

FRAUEN, BIBEL UND REZEPTIONSGESCHICHTE:

EIN INTERNATIONALES PROJEKT DER THEOLOGIE UND GENDERFORSCHUNG

Irmtraud Fischer – Jorunn Økland – Mercedes Navarro Puerto – Adriana Valerio

Die Anfänge der Idee zu diesem Großprojekt liegen in der ESWTR, der „Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen“. Sowohl Irmtraud Fischer (2001–2003) als auch Adriana Valerio (2003–2007) waren Präsidentinnen dieser nunmehr beinahe fünfundzwanzig Jahre alten Vereinigung wissenschaftlich arbeitender Theologinnen, die zwar von Anfang an Mitglieder in Amerika sowie Süd- und Osteuropa hatte, jedoch lange Zeit vom „north-western belt“ der deutsch-, englisch- und flämischsprachigen sowie der skandinavischen Länder dominiert wurde. Bei unserer Arbeit wurde immer deutlicher, dass die mangelnde Rezeption der Geschlechterforschung aus romanischen Ländern jenseits der Alpen – und umgekehrt – nicht nur auf Unterschiede in der Mentalität und der Forschungstradition,¹ sondern vor allem auf ein Sprachproblem zurückzuführen ist.

Im Dezember 2004 haben wir, Adriana Valerio und Irmtraud Fischer, auf dem gemeinsamen Weg zu einem Genderforschungskolloquium des „Centro per le Scienze Religiose in Trento“ beschlossen, ein rezeptionsgeschichtliches Frauenforschungsprojekt in Angriff zu nehmen, das durch die Verbindung von Bibel, Geschichte, Kunstgeschichte, Philosophie und Literaturwissenschaften nicht nur möglichst viele Wissenschaftlerinnen einzubeziehen, sondern auch theologische Genderforschung in Europa besser zu vernetzen vermag. So haben wir, eine italienische Historikerin und eine deutschsprachige Alttestamentlerin, für den Sprachraum des Spanischen Mercedes Navarro Puerto, die sowohl im Alten wie auch Neuen Testament publiziert hat und auf Religionspsychologie spezialisiert ist, sowie für den englischsprachigen Raum die damals in Sheffield Neues Testament lehrende Norwegerin Jorunn Økland für den Herausgeberinnenkreis angesprochen. Alle vier Reihenherausgeberinnen fanden sich durch das gemeinsame Interesse an der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte zusammen und haben im Dezember 2006 ein erstes Treffen aller Bandeditorinnen in Neapel initiiert.

¹ Diese Unterschiede, die sich auch in den Persönlichkeiten der Herausgeberinnen der Reihe zeigen, werden nicht zuletzt in diesem Einleitungsartikel deutlich. Wir haben versucht, einzelne Fragestellungen für die jeweiligen Sprachkontexte zu akzentuieren. Die einzelnen Artikel dieses Bandes veranschaulichen allerdings deutlich die mit den Sprachräumen verbundenen unterschiedlichen Denkhorizonte und Forschungstraditionen.

1. Projektbeschreibung

1.1 Ein Großprojekt zur Vernetzung der Sprachräume und Rezeptionsgemeinschaften

Das Projekt betritt sowohl von seiner Forschungsfrage einer feministischen Exegese- und Rezeptionsgeschichte als auch von seiner Durchführung als internationales Kooperationsprojekt und seiner Mehrsprachigkeit her wissenschaftliches Neuland. Die Gesamtherausgeberinnen vergeben die einzelnen Bände zur Herausgabe an Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler, die für die entsprechende Epoche international ausgewiesen sind. Diese sprechen jene Forscherinnen und Forscher zur Abfassung von Beiträgen an, die sich auf dem einschlägigen Gebiet bereits durch Publikationen hervor getan haben.

Jeder Band wird circa eineinhalb Jahre vor Erscheinen in einem Forschungskolloquium erarbeitet, bei dem die Beiträge kritisch besprochen werden. Damit wird einerseits Qualitätssicherung gewährleistet, andererseits sollen neue Netzwerke zwischen Genderforscherinnen und Genderforschern der *scientific communities* der einzelnen Sprachbereiche gefördert werden.

Das Werk wird gleichzeitig in den vier Sprachen Englisch, Italienisch, Deutsch und Spanisch erscheinen. Diese Entscheidung ist heiß diskutiert worden, da einige der Meinung waren, eine englischsprachige Publikation würde genügen. Wir sind jedoch aus mehreren Gründen der Meinung, dass die Übersetzungen sinnvoll sind, wenngleich sie den kostspieligsten Teil des Projekts bilden.² Mit der Entscheidung, viersprachig zu publizieren, erhoffen wir uns eine intensivere Rezeption wissenschaftlicher Literatur aus den vier Sprachbereichen in den jeweils anderen. Nun wird zwar die englischsprachige Literatur international wahrgenommen, was man von gediegener Wissenschaft aus den anderen drei Sprachen durchaus nicht (mehr) flächendeckend behaupten kann. Allerdings werden selbst Publikationen in der derzeitigen „lingua franca“ mehr im wissenschaftlichen Kontext als in den Praxisfeldern theologischer Forschung gelesen. Um die Ergebnisse der Frauenforschung auch für theologisch Interessierte publik zu machen, bedarf es der Übersetzungen.

Die vier Sprachen verweisen auf Sprachgemeinschaften, in denen bereits intensive theologische Genderforschung betrieben wurde. Freilich wären auch das Französische oder zumindest eine slawische Sprache zusätzlich sinnvoll. Es ist jedoch ein Faktum, dass es leider erst wenige Genderforscherinnen und -forscher in der Theologie gibt, die in diesen Sprachen Eigenständiges publiziert haben. Die Ursachen dafür liegen auch in einem Universitätssystem, das theologische Forschung fast ausschließlich in Bildungsinstitutionen betreibt, die von Religionsgemeinschaften getragen werden. Wir sind aber sehr wohl bestrebt, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus diesen Sprachräumen zur Abfassung von Einzelartikeln einzuladen.

² Wir bedanken uns bei der *Fondazione Valerio per la Storia delle Donne* für die Unterstützung dieses Projekts.

1.2 Ein theologie- und kulturgeschichtliches Projekt

Jedes Projekt hat einen wissenschaftlichen Kontext, der regional, historisch und soziologisch begrenzt ist. Dieses Faktum kann jedoch nicht bedeuten, dass die Fragestellungen auf diesen geographischen, zeitlichen und sozialen Raum beschränkt sind.

1.2.1 Ein internationales Projekt der abendländischen Theologiegeschichte

Von seiner Entstehungsgeschichte her ist das Projekt mit einem Fokus auf die *europäische theologische Frauenforschung* entstanden, aber diese ist selbstverständlich *international vernetzt*. Ein auf den „*abendländischen Kulturraum*“ gerichtetes Interesse kann weder von seinen Forschungsfragen das letzte halbe Jahrtausend in Nord- oder Südamerika beiseite lassen noch weltweit renommierte Frauenforscherinnen und Genderforscher ausschließen. Der globale Blick muss vor allem für die Rezeption der letzten zweihundert Jahre postuliert werden. Wir sind uns jedoch bewusst, dass „global“ ein modernes Zauberwort ist, das in der Wissenschaft dennoch nie erreicht werden kann, da auch „global“ in Einzelfragen nur regional gedacht werden kann. Wer sich dessen nicht bewusst ist, steht in der Gefahr, einem neuen Kolonialismus zu frönen.

Das Projekt war von vornherein im Horizont einer so genannten „*großen Ökumene*“ im Sinne der möglichen Mitarbeit aller christlichen Konfessionen sowie des Judentums angelegt. Aufgrund seiner Ursprungsgeschichte wird „Die Bibel und die Frauen“ von vier christlichen Theologinnen getragen, die jenen unterschiedlichen Sprach- und Wissenschaftstraditionen entstammen, in deren Sprachen das Werk erscheinen wird. Für das Judentum berät die amerikanische Bibelwissenschaftlerin Adele Berlin die gesamte Reihe. Zudem wird es drei Bände Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel im Judentum geben, wodurch auch die Entscheidung für die Kanoneinteilung und Bücherabfolge zugunsten der Hebräischen Bibel begründet ist. Einige Bandherausgeberinnen entstammen der jüdischen Tradition, und die Vergabe einzelner Artikel in den übrigen Bänden erfolgt nach dem Prinzip möglichst großer Streuung nicht nur der Sprachräume, sondern ebenso der christlichen Konfessionen und des Judentums.

Wer an diesem Projekt mitarbeitet, ist also von unterschiedlichen Faktoren wie der möglichst breiten Beteiligung von Forschenden je nach ihrer Herkunft aus einzelnen Ländern, Sprachgruppen und religiösen Kontexten mitbedingt. Auch Männer, die sich der Forschungsfrage in Offenheit stellen und Relevantes erforscht haben, werden angefragt. Wenn manche Bände aber dennoch mehr Gewicht zugunsten einer Region oder eines Kontextes aufweisen oder nur ganz wenige Beiträge von Männern beinhalten, so kann dies auch an terminbedingten Absagen liegen, in entsprechender Frist zur Mitarbeit bereit zu sein.

1.2.2 Das Buch der abendländischen Kultur als Forschungsgegenstand

Die Bibel gilt als *das* Buch der abendländischen Kultur. Keine andere Schrift hat wohl diese Kultur derart beeinflusst wie die großteils im Judentum und im mediterranen Raum entstandene Bibel. Von der Ethik über Rechtsvorstellungen bis hin zur Philosophie und Kunst hat dieses Buch seine prägende Wirkung entfaltet. Jede Generation, Region und Epoche aktualisiert dabei andere Aspekte des biblischen Sinnpotentials,

wodurch eine überaus bunte Rezeptionsgeschichte entstanden ist. Manche dieser Rezeptionen mögen als episodenhafte Kuriosa wahrgenommen werden, andere haben den *mainstream* der Bibelauslegung geprägt. Für beinahe alle Epochen und Kontexte lässt sich jedoch feststellen, dass die Rezeption durch Frauen zahlenmäßig in der Minderheit ist und die Überlieferung derselben in den meisten Fällen marginalisiert oder gar abgebrochen wurde. So wurde etwa selbst eine so fulminante Bibelauslegung, wie die „Stadt der Frauen“ von Christine de Pizan sie darstellt, in ihrer eigenen Epoche bekämpft, blieb zwar lange Zeit in der exegetisch-kulturgeschichtlichen Diskussion präsent, wurde aber schließlich gezielt vergessen und musste von feministischen Forscherinnen wieder neu angeeignet werden.³

1.2.3 Frauengeschichte ist kein Einzelkapitel der Geschichte, sondern integraler Teil

Dieses Forschungsprojekt hat es sich zwar zum Ziel gesetzt, marginalisierte, von der männlich dominierten Auslegungsgeschichte übergangene oder nur regional bedeutende Rezeptionen durch Frauen zu heben, es will aber *keine Kompensationsgeschichte* schreiben. Denn dies würde bedeuten, dass man zur bislang präsentierten Rezeptionsgeschichte nun ein – wenn auch ziemlich langes – Sonderkapitel dazustellen würde. Die Aufarbeitung der Bibelinterpretation durch Frauen und der Auslegung von biblischen Frauentexten stellt damit keine Kompensation zu einer bisher auf weiten Strecken nur als „His-story“⁴ betriebenen Gesamtschau dar. Denn diese hat bloß die Hälfte des relevanten Materials einbezogen und muss daher grundsätzlich neu geschrieben werden: Rezeptionsgeschichte ist wie allgemeine Geschichte nur dann als solche zu bezeichnen, wenn sie nicht mit einem *Genderbias* die Hälfte der Menschheit als unbedeutend ausschließt. Das Projekt betreibt daher keine Nischenforschung, sondern mischt sich in den aktuellen Forschungsdiskurs etwa mit bislang sträflich vernachlässigtem Archivmaterial, mit notwendigen genderrelevanten Fragestellungen sowie hermeneutischen Diskursen ein und zeigt auf, wo religiöse Gemeinschaften eine Inkulturation verweigern. Allzu häufig sind dies jene Stellen, die die Angelpunkte einer egalitären Ordnung in Bezug auf die Geschlechter, auf Fremde oder sozial Schwache bilden.

³ Eines der hervorragendsten Projekte einer Exegese-geschichte ist die 21-bändige Reihe von Giuseppe BARBAGLIO, Hg., *La Bibbia nella Storia* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985–2006), als deren letzter Band Adriana VALERIO, Hg., *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi* (La Bibbia nella Storia 21; Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006) erschienen ist. Zu Christine de Pizan siehe Adriana VALERIO, Francesco SANTI und Claudio LEONARDI, Hg., *La Bibbia nel'interpretazione delle donne* (Millennio medievale 34; Florenz: Il Galluzzo, 2002).

⁴ Dieses Wortspiel hat auch in die feministisch-theologische Forschung Eingang gefunden. Vgl. Charlotte METHUEN, „Stranger in a Strange Land: Reflections on History and Identity“, in *Feministische Zugänge zu Geschichte und Religion* (hg. v. Angela Berlis und Charlotte Methuen; Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 8; Leuven: Peeters, 2000), 41–68.

1.2.4 Die Inkulturation der Bibel in Gesellschaften mit Geschlechterdemokratie

Bis heute wird die theologische Begründung der Ungleichberechtigung der Geschlechter in manchen religiösen Kontexten durch biblische Texte *und* die Tradition gestützt. Inzwischen ist es aufgrund einer hochentwickelten Hermeneutik und historischer Forschungen zur Bibel deutlich geworden, dass die Bibel als legitimierende Stütze zu einer Unterdrückung bzw. Marginalisierung des Weiblichen nicht herangezogen werden kann, sondern bestenfalls einzelne Texte derselben. Da dies auch jenen religiösen Gruppen, die eine Egalität der Geschlechter ablehnen, immer klarer wird, wird die Legitimation der Prävalenz des männlichen Geschlechts zunehmend auf das „Gewicht der Tradition“ verschoben. Selbstverständlich sind einzelne Traditionen häufig und in vielem weitaus wirksamer als die biblischen Texte selber gewesen – man denke nur an die Auslegung der Paradiesesgeschichte. Die gesamte Entwicklung der Tradition, die sowohl im Judentum als auch in Teilen des Christentums integraler Bestandteil der göttlichen Offenbarung ist, ist jedoch noch viel zu wenig erforscht, um gediegene und zugleich durch die Geschichte hin konstant bleibende Argumente für eine nahtlos patriarchale Tradition formulieren zu können.

Das Projekt „Die Bibel und die Frauen“ versteht sich unter diesem Aspekt als aktueller Teil der Rezeptionsgeschichte, die die Bibel und ihre Auslegungsgeschichte für Gesellschaften mit einer Geschlechterdemokratie zu aktualisieren und biblischen Sichtweisen der Geschlechterrelation sowie deren Entwicklung nachzugehen versucht. So gesehen ist das Projekt ein Inkulturationsversuch, der nach den Möglichkeiten einer biblisch begründeten, geschlechterfairen theologischen Anthropologie fragt und dabei *Schrift und Tradition* kritisch sichtet, denn mit nur einem von beiden lassen sich die – vor allem in ultrakonservativen Kreisen – benutzten Argumente nicht aushebeln.

Nun haben freilich Schrift und Tradition nicht in allen Kirchen denselben Stellenwert. Die Kirchen der Reformation arbeiteten nicht mit einem so klaren Konzept von „Tradition“ wie der Katholizismus. Sie lehnen die Tradition als Autorität *sui generis* ab, aber von außen betrachtet haben auch sie Traditionen. Selbst wenn man Rezeptionsgeschichte in einem engen Sinn als eine Abfolge autoritativer Bibelexegesen versteht, ist klar, dass auch die maßgebenden Exegeten der protestantischen Tradition die Schrift in völlig unterschiedlicher Weise gelesen haben. Auch wenn die Ausleger behaupten, sich an das *sola scriptura*-Prinzip zu halten, so können doch die Auslegungsunterschiede teilweise auf die verschiedenen historischen Kontexte ihrer Bibellektüre zurückgeführt werden.⁵

⁵ In Bezug auf Frauen siehe dazu Jorunn ØKLAND, „Donne interpreti della Bibbia nella tradizione protestante“, in *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi* (hg. v. Adriana Valerio; La Bibbia nella Storia 21; Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006), 99–116, sowie DIES., „Nature, Revelation and Gender Hierarchy in Paul and his Early Modern Interpreters“, in *Gender, Religion, Human Rights in Europe* (hg. v. Kari Børresen und Sara Cabibbo; Rom: Herder, 2006), 31–48.

1.2.5 Kein enzyklopädischer Anspruch auf Vollständigkeit

„Die Bibel und die Frauen“ ist nicht nur, was die internationale Erarbeitung der Problemstellung anbelangt, ein ehrgeiziges Projekt, sondern auch dahingehend, dass es alle Epochen der Rezeptionsgeschichte mit dem Schwerpunkt der abendländischen Kultur abdecken will. Von den projektierten Bänden werden sich, nach der Logik der Kanonunterteilung, insgesamt fünf mit der Bibel beschäftigen, drei mit der Hebräischen Bibel und zwei mit dem Neuen Testament. Die weiteren Bände versuchen eine lückenlose Abdeckung der Epochen der Exegesegeschichte vor allem in den vier Sprachräumen. Aufgrund dieses Anspruches ist der Untertitel im Deutschen und im Englischen mit „Enzyklopädie“ angegeben. Er verweist auf die *Geschlossenheit* der historischen Bearbeitung *des Themas*, nicht jedoch auf eine enzyklopädische Zielsetzung. Die einzelnen Bände werden weder alle Bibelauslegungen einer Epoche sammeln noch werden sie den Anspruch erheben, geographisch alle Auslegungszentren zu erforschen. Der Titel „Enzyklopädie“ drückt das gemeinsame Konzept der Bände aus, die *keine* Serie von gesammelten feministischen Aufsätzen zum Thema werden sollen.⁶ Das Werk ist weder ein Lexikon mit Einträgen zu einzelnen Frauen der Bibel⁷ oder einzelner Exegetinnen,⁸ auch keine Reihe, die Frauentexte der Bibel mit Genderperspektive liest,⁹ noch ein feministischer Bibelkommentar¹⁰ mit Wirkungsgeschichte und auch

⁶ In Abgrenzung zu Athalya BRENNER, Hg., *FCB 1–2* (18 Bde; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–2001).

⁷ Vgl. Carol L. MEYERS, Hg., *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (New York: Houghton Mifflin Comp., 2000).

⁸ Die Bände von Elisabeth GÖSSMANN, Hg., *Das wohlgelehrte Frauenzimmer* (8 Bde und ein Sonderbd; Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung; München: Iudicium, 1984–2004) sind Schriften von einzelnen Frauen gewidmet, die auch die Bibel auslegten.

⁹ In allen vier Sprachen gibt es Reihen, die dies leisten: Im Deutschen ist hier auf das sehr frühe, zweibändige Werk von Eva Renate SCHMIDT, Mieke KORENHOF und Renate JOST, Hg., *Feministisch gelesen: Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste* (2 Bde; Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1988/89), zu verweisen. Im Spanischen siehe die Reihe *En Clave de Mujer* (24 Bde; hg. v. Isabel Gómez-Acebo et al.; Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997–2009) und die Publikationen von *Aletheia* (4 Bde; hg. v. ATE [Asociación de Teólogas Españolas]; Estella: Verbo Divino, 2006–2009), außerdem Mercedes NAVARRO PUERTO und Pilar DE MIGUEL, Hg., *Diez palabras clave en Teología Feminista* (Estella: Verbo Divino, 2004). Für den italienischen Sprachraum geben die beiden Bände von Andrea MILANO, Hg., *Misoginia: La donna vista e malvista nella cultura occidentale* (Rom: Edizioni Dehoniane, 1992) sowie DERS., *Donne e amore nella Bibbia: Eros, agape, persona* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008), ohne feministischen Anspruch, jedoch in Auseinandersetzung mit entsprechender Literatur, einen Überblick über die „Frauenfrage“ der christlichen Bibel und der Kirchengeschichte.

¹⁰ Abgrenzung zu Carol A. NEWSOM und Sharon H. RINGE, Hg., *The Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), sowie Luise SCHOTTROFF und Marie-Theres WACKER, Hg., *Kompendium Feministische Bibelaus-*

keine Rezeptionsgeschichte von biblischen Frauenfiguren¹¹ durch einzelne Epochen, sondern soll die gesamte Geschichte der Bibel und ihrer Auslegung in Bezug auf Frauen und genderrelevante Fragen für die bearbeiteten Kulturräume *exemplarisch* aufzeigen. Während für die Bände des ersten Jahrtausends der Rezeptionsgeschichte vor allem die geographischen Gebiete des Mediterrans und Europas abzudecken sind, weitet sich im Verlaufe des zweiten Jahrtausends der Blickwinkel immer mehr bis zum global angelegten Band 9, der der feministischen Bibelexegese ab dem 20. Jh. nachgehen wird.

1.2.6 Bibelrezeption findet nicht nur in der Exegese statt

Bibelrezeption findet jedoch nicht nur in den theologischen Studierstuben statt. Mindestens ebenso einflussreich wie die exegetischen Werke war die *Rezeption in der Kunst*, allen voran in der Malerei und der Plastik, aber auch in der Musik und der Literatur. Abgesehen von einigen bestimmten Epochen und kulturellen Orten waren Bibeltexte – und sind es bis heute – ein integraler Bestandteil des (häufig unterbewussten) kulturellen Codes der westlich orientierten Kulturen. Auch wenn die Bibel nicht direkt aus sich heraus Einfluss ausgeübt hat, war sie doch durch ihre Interpretationen oder auch ihre literarischen Gattungen sowie ihre Kraft, die Verarbeitung von biblischen Motiven in anderen Medien der Kunst und Literatur sowie in den Kontexten von Liturgien und Predigten anzuregen, von großer Wirkung.

Die längste Zeit der Kirchengeschichte waren Laien gewöhnlich nicht selbst in der Lage, die Bibel zu lesen, und noch weniger hatten eine theologische Ausbildung und Zugang zur exegetischen Literatur, die von und für Spezialisten produziert wurde. Bilder waren allerdings überall vorhanden. Sie erzählten den analphabetischen Gläubigen die biblischen Geschichten. Da ein Großteil der Bibel bilderreich und voller Metaphern ist, waren häufig Künstler die besseren Interpreten solcher Ausdrucksformen als Bibelwissenschaftler. Einige Genres und Medien eröffnen spezifische Leseweisen, die andere Gattungen nicht ermöglichen. Im Laufe der Zeiten haben aber auch die unterschiedlichen Medien, die sich von der Bibel inspirieren lassen, gewechselt.

Für jede Epoche ist daher ein ikonographischer Teil vorgesehen. Für die Bände, die die Bibel bearbeiten, ist dies ein überwiegend archäologisch geprägter Abschnitt, ab dem Mittelalter beinhalten alle Bände einen Artikel über die Rezeption entweder in der Kunstgeschichte, der Literatur oder der Musik. Die kunsthistorische Betreuung haben die amerikanische Professorin Heidi Hornik und die in Madrid wirkende Konservatorin Maria Leticia Sánchez Hernández übernommen, bezüglich der Rezeption in der Literatur wird das Projekt von der deutschen Literaturwissenschaftlerin Magda Motté beraten.

legung (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³2007), die die biblischen Bücher kommentieren. Alle diese Werke sind eine Fundgrube für unser Projekt.

¹¹ Vgl. dazu etwa Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (Herders Biblische Studien 51; Freiburg i. Br.: Herder, 2007), und John L. THOMPSON, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford Studies in Historical Theology; Oxford: University Press, 2001).

Die Beiträge werden historisch und philologisch präzise gearbeitet. Sie haben eine wissenschaftliche, keine populärwissenschaftliche Ausrichtung und berücksichtigen die in der Forschung relevanten Publikationen, insbesondere jene der Frauenforschung. Um dem Ziel der besseren Vernetzung und des leichteren Zugangs der Ergebnisse der Frauenforschung in den einzelnen Sprachbereichen zu dienen, sollen die Beiträge dennoch für ein größeres Publikum lesbar sein und in einer auch für NichttheologInnen verstehbaren Wissenschaftsprosa verfasst werden.

1.3 Ein Projekt der Frauen- und Genderforschung

Religion ist ein zentraler Faktor, der das Geschlechterverhältnis durch die Jahrhunderte entscheidend prägte und bis heute selbst in säkularen Gesellschaften noch wirksam ist. Die Bibel wurde als kanonischer Text der jeweils dominanten Religion(en) zu einem Bezugstext, der nicht nur auf die Gestaltung sozialer Verhältnisse Einfluss nahm, sondern auch die Rechtsprechung, die moralischen Normen und philosophischen Problemstellungen der abendländischen Kultur wesentlich bestimmte.

1.3.1 Die Bibel entstand in einer patriarchalen Gesellschaft

Sowohl Bibeltexte als auch ihre Auslegungen sind keine erratischen Blöcke, die vom Himmel fallen. Sie haben einen kulturellen Kontext. Diese Einbettung in soziale Gegebenheiten wird durch die gesamte Rezeptionsgeschichte hindurch zu berücksichtigen sein. Einzelne Beiträge werden daher die Lebensbedingungen von Frauen und Männern in den einzelnen Epochen, Lebenskontexten und Regionen aufzeigen und etwa juristische Normvorstellungen, anthropologische und philosophische Konzepte oder ikonographische Darstellungsnormen zu beleuchten versuchen. Denn sowohl die Bibel als auch ihre Auslegung wollen Botschaft für die Menschen ihrer Zeit vermitteln und sind damit als Kinder ihrer Zeit zu verstehen.

Die Bibel ist in einer patriarchalen Kultur entstanden, die nicht nur nach dem Geschlecht diskriminiert, sondern ebenso nach anderen sozialen Merkmalen.¹²

Das im Alten Orient und in der Antike wichtigste Kriterium zur Bestimmung des Sozialstatus eines Menschen ist jenes von frei und unfrei, da sich daran entscheidet, ob man Personenrechte hat oder diese wie im Falle von Sklavinnen und Sklaven unter die Besitzrechte des Herrn oder der Herrin fallen. Das Kriterium des Geschlechts bestimmt die Wertigkeit innerhalb derselben sozialen Schicht. Frauen sind als Kinder ihren Vätern bzw. nach deren Tod ihren ältesten Brüdern, als Verheiratete ihren Ehemännern untergeordnet. Patriarchat bedeutet aber nicht einfach Männerherrschaft, sondern ist

¹² Diese Kriterien hat bereits Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis ...: Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019), 62, mit den Ansätzen der Befreiungstheologie für die Bibelwissenschaft entwickelt. Zur folgenden Tabelle samt Erklärungen siehe Irmtraud FISCHER, „Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 21 (2006): 25–44; 29.

vielmehr als sozialhierarchische Pyramide zu sehen, in der freie Frauen selbstverständlich auch über männlichen Mitgliedern niedriger sozialer Stufen stehen. Das Alter diskriminiert positiv, da die Alten das Sagen über die Jungen haben. Für die Patriarchenrolle innerhalb der Großfamilie ist Alter jedoch ein relatives Kriterium: Der jeweils älteste Mann aus der Erblinie steht der Familie vor; beim frühen Tod des Vaters kann dies auch ein Zwanzigjähriger sein. Einzig und allein bei Sklavinnen und Sklaven ist das Alter negativ diskriminierend, da sie nach der Leistung ihrer vollen Arbeitskraft gemessen werden. Als weiteres Merkmal des gesellschaftlichen Stellenwerts ist die Religion zu nennen, die dann ein negatives Kriterium sein kann, wenn sie fremd oder innerhalb des eigenen Symbolsystems deviant ist. Fremdheit gilt in den meisten Gesellschaften de facto bis heute als negatives Kriterium, ebenso Armut. Gerade der ökonomische Status, der heute wahrscheinlich der bestimmendste ist, hat durch die Geschichte hindurch als positives Merkmal die meisten Möglichkeiten geboten, alle anderen Kriterien zu dominieren. Die Reichen konnten es sich zu allen Zeiten am leichtesten richten.

<i>Kriterien zur Definition des sozialen Status in patriarchalen Gesellschaften</i>		
KRITERIUM	POSITIV	NEGATIV
<i>Rechtsstatus</i>	frei	unfrei
<i>Geschlecht</i>	männlich	weiblich
<i>Alter bei Freien</i>	alt	jung
<i>Alter Unfreien</i>	jung	alt
<i>Ökonomischer Status</i>	reich	arm
<i>Ethnizität</i>	einheimisch	ausländisch
<i>Religion</i>	dominant	fremd/deviant
<i>Psychophysischer Status</i>	gesund	krank, behindert

1.3.2 Biblische Texte sind sowohl deskriptiv als auch präskriptiv

Der Wechselwirkung der theologischen und ideologischen Positionen in Bezug auf die Geschlechterrelation und auf den sozialen Status der Geschlechter ist in einer Rezeptionsgeschichte besondere Beachtung zu schenken. Es ist anzunehmen, dass viele der in diesem Projekt zur Sprache kommenden Texte nicht deskriptiv die Lebenszusammenhänge von Frauen wiedergeben, sondern präskriptiv Realität schaffen wollen.¹³ Um die wirklichen Lebensverhältnisse ans Licht zu bringen und die Differenz zu einer nichtchristlichen oder nichtjüdischen Umwelt besser verstehen zu können, sind etwa archäologische Befunde zu berücksichtigen oder kulturgeschichtliche Vergleiche ange-

¹³ Darauf hat bereits SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis*, 126, hingewiesen.

bracht (z. B. altorientalische Rechtsgeschichte). Zudem ist eine Art Gegenkontrolle an anderen kulturellen Produkten der jeweiligen Zeit zu leisten, die auch die Spuren eventueller „Verluste“ der Tradition oder Umbrüche in derselben aufzeigen können (z. B. die im Römerreich verbreiteten Haustafeln).

2. Wer A sagt, muss auch B sagen: Wer sich mit der Bibel beschäftigt, muss über den Kanon Rechenschaft ablegen

„Die Bibel und die Frauen“ ist insofern ein historisches Projekt, als es sich sowohl mit der Entstehungs- als auch mit der Rezeptionsgeschichte antiker Texte befasst. So läge es nahe, Texte einer bestimmten Epoche nach ihrer Genderrelevanz zu befragen und auszulegen. Das Projekt entscheidet sich jedoch nicht für eine altorientalische „Antikenrezeption“, sondern für *Bibelrezeption*, was einer Akzeptanz eines Kanons,¹⁴ eines Verzeichnisses von heiligen und für eine Gemeinschaft verbindlichen Schriften, gleichkommt.

2.1 *Warum ein feministisch-historisches Projekt das Konzept eines abgeschlossenen Kanons akzeptiert*

In der feministischen Theologie wurde sehr früh die Problematik eines abgeschlossenen Bibelkanons diskutiert, da dieser eine androzentrische Engführung der als heilig und verbindlich geltenden Schriften perpetuierte.

2.1.1 *Kanonöffnung – ja oder nein?*

Die Forschungen erwiesen immer deutlicher, dass das frühe Christentum eine weit vielfältigere Bewegung war, als man bisher angenommen hatte. Es gab viele kleine Gruppen oder Sekten, die ebenso ihre Spuren in den Schriften hinterließen. In diesen Gruppen zirkulierten auch noch andere Texte, die wesentlich frauenfreundlicher waren als einige der Texte, die später als „neutestamentliche Schriften“ anerkannt wurden. Es gab auch Werke, die Frauen zugeschrieben wurden, jedoch keinen Eingang in den Kanon fanden. Als im 4. Jh. das Christentum im Römischen Reich Staatsreligion wurde, erkannte man einen bestimmten Strang des Christentums als besonders nützlich für diesen Zweck. Daher bekamen die Schriften dieser bestimmten Richtung für den Kanon der christlichen Schriften Priorität.¹⁵ So könnte man sagen, dass die ausgewählten

¹⁴ Was „Kanon“ bedeutet, wie die unterschiedlichen Kanonformen entstanden sind und welche Rolle diese in der derzeitigen Forschung spielen, stellt der Artikel von Donatella Scaiola in diesem Band ausführlich dar.

¹⁵ Siehe vor allem Bart D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1996); DERS., *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Karen L. KING, *What Is Gnosticism?* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2005).

neutestamentlichen Texte innerhalb einer kurzen Zeitspanne und in einem verhältnismäßig kleinen Teil des frühen Christentums hervortraten. Das würde auch erklären, warum es in diesen Schriften im Vergleich zur großen Vielfalt in der Hebräischen Bibel nur wenige Gender-Modelle gibt.

Ein Kanonkonzept verweist jeweils auf die soziale Gemeinschaft, durch die wir diese Texte ohne Traditionsbruch und ohne Notwendigkeit einer Wiederaufnahme (wie bei manchen anderen antiken Texten) bis heute überliefert bekommen haben. Der Kanon als Einteilungsprinzip von Schriften ist im Entstehungsstadium dieser Texte freilich nicht in demselben Sinne relevant, wie wir dies heute für die Texte anzunehmen haben. Denn zur Abfassungszeit ist noch nicht entschieden, was zu den Heiligen Texten gezählt wird und welche gesellschaftliche Gruppe ihre Texte als *Heilige* Texte durchsetzen wird können.¹⁶ Die Entscheidung für einen abgeschlossenen Kanon, zu dem nichts hinzuzufügen und von dem nichts wegzunehmen ist (vgl. Dtn 4,2; 13,1), bedingt einen Ausschluss vieler anderer, zum selben Thema und zur selben Zeit verfassten Texte, denen jedoch ab diesem Zeitpunkt die höchste Dignität abgesprochen wird.

Solche Entscheidungen spiegeln Machtkonstellationen in den betreffenden religiösen Gemeinschaften wider. Vor allem der Abschluss des christlichen Kanons scheint sich in der Folge in einer Minderung weiblicher Mitbestimmung in den Gemeinden des frühen Christentums auszuwirken. Elisabeth Schüssler-Fiorenza¹⁷ hat in den letzten Jahrzehnten daher eindringlich für eine Öffnung des Kanons votiert, damit einerseits frauenfreundliche Texte Eingang in die Heiligen Schriften fänden, andererseits misogynen Texten die weitere Rezeption verwehrt bliebe. Bezüglich der Schriften der Hebräischen Bibel kann kein ähnlicher Marginalisierungsprozess aufgezeigt werden, vielleicht auch deswegen nicht, weil die Abfassung hebräischer Schriften zugunsten der griechischen nach 300 v. Chr. spärlicher wird bzw. ganz aufhört. Aber selbst das sicher bereits in fortgeschrittener hellenistischer Zeit entstandene Esterbuch lässt auf keinen ähnlichen Vorgang schließen. Im Gegenteil, die Frauenbücher der Hebräischen Bibel, Rut und Ester, sind nachexilischen Ursprungs, als außerkanonische Fortsetzung mag hier auch noch das Juditbuch angeführt werden, das von einer dominanten Frauengestalt geprägt ist. Eine Kanonöffnung hat also für die Hebräische Bibel nicht denselben Effekt, eine größere Vielfalt von Gender-Modellen anzubieten, wie dies bei den Schriften des Neuen Testaments der Fall ist.

¹⁶ Zur Kategorisierung von heiligen und kanonischen Texten siehe Maurice HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis* (Frankfurt: Fischer, 1991), sowie die in der deutschsprachigen Bibelwissenschaft sehr wirksame Monographie von Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 2005), 103–129.

¹⁷ Dieses Desiderat zieht sich durch ihr ganzes Schrifttum. Siehe vor allem Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, Hg., *Searching the Scriptures: Volume One: A Feminist Introduction* (London: SCM Press, 1994); DIES., Hg., *Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary* (London: SCM Press, 1995), insbesondere DIES., „Introduction: Transforming the Legacy of *The Woman's Bible*“, in ebd., 1–24; 8–11.

2.1.2 *Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile*

Die Akzeptanz des Kanonkonzeptes legt sich auch deswegen nahe, da es sich bei der Bibel um Texte handelt, die als *Sammlung* relevant geworden sind, und nicht nur einzelne Bücher oder Texte derselben in den Vorstadien ihrer Entstehung. Eine Anordnung des gesamten Materials einer Epoche in der zeitlichen Abfolge seiner Entstehungsgeschichte¹⁸ würde eine Hypothese zur Kategorisierung wählen, die in vielen Fällen die Zehnjahresschwelle nicht übersteht¹⁹ und sich allein schon deswegen bei einem Langzeitprojekt wie diesem nicht empfiehlt. So wäre bei der Tora, für deren Entstehung es gegenwärtig so viele, äußerst divergente Hypothesen zur Entstehungsgeschichte gibt, ein historisches Kriterium der Anordnung der Texte beim derzeitigen Forschungsstand undenkbar. Auch wenn teils in verschiedenen Bänden dieselben historischen Kontexte abgehandelt werden (z. B. finden sich jüdische Schriften aus hellenistischer Zeit sowohl im Kanon als auch in den Apokryphen), legt sich die Sonderbehandlung der später kanonisch gewordenen Schriften nahe, denn nur sie wurden als Norm verbindlich und sind es bis heute. Die biblischen Texte sind also im Laufe der Geschichte in einer Weise relevant geworden, dass ihnen auch in nicht religiösen Kontexten eine Sonderstellung zuerkannt werden muss.

2.2 *Ein Projekt in einer von Antijudaismus belasteten Forschungstradition*

Das internationale Projekt „Die Bibel und die Frauen“ wird, da es historisch aus der ESWTR, der „Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen“, entstanden ist, von universitär verankerten christlichen Theologinnen getragen. So würde man annehmen, dass „die Bibel“ als zweigeteilte Heilige Schrift der Christenheit definiert wird. Die Herausgeberinnen haben sich jedoch anders entschieden und legen ihrer Geschichte einer Bibelrezeption den Kanonumfang, die Kanoneinteilung und – soweit dies überhaupt eindeutig zu definieren ist²⁰ – auch die kanonische Abfolge der einzelnen Bücher der *Hebräischen Bibel* zugrunde. Dies bedarf freilich einer eingehenden Begründung.

Obwohl das Projekt aus einem christlich geprägten Kontext erwächst und auch überwiegend von christlichen ForscherInnen getragen wird, ist es für ein *kulturgeschichtlich* orientiertes theologisches Projekt unumgänglich, auch die jüdische Auslegungsgeschichte zu berücksichtigen. Nicht nur, weil diese auf die christliche Kulturge-

¹⁸ Siehe Claudio MORESCHINI und Enrico NORELLI, *Handbuch der antiken christlichen Literatur* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007).

¹⁹ So etwa der Versuch von Hanns-Martin LUTZ, Hermann TIMM und Eike Christian HIRSCH, Hg., *Altes Testament: Einführungen, Texte, Kommentare* (München: Piper, ⁸1992), oder der Kommentar von Hermann GUNKEL, *Genesis* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1969), der die Abfolge der Bibeltex-te nach Quellenschichten anordnet.

²⁰ Vgl. Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131; Berlin: Philo, 2001).

schichte massiven Einfluss hatte, sondern auch, weil sie in der vor allem in der christlichen universitären Theologie entwickelten historisch-kritischen Forschungstradition der letzten Jahrhunderte viel zu wenig beachtet wurde. Wo die jüdische Rezeption in die Forschungen einfluss, wurde sie oft als negative Folie für die dann umso leuchtender dargestellte christliche Tradition benützt.²¹ Die Einbeziehung von jüdischer Tradition wurde in der christlichen Exegese häufig also aus einem *antijüdischen* Blickwinkel her vorgenommen.

Auch die Anfänge der feministischen Exegese waren von dieser mehr als problematischen „Benutzung“ der jüdischen Auslegung zum „Beweis“, dass das frühe Christentum viel frauenfreundlicher gewesen sei als das zeitgenössische Judentum, nicht ausgenommen.²² Ein schmerzlicher Bewusstseinsprozess hat aber zu einem Umdenken bei den meisten der christlichen Theologinnen geführt. Inzwischen ist auf vielen Feldern daraus ein fruchtbarer Dialog entstanden, der allerdings aufgrund der überlangen, sehr belasteten Forschungstradition immer noch heikel ist. „Die Bibel und die Frauen“ versteht sich durch seine Kanonentscheidung auch als Teil dieses – für das aus dem Judentum kommende Christentum – unumgänglich notwendigen Verständigungsprozesses. Der Dialog kommt jedoch immer noch einer Gratwanderung gleich, denn die jüdische Forschung hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten berechtigt gegen eine allzu heftige christliche „Umarmung“ gewehrt. Der Versuch, jüdische Auslegung in einen überwiegend christlichen Kontext zu integrieren, beinhaltet nämlich die Gefahr, wiederum Jüdisches für christliche Anliegen zu vereinnahmen. „Die Bibel und die Frauen“ ist sich dieser schwierigen Ausgangslage bewusst, entscheidet sich jedoch gezielt für diesen Weg, der bestimmt manche Fallen bereithalten wird, und riskiert damit von vornherein, eine offene Flanke für Kritik zu bieten. Die Herausgeberinnen sind jedoch der Meinung, dass der Mehrwert eines intensiven Dialogs, der die zeitliche wie theologiegeschichtliche Priorität der Hebräischen Bibel bereits in der Rezeption als christliches „Altes Testament“ ernst nimmt, das Risiko bei weitem aufwiegt.

2.3 Jüdische Kanonanordnung im überwiegend christlichen Kontext?

Wer sich im christlichen Kontext auf die Einbeziehung der jüdischen Tradition in eine Auslegungsgeschichte der Bibel festlegt, hat eigentlich keine Entscheidungsfreiheit

²¹ Klassisch etwa Hermann L. STRACK und Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 Bde; München: Beck, 1922–1928).

²² Siehe Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (Kaiser Taschenbücher 29; München: Kaiser, 1988); Katharina von KELLENBACH, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (AAR Cultural Criticism Series 1; Atlanta: Scholars Press, 1994); Judith PLASKOW, „Christian Feminism and Anti-Judaism“, *Cross Currents* 33 (1978): 306–309; DIES., „Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy“, in *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology* (hg. v. Evelyn Torton Beck; Crossing Press Feminist Series; Trumansburg (N.Y.): The Crossing Press, 1982), 298–302; Annette DAUM, „Blaming the Jews for the Death of the Goddess“, *Lilith* 7 (1980): 12f.

mehr, welcher Kanonumfang und welche Kanonanordnung zu wählen sind. Die Entscheidung, die jüdische Tradition nicht nur als weitere Illustrierung der Epochen der christlichen Bibelexegese einzubeziehen, sondern ihr den eigenständigen Wert zuzuschreiben, den sie hat, zieht notwendigerweise die Folgeentscheidung für den jüdischen Kanon nach sich. Dieser zeichnet sich durch die prominente Stellung der Tora aus, der die zweigeteilte Prophetie und die Schriften folgen. Theologisch gesehen, bilden die Prophetie und die Schriften gleichsam einen aktualisierenden Kommentar zur Tora und stellen damit bereits eine Art Auslegung bzw. Rezeption derselben dar.

2.3.1 Visualisierung des zweifachen Ausgangs der Hebräischen Bibel

Die Wahl eines christlichen Kanonumfangs und einer christlichen Kanonanordnung mit der Prophetie als Abschluss und Überleitung des Alten Testaments zum Neuen Testament würde demgegenüber die jüdische Auslegungstradition zu einer „Sondergeschichte“ in Relation zur dadurch festgeschriebenen christlichen „Regulärgeschichte“ verkommen lassen. Für „Die Bibel und die Frauen“ hat die Hebräische Bibel einen „doppelten Ausgang“.²³ Die Hebräische Bibel wirkt nach in der jüdischen Auslegung und begreift das entstehende Christentum als Teil derselben. Die Schriften des Neuen Testaments sind daher einerseits eine (in ihren Anfängen) jüdische Auslegung der Hebräischen Bibel, andererseits sind sie selber sehr bald für das Christentum zur Heiligen Schrift geworden. Das Christentum hat jedoch nie von seinen Heiligen Schriften in der Hebräischen Bibel gelassen.²⁴ Es hat sie allerdings (fast ausschließlich und lange Zeit) in der griechischen Übersetzung der im Judentum entstandenen Septuaginta und (deren durch die nur griechisch überlieferten Schriften²⁵ erweiterten Kanonumfang) als ersten Teil seiner Bibel, als „Altes Testament“, rezipiert. Dieses Projekt versteht daher das Neue Testament einerseits bereits als Rezeption der Hebräischen Bibel, andererseits jedoch als neue, weitere Heilige Schrift, die wiederum eine eigenständige Auslegungsgeschichte bewirkt.

Die Entscheidung für den Umfang und die Anordnung des Hebräischen Kanons ermöglicht es, eine zweifache Auslegungsgeschichte²⁶ ein- und derselben biblischen Schriften aufzuzeigen. Nur sie lässt eine Fortsetzung einer gleichberechtigten jüdischen Rezeptionsgeschichte in einem überwiegend in christlichem Kontext entstehenden Projekt zu. Drei Bände werden sich daher ausschließlich der jüdischen Rezeptionsge-

²³ Erich ZENGER, *Das Erste Testament: Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf: Patmos, ⁵1995), 140–144.

²⁴ Obwohl die Diskussionen bereits im 2. Jh., durch Markion initiiert, einsetzten, wurde das AT nie als Teil der Bibel des Christentums verworfen.

²⁵ Diese Aussage betrifft nicht die Frage nach einem hebräischen Original (vgl. das Buch Sirach, dessen Text griechisch überliefert wurde, jedoch ein hebräisches Original hat, von dem inzwischen Fragmente wieder aufgefunden worden sind).

²⁶ Dieses Projekt beschränkt sich auf jüdische und christliche Rezeptionsgeschichte; der dritte starke Rezeptionsstrang im Koran wird vorerst nur in Einzelartikeln bearbeitet. Der Koran hat, anders als das Christentum, das die jüdische Bibel komplett in seine Bibel integriert hat, nicht ganze Kanontteile als Teile seiner Heiligen Schriften anerkannt, sondern nur Teile aus der jüdischen und auch christlichen Bibel rezipiert.

schichte widmen. Mit dem Band über die jüdischen deuterokanonischen und pseudepigraphen Schriften²⁷ sind es samt den drei Bänden der Hebräischen Bibel alles in allem sieben Bände, die sich jüdischen Texten widmen. Einige der apokryphen Schriften haben nur im Judentum Gültigkeit und Wirkmächtigkeit erlangt, die biblischen in beiden Religionen, manche jüdischen Schriften haben allerdings ihre wesentlich massivere Wirkung innerhalb der christlichen Theologie erlebt.²⁸

2.3.2 *Getrennte und gemeinsame Wege*

„Die Bibel und die Frauen“ wird aber nicht durch die gesamte Exegesegeschichte hindurch getrennte Wege der jüdischen und christlichen Auslegung aufzeigen, sondern nur in den formativen und normativen Epochen der jüdischen Auslegung. Nach dem Band, der die Epochen des jüdischen Mittelalters und der frühen Neuzeit behandelt, werden die unterschiedlichen Traditionen wieder zusammengeführt: In jedem Band wird es Artikel über die jüdische Exegese der entsprechenden Epoche geben. Teilweise lässt sich Jüdisches von Christlichem gar nicht sinnvoll trennen, wenn man etwa die Rezeption biblischer Themen in Literatur und Kunst des 20. Jhs. bis heute ansieht. Zumindest seit der Aufklärung greifen Zeitströmungen sowohl in die jüdische als auch in die christliche Exegese hinein, ein sprechendes Beispiel hierfür sind die Bibelauslegungen sowohl der ersten als auch der zweiten Frauenbewegung, die in beiden Religionen den Zugang der Frauen zu Ämtern bzw. Funktionen diskutierten.

Den Kanonumfang der Hebräischen Bibel zu wählen, ermöglicht zudem die bessere Integration der Rezeptionsgeschichte der Kirchen der Reformation, die durch ihren Rückgriff auf die *hebraica veritas* nur den hebräisch überlieferten Büchern kanonischen Status zuschreiben. Die Entscheidung für den *Kanonumfang* des Judentums hat also auch für die Exegesegeschichte in den Kirchen der Reformation den Vorteil, dass kanonische und deuterokanonische Bücher nicht vermischt werden.

2.3.3 *Ein historisches Projekt entscheidet sich für eine sehr früh bezeugte Kanonform*

Auch wenn die Dreiteilung der Hebräischen Bibel vom Christentum nicht übernommen wurde, kann diese Kanonform als die historisch ursprüngliche erachtet werden: Im Prolog zum nur in manchen christlichen Kirchen kanonischen Sirachbuch ist um ca. 180 v. Chr. von einer Dreiteilung des Kanons in „Gesetz, Propheten und die anderen

²⁷ „Apokryph“ bedeutet der Etymologie nach „versteckt“, „geheim“, während „pseudepigraph“ besagt, dass eine Schrift mit einer „falschen“ Verfasserangabe versehen wurde. Der heutige Gebrauch der Termini ist ein Ergebnis der reformatorischen Auseinandersetzungen. Die protestantischen Kirchen benutzen die Bezeichnung „apokryph“ für Werke außerhalb des biblischen Kanons, während die römisch-katholische Kirche dieselben Werke als „deuterokanonisch“ bezeichnet. Vgl. David SATRAN, „Apokryphen/Pseudepigraphen: II. Altes Testament“, *RGG: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft: Ungekürzte Studienausgabe* (8 Bde und 1 Register; hg. v. Hans Dieter Betz et al.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 [⁴1998]), 1:601f.

²⁸ Man denke etwa an das Buch Jesus Sirach, dem der Titel „Ecclesiasticus“ zuteil wurde, da man im Christentum mit ihm Lesen lernte.

Schriften“ die Rede.²⁹ Ein historisches Projekt, wie „Die Bibel und die Frauen“ es darstellt, beruft sich damit auch auf die historisch erstbezeugte Kanoneinteilung.

Das Christentum hat freilich dadurch, dass es als Prophetie nur die Einzelpropheten zugeschriebenen Bücher gelten ließ und diese als „Überleitung“ zum Neuen Testament an den Schluss stellte, die Dreiteilung nicht übernommen, wenngleich es in seinen eigenen Heiligen Schriften die Abfolge von Tora und Prophetie in der Bezeichnung „das Gesetz und die Propheten“ kennt. Da die Schriften des dritten Kanonteiles zumindest in ihrer Endform überwiegend jünger sind als jene von Tora und Prophetie und die Diskussion um ihre Kanonizität lange im Gange war, könnte diese nur zweiteilige Bezeichnung des Kanons ohne Nennung der Schriften auch auf noch offene Fragen bezüglich des dritten Kanonteils hinweisen. Im Laufe der Christentumsgeschichte werden die Bücher der Vorderen Prophetie jedoch als historische Bücher rezipiert. Die Lutherbibel stellt sogar bis in die jüngste Revision die Tora auch noch zu diesen dazu und perpetuiert damit eine historisierende Deutung jener Bücher, die in der jüdischen Tradition prophetisch verstanden werden. Die Inkonsequenz im Kanonverständnis der reformierten Kirchen, die durch die Übernahme des *Umfangs* der Hebräischen Bibel bei gleichzeitiger Akzeptanz der christlichen *Kanonanordnung* gegeben ist, wird mit dieser Aufhebung der Sonderstellung der Tora noch verstärkt.

2.4 Genderrelevante Aspekte von Anordnung, Umfang und Abgrenzung des Kanons

Das dreiteilige Kanonmodell der Hebräischen Bibel ist nicht nur das historisch am frühesten bezeugte, sondern es legt sich auch von der hermeneutisch-theologischen Anlage der Schriften nahe.

2.4.1 Die Tora als verbindendes Theologumenon der dreigeteilten Hebräischen Bibel

Die Tora prägt als normativer Text die übrigen Kanontteile insofern, als das im so genannten Ämtergesetz des Dtn (16,18–18,22) vorgegebene Verständnis der Prophetie als aktualisierende Vermittlung der Tora die Bücherfolge von Jos – 2 Kön bestimmt: Nach Dtn 18,14b–22 wird das prophetische Amt unmittelbar nach der Gabe des von Gott dem Volk direkt geoffenbarten Dekalogs am Horeb gestiftet (Dtn 18,16–18 nimmt auf Dtn 5,23–33 Bezug). Das Volk bittet nach dieser furchterregenden Begegnung um eine Mittlerfigur, die Gott denn auch in der Beauftragung des Mose gewährt. Als einziges der Ämter ist die Prophetie direkt von JHWH, der Gottheit Israels, eingesetzt (18,15.18) und gilt somit als das höchste der Ämter. Jegliche Prophetie steht daher in der Nachfolge des Mose (einen prophetisch begabten Menschen wie Mose wird Gott erstehen lassen, vgl. Dtn 18,15.18), des Propheten und Gesetzesmittlers par excellence.

²⁹ Die Hebräische Bibel hat einen zweigeteilten Prophetiekanon (Vordere Prophetie: Jos – 2 Kön; Hintere Prophetie: Jes – Mal), wohingegen die christliche Bibel nur die Bücher der so genannten „Schriftpropheten“ (Jes – Mal + Dan) zur Prophetie zählt.

Mit der literarischen Anbindung des ursprünglich im narrativen Kontext von Jos – 2 Kön überlieferten Buches Deuteronomium an die Bücherfolge Gen – Num entsteht die Kanonfolge von Tora und Prophetie. Das als Gesetz für das Leben im Land konzipierte Dtn, das die Prophetie als das wichtigste Amt betrachtet, verheißt die Gabe des Landes nur dann als dauerhaft, wenn sich das Volk im Land von der Prophetie leiten lässt, so auf die durch das prophetische Wort aktualisierte Tora hört und nach ihr lebt. Der jüdische Kanon versteht also die im Christentum so genannten „historischen Bücher“ als Prophetie: Historisches wird damit als durch die Prophetie geleitete Geschichte gesehen und als theologische Geschichtsdarstellung kategorisiert. Das Verständnis der Vorderen Prophetie sowie der Tora als historische Bücher leistet einer fundamentalistischen Auslegung Vorschub. Gesetz und Prophetie sind demgegenüber hermeneutische Kategorien, die selbstverständlich aus ihren historischen Kontexten zu erklären sind, deren Einzeltexte jedoch keinen primär historischen, sondern einen theologischen Wahrheitsanspruch haben.

Die Abtrennung der Vorderen von der Hinteren Prophetie in den christlichen Kanonformen hat aber auch zur Konsequenz, dass die Texte um die Prophetinnen nicht in ihrer vollen Bedeutung wahrgenommen werden. Klara Butting hat in ihrer Habilitationsschrift aufgezeigt, dass die erste und letzte prophetische Figur des Kanonteils der Vorderen Prophetie jeweils weiblich sind. Debora (Ri 4–5) und Hulda (2 Kön 22) rahmen – nach Butting in der Nachfolge der Prophetin Mirjam (Ex 15)³⁰ – diesen Kanonteil, wodurch alle Notizen über „Propheten“ in diesen Büchern als „Prophetinnen und Propheten“ verstanden werden müssen. Diese literarische Stilfigur der Inklusion hat entscheidenden Einfluss auf das Verständnis der gesamten Prophetie: Die grammatikalisch männliche Bezeichnung „Propheten“ bzw. die Funktionsbezeichnung „Prophet“ ist daher überall dort, wo keine konkreten männlichen Figuren damit verbunden werden, mit „prophetisch begabter Mensch“ zu übersetzen, da überall Frauen mitgemeint sein können und waren.

2.4.2 Die Kanonanordnung und -einteilung haben Einfluss auf den Stellenwert von Frauen in der jeweiligen Auslegungstradition

Das jüdische Kanonkonzept mit seiner herausragenden Stellung der Tora ist aber auch insofern für die Frauenforschung relevant, als es die Bedeutung sowohl der Schöpfungstexte als auch der genderspezifischen Rechtsregelungen für eine biblisch begrün-

³⁰ Klara BUTTING, *Prophetinnen gefragt: Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3; Wittingen: Erev-Rav, 2001), 77.99f. Irmtraud FISCHER, *Gotteskünderinnen: Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), vertritt jedoch die These, dass die weiblichen Figuren auch in der Nachfolge des Mose stehen. Gerade das Phänomen der cross-gender-Intertextualität, bei der späte Texte ihre literarischen Frauenfiguren den großen männlichen Figuren der erzählten Geschichte Israels nachgestalten (z. B. Ester als „neuer Josef“, Rut als „neuer Abraham“, Judit als „neuer David“), legt diese Deutung nahe. Siehe dazu und zum Folgenden ausführlicher: FISCHER, *Gotteskünderinnen*, 16–38.

dete Anthropologie erhöht. Die in der Genesis zum Großteil durch Geschichten über Frauen erzählte Gründungsgeschichte des Gottesvolkes betont den hohen Stellenwert der Frauen als Mütter Israels, die in jeder der Generationen die Erbfolge bestimmen und damit die Geschicke des Volkes entscheidend beeinflussen.

Ob biblische Frauen sichtbar sind oder nicht, ob und wie sie in der Auslegungsgeschichte rezipiert werden, hängt also auch an der Form des Kanons, auf den sich die Rezeptionsgemeinschaft geeinigt hat. So haben die Frauen der Erzeltern-Erzählungen im Judentum einen sehr hohen Stellenwert, da sie die Gründungsfiguren des Volkes sind, während sie in der christlichen Tradition häufig nur als Frauen der Gründerväter rezipiert wurden, denen – im Gegensatz zu ihren Männern – keine historische Bedeutung zugemessen wurde.³¹ Während Prophetinnen in der Christentumsgeschichte aufgrund der Einschränkung des Kanonteils der Prophetie auf die unter männlichen Namen überlieferten Schriftprophetenbücher fast gar keine Rolle spielten und etwa in der Kunstgeschichte häufig von den Sybillen verdrängt wurden, kennt der Talmud in *Meg.* 14a sieben Prophetinnen.³² Als weiteres Beispiel kann die sehr unterschiedliche Rezeption jener Passagen der Tora, die sich mit der Kultfähigkeit beschäftigen, angesehen werden. Während für das Judentum die genderrelevanten Kategorien „Rein“ und „Unrein“ bis heute eine zentrale Rolle spielen, wurden sie im Christentum sehr selektiv, mit deutlichem Schwerpunkt auf die Sexualität, rezipiert.

Die Option für den jüdischen Kanonumfang und die damit verbundene Ausscheidung der deuterokanonischen Bücher führt zwar zum Verlust eines Frauenbuches wie Judit, aber sie bewirkt auch, dass misogynen Passagen und Rezeptionen, wie sie etwa im Sirachbuch zu finden sind, ebenso ausgeschlossen werden. Die neutrale Bezeichnung „Schriften“ für den dritten Kanonteil kommt der Diversität der Bücher mehr entgegen als die in der christlichen Auslegung oft benutzte Bezeichnung „Weisheitsbücher“. Zudem wird den explizit „frauenzentrierten“ Büchern Rut, Hohes Lied und Ester in den als Kleinsammlung hervorgehobenen, liturgisch relevanten Megillot, den „Festrollen“ des Judentums, mehr Bedeutung zugesprochen.

3. Schriftauslegung, Tradition und Rezeption

Die Existenz eines Kanons grenzt Texte aufgrund unterschiedlicher Bedeutsamkeit voneinander ab. Mit der „Kanonformel“, nichts mehr hinzuzufügen und nichts wegzulassen, ist eine Fortschreibung biblischer Texte³³ und eine Weiterentwicklung der Tra-

³¹ Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1948), 164–167.

³² Die Siebenzahl zeigt Vollkommenheit an, auch wenn die Namen der Prophetinnen nicht mit den biblisch genannten übereinstimmen: *Meg.* 14a nennt Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigajil, Hulda und Ester als Prophetinnen. Vgl. dazu ausführlicher FISCHER, *Gotteskinderinnen*, 35–37.

³³ Zitate von biblischen Texten in späteren Stellen sowie insgesamt intertextuelle Zusammenhänge können als Anfänge einer kreativen Schriftauslegung bereits in der Bibel selber

ditionen nur mehr außerhalb des abgegrenzten Kanons möglich. Kanonische Texte bedürfen aufgrund der normativen Würde, die sie in religiösen Gemeinschaften haben, zudem der kontinuierlichen Auslegung, damit die Signifikanz für jede Zeit neu dargestellt und akzeptiert werden kann. Der durch diesen Aktualisierungsprozess in Gang gesetzte Vorgang kann mit Traditionsbildung bezeichnet werden. Entsprechend der unterschiedlichen Bedeutung der Tradition in katholischem sowie orthodoxem Kontext einerseits und den Kirchen der Reformation andererseits spielt auch der Begriff der Tradition in der feministischen Diskussion der katholisch geprägten Sprachräume eine entscheidendere Rolle, da in diesem Forschungskontext die Tradition an die Seite der Schrift gestellt wird.

Mit der Kategorie der Rezeption ist demnach eine zweite sehr eng verknüpft, nämlich die der *Tradition*.³⁴ „Die Bibel und die Frauen“ muss sich mit beiden auseinandersetzen. Denn die Rezeptionsgeschichte ist auch eine Geschichte der *Glaubensrezeption*, die auf der Weitergabe *der* Tradition, deren einzig legitime Träger lange Zeit nur Männer waren, basiert.

3.1 Tradition als Glaubensrezeption

Tradierung ist nun aber nicht die andauernde Weitergabe von ewig Gleichem, sondern das Tradierte ist dabei einem notwendigen Veränderungsprozess ausgesetzt. Sowohl die Auswahl des Tradierten als auch die Richtung der Aktualisierung ändern sich im Laufe des Traditionsprozesses, der zu allen Zeiten von den führenden Kräften der überliefernden Gruppe getragen wird.³⁵ Welche Sichtweise in der Bibel und in deren Auslegung dominiert und welche marginalisiert wird, ist vor allem in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse in den religiösen Gemeinschaften eine Frage der Macht.

nachgewiesen werden; sie sind als Ausdruck eines Rezeptionsprozesses zu verstehen, der innerbiblisch begonnen hat und mit der Kanonwerdung außerhalb der Bibel fortgesetzt wird. Vgl. dazu ausführlicher bereits Irmtraud FISCHER, „Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung: Woran und warum sich Israel nach dem Zeugnis der Hebräischen Bibel erinnert und wieso dies für unsere heutige Erinnerung relevant ist“, in *Erinnern: Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (hg. v. Paul Petzel und Norbert Reck; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 11–25.

³⁴ Das auf das lateinische „*traditio*“ zurückgehende Wort *Tradition* kann mit „Übergabe“ übersetzt werden. *Traditio* ersetzt im römischen Recht das Konzept des *mancipium*, das vorerst auf die Übergabe von Eigentum, später auch von Rechten verweist.

³⁵ Die Tatsache, dass Arme keine Geschichtsschreibung haben, ist seit den Anfängen der feministischen Theologie und deren Übernahme von befreiungstheologischen Konzepten problematisiert worden; siehe Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Brot statt Steine: Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Freiburg/Schweiz: Exodus, 1988), 85–87.

3.1.1 *Vom Stellenwert der Frauen in der Traditionsbildung*

Da Frauen in der abendländischen Kultur bis vor wenigen Jahrzehnten nicht vollwertige Rechtssubjekte waren, konnten sie weder in der offiziellen Geschichtsschreibung noch in der Bibelrezeption einschneidende Erinnerungsspuren hinterlassen. Dennoch gab es Frauen, die die Bibel lasen und interpretierten und zum Kristallisationspunkt von Traditionen wurden, da sie es wagten, das exklusive Besitzrecht der Männer anzuzweifeln, welche als penible Wächter der Orthodoxie jene Traditionen selektierten, die heute zum großen Strang *der* Tradition³⁶ gehören. Dieses Großprojekt wird die Überlieferungen von unzähligen Frauen, die sich am Rand dieser offiziellen Tradition gebildet haben, untersuchen. In den Bibelwissenschaften versteht man unter „Tradition“ den mündlichen oder schriftlichen Prozess, durch den die Überlieferungen von Generation zu Generation weitergegeben und wodurch die fundamentalen Glaubenserinnerungen der Vorfahren übermittelt werden. Dieser Prozess, der mit dem Anspruch des Glaubens erfolgt, entwickelt sich immer im Kontext einer bestimmten Gemeinschaft und deren Kultur. In den Mäandern dieses Prozesses finden sich wie bei einem Flusslauf zahlreiche Nebenarme, solche, die viel Wasser führen, und andere, die versickern. Im Überlieferungsprozess, in der kollektiven Erinnerung, den Erzählungen und Gewohnheiten verstecken sich affektive, politische und ideologische Aspekte, die bestimmen, was überliefert werden muss und was nicht, wer dafür verantwortlich sein kann und zu welchem Zweck überliefert werden soll, welche Aspekte gesetzlich bindend und welche nur randständig sein sollen. Dieser Prozess trägt noch die Spuren des Kampfes und des Widerstandes an sich. All das umfasst also der Terminus der „Tradition“ in seiner doppelten Bedeutung als Akt des Tradierens und Inhalt der Überlieferung.

3.1.2 *Der Akt des Überliefers: Die Frauen als Akteure der Traditionsbildung*

Auch wenn der Akt des Überliefers lange Zeit offiziell Männern vorbehalten war, so geschieht er de facto dennoch auch über die Frauen, da er in enger Beziehung zu dem psychosozialen Prozess der Identitätsaneignung steht. Das patriarchale System betrachtet den Überlieferungsakt als Kulturaneignung. So verstanden identifiziert sich die Tradition mit den Leitlinien einer Kultur, die bis vor knapp hundert Jahren noch untrennbar mit der Religion verbunden war.

Ein solches Verständnis eines offiziell durch das Patriarchat durchgeführten Überlieferungsprozesses verdeckt jedoch die inoffizielle Seite, die von den Frauen getragen wird. In diesem lebendigen Prozess des Tradierens finden wir zwei Stränge, die sich offenkundig widersprechen: einen ersten, in dem patriarchalisch sozialisierte Frauen die Kultur, die Identitätsbildung und die patriarchalen Traditionen tragen, und einen zweiten, in dem Frauen *gleichzeitig* ihre eigenen, mit dem Weiblichen identifizierten Überlieferungen als Tradition weitergeben. Die kritisch-feministische Perspektive versucht mit großer analytischer Anstrengung, die beiden Stränge zu unterscheiden, sie miteinander in Beziehung zu bringen und manchmal auch einander entgegensetzen.

³⁶ Die im folgenden Abschnitt dargelegten Sachverhalte sind insbesondere in den nicht reformierten Kirchen von großer Bedeutung.

3.1.3 Was wird von wem überliefert?

Frauen als aktive und passive Subjekte der Tradition

Die feministischen Exegetinnen und Historikerinnen sind bereits seit Jahrzehnten dabei, die Spuren von Frauen in den Haupttraditionen herauszuarbeiten und jene ihres Widerstands gegen die Unsichtbarmachung und Marginalisierung zu identifizieren. Sie haben versucht, die Prozesse des Überliefers und der Rezeption, durch welche die Texte in der heutigen Form vorliegen, kritisch zu analysieren. Es stellt sich heraus, dass Frauen aktive Subjekte bei der Entstehung biblischer Texte, bei deren Tradierung und Rezeption waren, auch wenn ihre Spuren nicht immer leicht wiederzuentdecken sind.

Die Rolle der Frauen in den Prozessen von der Textentstehung über die Fixierung kanonischer Schriften bis hin zur Aufnahme von Traditionen als bindende Tradition ist bis heute Gegenstand kontroverser Diskussionen. Athalya Brenner und Fokkeli van Dijk-Hemmes³⁷ sind mit der Unterscheidung von *male voices* und *female voices*, die in den biblischen Texten zutage treten, den sozialen Trägergruppen von biblischen Überlieferungen nachgegangen. Sie haben mit diesem Konzept die Frage der biblischen Textentstehung von konkreten Autoren und deren Geschlecht unabhängig gemacht. Es ist sicher zu fragen, ob ein solcher hermeneutischer Ansatz für einen Großteil der nicht als Autorenliteratur verfassten Bibelrezeptionen nicht ebenso sinnvoll sein kann.

Das Projekt „Die Bibel und die Frauen“ ist besonders daran interessiert, die androzentrischen Prozesse des Tradierens kritisch zu durchleuchten. Es will die aktive Rolle der Frauen bei der Entstehung und der Rezeption der biblischen Traditionen des Judentums und Christentums untersuchen und wird damit selber zu einem Glied in der Traditionskette. Zudem sollen die Überlieferungen von Frauen, die dem Vergessen anheim fielen, durch die Geschichte hindurch sowohl in ihren strahlenden als auch in ihren obskuren Seiten wieder ans Licht gehoben werden. Das Projekt möchte damit zu einem Leitfaden für diejenigen werden, die die Tradition von den ideologischen Fesseln des Genderbias befreien wollen und sich selber als Teil der Überlieferungskette verstehen, an der Frauen in gleicher Weise ihren Anteil hatten wie die Männer. Das Projekt „Die Bibel und die Frauen“ wird mit seinem wissenschaftlichen Beitrag, durch seine Mehrsprachigkeit und Internationalität sowie seine multikulturelle und interkonfessionelle Dimension zur Schaffung einer egalitären Tradition beitragen und eine umfassendere und adäquatere Rezeption des reichen kulturellen Erbes ermöglichen.

3.1.4 Wie werden Traditionen zur Tradition?

Die Traditionen einer Kultur, eines Volkes oder einer Religion sind zweifelsohne ein Erbe der Menschheit. Ihr Hauptmerkmal ist ihre historische Bedingtheit und damit ihre Entwicklungsfähigkeit. Diese Fähigkeit, über die die Geschichte Zeugnis ablegt, ist paradox. Eine solide verwurzelte Tradition bleibt nicht unbeweglich, ist kein Schatz, der dem passiven Betrachten ausgesetzt ist und unter speziellem Schutz steht, damit er nicht beschädigt werde. Im Gegenteil, eine solide Tradition fürchtet Veränderungen,

³⁷ Athalya BRENNER und Fokkeli van DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1; Leiden: Brill, 1993).

denen sie in spezifischen historischen Kontexten ausgesetzt wird, nicht. Dieses Konzept der notwendigen Aktualisierung bildet den Hintergrund, wenn in Bezug auf die Bibel von „Tradition“ gesprochen wird. In der Bibel gibt es keine einheitliche Tradition, sondern mehrere große Traditionslinien, die umso mehr Bedeutung haben, je öfter sie Veränderungen ausgesetzt sind, da jede Epoche und jeder Kontext neue Aktualisierungen bewirken. Eine wirklich starke Tradition ist daher durch das Paradoxon zu charakterisieren, dass sie mit jeder Aneignung, die Veränderung bedeutet, stärker wird und wiederum in der Lage ist, weitere Veränderungen anzustoßen. Ohne sich selber aufzugeben, bereichert sie daher ständig neu die Kultur und die Zivilisation. Die wirklich großen historischen Traditionen, die kulturellen wie die religiösen, sind dadurch charakterisiert, dass sie anthropologisch verwurzelt sind und mit den großen menschlichen Archetypen in Verbindung stehen.

Traditionen, die man als von religiösen Gemeinschaften getragene Rezeptionen bezeichnen könnte, sind Kristallisationspunkte, die aus einer Überlieferung zu einem bestimmten Zeitpunkt, in einer konkreten Kultur und unter spezifischen sozialen Bedingungen entstehen. In diesem Sinn kann man sagen, dass sie ein natürliches Produkt einer großen soliden Tradition darstellen. „Die Bibel und die Frauen“ nimmt sowohl Studien von Frauen wahr, die innerhalb *der* Tradition stehen und sie als Unterstützung sehen, als auch solche, die die Tradition als Gegnerin wahrnehmen. Sie untersucht zudem jene Traditionselemente, die auf Frauen zurückgehen, und dennoch die Veränderungen überlebt haben, weil sie (sowohl innerbiblisch als auch in der Rezeptionsgeschichte) Auslöser von Transformationsprozessen waren und noch sind.

3.2 *Schriftauslegung als Rezeption*

Lange Zeit war Schriftauslegung eine Domäne jener religiösen Gemeinschaften, die die Bibel als kanonisches Buch anerkannten. Als solche war sie Teil der offiziellen Tradition. Die Exegese als Wissenschaft ist heute zwar in den meisten Fällen auch konfessionell gebunden, aber sie betreibt Textauslegung nicht primär nach pastoralen Bedürfnissen, sondern nach wissenschaftlichen Regeln.

3.2.1 *Von der Vorgeschichte des Textes zu seiner Nachgeschichte*

War in der abendländischen Forschungstradition der vergangenen Jahrhunderte vor allem die Vorgeschichte des Bibeltextes, von den postulierten mündlichen Anfängen bis zur Entstehung eines mit allen Regeln der Kunst definierten, abgeschlossenen kanonischen Textes, im Zentrum des Interesses, so verlagern sich seit den letzten Jahrzehnten die Forschungsfragen immer mehr auf ein lange Zeit sehr vernachlässigtes Gebiet, die *Rezeptionsforschung*.

Diese Forschung interessiert sich nicht nur für die Bedeutung der Bibeltex-te in ihrem ursprünglichen Kontext und ihre Interaktion mit den Ideologien ihrer Entstehungszeit (historisch-kritische Forschung), sondern auch dafür, wie sie in den verschiedenen Kontexten später verstanden wurden und wie man sie verwendet, inkulturiert oder auch missbraucht hat. Nachdem WissenschaftlerInnen in der Literatur- und Kunstgeschichte

schon lange von einem rezeptionshistorischen Zugang überzeugt waren, ist das Interesse an der Rezeptionsgeschichte schließlich auch in den Bibelwissenschaften etabliert worden. Dies erweist die Herausgabe neuer mehrbändiger Handbücher und -reihen, wie etwa *Blackwell Bible Commentaries: Through the Centuries*³⁸ und *The Encyclopedia of the Bible and its Reception*³⁹, oder die von Mauro Pesce und einem internationalen Expertenkomitee herausgegebene thematisch orientierte Zeitschrift *Annali di storia dell'esegesi*.⁴⁰ Reflexionen über die Rezeptionsgeschichte eines Textes sind derzeit sogar in die traditionellen *mainstream*-Bibelkommentare einbezogen.⁴¹

Die Bezeichnung „Rezeptionsgeschichte“ findet allmählich allgemeinen Konsens. Sie wird üblicherweise weiter aufgefasst als die vorher gebräuchlichen Bezeichnungen „Exegesegeschichte“ oder „Auslegungsgeschichte“, unter denen man mehr die akademische Beschäftigung mit dem Aneignen der betroffenen Texte, etwa im Sinn einer „Forschungsgeschichte“ verstand. Der Ausdruck „Wirkungsgeschichte“ (der deutsche Ausdruck wird sogar im Englischen benutzt, alternativ spricht man von „effective history“) setzte zu stark voraus, dass die Bibel die Ursache von klaren und identifizierbaren Wirkungen in der Kultur und der Gesellschaft war. Mit der Entwicklung des Forschungsfeldes wurde einerseits langsam deutlich, dass man Kriterien zur Identifizierung der postulierten „Wirkungen“ der Bibel braucht, mit denen man aufzeigen kann, in welchem Ausmaß gerade biblische Texte wirksam waren und nicht eine Myriade an-

³⁸ David GUNN et al., Hg., *Blackwell Bible Commentaries: Through the Centuries* (Oxford: Blackwell, 2003ff.). Der Fokus dieser Reihe liegt auf historischer Interpretation sowie der Untersuchung der Verwendung und der Wirkungen der Bibeltex-te. Sie begründet damit ein radikales Abweichen von den Normen der Tradition von Bibelkommentaren. Diese Reihe ist, typisch für den protestantischen Forschungskontext, wie ein Bibelkommentar strukturiert, indem jedem der biblischen Bücher ein Band gewidmet wird (mit einigen Ausnahmen für kleine Bücher bzw. Briefe). In anderen europäischen Sprachen ist die italienische Reihe enzyklopädischer Breite zu erwähnen, die unter dem Titel *La Bibbia nella Storia* durch Giuseppe BARBAGLIO bei Edizioni Dehoniane in Bologna veröffentlicht wurde (1985–2006). In französischer Sprache erschien bereits in den 1980er Jahren (1984–1989) im Verlag Beauchesne in Paris die 8-bändige Enzyklopädie von Pierre RICHÉ und Guy LOBRICHON, Hg., *Bible de tous les Temps*, die nach historischen Epochen gegliedert ist.

³⁹ Hans-Josef KLAUCK et al., Hg., *The Encyclopedia of the Bible and its Reception* (Berlin: de Gruyter, 2009ff.).

⁴⁰ Die Zeitschrift *Annali di storia dell'esegesi* erscheint seit 1984 bei Edizioni Dehoniane in Bologna.

⁴¹ Siehe dazu etwa *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, dessen Konzept vor über zehn Jahren entworfen wurde und dessen Bände von Erich ZENGER im Herder-Verlag, Freiburg, herausgegeben werden. Siehe auch einige Bände der Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar*, insbesondere die Teilbände von Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (4 Bde; EKKNT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985–⁵2002), und Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (4 Bde; EKKNT 7; Benziger: Zürich, 1991–²2008), sowie *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978–2006), besonders den Teilband über 1 Korinther von Anthony THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Cambridge: Eerdmans, 2000).

derer Faktoren. Ohne solche Kriterien ist der Ausdruck zu unpräzise und für eine Analyse unbrauchbar.⁴² Andererseits stellen sich viele weitere Fragen, wenn man die Wirkungen autoritativer Texte in Gesellschaften einer bestimmten Epoche *verstehen* möchte. ForscherInnen anderer Disziplinen haben aufgezeigt, dass sich ein Studium der Geschichte als Wirkungsgeschichte der Bibel leicht in ein ziemlich eindimensionales, reduktionistisches Unterfangen verwandeln kann. Sowohl in analphabetischen Kulturen als auch in Äußerungen moderner Kulturen werden die Bücher der Bibel selten als separate, eigenständige Werke erkannt. Zumindest in einem christlichen Kontext wäre es überaus schwierig, die Wirkungen des Buches Genesis getrennt von jenen des Matthäusevangeliums zu identifizieren. Eine Rezeptionsgeschichte muss diese Tatsache jedoch zulassen, anstatt ständig von einem ungeordneten Material Konsistenz zu erwarten.

Der Ausdruck „Rezeptionsgeschichte“ ist zwar analytisch weniger scharf, aber er kann die Nuancen der Wirkung des Bibeltexes in den verschiedenen sozialen und kulturellen Bereichen besser wahrnehmen. Wohl deswegen wurde dieser Ausdruck von den neuesten und anspruchsvollsten Handbüchern sowie in Werken mit einem ästhetischen, rechtlichen und repräsentativen Anspruch bevorzugt. Dieser Ausdruck ist zudem für WissenschaftlerInnen ohne theologischen Hintergrund akzeptabler. Er ist gerade im Hinblick auf Arbeiten, die die Beschäftigung von Frauen mit der Bibel in den Blick nehmen, besonders angemessen. Da Frauen die längste Zeit in der Geschichte keinen Zugang zur formalen Bildung oder zu offiziellen Ämtern hatten, galt ihr Bibellesen nicht als „Interpretation“ oder „Exegese“. Da sie zudem nur eingeschränkten Zutritt zur Macht hatten, zeitigten ihre Bibelinterpretationen selten soziopolitische oder kulturelle Wirkungen. Doch haben Frauen die Bibel gelesen und benutzt, und einige waren privilegiert genug, um Spuren in Schriften, Gemälden oder anderen Medien zu hinterlassen. Alles dies kann unter dem breiten, viele Facetten einschließenden Konzept einer „Rezeptionsgeschichte“ studiert werden.

3.2.2 *Über die Mehrdeutigkeit von Texten, die Rolle der Lesenden und die Entstehung von Bedeutung*

So ist ersichtlich, wie der Wechsel in der Terminologie die Entwicklungen und Errungenschaften eines Fachgebiets reflektiert. Erstens hat besseres Wissen darüber, wie historische LeserInnen auf biblische Texte „geantwortet“, d. h. sie rezipiert haben, unser Wissen um die Geschichte dieser Texte erweitert. Zudem wurde damit auch das Verständnis dieser Texte, ihrer Bedeutungen und Wirkungen, bereichert: Je mehr man den Blick darauf richtet, wie konkrete ZuhörerInnen auf die Texte reagiert haben, umso besser können die Überlegungen der ForscherInnen über die ursprüngliche Rezipien-

⁴² Siehe z. B. Heikki RÄISÄNEN, „The Effective ‚History‘ of the Bible: A Challenge to Biblical Scholarship“, *SJT* 45 (1992): 303–324; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus: 1. Teilband: Mt. 1–7* (EKKNT 1,1; 4 Bde; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ⁵2002), 106–108; John SAWYER, „The Role of Reception Theory, Reader-Response Criticism and/or Impact History in the Study of the Bible: Definition and Evaluation“, online: <http://www.bbibcomm.net/news/sawyer.doc> (16.07.2009).

Innengruppe und ihre Reaktion auf die Texte bewertet werden. Aus diesem Grunde sollten auch WissenschaftlerInnen, deren primäres Interesse auf die Textentstehung gerichtet ist, seiner Rezeptionsgeschichte mehr Aufmerksamkeit widmen.

Zweitens ist es klarer geworden, dass die Bedeutung kanonischer Texte ein Resultat der Interaktion zwischen den Texten und ihren LeserInnen ist. Selbst wenn man mit einem geschlossenen Konzept des Kanons arbeitet, kann es niemals zu einem Abschluss der Entwicklung neuer Bedeutungen oder einer Vollendung der Erfassung des Sinngehalts dieses Kanons kommen. Wenn wir alles in Erwägung ziehen, was LeserInnen und RezipientInnen mit der Bibel tun können, wird deutlich, dass sie kein abgeschlossenes, einzeln dastehendes Werk mit klar abzugrenzenden Wirkungen ist, sondern vielmehr ein lebendiger Text, der durch die kontinuierliche Neuschaffung von Sinn durch seine LeserInnen weiterlebt.

Deswegen bringen die Bezeichnung „Rezeptionsgeschichte“ und die damit verbundenen Begriffe Text, Kanon und Tradition eine Reihe von methodologischen Fragen und Herausforderungen mit sich. In diesem interdisziplinären Projekt kann solchen Fragen nicht lückenlos nachgegangen werden, da die größte Herausforderung die adäquate Präsentation des Materials sein wird. Theoretische und methodische Fragen sollen an mit dem Projekt verbundene Spezialforen delegiert werden, deren Arbeit sodann wieder in das Projekt einfließt.⁴³ Rezeptionsgeschichte ist weder eine Katalogisierungsübung oder eine reduktionistische und monokausale Geschichtsschreibung noch ein bloß beschreibender Überblick über autoritative Auslegungen bestimmter Bibeltex-te, etwa durch Größen wie Raschi, Thomas von Aquin oder Luther. Alle diese verdienen natürlich besondere Aufmerksamkeit, aber die Aufgabe ist wesentlich größer und schwieriger.

Auch wenn die Rezeptionsgeschichte uns ein besseres und konkreteres Verständnis davon vermittelt, wie biblische Texte Sinn produziert haben, sehen wir dieses rezeptionsgeschichtliche Unternehmen vor allem als Mittel, sich dem Verständnis der ursprünglichen Intention eines Textes anzunähern. „Die Bibel und die Frauen“ könnte als gender-inklusive Schauraum verstanden werden, der eine Vorstellung davon vermittelt, was Rezeptionsgeschichte der Bibel *auch* sein kann, wenn man den Fokus des Interesses auf genderrelevante Texte und Auslegungen von Frauen legt. Einige der Bibelinterpretationen werden von manchen wohl von vornherein als Exotica abgeschrieben werden, aber wir meinen, dass auch sie zu einer neuen gender-inklusive Synthese beitragen können. Denn sie repräsentieren eine bislang verschlossene Welt, der BibelwissenschaftlerInnen mehr Aufmerksamkeit schenken sollten, wenn sie nicht weiterhin nur einen kleinen Teil eines Museums bewohnen und sich bloß mit einem Ausschnitt

⁴³ Siehe z. B. die Tagungsbände des durch den norwegischen Forschungsrat finanzierten Projekts *Canonicity, Gender and Critique: The Hermeneutics of Feminism and Canon Transformations*, das auch Teile dieses Projekts sponsert, aber insbesondere auf Theorien und Methoden fokussiert ist: <http://www.sfk.uio.no/English/Canonicity.html#Anchor-Canonicity-11481> (16.07.2009). Siehe William John LYON und Jorunn ØKLAND, Hg., *The Way the World Ends? The Apocalypse of John in Culture and Ideology* (Bible in the Modern World 19; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009).

von Interpretationen, die von Männern stammen und als autoritativ deklariert wurden, beschäftigen wollen.

In allen größeren Enzyklopädien zur Rezeptionsgeschichte, in Reihen und Projekten, die bis jetzt erschienen sind, findet sich die Kategorie des *Geschlechts*, falls sie überhaupt reflektiert wird, nicht unter den bedeutenden Fragestellungen.⁴⁴ Dies liegt zum Teil auch an den Quellen der Forschenden: In der europäischen/westlichen Geschichte hatten hauptsächlich Männer Zugang zum Lesen und Schreiben sowie zu jenen Positionen, die die Bibel autoritativ interpretierten. Zudem wurden überwiegend die Bibelauslegungen bedeutender Männer überliefert. Durch die Beseitigung korrigierender Stimmen, unter denen Frauen größtenteils wohl waren, sind die erhalten gebliebenen Deutungen von einem unvermeidlichen Androzentrismus geprägt. Dieser androzentrische Standpunkt beeinflusste sowohl die Zugangsweise der Historiker zu biblischen „Frauentexten“ (Bibeltexte mit spezieller Bedeutung für Frauen) als auch die Art und Weise, ob und wie sie Frauen als Exegetinnen wahrnahmen. Eine Rezeptionsgeschichte der speziell für Frauen relevanten Bibeltexte und eine Geschichte der Bibelauslegung durch Frauen muss erst noch geschrieben werden.

3.3 „Die Bibel und die Frauen“ als Projekt, das Forschungen anstößt

Die Bibel hat kein einheitliches Bild des zweigeschlechtlich erschaffenen Menschen und nicht nur eine einzige Vorstellung davon, wie die Geschlechterbeziehung gelebt werden soll. Lassen sich für solche unterschiedlichen Sichtweisen soziale Orte definieren, in denen die Auseinandersetzung um Geschlechterrollen und -bilder stattfand? Wie verändert der Wandel sozialer Verhältnisse die Rezeption solcher Texte? Wann und unter welchen Bedingungen werden egalitäre Konzepte aktualisiert, wann hierarchische? Lassen sich die Entwicklungen theologischer Anthropologien und deren legitimierender Rückgriff auf die Bibel sozialgeschichtlich verankern? Die Rezeptionsgeschichte verläuft auch nicht geradlinig. Manche Themen erfreuen sich in speziellen Epochen größter Beliebtheit und treten dann wieder völlig zurück. Als sprechende Beispiele seien etwa die Königin von Saba im Mittelalter oder die Darstellung Judits in der Malerei des italienischen Barocks genannt. Wie kommt es zu solchen „Moden“, und was ist der Grund für ihr Verschwinden?

Diese Aufgaben- und Fragestellungen, denen sich das Projekt widmen müssen, belegen deutlich, dass die Auslegungsgeschichte biblischer Texte nicht einfach Wirkungs- oder Traditionsgeschichte ist, sondern vielmehr eine Rezeptionsgeschichte. Was als relevant erachtet wird und was nicht, wofür Topoi oder literarische Figuren

⁴⁴ Eine Ausnahme bildet die oben erwähnte Reihe von BARBAGLIO, *La Bibbia nella Storia*, in der der Band von Adriana VALERIO, *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi*, mit Artikeln aller vier Herausgeberinnen dieses Projekts erschienen ist. In diesem Band wird eine Geschichte der Bibelinterpretation durch Frauen, getrennt von der „allgemeinen“ Geschichte, präsentiert; der Band hat im (bereits sehr früh begonnenen!) Gesamtprojekt insofern eine kompensatorische Stellung.

verwendet werden und welche Botschaft jeweils vermittelt werden soll, geht auf gezielte Entscheidungen in den einzelnen Epochen zurück und ist weder einfach nur eine Wirkung großartiger Texte noch das Produkt niemals abgerissener, geschlossener Tradition.

Schlussendlich sind wir uns der theologischen und vor allem ekklesiologischen Auswirkungen dieses Projekts bewusst. Auch wenn die Bearbeitung dieser Problematik nicht unser primäres Ziel ist, kann nicht verborgen bleiben, dass eine solche Erforschung der Heiligen Schriften und der Traditionen, wie wir sie hier präsentieren wollen, zentrale Fragen aufwirft, mit denen sich die Theologie beschäftigen muss: das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, ekklesiologische Fragen in Bezug auf das gelebte Geschlechterverhältnis in gläubigen Gemeinschaften, die Problematik einer geschlechtergerechten liturgischen Sprache, heikle ethische und pastorale Fragen, die in der Vergangenheit unter Berufung auf die Bibel in einer Weise beantwortet wurden, die heute in Gesellschaften mit Geschlechterdemokratie inakzeptabel ist. Schließlich stellt sich auch die Frage um eine adäquate Rede über den biblischen Gott neu, wenn der Mensch männlich und weiblich, mit gleicher Würde, nach Gottes Bild geschaffen wurde. All das muss in das Bewusstsein der Gläubigen und der religiösen Institutionen dringen, damit sie ihre Positionen in Bezug auf die reale Gleichwertigkeit und legale Gleichberechtigung der Geschlechter theoretisch und praktisch mit Respekt überdenken.

Mit diesem Projekt wird erstmals ein thematisch geschlossener Überblick über genderrelevante Fragen der Bibel und ihrer Rezeptionsgeschichte gegeben. Wir sind uns der Problematik bewusst, dass viele Felder noch gar nicht wissenschaftlich behandelt wurden und erst im Arbeiten neue Forschungsfragen entstehen werden, die wiederum neue Forschungen initiieren können. Auf diese Weise hoffen wir, mit diesem international und interdisziplinär vernetzten Großprojekt auch einen Anstoß für die Nachwuchsförderung in der theologischen und kulturwissenschaftlichen Frauenforschung geben zu können.