Rabbi Shimeon bar Shetach, der (als Präsident des Sanhedrin) anordnete, dass er ihr verschreiben solle: alle meine Güter haften für ihre Eheverschreibung.“

Letztlich liegt in dieser Regelung eine Vorkehrung gegen die Ehescheidung überhaupt. Die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, das *shetar* zu realisieren, wenn der gesamte mobile und immobile Besitz des Mannes dafür haftet, hinderte an Affekthandlungen. Eine besondere Geschichte wird in der *Mishnah Nedarim* IX,5 erzählt, wo sich ein Mann durch Gelübde (nicht mit seiner Frau zu schlafen, folglich Grund zur Scheidung zu geben) in die Lage gebracht hatte, sein gesamtes Vermögen hergeben zu müssen, woraufhin er sich an Rabbi Akivah mit der Bitte wandte, ihm einen Teil des *shetar* zu erlassen. Statt dessen entband ihn Rabbi Akivah von seinem Schwur – ein Beispiel dafür, dass die Rabbiner, wo immer möglich, im Sinne der Erhaltung der Ehe wirkten.

Ohne Eheverschreibung entlassen wurden Frauen, die sich über die mosaischen Gesetze und jüdischen Religionsbrauch hinwegsetzten, heisst es in der *Mishnah Ketubot* VII,6. Darunter sei zu verstehen: die Zubereitung von Speisen, die nicht verzehntet sind (d.h. von denen nicht die vorgeschriebenen *trumot v ma'asrot* abgetrennt sind, die das Torah-Gesetz vorschreibt, 4 Mose 18,21), Beischlaf während der Menstruation (3 Mose 18,19), die Teighebe nicht absondert (*hafrashat chalah*, 4 Mose 15,19), wenn sie gelobt, aber nicht erfüllt (5 Mose 23,22f.) Ferner werden Geschwätzigkeit, böse Rede, Geschrei im Haus, unfrisirt oder unbedeckten Hauptes ausgehen und anderes in diesem Sinne als Verstösse benannt.

Scheidung wird allgemein als grosses Elend betrachtet. „Über jeden, der sich von seiner ersten Frau scheidet“, sagt Rabbi Elieser (Traktat *Sanhedrin* 22a, vierte Ordnung *Nesikin*) unter Berufung auf Maleachi 2,14: „Weil der Herr Zeuge gewesen ist zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos gehandelt hast.“ Sehr viel trauriger noch steht es um den, der seine Frau durch Tod verliert. Für ihn, so Rabbi Jochanan (*Sanhedrin* 22a) sei es, als ob das Heiligtum in seinen Tagen zerstört werde, er zitiert zum Beleg Hesekiel 22,16: „Menschensohn, siehe, ich nehme von dir die Lust deiner Augen mit einem Schlag...“ Rabbi Alexandri fügt hinzu: „Für jeden Menschen, dem seine Frau in seinen Tagen (gemeint ist: vor ihm) stirbt, verfinstert sich die Welt, denn

es heisst (Hiob 18,6): Das Licht verfinstert sich in seinem Zelt (der Talmud gibt hier wieder: „ob seines Zeltes“, da Zelt – wie bei Hilel generell als Metapher für den Menschen – als Bild für die Frau benutzt wird) und seine Leuchte über ihm erlischt.“ Rabbi Jose ben Chanina sagte (mit Hiob 18,7): „Seine Schritte werden beengt“. Rabbi Avahu sagt: „Sein Rat verlässt ihn (wörtlich: „fällt nieder“).

Männer sind verpflichtet, an den Wallfahrtsfesten (Pesach, Shavuot, Sukot) ihre Frauen zu erfreuen, unter Berufung auf 5 Mose 16,14, hier gelesen als: „Du sollst erfreuen an deinem Feste“. Der Text fragt: „Womit erfreuen? Mit Wein. Rabbi Jehuda sagt: Männer mit dem, was für sie geeignet ist, nämlich mit Wein. Und womit Frauen? Rav Josef lehrt: In Babylonien mit farbigen Gewändern, in Israel mit geglätteten Leinenkleidern.“

Doch hauptsächlich gilt das Augenmerk aller rabbinischen Regelungen, Frauen betreffend, ihrer Sicherung, ihrem Schutz, ihre Bevorzugung dort, wo sie sonst in Gefahr wären, zurückgesetzt zu werden. Ein Beispiel dafür ist die Regulierung im Traktat *Ketubot* 67a (in der dritten Ordnung *Nashim*), die Bevorzugung von Frauen in einer Notlage betreffend: „Wenn ein Waisenknabe und ein Waisenmädchen kommen, um sich versorgen zu lassen, so versorge man das Waisenmädchen (zuerst) und dann versorge man den Waisenknaben, weil es (falls der Armenfonds nicht für beide reicht) einem Mann eher ansteht, von Tür zu Tür zu gehen, als einer Frau. Wenn ein Waisenknabe und ein Waisenmädchen kommen, um sich verheiraten zu lassen (was meint, dass man sie mit einer Aussteuer zu versehen hat), so verheirate man das Waisenmädchen und dann verheirate man den Waisenknaben, weil die Schande einer Frau (wegen zu geringer Aussteuer ausgeschlagen zu werden) grösser ist als die eines Mannes.“ Die Weiterungen dieser Regelung sind immens: in Notsituationen gilt es, zuerst Frauen und Kinder zu retten, sie sind bei Gefahr zuerst in Sicherheit zu bringen, ihnen gelten die dringendsten Vorkehrungen der staatlichen oder gesellschaftlichen Autorität.

**Quellen, Anmerkungen:**



- (1) vgl. Friedrich Nietzsche, „Antichrist“, 1888
- (2) Wenn man will, sogar im Sinne Nietzsches. Auf die gewalttätige Vergangenheit des Volksführers verweist auch Bloch: „Und ein Stifter eben erscheint, der damit beginnt, dass er einen Fronvogt erschlägt.“ Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S.1450, Originalgeschichte vgl. 2 Moses 2,11 ff.
- (3) Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, a.a.O.
- (4) Rashi, The Pentateuch and Rashi's Commentary, New York 1977, Vol. II (Exodus), p. 261 zu 2 Moses 22, 21: *hu ha din le chol adam*, Dieses Gesetz gilt für alle Menschen
- (5) 5 Moses 10,18; 14,29; 24,17; 26,12 u.a. Wie aktuell diese Gesetze bis heute sind, belegt ein Aufruf der Weltgesundheitsorganisation WHO vom Dezember 2003: „In cultures where women have inferior status, older women are at risk of being abandoned when they are widowed and having their property seized.“ *Time*, 13.12.2004
- (6) 5 Moses 21, 11 ff. Solche Rücksicht gegenüber gefangenen Frauen war in der Alten Welt sonst unbekannt, man vergleiche frühe griechische Quellen, etwa Homers *Ilias*, in der die Frauen Trojas selbstverständlich in Sklaverei geführt wurden. Dabei ist die *Ilias* sehr viel später als die Mosaischen Bücher.
- (7) Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986, p.121: “If it is a girl, everyone is upset. Even the tent goes into mourning.”
- (8) 1 Moses 21, 12. Die sprachliche Formel *shema b kolah* bzw. *koli* wird in den Mosaischen Büchern verwendet, wenn entscheidende Empfehlungen ausgesprochen werden, durch Menschen zwar, aber göttlich inspiriert. Bezeichnend etwa der Rat von Moses' Schwiegervater Jitro, die Rechtsprechung sogenannten Ältesten zu überlassen („tüchtigen, gottesfürchtigen, wahrhaftigen und uneigennützigigen Männern“), eine für Israels Zukunft entscheidende Regelung, die gleichfalls mit diesem Satz eingeleitet wird (2 Moses 18,19): *shema b koli ijazecha v jehi elohim imach*, Höre auf meine Stimme, ich will dir raten, und Gott wird mit dir sein. In diesem Satz ist die Verknüpfung von „Höre auf meine Stimme“ und Gottes Segen offen ausgesprochen. Auch der vor Israel in der Wüste herziehende Engel Gottes wird mit der Formel *shema b kolo* eingeführt. Die Formel verweist also auf Äusserungen im göttlichen Auftrag. Der Name Sarah betont die neue Rolle: Sarah heisst wörtlich Fürstin, Befehlshaberin.
- (9) Seither sprechen die Juden nicht, wie die meisten Völker, von ihren Vätern, sondern von den *imahot v aba'ot*, den Vätern und Müttern. Zur Grabkauf-Geschichte vgl. Chaim Noll, Hebron. Annäherungen an einen Ort, Mut, Asendorf, April 1997

- (10) 1 Moses 27, 1 ff. Nach Lila Abu-Lughod gilt dagegen bei den muslimischen Beduinen die Schöpfungsgeschichte bis heute als Beweis für die moralische Überlegenheit des Mannes: „Men are more honest and straightforward (...) God created Eve from Adam's bent lower rib. That is why women are always twisted." Abu-Lughod, a.a.O. p.124
- (11) vgl. 1 Moses 27, 13 mit 1 Moses 21, 12 im hebräischen Original. Allerdings wird später, in 5 Moses 21, 15 ff., das Vertauschen des Rechtes der Erstgeburt gesetzlich verboten und Rebekkas kühner Schritt endgültig in die Vergangenheit verbannt – was ändert es daran, dass jenes „Höre auf meine Stimme“ nun einmal gesprochen ist, und offensichtlich zu Israels Segen?
- (12) Die Jakobs-Geschichte ist zweifellos unter den Patriarchen-Erzählungen die am meisten patriarchalische.
- (13) Das strikte Verbot, die Frau des Vaters zu „entblößen“, sei es die eigene Mutter oder eine andere (im Hebräischen *lo t'galeh ervah*), wird mehrmals ausgesprochen, zuerst in 3 Moses 18,7 und 8. Die mehrfache Wiederholung deutet daraufhin, dass derlei bei vor-biblischen Völkern üblich war. Die alt-persische Religion des Zarathustra erlaubte sogar die Ehe mit der Mutter, vgl. E.Meyer, Geschichte des Altertums, Basel 1954, Bd.4, S.37
- (14) 1 Moses 39,7 ff.
- (15) Die mit 1 Moses 37,1 beginnende, in epischer Breite erzählte Josefs-Geschichte wird plötzlich, 1 Moses 38,1 ff., von der Jehuda-Tamar-Geschichte unterbrochen, und ebenso unvermittelt, 1 Moses 39 ff. fortgeführt.
- (16) 1 Moses 34, 30. Dass Jakob erst nachträglich davon erfährt, deutet auf seine geringe Autorität bei den Söhnen. Rashi kommentiert, sie hätten sich verhalten, als wären sie nicht seine Kinder. vgl. The Pentateuch and Rashi's Commentary, a.a.O. Vol. 1, p.347. Auch moderne Rabbiner, etwa Samson Rafael Hirsch, verurteilen die Tat als einen Fall atavistischer Blutrache, der Söhne Jakobs nicht würdig, eher seines Bruders Esau. vgl. S.R.Hirsch, The Pentateuch, New York 1977, p.157
- (17) Nach der grossen Kulturkatastrophe der Sumerer, die man als Ursache für Abrahams Auszug aus Babylonien annimmt, werden folglich die biblischen Patriarchen meist um 2000-1600 vorchristlicher Zeit datiert, wobei es weit frühere Datierungen gibt, wie die des israelischen Archäologen Jehuda Govrin, der sie bereits um 4000 ansetzt, im Chalkolithikum, der Kupfer-Steinzeit. Vgl. J. Krivine (Hg.), Lives in the Negev Desert. The Jacob Blaustein Institute for Desert Research, Sde Boqer 1991. Homers Lebenszeit wird dagegen erst im 8.Jahrhundert v.C. vermutet.
- (18) 1 Moses 22, 1 ff. Ein generelles Verbot der Tötung von Mitmenschen bereits in den sogenannten Noachidischen Geboten, 1 Moses 9, 6 ff.

- (19) Sie wird in 2 Moses 15, 20, wörtlich genannt: *ha n'viah*, die Prophetin. Das Wort war ein Titel, eine Zuerkennung und bedeutete gesellschaftliche Macht. Sie starb kurz vor Eintritt ins versprochene Land, 4 Moses 20, 1, nachdem sie Führerin der Frauen gewesen war, wie etwa in 2 Moses 15, 20 beschrieben.
- (20) vgl. Yoram Hazony, *The Dawn. Political Teachings of the Book of Esther*, Jerusalem, 1995, p.118 f. : “Pharao ordered that the Jews be reduced to slavery and hard labor, and met with no outcry worthy of having been recorded (...) Of course, the books of Moses recount this story in order to relate not the silence, but the resistance which did take place – how the Jewish midwives refuse to collaborate (...), how, once the killings have started, Jocheved and her daughter (Miriam) hide her baby and find him a place of refuge, and how Pharaoh’s daughter protects the child against her father and the state. It is by means of the bravery of these women that a leader is born to Israel through whom the Jewish people is saved.”
- (21) vgl. Talmud, Sota 11b: “Es ist das Verdienst der gerechten Frauen dieser Generation, dass die Juden aus Ägypten erlöst wurden.“
- (22) Ilias 2, 814; 3,189; 6, 186
- (23) Arktinos von Milet zugeschriebene, nur dem Inhalt nach überlieferte Dichtung, die unmittelbar an die Ilias anschliesst.
- (24) Herodot, 4, 110-117
- (25) Das in der Ilias verwendete griechische Adjektiv *anti-aneirai* wurde als „männerfeindlich“ übersetzt.
- (26) Etwa Hiob auf dem Tiefpunkt seines Jammers: „Warum bin ich nicht gestorben bei meiner Geburt? Warum bin ich nicht umgekommen, als ich aus dem Mutterleib kam?“, Hiob 3, 10 ff. Klage gegen die Geburt enthält potentiellen Groll gegen die Gebälerin.
- (27) Zunächst in der *Aithiopsis*, überliefert in der Inhaltsangabe des Proklos, ferner in hellenistischen, römischen und späteren Nacherzählungen, wohl am krassesten in der dramatischen Darstellung Heinrich von Kleists (*Penthisilea*, 1808)
- (28) 2 Moses 21, 20 für Körperverletzung gegenüber Frauen allgemein, 2 Moses 21,22 für Körperverletzung gegenüber Schwangeren.
- (29) 5 Moses 25, 11. Das Gesetz gilt einem extremen, obszönen Fall, weshalb auch die Strafe extrem ist. Man kann davon ausgehen, dass, wo das Verhalten der Frau nicht ganz so ungeheuerlich ist wie hier beschrieben, die Strafe entsprechend abgeschwächt war.
- (30) Über die Nichtigkeit des Einzelnen im persischen Grosskönigtum vgl. Herodots „Persischen Krieg“. Über die Sklavenrolle der Frau besonders das Buch Ester. Eine Frau war in Persien, wie ein talmudischer Gelehrter feststellt, nichts anderes, als „ein Gefäss“ zur Verfügung des Mannes. vgl. Yoram Hazony, *The Dawn*, a.a.O. p.17

- (31) Konversion zum Judentum wurde Kaiser Neros zweiter Frau Poppäa Sabina nachgesagt, während seine Geliebte Acte eine Christin gewesen sein soll. Mysteriös bleibt der Fall der Pomponia Graecina, der Gattin des Konsularen und Heerführers Plautius, die beides gewesen sein kann, observante Jüdin oder Christin.
- (32) Die Äusserungen selbst gebildeter Römer zum *shabat* zeigen überwiegend Unverständnis. Bekannt ist etwa die Erklärung Senecas, die Juden verlören durch den *shabat* den siebenten Teil ihres Lebens, bzw. die jüdischen Sklaven den siebenten Teil ihres Wertes. vgl. L.Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Leipzig 1923, Bd.2, S.216. oder Abschnitt Seneca in C.P.Thiede: Die Wurzeln des Antisemitismus. Judenfeindschaft in der Antike, im frühen Christentum und im Koran, Basel 2002.
- (33) Das Verbot der Vergewaltigung betraf auch Frauen im Krieg unterworfenen Völker. Vergewaltigung war bereits durch die in 5 Moses 21, 11 ff. getroffene, weiter oben zitierte Regulierung ausgeschlossen (die zwar das Ins-Haus-Nehmen kriegsgefangener Frauen als Nebenfrauen erlaubte, doch erst nach vier Wochen Trauerzeit und nicht als Sklavin, sondern als Freie). Wie sehr dieses generelle Vergewaltigungsverbot der mosaischen Gesetze bis heute wirkt, ist auch daran abzulesen, dass aus allen Kriegen Israels, aus Jahrzehnten der „Okkupation“ etc. kein einziger Fall bekannt ist, in dem israelische Soldaten eine Araberin vergewaltigt hätten. Hinweis von Lea Fleischmann, Jerusalem, 2005.
- (34) *Ejn adam mashim azmo rasha*, Kein Mensch kann sich selbst zum Verbrecher erklären, heisst die talmudische Regelung. Verurteilung darf nur auf Grund mindestens zweier voneinander unabhängiger Zeugenaussagen erfolgen. vgl. Rabbi J.H.Hertz, Pentateuch and Haftorahs, London 1992, p. 313. Rabbi Shimeon ben Shetach verlangt, dass man die Zeugen eingehend prüfen müsse. vgl. Mishna Avot, 1, 9
- (35) 5 Moses 27, 24. Als symbolischer Fall wird benannt: „Ein Mann, der seinen Nächsten heimlich schlägt.“
- (36) 2 Moses 22, 17: „Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen“. Offenbar richtete sich das Gesetz gegen „Zaubertränke“, Aphrodisiaka und Gifte, daher übersetzt die Septuaginta das hebräische *machashefa* mit dem griechischen Wort für Giftmischerin. vgl. J.H.Hertz, a.a.O., p.313. Es war üblich, die Grausamkeiten der christlichen Hexenverbrennungen mit diesem Gebot zu begründen. Rabbi Hertz führt aus, dass die Hexen-Prozesse nach jüdischem Gesetz nicht hätten stattfinden können, da das Abpressen von Geständnissen im Mosaischen Gesetz nicht erlaubt ist. Verschiedene Rabbiner weisen daraufhin, dass mit „nicht leben lassen“ nicht töten gemeint sei, sondern Boykott des inkrimierten Geschäfts.

- (37) Die Steinigung einer Ehebrecherin soll im Johannes-Evangelium 8, 1 vollzogen werden, doch stellen die Richter des Ortes den Fall vorher nochmals zur Diskussion, um die Meinung eines durchreisenden Schriftgelehrten (Jesus) einzuholen. Diesem gelingt es ohne viel Mühe, sie davon abzubringen. Johannes 8, 7
- (38) vgl. Rashi, a.a.O., Vol.2, p. 242: Gemeint ist Schadenersatz im "Wert der Minderung zum Marktwert, nicht das Wegnehmen eines wirklichen Körperteils". Er verweist auf Talmud Baba Kama 84.
- (39) Mishna Avot 1, 1
- (40) Eine solche Warnung hiess *hatra'ah*, war sie nachweislich nicht erfolgt, konnte keine Todesstrafe verhängt werden.
- (41) Rabbi Tarfon und Rabbi Akiva erklärten sogar: „Wären wir Mitglieder des Gerichtshofes gewesen, hätte man niemals ein Todesurteil vollstreckt“. vgl. J.H.Hertz, a.a.O., p.845.
- (42) 5 Moses 24, 5. Die Römer versuchten im Gegenteil eine Lösung des Problems auf Kosten von Ehe und Frauen: seit dem 1.Jahrhundert bestand ein „Eheverbot für Soldaten im aktiven Dienst“, das erst Kaiser Septimius Severus aufhob. Herodian 3,8,4. vgl. J.Szilagyi in Pauly's Realencyclopädie a.a.O., Bd. 3, S.1082
- (43) 5 Moses 25, 5. Verweigerung der Schwagerpflicht war auslösendes Moment der oben erwähnten Jehuda-Tamar-Affäre, 1 Moses 38,1 ff.
- (44) So konnte die Mitgift im römischen Recht, das sehr viel frauenfreundlicher als das griechische war, immer noch durch *conventio in manum* Bestandteil des Vermögens des Ehemannes werden, obwohl die Vermögen der Ehegatten theoretisch getrennt blieben. vgl. J.Szilagyi, a.a.O.
- (45) Eine durch *entail* hervorgerufene bedrohliche Situation ist beliebter Ausgangspunkt englischer Romane des 19.Jahrhunderts, besonders solcher von Frauen, um die Rechtlosigkeit von Witwen und Töchtern darzustellen, die durch den Tod eines Vaters, der keine Söhne hatte, das gesamte Familienvermögen, darunter ihr Haus samt Mobiliar etc., an einen Fremden verloren, nur weil dieser der nächste männliche Verwandte war. Vgl. etwa Jane Austen, *Sense and Sensibility*, George Eliot, *Daniel Deronda* u.a.
- (46) Etwa in dem Poem *Die Botschaft*, in dem die Rückgabe des Brautgeldes für eine dem Käufer und Ehemann entlaufene Braut gefordert wird. Die Geldrückgabe hat innerhalb einer festgelegten Frist zu erfolgen: *Denn nur hundert kurze Tage dauert der Muslime Wartezeit*. vgl. Chaim Noll, Wehmut in Wind und Weite. Erfahrungen mit den Liedern der Beduinen. Mut, Asendorf, 3/2003
- (47) Datierung des Buches Tobias: Encyclopaedia of Judaism, New York 1989
- (48) Maleachi 2, 14. Zur Datierung des Buches vgl. E.Cashdan in: A.Cohen (ed.), *The Twelve Prophets*, London 1948, p.335

- (49) Die im 1. Jahrhundert v. Chr. fixierte Regelung von Rabbi Shimeon ben Shetach erhöhte die männliche Garantie-Summe unter Umständen bis zur Gesamtheit des männlichen Vermögens.
- (50) Dafür spricht ihre Stellung als Richterin. Bis heute wird bei nomadischen Wüstenvölkern eine Frau als Ratgeberin erst in Betracht gezogen, wenn sie nicht mehr gebären kann und Mutter von erwachsenen Söhnen ist. Grundsätzlich gelten Schwangerschaft und Geburt als „unreine“ Vorgänge, weshalb eine Frau allenfalls im Matronenalter gesellschaftliche Beachtung erlangen kann. Vgl. Lila Abu-Lughod, a.a.O., p. 62, über Verehrung mütterlicher Frauen bei den nordafrikanischen Beduinen.
- (51) Sie weihte ihn in 1 Samuel 1, 11 zum *nasir*, welchen Terminus die Luther-Bibel mit „Gottgeweihter“ wiedergibt, die englische King-James-Bible mit *Nazarite*. Über die Einrichtung und das abzulegende Gelübde vgl. 4 Mose 6, 1ff. *Nasirim* waren auch Shimshon (Samson) und Johannes der Täufer.
- (52) “The Sages regard her outpouring of distress and devotion as the very epitome of the grandeur of prayer.” Rabbi Nosson Scherman: Prayer, A Timeless Need. An Overview, in: Sidur Kol Ja’akov, New York 1984, p. XII ff.
- (53) zit. nach N.Scherman, a.a.O., p.XIII.
- (54) Naomi schlägt erst bittere Töne an, als sie in Betlehem eintrifft, in ihrer Stadt, während sie zuvor in der Fremde an sich hielt und nicht klagte. Als sie in Betlehem erkannt und bei ihrem Namen gerufen wurde, verlangte sie plötzlich, Mara genannt zu werden, „die Bittere“, da ihr Gott viel Bitteres angetan hätte. Wenn diese Offenbarung ein Stilbruch gegenüber ihrer früheren Selbstdarstellung ist, liegt darin zugleich ein Zeichen von Vertrauen gegenüber ihren Landsleuten. vgl. Rut 1, 20
- (55) Abgesehen von der Beschneidung der Männer. vgl. 1 Moses 17, 10 ff. Doch ist Männern zugleich geboten, sich zu bekleiden, folglich das Zeichen nicht äusserlich sichtbar.
- (56) Der *gerej ha zedek*, der „gerechten Fremden“ wird ausdrücklich im wichtigsten jüdischen Gebet, dem Achtzehn-Gebet, gedacht: im dreizehnten Segen werden sie in einem Atemzug mit den „Gerechten“, den „Ältesten“ und den „verbliebenen Gelehrten“ genannt. Spätere rabbinische Einschränkungen haben der hohen Wertschätzung, die Konvertiten im Judentum geniessen, nichts anhaben können. Grundsätzlich gilt die Rechtsgleichheit der „gerechten Fremden“ mit den „in Israel Hineingeborenen“ nach 2 Moses 12, 49 mit wenigen unbedeutenden Ausnahmen, etwa, dass ein Priester (*kohen*) keine Konvertitin heiraten darf.
- (57) 2 Samuel 3, 14-16. vgl. Lila Abu-Lughods Geschichte von dem um seine Braut trauernden Beduinen.

- (58) Woraus sich wieder andere tragische Fälle ergeben, etwa bei Ehefrauen israelischer Soldaten, die seit Jahrzehnten verschollen sind, ohne dass sich mit Sicherheit ihr Tod nachweisen liesse. Von daher ist aus rabbinischer Sicht das Einbringen der Leichname nach Kampfhandlungen wichtig bzw. deren Freikauf, oft in Form des Eintauschens gegen lebende Gefangene, sogar Terroristen.
- (59) Zu Gerechtigkeit und Rechtsgleichheit zahlreiche Stellen, etwa 5 Moses 16, 18 ff. mit dem berühmten Satz: *zedek zedek tirdef...*, Nach Gerechtigkeit, nach Gerechtigkeit sollst du streben, auf das du am Leben bleibst. Die Doppelung des Worts symbolisiert den Nachdruck, den der Gesetzgeber auf Gerechtigkeit als Grundlage allen gesellschaftlichen Lebens legt. Der Zusammenhang zu Gott bei Jesaja 5, 16: Der Herr der Heerscharen erhöht sich durch Gesetzlichkeit, und Gott, der Heilige, ist heilig durch Gerechtigkeit.
- (60) Davids Salbung durch den Propheten Samuel, vgl. 1 Samuel 16, 12
- (61) Es sieht aus, als hätten beide Seiten die Sache auf sich beruhen lassen wollen, wäre nicht die Schwangerschaft dazwischen gekommen. Grosse menschliche Zuneigung scheint also zunächst nicht im Spiele gewesen zu sein.
- (62) Indem er einen Brief schreibt, ein Todesurteil. 2 Samuel 11, 14
- (63) Psalmen 11, 94, 96, 98 u.a.
- (64) So opferte offenbar Hiel von Bet El beim Wiederaufbau Jerichos seine Söhne: „Es kostete ihn seinen erstgeborenen Sohn Abiram, als er den Grund legte“ etc. vgl. 1 Könige 16, 34
- (65) Wie es etwa fragwürdig wäre, von den geisteskranken Eskapaden des Caligula oder dem Chaos an Neros Hof auf den Zustand des Alltagslebens im Römischen Reich zu schliessen. Wie bekannt, ging dieses Leben weitgehend den gewohnten Gang, was immer sich am Hof ereignete, und nur relativ kleine Zirkel waren damals – in Zeiten ohne Massenmedien – über das Geschehen in der Hauptstadt überhaupt im Bilde.
- (66) *tanach* ist das hebräische Wort für Bibel, aus den Anfangsbuchstaben seiner drei Bestandteile *torah* (Mosaische Bücher), *nevi'im* (Propheten) und *ch'uvim* (alle übrigen Schriften). In die im 3.vorchritlichen Jahrhundert von Juden angefertigte erste griechische Bibelübersetzung, die *Septuaginta*, wurden die apokryphen Bücher jedoch aufgenommen, wodurch sie sicher überliefert sind.
- (67) Ester 3, 8: „... und ihre Gesetze sind anders als die der anderen Völker, und sie werden die Gesetze des Königs nicht halten, und es bringt dem König keinen Nutzen, sie gewähren zu lassen.“

- (68) Was Jesus als Kind und junger Mann bei seinen rabbinischen Lehrern gelernt hatte, war traditionelle Bibel-Exegese der talmudischen Methode: Kommentar (*derash*), Auslegung (*peirush*), Gesetzeslehre (*halacha*), Streitgespräch (*machloket*) und den Text illustrierende Erzählung (*hagadah*).
- (69) Johannes 8, 3. „Beim Ehebruch ergriffen“ hiess, dass es Zeugen gab und eine Verurteilung unumgänglich schien. Dennoch wird von den Richtern die sich bietende Möglichkeit genutzt, die Vollstreckung zu vermeiden.
- (70) Mishna, Pirkej Avot 2,5. Vermutlich war Jesus ein Schüler des Lernhauses von Rabbi Gamliel, Hilels Enkel, der bekanntlich der Lehrer des Paulus war. Apostelgeschichte 22,3. vgl. C.P.Thiede, Paulus, Augsburg 2004, S.9

© CHAIM NOLL (2005)

Diese (gekürzte) Version erschien im Februar- und März-Heft 2005 (Heft Nr.450 und 451) der Zeitschrift Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte