

BIBEL UND KIRCHE



Männer Biblische Perspektiven

- | | |
|-------------------------------|---|
| Neue Tendenzen | Bibelwissenschaft und Männerforschung
<i>Marie-Theres Wacker</i> |
| Wann ist ein Mann ein Mann? | Beobachtungen zur Josefsfigur in Gen 37-50
<i>Jürgen Ebach</i> |
| Konstruktion von Männlichkeit | Mose der Mann
<i>Mareike Haesen</i> |
| Spannungsreiches Verhältnis | Väter und Söhne im Alten Testament
<i>Andreas Ruffing</i> |
| Im Netz antiker Männlichkeit | Paulus und die Korinther
<i>Moisés Mayordomo</i> |
| Ein Charakter in Entwicklung | Der markinische Petrus
<i>Angelika Strotmann</i> |
| Jude und Mann | Jesus
<i>Daniel Kosch</i> |
| Geschlechtertrennung | Männersphären im Alten Israel
<i>Thomas Staubli</i> |
| Ein bibelpastorales Projekt | Männer, Frauen und die Bibel
<i>Wolfgang Wieland</i> |



Männer der Bibel

Wolfgang Wieland (Hrsg.)
**Paulus – Zeuge und Apostel
Jesu Christi**
Leben und Lehre

21 x 29,7 cm; 48 S.; geh.
ca. € [D] 9,90
ISBN 978-3-460-32622-4

Biblich fundiertes Arbeits-
und Kursmaterial für die Er-
wachsenenbildung zum The-
ma Paulus.

Wolfgang Wieland

PAULUS – ZEUGE UND APOSTEL JESU CHRISTI

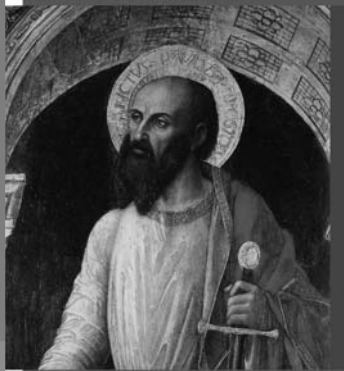


Leben u

Klaus Haacker

Paulus, der Apostel

Wie er wurde, was er war



Richard Rohr
Der befreite Mann
Biblische Ermutigungen

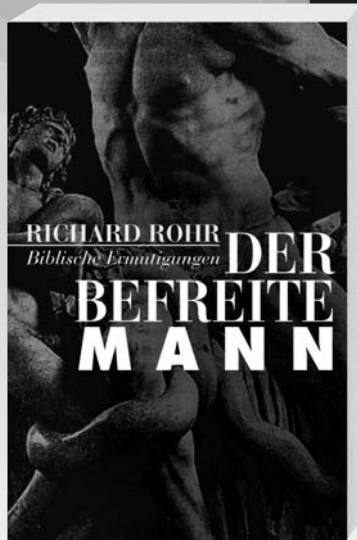
13 x 20 cm; 80 S.; kt.
€ [D] 9,95
ISBN 978-3-460-32109-0

Gedanken zur Männerspi-
ritualität anhand der Gestal-

Klaus Haacker
Paulus, der Apostel
Wie er wurde, was er war

13 x 20 cm; 176 S.; gb.
ca. € [D] 18,90
ISBN 978-3-460-30021-7

Ein fundiertes Sachbuch zum besse-
ren Verständnis des Apostels Paulus:
Die Briefe des Paulus und die Apostel-
geschichte enthalten sozial- bzw.
kulturgeschichtliche Hinweise. Die
Betrachtung von Paulus Lebensweg
unter diesen Gesichtspunkten an-
hand ausgewählter Beispiele führt
zu spannenden Erkenntnissen.



Gedanken der Bibel. Der bekannte Seelsorger Richard Rohr zeigt, dass diese „Väter des Glaubens“ in ihrem Vertrauen auf Gott Eigen-
schaften und Verhaltensweisen entwickelten, die auch für Men-
schen von heute hilfreich und wegweisend sind.

Bestellen Sie über Ihre Buch-
handlung oder über:

bibelwerk



VersandBuchHandlung · Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart
Tel. 07 11 / 6 19 20 -37 · Fax 07 11 / 6 19 20 -30
impuls@bibelwerk.de · www.bibelwerk.de

- 126** **Bibelwissenschaft und Männerforschung**
Zur Einführung *Marie-Theres Wacker*
- 132** **Wann ist ein Mann ein Mann?**
Beobachtungen und Überlegungen zur
Josefsfigur in Gen 37–50 *Jürgen Ebach*
- 138** **Mose der Mann**
Konstruktion von Männlichkeit im Alten
Testament *Mareike Haesen*
- 144** **Ein spannungsreiches Verhältnis**
Väter und Söhne in der Sicht des Alten
Testaments *Andreas Ruffing*
- 149** **Paulus und die Korinther im Netz
antiker Männlichkeit**
Moisés Mayordomo
- 156** **Der markinische Petrus im Kontext
des antiken Männlichkeitskonzeptes**
Ein Charakter in Entwicklung
Angelika Strotmann
- 162** **Jesus – Jude und Mann**
Eine neue Sicht auf kaum bestreitbare
Tatsachen *Daniel Kosch*
- 166** **Geschlechtertrennung und
Männersphären im Alten Israel**
Archäologische und exegetische Beobach-
tungen zu einem vernachlässigten Thema
Thomas Staubli
- 175** **Männer, Frauen und die Bibel**
Ein bibelpastorales Projekt
Wolfgang Wieland
- 179** **Die Einheit der Schrift ist ihr
geistiger Sinn**
Ein Beitrag in der Reihe „Die Bibel
unter neuen Blickwinkeln“
Ludger Schwienhorst-Schönberger
- 184** **Bücherschau**
- 190** **Biblische Umschau**
- 194** **Aus den Bibelwerken**

Liebe Leserinnen und Leser,

nicht nur beim Fußballkrimi wird das Bild „Männer weinen nicht“ widerlegt. Auch die Bibel zeichnet „Männer wie du und ich“. Es sei nur an Josef und seine Brüder (Gen 50,17b), das mehrfache Weinen von David (u.a. 1 Sam 30,4; 2 Sam 1,12) und die Verleugnung des Petrus (Mk 14,72) erinnert. Männer der Bibel sind alles andere als Helden. Im Gegenteil: Männer zeigen Schwächen, sind in Schuld verstrickt und missbrauchen ihre Macht. Und doch wird aus biblischer Perspektive deutlich, dass Männer erst in ihren Schwächen den Anruf Gottes erfahren und zu ihren Stärken finden.

Männer gelten allgemein als das „starke Geschlecht“. Gilt dies auch uneingeschränkt für „biblische Männer“? Was können wir von den Männerfiguren in der Bibel lernen? Den Autorinnen und Autoren gelingt es, durch die Betonung bestimmter Textmomente in den Bibeltexten typisch männliche Verhaltensmuster wie kriegerisch, kämpferisch oder selbstherrlich in unseren Köpfen zu durchbrechen. Die kritische Männerforschung trägt dazu bei, blinde Flecken gegenwärtiger biblischer Exegese aufzudecken.

Die Auseinandersetzung mit ausgewählten Männergestalten des Alten und Neuen Testaments erschließt neue Zugänge zur biblischen Botschaft, ermutigt Männer, über ihr Mannsein nachzudenken, und bringt gängige Bilder von Mann und Frau in Bewegung. Mein Dank gilt Marie-Theres Wacker, die uns nicht nur konzeptionell beraten hat, sondern durch ihren grundlegenden Beitrag Einblick in aktuelle Diskussionen liefert.

Die Beiträge in diesem Heft von „Bibel und Kirche“ zeigen, dass die biblischen Erzählungen, mit den Impulsen und Einsichten der neueren exegetischen Männerforschung gelesen und interpretiert, zu einer spannenden Lektüre werden.

Dazu lade ich Sie – verbunden mit herzlichen Grüßen – ein.

Andreas Hölscher



Bibelwissenschaft und Männerforschung

Zur Einführung

■ Die Rede vom „neuen Mann“ ist inzwischen in aller Munde. Männer haben, angestoßen durch die Frauenbewegung, begonnen darüber nachzudenken, dass ihre Festlegung auf das „starke Geschlecht“ für sie und für die Frauen auf allzu starre Begrenzungen hinausläuft. Die neue Männer-Forschung hat Auswirkungen auch für die Bibelauslegung. Der vorliegende Beitrag möchte einen Einblick in aktuelle Diskussionen geben.

„Männer im Aufbruch“

Im Jahre 1998 gaben die Gemeinschaft der katholischen Männer Deutschlands¹ und die Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland eine empirische Studie über die sich verändernden Lebenswirklichkeiten, Selbstbilder und Fremdbilder von Männern in der BRD in Auftrag. Unter dem sprechenden Titel „Männer im Aufbruch“ wurden die Ergebnisse noch im gleichen Jahr veröffentlicht.² Mit dieser Studie reagierten die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland auf gesellschaftliche Umbrüche, die die traditionellen Geschlechterarrangements in Bewegung gebracht haben und damit auch kirchliche Leitvorstellungen in Geschlechterfragen als revisionsbedürftig erscheinen ließen. Während die Auseinandersetzung mit den geänderten Frauen-Rollen Ende der 90er Jahre bereits eine gesellschaftliche und kirchliche Selbstverständlichkeit war, fehlte damals noch weitgehend eine entsprechende öffentliche Diskussion, die die Männer in den Blick nahm. „Männer im Aufbruch“ zeigt die Männer Deutschlands in unterschiedlichen Abstufungen zwischen dem traditionellen Männerbild, das insgesamt von strikten Grenzziehungen – gegenüber Fremden etwa ebenso wie gegenüber dem eigenen Körper – bestimmt ist, das den Mann der Arbeitswelt, die Frau der Familie zuordnet und Män-

nern den Zugang zu ihrem Innenleben weitgehend versperrt, und dem Modell des „neuen Mannes“, der auf partnerschaftliche Lebensorganisation setzt, Erwerbs- und Familienarbeit zu teilen bereit ist, Gefühle zulässt und mit fließenden Grenzen umgehen kann.

Sozialwissenschaftliche Männerforschung

Auch in den Gesellschaftswissenschaften hatte es gedauert, bis Männer ein Thema der Forschung wurden. Seit den 70er Jahren hatte die feministische Kritik vehement darauf hingewiesen, dass der vermeintlich allgemeine und objektive Blick der Wissenschaften de facto doch meist der Blick aus einer Männerperspektive war, unter der Frauen unsichtbar blieben. In der Folge konnten die feministischen Studien nun zwar oftmals Frauen, ihre Wirklichkeit und ihre Perspektiven sichtbar machen, die Frage, ob dies nicht auch erhebliche Rückwirkungen auf Männer haben müsste, wurde jedoch zunächst nur von wenigen für diese Fragestellung offenen Männern gestellt. Leichter tat sich die wissenschaftliche Diskussion in den 80er Jahren nach der Einführung der Unterscheidung zwischen „Sex“, dem „natürlichen“ oder biologischen Geschlecht, und „Gender“, dem sozialen oder kulturellen Geschlecht. Denn damit ließ sich beschreiben, dass Geschlechter „gemacht“ werden, indem insbesondere familiäre und gesellschaftliche Prägungen schon früh und fortwährend dazu beitragen, die weibliche oder männliche Geschlechtszuweisung eines Menschen vorzunehmen und stabil zu halten

¹ Die GKMD ist der Zusammenschluss der katholischen Verbände, die sich mit Männerseelsorge und Männerarbeit befassen, der Männerwerke und Männergemeinschaften sowie der Diözesanstellen für Männerseelsorge.

² Paul M. Zulehner, Paul Volz, Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen, Ostfildern 1998.

und das individuelle Verhalten sich auch selbst daran beteiligt bzw. normieren lässt. Dies betrifft Mädchen wie Jungen, Frauen wie Männer gleichermaßen, aber nicht in gleicher Weise. Auf dieser Basis gewann es in den 90er Jahren in den Sozialwissenschaften, dann auch in den Erziehungswissenschaften und in der Praktischen Theologie, an Plausibilität, eigenständige Ansätze einer Männerforschung zu entwickeln. Eine wichtige Differenzierung war hier die Einsicht, dass Männer unter sich noch einmal Hierarchien schaffen, ein Leitbild „hegemonialer Männlichkeit“ entwickeln, sich untereinander daran messen und bestimmte Formen gelebter Männlichkeit, etwa Homosexualität, auch ausgrenzen. Der Begriff der „Männlichkeit“ (und entsprechend „Weiblichkeit“) will dabei keine feststehenden „Eigenschaften“ von Männern (bzw. Frauen) umfassen, sondern bezieht sich auf Verhaltensweisen und Einstellungen, die das jeweilige Geschlecht betreffen.³

Anregungen für die Bibelwissenschaft

Für die Bibelwissenschaft bieten diese Entwicklungen und ihre Debatten eine Fülle von Anregungen. Auch in biblischen Texten werden – etwa über Äußerungen zu Frauen bzw. Männern oder über die Frauen- und Männerfiguren, die auf der textuellen Bühne erscheinen – Geschlechter „gemacht“. Auch die biblischen Texte können daraufhin befragt werden, welche Merkmale sie Männern bzw. Frauen zuschreiben und darüber Konzepte von „Männlichkeit“ bzw. „Weiblichkeit“ nicht nur abrufen, sondern auch nutzen, welche Grenzen zwischen den Geschlechtern sie ziehen und welche Variationen oder Unschärfen sie zulassen. Denn biblische Texte

sind ja nie bloß ein Spiegel ihrer Gesellschaft, so dass sie ungebrochen Aufschluss gäben über in ihrer Entstehungszeit herrschende Vorstellungen von dem, wie ein Mann oder eine Frau zu sein haben. Immer auch ist davon auszugehen, dass die biblischen Texte solche Vorstellungen – und deren konkrete lebenspraktische Umsetzungen! – aktiv mitgestalten und selbst mitprägen. Dies gilt für ihre Entstehungszeit, aber auch für die Generationen bis in unsere Gegenwart, die aus diesen Texten als ihrer Heiligen Schrift Inspiration und Orientierung erfahren. Nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer kann es deshalb fruchtbar sein, sich die eigenen Männlichkeitsvorstellungen bewusst zu machen und sie mit biblischen Männerbildern ins Gespräch zu bringen.

Für die biblischen Texte aber ist darüber hinaus mit zu bedenken, dass sie aus patriarchalischen Kulturen stammen. Sie spiegeln – und nicht wenige von ihnen affirmieren ausdrücklich – die Werte und Strukturen einer patriarchalischen Kultur, in der institutionelle Macht eng mit dem männlichen Geschlecht verbunden ist. Ihre Männer- und Frauenbilder sind auf diesen geschlechterasymmetrischen Rahmen bezogen. Eine biblische Männerforschung sieht sich deshalb mit der Frage konfrontiert, wie sie mit dieser Asymmetrie, die sich bis in die kirchlichen Strukturen der Gegenwart durchzieht, umgehen will.

Ansätze Biblischer Männerforschung

Wer sich mit Männerfiguren und Männlichkeitsfigurationen der Bibel beschäftigen will, findet für die neutestamentlichen Schriften eine andere Forschungssituation vor als für den größten Teil des Alten Testaments. In der hellenistischen und römischen Zeit gibt es nämlich, anders als für frühere Epochen im Alten Orient, einen eigenen „Geschlechterdiskurs“, also explizite Auseinandersetzungen über Geschlechterfragen, in denen auch eine spezifische Begrifflichkeit entwickelt wird.⁴ Dies dürfte auch in der Alten Welt mit gesellschaftlichen

³ Vgl. die Beiträge in Marie-Theres Wacker, Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Theologische Frauenforschung im Gespräch* (Theologische Frauenforschung in Europa 21), Münster 2006.

⁴ Vgl. etwa die erhellenden Darstellungen von Moisés Mayordomo Marin, *Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity*, in: *lectio difficilior* 2 (2006), 33 Seiten; abzurufen unter www.lectio.unibe.ch. Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Heft.

Umbrüchen zusammenhängen, die nicht zuletzt auch die Geschlechterverhältnisse in Bewegung brachten. Im Folgenden wird jeweils ein Beispiel alttestamentlicher bzw. neutestamentlicher Männerforschung vorgestellt.

David, der Mann: der Ansatz von David Clines

Für die Literatur des Alten Testaments hat der Sheffielder Exeget David Clines in einem grundlegenden Beitrag⁵ ein Verfahren entwickelt (und in weiteren Beiträgen erprobt und verfeinert⁶), wie man sich trotz Fehlen eines expliziten Geschlechterdiskurses der Frage nach Männlichkeitskonzepten sinnvoll nähern und sie analysieren kann.

Moderne Imperative der Männlichkeit

Er geht aus von bestimmten Imperativen, unter denen der moderne westliche Mann stehe, und legt damit zunächst das eigene Vorverständnis von „Männlichkeit“ offen. Diese Imperative, die zusammengenommen das dominante (oder „hegemoniale“) Männlichkeitskript der westlichen Moderne ergeben, bestimmen den Mann in erster Linie dazu, sich von Frauen abzugrenzen, also nicht weiblich zu sein, gleichzeitig aber durchaus sex appeal zu zeigen, sodann zu einer aggressiven Grundeinstellung und zu Erfolgswang in allem, was er angeht, und schließlich zu einer Unabhängigkeit von anderen („selbst ist der Mann“). Wer nun entsprechend ein solches dominantes Männlichkeitskript in der hebräischen Bibel aufspüren möchte, tut gut daran, sich an der Figur eines „großen Mannes“ zu orientieren. Clines wählt deshalb die Figur Davids. Er geht von der begründeten Annahme aus, dass die Konstruktion von Männlichkeit, wie sie in der Davidgeschichte der beiden Samuelbücher vorliegt, im großen und ganzen die kulturellen Normen von Männern zur Abfassungszeit dieser Erzählungen spiegelt und umgekehrt auch dazu beigetragen hat, diese Normen zu stärken und weiter zu überliefern. Andererseits hält er fest, dass Rückprojektionen gegenwärtiger Männlichkeitsvorstellungen in die Welt des Al-

ten Israel diese Welt eher verzeichnen als erhellend, die zu erhebenden Merkmale und Muster also aus den biblischen Texten selbst zu kommen haben.

Der kriegerisch-kämpferische Mann David

In 1 Sam 16,18 nun findet sich eine Kurzcharakterisierung Davids, die Clines als Ausgangspunkt nimmt. Ein Diener Sauls empfiehlt dem depressiv gewordenen König, einen jungen Mann an seinen Hof zu holen, der ihn aufheitern soll: „*Siehe, ich habe einen Sohn des Betlehemiters Isai gesehen, der das Saitenspiel versteht, ein Held an Kraft, ein Kriegsmann, des Wortes mächtig, ein Mann von (schöner) Gestalt, und JHWH ist mit ihm*“. Natürlich sind dies Merkmale Davids, die ihm für den weiteren Erzählverlauf zugeschrieben werden und bereits auf sein Königtum voraus weisen, aber sie sind möglicherweise gerade deshalb auch aussagekräftig für herrschende Männlichkeitsvorstellungen.

Wer sich von dieser Vermutung leiten lässt, kann feststellen, dass David gleich in doppelter Weise als „fighting male“, als kriegerisch-kämpferischer Mann gekennzeichnet ist, als einer, der das Kriegshandwerk versteht und das Maß an Kriegsstärke besitzt, um erfolgreich zu sein. Darin spiegelt sich für Clines nicht nur die faktisch durch Kriege bestimmte Welt des Alten Orients, sondern auch ein gesellschaftliches Ideal, das das Kämpfen und Töten im Krieg für bewundernswert hält (und heute alles andere als überwunden ist!). Dass die Samuelbücher Mannsein mit Kämpfen geradezu identifizieren, belegt sehr plastisch 1 Sam

⁵ David J. Clines, *David the Man. The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*, in: ders., *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOTS 205)*, Sheffield 1995, 212-243.

⁶ David J. Clines, *Ecce vir Or Gendering the Son of Man*, in: Cheryl Exum, Stephen D. Moore (Hg.), *Biblical Studies/Cultural Studies (JSOTS 266)*, Sheffield 1998, 352-375; ders., *He-Propets: Masculinity As a Problem for the Hebrew Prophets and Their Interpreters*, in: Alistair G. Hunter, Philip R. Davies (Hg.), *Sense and Sensitivity (FS. R. Carroll)*, (JSOTS 348), Sheffield 2002, 311-328; ders., *Paul, the Invisible Man*, in: Stephen D. Moore, Janice Capel Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities*, Atlanta 2003, 181-192; ders., *Loingirding and Other Male Activities in the Book of Job* (unveröff. Manuskript; auf der homepage des Autors einzusehen).

4,9. Die Philister, die von der Verstärkung des israelitischen Heeres erfahren, sprechen zueinander: „*Macht euch gegenseitig stark und seid Männer, ihr Philister, damit ihr nicht in Sklaverei geratet, wie sie eure Sklaven waren. Seid Männer und kämpft!*“.

Schönheit, Musikalität und Redegewandtheit („persuasive speech“) sind Merkmale Davids, die aus heutiger Perspektive nicht unbedingt einen Mann zum Mann machen. Clines nutzt diese Merkmale, um darauf aufmerksam zu machen, dass in der biblischen Welt das Leben in geschlechtergetrennten Sphären dazu führen konnte, dass Männer es nicht „nötig hatten“, sich so stark in Abgrenzung von Frauen zu definieren, wie dies für moderne Männer gilt. Auch Frauen der biblischen Welt sind schön, musikalisch und redigewandt – wenn auch wiederum spezifisch anders als Männer.

Bindung an Männer – keine Bindung an Frauen

Zu den Merkmalen, die David in den Augen Sauls auszeichnen, treten in den Samuelbüchern zwei weitere hinzu. David hat zwar viele Frauen, aber geht zu keiner von ihnen eine intensivere Beziehung ein. Er benutzt seine Frauen auf unterschiedliche Weise und kann deshalb von Clines drastisch als „womanless“ – „ohne Frauen“ bezeichnet werden. Auf der anderen Seite aber zeigt sich David keineswegs emotionslos. Er bindet sich in tiefer gegenseitiger Freundschaft an Sauls Sohn Jonathan und weint und klagt bei dessen Tod. Diese Freundschaft zweier junger Männer steht sicherlich im erzählten Kontext der frühstaatlichen Herrschaftskonsolidierung und hat auch die Züge eines Waffenbündnisses; Clines vergleicht sie mit Achilles und Patroklos, Castor und Pollux oder auch Gilgamesch und Enkidu. Sie dürfte aber gerade deshalb wiederum ein Charakteristikum auch biblischer Männlichkeit

ausmachen; Clines nennt dieses Merkmal „male bonding“ – „Bindung zwischen Männern“.

Über eine Durchsicht zeitgenössischer exegetischer Werke zeigt der Sheffielder Alttestamentler, dass gerade bei theologisch interessierten Exegeten eine Tendenz besteht, die aus heutiger Sicht problematischen Seiten Davids, etwa seine hohe Tötungsbereitschaft oder seinen rein funktionalen Umgang mit Frauen, auszublenden statt kritisch durchzuarbeiten. Für ihn leistet biblische Männerforschung nicht nur einen Beitrag zur historischen Erschließung von Männlichkeitsvorstellungen, sondern trägt auch dazu bei, blinde Flecken gegenwärtiger biblischer Exegese aufzudecken. Sein Ansatz ist gut geeignet, biblische Männerfiguren unter einem klaren Raster überhaupt einmal genderspezifisch in den Blick zu nehmen.⁷ Die von ihm selbst gegebenen Hinweise auf auch in der hebräischen Bibel identifizierbare unterschiedliche Männlichkeiten müssten aufgegriffen und vertieft werden. Auch die Möglichkeiten, die diverse Formen einer widerständigen Lektüre bietet, sind von ihm gegenüber seinem Interesse, allererst auf biblische Männlichkeitsvorstellungen aufmerksam zu werden, noch zu wenig entwickelt.⁸

Neutestamentliche Männlichkeiten

Vor allem aus dem US-amerikanischen Raum, in den letzten Jahren aber auch in deutschsprachigen Publikationen, kommen Impulse, Männerforschung – (oder besser „Männlichkeitsforschung“) und Exegese zu verknüpfen. Im Vorwort des anregenden Sammelbandes zu „Neutestamentlichen Männlichkeiten“ halten Stephen D. Moore und Janice Capel Andersen fest, dass diese Forschungsansätze sich feministischen Anstößen verdanken, und sie äußern deutliche Reserven gegenüber Ansätzen, die die sog. mytho-poetische Richtung der Männerbewegung mit ihrer Suche nach den männlichen Urbildern etwa des Kriegers, des Vaters, des Liebhabers unterstützen, weil diese Richtung die biblische Männerfiguren lediglich nutze, um letztlich sehr traditionelle Männer-Rollen zu verfestigen.⁹

⁷ Vgl. dazu etwa auch den Beitrag von Mareike Haesen in vorliegendem Heft.

⁸ Vgl. dazu v.a. den Beitrag von Jürgen Ebach in vorliegendem Heft.

⁹ Stephen D. Moore, Janice Capel Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities*, Atlanta/GA 2003, hier 3f.

Drei Männlichkeitsmerkmale der antiken Welt

Als Beispiel für die den Band bestimmenden Forschungsperspektiven sei der Beitrag des Chicagoer Neutestamentlers Tat-Siong Benny Liew zum Jesus des Markusevangeliums vorgestellt¹⁰ und zugleich auch kritisch weitergedacht. Für die griechisch-römische Kultur und ihre Welt des Männlichen ist nach ihm von drei Merkmalen auszugehen: Der Ort des (freien) Mannes ist im *öffentlichen Raum* außerhalb des Hauses, verstanden als Lebens- und Produktionseinheit mit dem pater familias an der Spitze; *Kontrolle und Herrschaft* in Haus und Öffentlichkeit sind zentrale Vollzugsformen des Mannseins; Männlichkeit muss durch Selbstdarstellung in Konkurrenz zu andern erworben werden, sei es im kriegerischen Wettstreit, im sportlichen Wettkampf im Gymnasion oder im rhetorischen Streit; sie hat also *agonale* Struktur.

Die Männlichkeit Jesu nach Markus

Misst man den markinischen Jesus an diesen drei Merkmalen, so wird zunächst schnell deutlich, dass Jesus vorwiegend „outdoor“ agiert, also den männlich konnotierten Raum der Öffentlichkeit besetzt. Hält er sich in einem Haus auf, brechen die Scharen in dieses Haus ein und transformieren es in einen öffentlichen Ort. Benny Liew weiterdenkend könnte man hier allerdings auch betonen, dass der markinische Jesus nicht einfach die Öffentlichkeit besetzt, sondern die Grenzen zwischen Haus und Öffentlichkeit niederreißt und damit stärker, als Liew das sieht, eine Destabilisierung auch klarer Geschlechtergrenzen ermöglicht. Um das Männlichkeitsmerkmal von Kontrolle und Herrschaft zu zeigen, arbeitet Liew heraus, dass Jesus zwar die Herrschaft der irdischen Väter kritisiert und sich selbst vorwiegend als „Sohn“ des himmlischen Vaters bestimme, sich in der familia Dei der ihm Nachfolgenden aber doch de facto im Sinne eines pater familias einführe, wenn er seine Jüngerinnen und Jünger als „Kinder“ anspreche (vgl. Mk 10,24) oder die von ihren Blutungen geheilte Frau „Toch-

ter“ nenne (Mk 5,34). Demgegenüber hat die feministische Exegese die herrschaftskritischen Strukturen der familia Dei betont, und in der Tat kann auch hier kritisch rückgefragt werden, ob die „Herrschaft“ Jesu im Markusevangelium nicht eher genderverwirrend dargestellt werde. „Agonale Männlichkeit“ zeichnet Jesus zweifellos aus, wenn er die Dämonen anherrscht oder den Sturm auf dem Meere stillt. Die meisten Kämpfe ficht Jesus allerdings mit Worten aus; dies stellt ihn an die Seite der brillanten Rhetoriker und Philosophen der Antike. Für Benny Liew weist jedoch der Inhalt vieler Worte Jesu nicht in die Welt der stoischen Weisen, sondern er gleicht eher dem Heroen und Halbgott Herkules, der nach der Charakterisierung, wie ihn der römische Philosoph Seneca, Stoiker und Erzieher Neros, in seinem Werk „Hercules furens“ gibt, aus Zorn Felsen wirft und Bäume zerschmettert.

Frauenfiguren stabilisieren Jesu Männlichkeit

Die Darstellung von Frauenfiguren im Markusevangelium bestätigt nach Benny Liew die Männlichkeit Jesu. Er widmet weit- aus mehr Zeit männlichen Gesprächspartnern als Frauen. Die Heilungen an Frauen, die Jesus „draußen“ vollzieht, bestätigen ihn in der mit Macht konnotierten Rolle des (männlichen) Wohltäters. Dadurch, dass Markus die Frauen in der Nachfolge Jesu erst am Ende seines Evangeliums sichtbar macht, erzeugt er den Eindruck eines rein männlichen Nachfolgekretzes und verweist die Frauen zudem auf ihren typisch weiblichen Zuständigkeitsbereich im Umkreis von Tod, Trauer und Begräbnis. Die „aus dem Rahmen fallende“ Figur der Herodias (Mk 6) fungiert für Liew als Zerrbild einer Frau, die es wagt, in den männlich konnotierten Raum der Öffentlichkeit einzudringen. Feministische Lektüren, die die Frauenfiguren des Markusevangeliums widerständig zu rezipieren suchen,

¹⁰ Tat-Siong Benny Liew, *Re-Mark-able Masculinities. Jesus, the Son of Man, and the (Sad) Sum of Manhood?*, in: Moore, Andersen, a.a.O. 93-136.

müssen diese nicht zu bestreitenden männlichkeitsstabilisierenden Aspekte der Texte kritisch durcharbeiten.

Der Sohn und der Vater

Die gesamte Anlage des Lebens Jesu ist bei Markus als Kampf gestaltet. Davon ist auch sein Tod nicht ausgenommen: Der markinische Jesus ist ein Märtyrer, der sein Leben verliert, nein, aktiv darbietet, der vor Pilatus und dem Hohen Rat nichts tut, sich zu entlasten, eher das Urteil noch beschleunigt. Dies kann man nach Tat-Siong Benny Liew verstehen als Ausdruck des männlichen Ideals der Kontrolle, hier in der Form der Kontrolle über sich selbst. Zu erinnern wäre etwa an Sokrates, der entschlossen den Tod mit dem Schierlingsbecher auf sich genommen hat.

Verknüpft mit dem Jesus, der bewusst sein Martyrium antritt, ist im Markusevangelium das Bild eines Jesus, der den Willen seines Vaters im Himmel tut. Die Szene, da Jesus am Ölberg vor seinem himmlischen Vater am Boden liegt (vgl. Mk 14,32-42), hat starke Elemente einer Unterwerfung des Sohnes unter den Willen des Vaters. Es entsteht das Bild eines Vatergottes, dessen Wille absolute Geltung hat und den selbst der Sohn nicht argumentativ, sondern nur in äußerster Selbsterniedrigung anflehen kann, Gnade walten zu lassen. Dazu kommt bei Markus, dass Jesus gezeichnet wird als der Sohn, der letztlich das Tun und den Willen des Vaters nicht durchschaut (vgl. Mk 13,32).

Tat-Siong Benny Liew spricht in Bezug auf diese Vater-Sohn-Struktur unumwunden von Patri-Archat, von der Herrschaft des Vaters, der Jesus unterworfen ist und der er sich unterwirft, und er spart nicht mit harten Worten gegen die Struktur des Patriarchats, die nicht nur Frauen entmündige, sondern auch die Männer selbst zerstöre. In der Tat, so wäre mit Liew und über ihn hinaus festzuhalten: wenn der Tod Jesu am Kreuz verstanden werden

muss als Folge des letztlich undurchschaubaren Willens des Vatergottes, der seinen Sohn sterben lässt oder sogar in den Tod schickt, ist die Sohnesreligion des Christentums ein schrecklicher Irrweg, ist sie dann doch nichts anderes als die Apotheose des Patriarchats, die Legitimation unumschränkter väterlicher Gewalt im Himmel wie auf Erden. Es wird also alles darauf ankommen, ob sich das Verhältnis Jesu zu seinem Vater im Himmel und ob sich der Tod Jesu am Kreuz anders verstehen und deuten lässt. Damit aber weist die biblische Männerforschung weit über sich hinaus in eine Grundfrage der Theologie bzw. Christologie.

Zusammenfassung

Die aktuelle Männlichkeitsforschung wirft auch ein neues Licht auf anscheinend vertraute männliche Figuren des Alten und Neuen Testaments. In diesem grundlegenden Beitrag werden Ansätze der exegetischen Männerforschung von David J. Clines (Sheffield) und Tat-Siong Benny Liew (Chicago) auf David und Jesus angewandt. Die Anregungen und Impulse bringen gängige Bilder von Mann und Frau in Bewegung.

Prof. Dr. Marie-Theres Wacker



lehrt Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und war 2005-2008 Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats des Katholischen Bibelwerks. Schwerpunkte ihrer Forschungen sind Fragen biblischer Hermeneutik, besonders auch unter den Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung und des jüdisch-christlichen Gesprächs.

Ihre Anschrift: Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster

Wann ist ein Mann ein Mann?

Beobachtungen und Überlegungen zur Josefsfigur in Gen 37–50

■ **Männer weinen heimlich
Männer brauchen viel Zärtlichkeit
und Männer sind so verletzlich**

...

■ **Männer haben's schwer nehmen's leicht
außen hart und innen ganz weich
werden als Kind schon auf Mann geeicht
wann ist ein Mann ein Mann?**

...

(Herbert Grönemeyer)

„This Joseph is a clever kid“

„A clever kid“, ein schlaues Kerlchen, nennt Ägyptens Pharaon in Andrew Lloyd Webbers Musical „Joseph“ den Deuter seiner Träume von den zweimal sieben Kühen. Das „kid“ ist an dieser Stelle der biblischen Josefsge-
schichte¹ (Gen 41) ein Mann von 30 Jahren. Fragt man Menschen, welches Bild sich ihnen bei der Erwähnung der alttestamentlichen Josefsfigur einstellt, so dürfte es spontan der junge Josef sein – der Kleine, dem die großen Brüder so übel mitspielen. Vermutlich hängt es mit der Beliebtheit der Josefsge-
schichte im Kindergottesdienst und mit den entsprechenden Erzähl- und Bildprogrammen in Kinderbibeln zusammen, dass Josef oft auf die Rolle des kleinen Bruders und die Josefserzählung auf die Ge-
schichte von Geschwisterkonflikten zusammenschnurrt. Betont werden die Aspekte der Geschichte, die Kindern und Jugendlichen eine Identifikation ermöglichen: mit dem Jungen und seinen Träumen von einer großen Zukunft, mit dem vom Vater Bevorzugten, der dieses Privileg bitter bezahlen muss, mit dem von den großen Brüdern übel Behandelten, der dennoch Karriere macht und am Ende seinen Brüdern verzeiht. Da kommt dann gelegentlich auch der nicht so edle Junge in den Blick, der seine Brüder verpetzt (37,2), doch viele weitere Züge der Josefsfigur bleiben unterbelichtet,

z.B. wie jenes „clevere Bürschchen“ mit ökonomischer Schläue ganz Ägypten enteignet und in seine bzw. Pharaos Hand bringt (47,13–26). Die Vorstellung von Josef als Kind lässt nicht nur viele Rollen der Josefsfigur außer Acht, sie geht von vornherein fehl. Am Beginn der Geschichte (37,2) ist Josef 17 Jahre alt. Ein 17-jähriger junger Mann ist heute kein Kind mehr und im alten Israel war er es erst recht nicht. Josefs ältere Brüder muss man sich als längst erwachsene, wenn nicht nach biblischem Maßstab bereits betagte Männer vorstellen; in der Liste der nach Ägypten übersiedelnden Jakobfamilie in Gen 46 sind sie z.T. bereits Großväter und selbst für Benjamin, den Jüngsten, werden zehn Söhne genannt. Eine Kinderge-
schichte ist das allemal nicht.

Männer-Rollen

Nimmt man Josef als Mann wahr, so wird deutlich, wie viele Männerrollen er in der Geschichte einnimmt. Da sind zunächst die Rollen im Familiengefüge: Josef ist Sohn, Bruder, Ehemann, Vater und Großvater und in all diesen Bezügen wird er teils ausführlich, teils knapp in Szene gesetzt. Wohl nur für Jakob, Mose und David lässt sich Ähnliches sagen, während etwa bei Josua, Elija, Jesaja, aber auch bei Jesus und Paulus die erzählte familiäre Einbindung erheblich geringer ausfällt. Josef erscheint darüber hinaus als Träumer und Traumdeuter², als Gewaltopfer, als Handelsware, als Sklave, als Objekt der Begierde, aber

¹ Dieser Beitrag kann viele Aspekte der Josefserzählung nur andeuten und etliche andere müssen ganz außer Acht bleiben. Für weitere Ausführungen zu den einzelnen Textstellen und zur Rezeptionsgeschichte sei auf den ausführlichen Kommentar des Verfassers zur Josefsge-
schichte verwiesen: Genesis 37–50 (HThKAT), Freiburg 2007. Sehr empfehlenswert ist die kurze, gehaltvolle und einfühlsam formulierte Auslegung der Josefsge-
schichte von Rüdiger Lux, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (Biblische Gestalten 1), Leipzig 2001.

auch als hegemonialer Mann, ja als Machthaber in Ägypten. Er ist Gewaltopfer und Gewalttäter, Gedeimtigter und Glückskind, bald von größter Härte (gegenüber den Brüdern, die er seine Macht spüren lässt, und gegenüber den ägyptischen Menschen, die er in kollektive Unfreiheit bringt), bald von größter Empfindsamkeit, die sich in mehrfachem Weinen ausdrückt. Josef tritt als Ägypter auf – „den ägyptischen Mann“ nennen ihn die Brüder, bevor das Inkognito gelüftet wird – und er ist und bleibt Jakobs, d.h. Israels Sohn. Er versucht seine Familiengeschichte zu verdrängen, wenn er einen seiner Söhne „Manasse“³ nennt. In dieser Namengebung will er seine eigene Herkunft vergessen und doch wird ihm diese Herkunft immer wieder bewusst. Er hält, einmal zum Machthaber in Ägypten aufgestiegen, die Fäden in der Hand und er erkennt sich doch am Ende selbst als Figur in Gottes Plan. Viele Rollen und in all dem eine tiefe Zerrissenheit. „In Josef“, so formuliert es Elie Wiesel⁴, „existiert eine polare Spannung, die seine Handlungen, und seine Entscheidungen erst lebendig und aus ihm einen wahren, d.h. zerrissenen Menschen macht.“ Ich möchte das in *gender*-Perspektive zugespitzt aufnehmen und nach einem wahren, d.h. zerrissenen *Mann* fragen.

Josef und die Frauen

Unter den Stoffen der Josefsgeschichte, die ihren „Helden“ mit Frauen in Beziehung bringen, ist die Episode mit Potifars Frau (39,7–20) die bekannteste. Wie andere biblische Frauengestalten (ich denke vor allem an Eva und die

Frau Hiobs) muss auch diese Frau ohne eigenen Namen gegen ihre notorisch schlechte Presse verteidigt werden. Sie liebt Josef, und auch dass unerwiderte Liebe in Hass umschlägt, macht sie nicht verächtlich. Und was tut und was empfindet der Mann Josef? Der biblische Text lässt ihn sagen, er wolle weder gegenüber seinem Herrn ein Unrecht noch gegenüber Gott eine Sünde begehen. Als die Frau zudringlich wurde, floh Josef und ließ sein Gewand in ihrer Hand zurück. War Josef ein so tugendamer Jüngling? Die rabbinische Lektüre im Midrasch Bereschit rabba zu dieser Stelle fragt nach seinen Beweggründen. Ihm sei das Bild des Vaters⁵ erschienen und habe ihn gewarnt, er solle nicht sein Erstgeburtsrecht verwirken, wie es Ruben tat, als er mit Jakobs Frau schlief (vgl. 35,22; 49,2f). Bedurfte es gar noch einer anderen Hinderung? Auf ebenso witzige wie subtile Weise deuten die Rabbinen die Bemerkung in Gen 39,11, am Tage des letzten Verführungsversuchs sei „kein Mann im Hause“ gewesen (obwohl Josef doch da war!) so, dass Josef in diesem Moment eben kein Mann gewesen sei, sozusagen seinen Mann nicht habe stehen können. Wie alle psychologischen Ausdeutungen biblischer Texte verraten auch diese mehr über die Interpreten als über die biblischen Figuren, doch lädt die Geschichte gerade in ihren Leerstellen zu solchen Deutungen ein. Freilich haben wir nichts als die biblisch-literarische Geschichte; es gibt Deutungsmöglichkeiten in ihr, aber keinen „wirklichen“ Sachverhalt hinter ihr. Das gilt auch für *die* Frau, deren Bedeutung für Josef und seinen Bruder Benjamin der auch in dieser Hinsicht karge Text nur ahnen lässt. Ich meine Rahel, die Mutter der beiden, die bei Benjamins Geburt starb (35,16–20). Die tote Mutter kommt in der Josefsgeschichte auf eigentümliche Weise ins Bild, indem Josef sie in seinen Sternentraum einbindet (37,9f). Will Josef die Mutter, die er verloren hat, an seinen Träumen von zukünftiger Größe Anteil nehmen, will er gerade sie bewundernd vor ihm sich niederbeugen lassen? Im Leben der Jakobfamilie im Zeitraum der Josefsgeschichte spielt

² Dazu Jörg Lanckau, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel* (AthANT 85), Zürich 2006; Jan-Dirk Döhling, *Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefträumen* (Gen 37,5–11), in: BZ 50 (2006), 1–30.

³ In der Erklärung, die Josef für den Namen seines Ältesten gibt (Gen 41,51), wird der Name „Manasse“ (*menasché*) mit einer Form des Verbs *nascha* – „vergessen“ zusammengebracht: „Vergessen lassen (*naschschani*) hat Gott mich ja all meine Qual und mein ganzes Vaterhaus“.

⁴ Elie Wiesel, *Josef oder die Erziehung eines Gerechten*, in: ders., *Adam oder das Geheimnis des Anfangs*, Freiburg 1990, 139–171, hier 167.

⁵ Zur Rolle Jakobs Thomas Naumann, *Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten einer Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen*, in: ThZ 61 (2005), 44–64.

Rahel nur noch in der Erinnerung eine Rolle, aber diese Rolle ist nicht ohne Bedeutung – für Jakob nicht (vgl. bes. 48,7), der – für die Söhne der drei anderen Frauen Jakobs geradezu verletzend – nur Rahel „meine Frau“ nennt, und für die besondere Beziehung Josefs zu seinem Vollbruder Benjamin auch nicht.

Fast noch knapper als die Mutter kommt in Gen 41,45.50 Josefs ägyptische Ehefrau in den Blick. Dabei ist die vom Pharao verfügte Eheschließung des zum zweiten Mann in Ägypten aufgestiegenen hebräischen Sklaven mit der Tochter eines ägyptischen Oberpriesters ebenso bemerkenswert wie problemhaltig. Hat Josef sich mit dieser Ehe gänzlich als Ägypter etabliert? Zeigen die in der Genesis ohne jede Wertung erfolgenden Bemerkungen eine unbefangene Offenheit gegenüber multikulturellen und multireligiösen Beziehungen? Oder scheint da doch eine Kritik durch? So dürfte es in der Perspektive der spätesten Bearbeitung in Gen 37-50 sein, in der Ägypten ein Land ist, in dem Israels Kinder überleben und auch für eine lange Zeit leben können, das aber keinesfalls zur Heimat Israels werden soll.⁶ Wird die in vieler Hinsicht verwickelte Szene der Adoption der Josefsöhne Manasse und Efraim durch Jakob (Gen 48) dann *auch* lesbar als eine Art Ausschaltung der ägyptischen Priestertochter als deren Mutter? Sollen sie als Jakob- (und quasi Rahel-) Söhne in die Reihe der Israelstämme eintreten? Auch hier enthält die biblische Erzählung mehr Fragen als Antworten und sie ist eben darin so reizvoll, dass sie für mehr als *eine* Lektüre offen ist. Josefs Frau Asenat wird in Gen 37-50 außerhalb der beiden genannten Verse sowie einer Notiz in der Liste der Übersiedelnden in 46,20 nicht genannt. (In Rembrandts berühmtem Bild von der Segnung Efraims und Manasses durch Jakob ist sie mit dargestellt, in der biblischen Erzählung in Gen 48 kommt sie nicht vor.) Zu den mit Jakob nach Ägypten Ziehenden gehören nach Gen 46 zwei weitere Frauen. Da ist Josefs einzige Schwester, Dina, und da ist seine Nichte, die Aschertochter Serach. In den erzählenden Abschnitten der Josefsgeschichte spielen beide

keine Rolle, in der rabbinischen Lektüre kommt jener Serach dagegen gerade in Bezug auf Josef große Bedeutung zu. Sie war es, die nicht nur den Einzug nach, sondern auch den Auszug aus Ägypten erlebte; sie war es, die wusste, wo sich Josefs Sarg befand, den Mose beim Exodus mit ins Israelland nahm.⁷ Es sind gerade diese Nach- und Weitererzählungen, die die karge Rolle der Frauen in der biblischen Geschichte um so deutlicher werden lassen. Frauen spielen in Josefs Geschichte eine merkwürdige und hintergründige Schattenrolle. Die Mutter hat er früh verloren, die Schwester taucht nur in einer Art Personenstandsregister auf, der Frau Potifars, die ihn liebte, entzieht er sich, die Ehefrau wird lediglich genannt, Töchter hat er nicht. Josef und die Frauen – ein Kapitel mit vielen Leerstellen und vielen Deutungsmöglichkeiten.

„Männer weinen heimlich“

Frauen gegenüber lesen wir in Gen 37-50 kein explizit positiv-emotionales Wort Josefs. Dagegen findet sich im Verhältnis zu den Brüdern die ganze Bandbreite emotionaler Bewegungen: Rivalität und Hass, Ohnmacht und Gewalt, Drohung und Fürsorge, Liebe und kaltes Kalkül, Sich-Verbergen und Sich-zu-Erkennen-Geben. An mehreren Stellen der Geschichte weint Josef und gerade da zeigt sich ein bemerkenswerter Wandel.⁸ An den beiden ersten Stellen weint Josef heimlich (auf alle Brüder bezogen 42,24, auf Benjamin bezogen 43,30). Er muss sich selbst beherrschen, um seine Brüder beherrschen zu können. Wer über andere Macht ausüben will, muss die eigenen Gefühle unterdrücken – das zeigt sich hier geradezu paradigmatisch. Von dem Moment an, an dem Josef sich seinen Brüdern zu erkennen

⁶ Zusammenfassend zu den zu vermutenden literarischen Schichten der Erzählung und ihren jeweiligen Tendenzen Ebach, Genesis 37-50, 679-697.

⁷ Zur Nachgeschichte Serachs in der rabbinischen Literatur Ellen Frankel, *The Five Books of Miriam. A Woman's Commentary on the Torah*, San Francisco 1999, bes. 84-89.

⁸ Dazu Rainer Kessler, *Männertränen*, in: Dorothee Sölle (Hg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*, Gütersloh 1994, 203-208.

gibt, lässt er seinen Tränen freien Lauf (45,2.14f; 46,29; 50,1.17). Nun will er die Brüder nicht mehr beherrschen und darum muss er sich auch nicht länger selbst beherrschen. Diese für die ganze Geschichte zentrale Änderung im Verhalten Josefs ist die Reaktion auf die ebenso große Veränderung eines anderen Mannes, nämlich seines Bruders Juda. Seine Rolle in der Geschichte (das kann hier nur angedeutet werden) ist kaum geringer als die Josefs. Juda nämlich wandelt sich von dem, der einst seinen Bruder Josef schnöde zu Geld machen wollte (37,27), zu dem, der unter Einsatz seiner ganzen Person für den Bruder Benjamin eintritt (43,8f; 44,18-34). Der Grund für Judas Wandlung findet sich in Gen 38, einem Kapitel in Gen 37-50, welches wegen seiner ganz eigenen Thematik oft nicht zur eigentlichen Josefsgeschichte gerechnet wird und das doch für ihr Verstehen unerlässlich ist. Von Tamar nämlich hat Juda gelernt, dass er selbst einzustehen hat für das, was er bewirkt hat. Menschen können sich ändern, Männer können sich ändern – das ist die große Botschaft der Geschichte der Kinder Jakobs, die nicht nur Josefs Geschichte ist. „Männer weinen heimlich“ heißt es in Herbert Grönemeyers Lied und in dieser Hinsicht ist der heimlich weinende Josef ein Mann. Aber wenn er dann seine Maske fallen lassen und *unheimlich* weinen kann, hört er nicht auf ein Mann zu sein, sondern beginnt ein Mann zu sein, der sein Mann-Sein nicht auf Beherrschung und Selbstbeherrschung gründet und das Wagnis der Liebe eingeht. „Geliebt wirst du einzig“, notiert Theodor W. Adorno, „wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren.“⁹

Ein „hegemonialer Mann“

Gleichwohl hört Josef nicht auf, ein „hegemonialer Mann“¹⁰ zu sein. Er ist es am Beginn

der Geschichte in seinen Träumen, er ist es auf eigentümliche Weise selbst als Sklave in Ägypten, wenn er in Potifars Haus und dann auch im Gefängnis rasch zum eigentlich Handelnden wird, er ist es als Traumdeuter und Ratgeber Pharaos und dann vollends als der mit höchsten Ehren ausgestattete faktische Regent in Ägypten. Den Höhepunkt seiner Machtausübung erreicht er (nach der Aufdeckung seiner Identität vor den Brüdern), wenn er in höchst rationaler Ausnutzung der ökonomischen Notlage das ganze ägyptische Land für den Pharao in seine Hand bringt (47,13-26). Das erfolgt ganz legal; die Ägypter verkaufen freiwillig ihr Land um Brot und preisen Josef als ihren Retter. Gleich, ob man hier ein Vorbild eines konsequenten Wirtschaftsliberalismus sehen will oder eher eines Staatssozialismus, kaum je in der Bibel wird eine solche – um die gezielten Anachronismen fortzusetzen – „feindliche Übernahme“ so drastisch ins Bild gesetzt und als so erfolgreich geschildert. In diesem Herrschaftsakt vergießt Josef keine Tränen – nicht einmal heimliche. Will die Geschichte erzählen, wie Josef weiterhin *auch* sein kann, will sie so drastisch in Szene setzen, dass die einstigen Opfer keine besseren Menschen sind, wenn sie zu Tätern werden? Oder will sie erzählen, wie die *Ägypter* sind, die ihre Freiheit um der Versorgung willen aufgeben, und warum dieses Land der Knechtschaft nicht zur Heimat der Kinder Israels werden soll? Auch da gibt es mehr als *eine* Lektüremöglichkeit. Der Mann Josef jedenfalls hat noch etwas zu lernen, wenn er sein Mann-Sein nicht auf die hegemoniale Rolle gründen will. Als zentrales Thema der ganzen Geschichte erweist sich dabei die Frage, ob und wie weit sich Josefs Träume erfüllen. Vater und Brüder hatten jene Träume spontan und fraglos so gedeutet, dass Josef beanspruche über sie zu herrschen, ja König zu werden. Ob Josef selbst seine Träume so verstand, bleibt offen. Tatsächlich wird Josef zu einem Herrscher und die Brüder verneigen sich (wie die Garben und die Gestirne im Traum) tief vor ihm als vermeintlichem Ägypter (42,6; 43,26). Auch der Vater Jakob wird sich tief vor

⁹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, GS IV, Frankfurt a.M. 1997, 218.

¹⁰ Der Begriff geht zurück auf den australischen *gender*-Forscher Robert W. Connell, u.a. in: ders., *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeitsidealen*, Opladen 2006; weiteres in: Marie-Theres Wacker, Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch* (Theologische Frauenforschung in Europa 21), Berlin 2006.

ihm verneigen (47,31). Doch zeigt sich gerade da in der Traumerfüllung eine Korrektur. Denn die tiefe Verneigung wird zwischen Vater und Sohn wechselweise erfolgen; auch Josef fällt vor Jakob nieder (48,12; 50,1). Diese Verneigungen bekunden gegenseitigen Respekt, nicht Unterwerfung. Und auch im Verhältnis der Brüder zueinander werden sich die Träume erfüllen *und* korrigiert werden. Damit das möglich wird, müssen sich nicht nur die Brüder, sondern auch Josef ändern.

„Bin denn ich an Gottes Stelle?“

Gen 50,20 gilt vielen Interpreten als Schlüsselsatz der Josefsgeschichte. In der Einheitsübersetzung lautet der erste Versteil: „*Ihr habt Böses gegen mich im Sinne gehabt, Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn*“.¹¹ Tatsächlich zeigt sich in den Irrungen und Wirrungen der Josefsgeschichte Gottes Vorsehung und aus Bösem konnte Gutes erwachsen. Aber rechtfertigt das das Unrecht, das die Brüder Josef antaten? Liest man das Schlusskapitel der Geschichte genau, so zeigt sich, dass Josef seinen Brüdern nicht verzeiht. Er bietet ihnen Versorgung, aber keine Vergebung an. Vor allem aber nimmt er nicht ihre Unterwerfung an. Wenn sie nun vor ihrem Bruder Josef niederfallen (50,18) und sich ihm unterwerfen wollen, ist das ein Rückfall. Statt zu dem zu stehen, was sie getan haben und es mit Josef zu tragen – Schuld kann man weder *aufarbeiten* wie ein altes Sofa noch *bewältigen* wie eine Rechenaufgabe, sondern nur *tragen* –, bieten sie ihre Unterwerfung an und machen sich so unmündig. Josef aber bietet ihnen eine Möglichkeit mit der *Schuld* zu leben und mit der Schuld zu *leben*. Das Unrecht bleibt, es kann womöglich einst vernarben, aber Josef kann es nicht weg-schaffen und nicht Gottes Urteil zum eigenen machen. Das ist das am Ende womöglich Wichtigste, das Josef lernt: Er ist nicht an Gottes Stelle. Er hatte wie ein *deus ex machina* die Fäden gezogen und die Brüder wie Marionetten nach seiner Pfeife tanzen lassen. Jetzt aber hat er auch dazu gelernt und darum ist die in 50,19 jenem Deutesatz voraufgehende rhetori-

sche Frage „Bin denn ich an Gottes Stelle?“ mindestens so wichtig wie jener Deutesatz selbst. Bei einer rhetorischen Frage kommt es nicht auf die naheliegende Antwort an, sondern darauf, aus ihr die Konsequenzen zu ziehen. Tief verneigen sollen sich Josefs Brüder vor Gott und allein Gott dienen. Die Unterwerfung unter den Bruder ist nicht das, was das Leben und Zusammenleben der Kinder Israels kennzeichnen soll. Der Mann Josef hat gelernt, dass er nicht sich selbst beherrschen muss, wenn er aufhört, Andere zu beherrschen. Und am Ende lernt er, dass er nicht wie Gott sein muss, um respektiert und anerkannt zu werden. Im Leben und gerade im Leben von Männern kann es darum gehen, Träume zu verwirklichen, aber auch darum, sie zu korrigieren und Spielräume zu entdecken, statt sie um jeden Preis zu realisieren. Manch real gewordener Traum stellt sich am Ende als verwirklichter Alptraum heraus – in der Politik und im Leben. Freiheit besteht nicht darin, alles tun zu können, sondern darin, *aus Freiheit* Möglichkeiten ungenutzt zu lassen, statt alles zu machen, was machbar ist. Man(n) muss nicht Gott sein wollen, um kein Sklave sein zu müssen – man(n) kann versuchen, ein Mensch zu sein. Leicht war und ist das nicht – in biblischen Zeiten nicht und heute nicht. In einem Gespräch mit Matthias Greffrath sagt Leo Löwenthal: „... wenn wir eine wirklich menschenwürdige Gesellschaft auf der Welt hätten, würden wir vielleicht zum ersten Mal erfahren können, wie schwer es ist, ein Mensch zu sein.“¹²

Ein wahrer, d.h. zerrissener Mann

Einen „wahren, d.h. zerrissenen Menschen“ nennt Elie Wiesel Josef. Als einen wahren, d.h. zerrissenen *Mann* nehme ich diese Figur der hebräischen Bibel wahr. Wenn wir Männer beginnen in der Bibel nach Männerfiguren und

¹¹ Zu Übersetzungsvarianten und zur Interpretation Jürgen Ebach, *Mit Schuld leben – mit Schuld leben. Beobachtungen und Überlegungen zum Anfang und zum Schluss der biblischen Josefsgeschichte*, in: ders. u.a. (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ (Jabboq 5), Gütersloh 2004, 19–39.

¹² Leo Löwenthal, *Schriften 4. Judaica. Vorträge. Briefe*, Frankfurt a.M. 1984, 303.

Männerrollen zu fragen und nicht mehr den männlichen Blick für den objektiven ausgeben¹³, können wir viele Entdeckungen machen. Männer kommen in der „Schrift“ oft als gebrochene und widersprüchliche Figuren in den Blick. Wann ist ein Mann ein Mann? Jedenfalls nicht, wenn er solche Zerrissenheiten für unmännlich hält oder meint, es gäbe nur die Rolle des Machos und des Softies oder gar nur die des getretenen Wurms und des göttlichen Helden. Der Mann Josef erscheint in der Bibel in vielen Rollen. Und er ist lernfähig.

Zusammenfassung

Unser Blick auf die Josefsfigur ist durch die Kinderkatechese verstellt. Er ist eben nicht der „Kleine“. Die Wahrnehmung der vielfältigen Rollen und zwischenmännlichen Beziehungen des Josef machen Gen 37-50 zu einer spannenden Lektüre.

Prof. Dr. Jürgen Ebach



lehrt an der Universität Bochum Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik. Veröffentlichungen im thematischen und methodischen Kontext des hier

vorgelegten Beitrags sind der Kommentar zur Josefsgeschichte [Genesis 37-50 (HThKAT), Freiburg 2007]; sowie: Elija. Ein biblisches Mannsbild, in: Marie-Theres Wacker, Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa 21), Berlin / Münster 2006, 65-91.

E-Mail: juergen.h.ebach@rub.de

Gartenräume

Der Garten ist für viele Menschen Ort der Schöpfungserfahrung, der Arbeit und Verwandlung. Er steht für unsere Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, Fruchtbarkeit, Harmonie, für die Sehnsucht nach Besinnung, nach Schutz und Geborgenheit. Die Bibel kennt diese Träume und Sehnsüchte auch. Im neuen „Bibel heute“-Heft



werden zentrale Gartentexte der Bibel vorgestellt. Informationen zur Feld- und Gartenarbeit in biblischer Zeit, zu altorientalischen Königs- und Tempelgärten, zu biblischen Pflanzen, zu Bibelgärten in Deutschland und Europa und Anregungen zum praktischen Arbeiten werden gegeben.

Inklusive Poster!



Der Ausgabe von Bibel heute

liegt das Poster „Pflanzen der Bibel“ mit Beschreibungen im DIN A 3-Format bei. Man kann es auch gesondert zum Preis von € 1,- (ab 5 Expl. € 0,50) nachbestellen. Zusätzlich können Sie das Poster im Großformat DIN A 1 erwerben für € 9,90. Bitte bei der Bestellung des Posters unbedingt das Format angeben!

Einzelheft	€ 6,-	
Jahresabonnement	€ 22,-	(4 Ausgaben)
Poster klein (DIN A 3)	€ 1,-	
Poster groß (DIN A 1)	€ 9,90	

Bestellen Sie **Bibel heute** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

¹³ Löwenthal, a.a.O. 303.

Mose der Mann

Konstruktion von Männlichkeit im Alten Testament

■ Wenn davon auszugehen ist, dass das Alte Testament von Männern verfasst wurde und in seinen Schriften im allgemeinen auch die Perspektiven von Männern dominieren, so kann es im Sinne einer kritischen Männerforschung auf die Konstruktionen von Männlichkeit befragt werden, die diese Texte prägen. Vor allem in die Männerfiguren der Bibel sind Konzepte und Vorstellungen dessen, was in der Welt der Bibel einen Mann ausmacht, eingeschrieben.

■ Unter solchen Voraussetzungen hat der Sheffielder Alttestamentler David Clines die Figur des David untersucht und den Blick auf charakteristische Aspekte von Männlichkeit, die in den Davidgeschichten der beiden Samuelbücher verhandelt werden, gelenkt.¹ Die von Clines herausgearbeiteten Merkmale werden im Folgenden aufgenommen und an der Figur des Mose erprobt, der neben David wohl bedeutendsten Gestalt des Alten Testaments.

Das dafür bereitliegende Textmaterial sind die nach Mose benannten „fünf Bücher“, der Pentateuch. Sie sollen, wie es neueren Ansätzen der Bibelwissenschaft entspricht,² als zusammenhängende Erzählung wahrgenommen werden, in der es um die Geschichte der Konstituierung Israels als eines Volkes geht, aber auch eine Art Biographie des Mose entfaltet wird.³ Der erzählerische Bogen erstreckt sich von der Geburt des Mose als Kind des Volkes Israel, dessen Vorfahren nach Ägypten ausgewandert sind (Ex 1-2), bis zu seinem Tod (Dtn 34).

Kriegerische/kämpferische Männlichkeit

Wer die Davidgeschichten liest, taucht in eine Welt der Kriege und damit in eine Welt von Männern, die töten, ein. Dieser Horizont ist für den Exegeten Clines nicht bloßes literarisches Stilmittel zur Kennzeichnung der Anfänge des Königtums und auch nicht nur der Reflex krie-

gerischer Epochen, sondern trägt bei zur Konstruktion eines Konzepts von Männlichkeit, zu dem Kampf und Tötungsbereitschaft entscheidend gehören.

Spricht man über Mose, geht es zumeist um seine Rollen als Gesetzesmittler und Religionsstifter. Dabei wird der Aspekt des Kämpfens oft übergangen. Aber zeichnet sich nicht auch das Leben des Mose durch blutige Gewalt und ständige Kämpfe aus?

Töten und Kämpfen

Bereits in der ersten Szene, in der Mose eigeninitiativ handelt, wird er zum Mörder an einem Ägypter (Ex 2, 11). Viele Exegeten bringen dies mit Moses Streben nach Gerechtigkeit oder seinem Einsatz für Schwächere in Verbindung.⁴ Dennoch bleibt die erste von Mose ausgeführte Handlung ein Mord, den auch seine Volksgenossen als solchen ansehen.

Im weiteren Verlauf des Pentateuch tritt Mose des öfteren als Kriegsherr auf. Nach Ex 14 kommt die gesamte Streitmacht des Pharaos durch das Eingreifen des Mose um. Mehrmals ordnet er seinem Volk kriegerische Handlungen an. So erteilt er Josua den Befehl, die Amalekiter zu bekämpfen, und unterstützt diesen Krieg, in dem er die Arme symbolisch gen Himmel reckt (Ex 17, 8ff). Num 31 erzählt vom Kriegsbefehl des Mose gegen die Midianiter. Wer getötet werden soll, entscheidet sich an ei-

¹ David J. Clines, *David the Man. The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*, in: ders., *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOT.S 205), Sheffield 1995, 212-243. Vgl. dazu die Ausführungen von Marie-Theres Wacker im vorliegenden Heft.

² Vgl. etwa Georg Fischer, *Das Mosebild der hebräischen Bibel*, in: Eckart Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, 84-120 und v.a. nun auch Eckart Otto, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2006.

³ Vgl. etwa Erich Zenger (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004, 13.

⁴ Vgl. beispielsweise Fischer, *Mosebild*, 111.

nem Männlichkeitskriterium: männliche Kinder und Frauen, die schon einen Mann hatten (Num 31,17). Nach Num 32 fordert Mose die solidarische Kampfbereitschaft der Männer aus allen Stämmen Israels ein, um das Land in Besitz zu nehmen.

Neben dem Kampf gegen Feinde Israels schreckt Mose auch nicht davor zurück, Volksangehörige töten zu lassen. Nach der Zerstörung des goldenen Kalbes befiehlt er den Leviten, im Lager hin und her zu gehen und alle, Brüder, Freunde und Verwandte zu töten (vgl. Ex, 32,27ff). Die Leviten werden nicht in kultisch-priesterlichen Rollen dargestellt, sondern als Krieger, und erhalten gerade darin Segen von JHWH. Zudem werden, ähnlich einer militärischen Rangfolge, die Tötungen auf Befehle hin ausgeführt. Mose handelt nach den Worten JHWHs, während die Leviten den Befehlen Moses folgen.⁵

Rhetorische Kämpfe

David Clines macht darauf aufmerksam, dass sich das Konzept des Kämpfens nicht auf den Kampf mit der Waffe beschränkt, sondern z.B. auf die Ebene der Rhetorik hin erweitert werden kann. Auch in Dialogen, besonders bei Auseinandersetzungen, geht es um das Gewinnen, das Rechtbekommen, und damit um die Steigerung eigener Macht und Autorität. Wenngleich Mose per se im gesamten Pentateuch eine überlegene Rolle zukommt, scheint sein gesamtes Leben von solchen rhetorischen Kämpfen durchzogen zu sein: Er ringt mit dem Pharao gleich in zehn Auseinandersetzungen (innerhalb derer es zu einer Autoritätssteigerung des Mose kommt) um den Auszug seines Volkes aus Ägypten. Ein weiteres kämpferisches Element tritt in Auseinandersetzungen mit JHWH selbst zu Tage. Wenngleich Mose über alle Maßen durch JHWH autorisiert wird, kommt es immer wieder zu verbalen Auseinandersetzungen zwischen ihnen. Zumeist

geht es bei diesen Zwistigkeiten darum, den Zorn Gottes gegen die Israeliten oder einzelne Frevler abzuwenden, und zumeist kann Mose das Unheil zumindest temporär von seinem Volk abwenden. JHWH gewährt Aufschub. Wenngleich Mose die Kämpfe gegen JHWH nicht gänzlich gewinnt, so muss man es dennoch als beachtlich ansehen, dass Mose immer wieder Teilerfolge erzielt. An zwei Stellen (Ex 8,13.31) handelt JHWH gar „nach dem Wort des Mose“.

Eine dritte Partei, mit der Mose immer wieder in Kämpfe um seine Autorität treten muss, bildet schließlich das Volk Israel. Bereits in Ex 2,14 wird die Autorität des Mose das erste Mal angezweifelt: „*Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt?*“ Dieser Kampf um Autorität zieht sich durch die gesamte Befreiungsgeschichte Israels. Zweifel kommen vor allem im Murren Israels zum Ausdruck. Selbst Mirjam und Aaron, die als Vertreter des Volkes auftreten, hegen Zweifel an der Autorität ihres Bruders. Aus den Kämpfen mit dem Volk geht Mose regelmäßig (auch mit göttlicher Hilfe) als Sieger hervor.

Es lässt sich festhalten, dass Moses Leben in hohem Maße durch Kampf geprägt ist. Das von Clines beobachtete biblische Männlichkeitsmerkmal des „fighting male“ trifft auch auf Mose zu.

Überzeugende Rede

Ein zweites Merkmal, an dem sich nach Clines in der Bibel Männlichkeit erweist und bestätigt, ist die überzeugende Rede („persuasive speech“). Geht man zunächst dem reinen Vorkommen von direkter Rede des Mose nach, so finden sich im Buch Exodus 118 Verse, in Levitikus 21, in Numeri 97 und im Buch Deuteronomium 920 Verse.⁶

Bereits diese Zählung lässt Mose als einen Mann der Worte erscheinen. Schaut man sich die Reden bezüglich ihrer Überzeugungskraft an, lässt sich eine Steigerung konstatieren. Mose bezeichnet sich zu Anfang selbst als einen ungeschickten Redner, hegt erhebliche Zweifel an seiner rhetorischen Fähigkeit. In den Ver-

⁵ Weitere Stellen, an denen Mose bewusst den Tod von Israeliten in Kauf nimmt oder sie sogar befiehlt, finden sich in Lev 10, Lev 24, 10-23, Num 14-16, Num 25.

⁶ Eigene Zählungen der Verfasserin.

handlungen mit dem Pharao wirkt er zunächst tatsächlich wenig überzeugend. Erst nach dem Auszug aus Ägypten werden seine Reden wirkungsvoller. Mose, der nun als Anführer des Volkes angesehen wird, beginnt seine Autorität durch Reden zu festigen. Herausragende Beispiele für seine Redegewandtheit sind die Kriegsreden in Num 31 und 32. Er tritt an diesen Stellen herrisch und selbstsicher auf. An seiner Autorität besteht kein Zweifel. Zudem lässt sich nicht nur das Volk immer wieder von Mose überzeugen, auch in Gesprächen mit JHWH kann Mose, wie bereits gesagt, durch Überzeugungskraft seine Anliegen durchbringen.

Seine Redekunst gipfelt schließlich im Buch Deuteronomium. Es besteht fast ausschließlich aus einer Rede des Mose, in der er dem Volk Israel kurz vor seinem Tod noch einmal den Auszug aus Ägypten, die Gesetze Gottes und die Verheißung des Landes vor Augen führt und interpretiert. Am Ende seines Lebens ist Mose zu einem Mann der Worte herangewachsen, die seine unangefochtene Autorität zugleich spiegeln und ein letztes Mal festigen.

Männlichkeit ohne Frauen

Männlichkeit, so zeichnet Clines für die Davidgeschichte nach, konstituiert sich nicht über die Beziehung zu einer Frau. David „benutzt“ seine Frauen, um seine Macht zu legitimieren und auszubauen. Scheint es da nicht umso erstaunlicher, dass in der Geburtsgeschichte des Mose zahlreiche Frauen auftreten? Das Kind Mose kann nur durch die Hilfe von Frauen überleben. In Exodus 2 werden die Mutter, die Schwester, die Tochter des Pharaos und Zippora, seine Frau vorgestellt. Kann man von da aus nicht vermuten, dass die Figur Mose anders als die Davids entscheidend durch Frauen geprägt wird?

Die Geburtsgeschichte Ex 2,1-10

In der feministischen Exegese ist die Geburtsgeschichte des Mose immer wieder aufgegriffen und ausgelegt worden. Drei unterschiedliche Akzentuierungen stehen sich hier gegenüber: hebt die frauenidentifizierte Lesart

stark die Präsenz der Frauen in Ex 1-2 hervor und betont ihren notwendigen Ort in der Rettungsgeschichte Israels, so achtet eine feministisch-kritische Zugangsweise stärker auf den androzentrischen Gesamtzusammenhang, in dem die Frauenfiguren der Profilierung des männlichen Helden, Mose, dienen oder arbeitet heraus, dass sich die Frauencharaktere einer vollständigen androzentrischen Vereinnahmung eben doch auch sperren, so dass widerständiges Lesen möglich wird. Fokussiert man den Blick auf die Mosegestalt, so fällt auf, dass das Leben des Kindes bedroht ist, weil es sich um ein *männliches* Kind handelt und es deshalb unter den Todesbefehl des Pharaos fällt. Am Anfang seines Lebens hängt Mose vom Eingreifen vieler Frauen ab – diese Frauen aber spielen in der weiteren Mosegeschichte kaum mehr eine Rolle; Mose bedarf ihrer nicht mehr.⁷

Zippora

Wie aber steht es um Zippora, seine Frau?

„Und Mose entschloss sich bei dem Mann zu bleiben. Und er gab Mose Zippora, seine Tochter. Und sie gebar einen Sohn, und er rief seinen Namen Gerschom, denn er sagte: „Ein Fremder war ich in einem fremden Land“ (Ex 2,21-22).

Die kurze Szene beginnt mit einem indirekten Ortswechsel. War von Mose bisher nur am Brunnen von Midian die Rede, befindet er sich nun im Hause Reguëls. Mose beschließt, bei ihm zu bleiben. Er heiratet dessen Tochter Zippora, die einen Sohn zur Welt bringt. Mit der Namensgebung des Sohnes durch Mose und der Erklärung des Namens schließt die Szene. Sie erzählt eher summarisch, berichtet nur die großen Züge der Handlung.⁸ Durch die Mahlgemeinschaft (vgl. Ex 2,20) und die Hochzeit wird Mose Teil der Familie des midianitischen Priesters. Bei der Namensgebung hält der Erzähler mit einer direkten Rede Moses inne. Der

⁷ Dies wäre besonders an der Figur der Mirjam zu entfalten! Vgl. zuletzt Ursula Rapp, *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 230), Berlin 2002.

⁸ Werner H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30* (BKAT II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 94.

Name des Sohnes verweist auf die Person des Mose und seine Situation. Am Anfang und am Ende der kurzen Szene bestimmt Mose das Geschehen.

In Ex 2,21 wird Zippora das erste Mal namentlich genannt. Der midianitische Priester gibt sie Mose zur Frau, und sie gebiert einen Sohn. Ob Mose eine Beziehung zu Zippora aufbaut, teilt der Text nicht mit. „Moses ist nicht verliebt. Bei der ihm bevorstehenden großen Aufgabe darf Moses nicht verliebt sein. Er heiratet Zippora, weil er heiraten muß, um Kinder zu haben.“⁹

Der Erzähler schildert die Eheschließung und die Geburt des Sohnes in einem einzigen Vers. In Anbetracht dessen, dass Zippora und ihre Schwestern lediglich in ihrer Rolle als Töchter des Priesters vorgestellt werden (Ex 2,16ff), könnte man schließen, dass es dem Erzähler vor allem darauf ankommt, Moses Verbindung zu den Midianitern zu autorisieren. Den Frauen kommt, wie auch in anderen Brunnengeschichten, die Aufgabe zu, den Fremden in das Haus des Vaters zu bringen – eine Begebenheit mit weitreichenden Folgen für Mose.

Die nächste Erwähnung von Zippora erfolgt in Ex 4,24–26. Diese Stelle ist insofern wichtig, als dass Zippora hier das einzige Mal eigeninitiativ handelt. Durch ihre Handlung, die sich bemerkenswerter Weise auf das männliche Sexualorgan ihres Mannes bezieht, kann sie Mose dem Tod entreißen. Zippora übernimmt die Funktion einer Problemlöserin, die, wie schon die Frauen zuvor, das Leben des Mose rettet. Man könnte aufgrund dieser Tatsache davon ausgehen, dass Zippora eine große Rolle im Leben des Mose einnimmt. Im erzählten Text des Pentateuch wird sie nach dieser Geschichte jedoch nur noch ein einziges Mal erwähnt. Es scheint, als sei sie in Ex 4,25f auf eine bloße Funktion reduziert. Worte der Zuneigung oder des Dankes von Seiten Moses kommen nicht zur Sprache. Sowohl das Verhalten des Mose als auch das erzählerische Arrangement der Szene scheinen die These von Clines zu unterstützen,

dass auch für die Welt der Bibel gilt, ein Mann sei einer Frau nichts schuldig.

Die nächste und letzte Erwähnung Zipporas findet sich in Ex 18. Ihr Vater, der hier Jethro heißt, kommt mit ihr und den beiden Söhnen zu Mose in die Wüste. Hier wird rückblickend die erzählerische Lücke nach Zipporas letzter Erwähnung in Ex 4,24–26 geschlossen, indem festgehalten wird, dass Mose sie und die Kinder zurückgesandt hatte (Ex 18,2). Die genaueren Umstände bleiben jedoch unklar. Die Schilderung in Ex 18,3–12 legt einmal mehr keinen Wert darauf, die Bindung zwischen Zippora und Mose auszugestalten. Es findet nicht einmal eine Begrüßung zwischen den beiden statt. Stattdessen dient dieser Abschnitt dazu, die Beziehung zwischen Mose und seinem Schwiegervater Jethro zu beschreiben.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Mose durchgehend im Sinne des Männlichkeitsmerkmals bei Clines als „womanless male“ dargestellt wird, in dessen Leben es zu keiner tiefergehenden Bindung an eine Frau kommt. Zwar hat Mose Kontakt zu Frauen, diese werden aber rein auf ihre Funktion hingeführt. Solange Frauen notwendig sind, das Überleben des Mose zu sichern oder ihn auf andere Art und Weise zu legitimieren, werden sie genannt. Im gesamten Buch Deuteronomium werden Frauen im Zusammenhang mit Mose nicht mehr erwähnt. Mose stirbt als „frauenloser“ Mann.

Bindung unter Männern

In der Davidgeschichte steht neben einer geradezu instrumentell zu bezeichnenden Umgangsweise Davids mit Frauen die emotionale, anrührende Beziehung zu einem männlichen Freund, zu Jonathan. David Clines erkennt darin ein weiteres Merkmal von Männlichkeit im biblischen Kontext, das in der angestrebten Bindung zwischen Männern besteht. Eine solche Bindung muss nicht, aber kann emotionale Komponenten enthalten. Ihre Charakteristika sieht Clines in gegenseitiger Loyalität, einer gemeinsamen Sache und einer enormen Hochschätzung dieser Bindung. Die englische Be-

⁹ A. B. Ehrlich, zitiert bei Schmidt, a.a.O. 94.

zeichnung „male bonding“, die Clines dafür wählt, umfasst all diese Komponenten.

Stellt man die Frage nach dem „male bonding“ in Bezug auf Mose, muss man zunächst feststellen, dass eine solch starke Freundschaft zu einem Mann innerhalb der Gemeinschaft Israels nicht existiert. Weder Aaron noch Josua erreichen einen derartigen Rang in ihrer Beziehung zu Mose. Der Pentateuch kennt aber eine Beziehungskonstellation, die überraschend viele Aspekte eines male bonding aufweist: die Beziehung zwischen Mose und seinem Gott, JHWH. Dass JHWH, der Gott Israels, in der Bibel insgesamt und im Pentateuch im besonderen dominierend in männlichen Bildern dargestellt und vorgestellt wird, darf als Ergebnis feministischer Exegese vorausgesetzt werden. Wenn auch feministische Exegetinnen in den letzten Jahren eine zu wenig differenzierende Rede von der Männlichkeit Gottes kritisiert haben und z.B. genauer hin von JHWH dem königlichen Mann als einem starken Bildbereich sprechen,¹⁰ so bleibt die Grundeinsicht, dass der Gott Israels überwiegend in männlich geprägten Vorstellungen „Gestalt“ gewinnt, damit doch bestehen.

Mose und JHWH – eine exklusive Bindung

Seit der ersten Begegnung in Ex 3 bis zur letzten in Dtn 34 ist Mose der privilegierte Gesprächspartner Gottes, und dies sowohl in Häufigkeit als auch in Vertrautheit.¹¹ Mehr noch als die auffallende Häufigkeit der Gespräche¹² stellen Inhalte und Weise des Redens Mose als einen Menschen mit einer einmaligen Nähe zu Gott heraus. „Diese Nähe Gottes und Moses zeigt sich an manchen Stellen besonders. Bei der Frage nach Gottes Namen gilt ihm alleine die erste Mitteilung dazu (Ex 3,14a). Auf das Scheitern der ersten Mission beim Pharao offenbart Gott sich ihm mit weiteren Zusagen (Ex 6,2-8). Als der Pharao beim neunten Zeichen die Verhandlungen endgültig abbricht, erhält Mose eine spezielle Information (Ex 11,1). Dieser Zug hält sich durch bis zum Tod des Mose und prägt gerade die entscheidenden Ereignisse in markanter Weise.“¹³

Wie bereits dargestellt, werden zwischen Gott und Mose auch Konflikte ausgetragen, die gemeinsam gelöst werden. Gott antwortet dem Mose und lässt sich sogar von Vernichtungsplänen abbringen (Ex 32). In Momenten, in denen die privilegierte Stellung Mose angegriffen wird (vgl. etwa Num 12; 16) schreitet Gott persönlich zu seiner Verteidigung¹⁴ ein. Eine besondere Vertrautheit kommt in Ex 33,11a zum Ausdruck: „JHWH aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freund redet.“ Der nun folgende Bericht bis Ex 33,23, wonach dem Mose die Herrlichkeit Gottes sehen darf, ist ein weiterer Beweis der Vertrautheit. Nach Ex 34,29-35 werden deren Auswirkungen sogar sichtbar: die Gesichtshaut des Mose strahlt gleichsam im Widerschein der geschauten Herrlichkeit Gottes.¹⁵

Gemeinsame Sache

Wenn man, wie Clines, den Zweck des male bonding in der Realisierung einer gemeinsamen Sache sieht, kann man auch dieses Merkmal in der Beziehung zwischen Gott und Mose finden. Sie handeln und kämpfen gemeinsam für die Befreiung des Volkes Israels aus der Hand der Ägypter und die sich anschließende Führung desselben in das gelobte Land. „Die Gottesnähe des Mose ist nicht Selbstzweck. So sehr sie auch für ihn Geschenk bedeutet, noch mehr dient sie dem Volk. Ihm bringt Mose nahe, wer Jahwe ist.“¹⁶ Die Beziehung bedingt sich durch gegenseitige Bestätigung der Autoritäten. So, wie Gott Mose als Führungsautorität im Volk Israel legitimiert, bringt Mose dem Volk die Bindung an Jahwe und dessen einmalige Autorität nahe. „Für diese Rolle der Glaubensvermittlung ist Mose durch seine Sendung

¹⁰ Vgl. Gerlinde Baumann, Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Deutungsansatz im Rahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben (FS Schottroff), Gütersloh 2004, 197-213.

¹¹ Vgl. Fischer, Mosebild, 101.

¹² Nach Fischer ebd. sind über 210 Stellen auszumachen, in denen JHWH zu Mose spricht.

¹³ Fischer, Mosebild, 101.

¹⁴ Vgl. a.a.O. 102.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

in Ex 3f *eigens zugerüstet* und beauftragt. In ihr bindet sich Gott an Mose, und dieser übernimmt, sein ganzes Leben in Jahwes Dienst zu stellen.¹⁷ So besteht die Nähe dieser Beziehung in beide Richtungen. JHWH ist „mit“ Mose (Ex 3,12; 4,12 u.ö.), macht diesen zu „Gott“ für andere (vgl. Ex 7,1), handelt nach seinem Wort (Ex 8,9.27), so dass Israels Glaube sich an beiden zusammen festmacht (vgl. Ex 14,31: *„Sie glaubten an JHWH und an Mose, seinem Knecht“*). Umgekehrt gibt Mose alles für Gott, gerät sogar in Todesgefahr für ihn (Num 14,10). Beide stehen einander gleichermaßen nahe.¹⁸

Treu bis zum Tod

Ein einziges Mal in Num 20,12 handelt Mose (und mit ihm sein Bruder Aaron) gegen die Vorschriften Gottes. Dieses Vergehen wird durch Gott mit der Ankündigung des Todes bestraft. Während Aaron bereits in Num 20,28 stirbt, darf Mose zwar weiterleben, bis sein Auftrag, das Volk an den Jordan zu bringen vollbracht ist, er selbst darf das gelobte Land jedoch nicht betreten. Dieser Bestrafung widersetzt sich Mose nicht etwa, er zweifelt deshalb auch nicht an Gott, sondern nimmt sein Los an und kämpft weiter für die gemeinsame Sache. Allein diese Tatsache zeigt, dass Mose seine Beziehung zu Gott allen anderen überordnet, selbst seinem eigenen Leben. Für und mit Gott tritt er in Konflikte mit seinem Volk und seiner Familie (so z.B. in Num 12). Mose und JHWH bleiben sich bis in den Tod Moses hinein treu.

Dtn 34, die Erzählung vom Tod Moses, zeigt die Exklusivität ihrer Beziehung noch einmal deutlich: Gott lässt Mose das gelobte Land sehen. Nachdem er noch ein letztes Mal zu Mose gesprochen hat, stirbt dieser. JHWH selbst ist es, der seinen Diener im Tal begräbt. Die Unübertroffenheit ihrer Zweierbeziehung gipfelt darin, dass niemand, außer JHWH, das Grab des Mose kennt.

Fazit

Die vorgenommene Längsschnittanalyse durch den gesamten Pentateuch zeigt, dass die Männlichkeitscharakteristika, die Clines an der Davidfigur aufgezeigt hat, auch an der Figur des Mose nachzuzeichnen sind. Hierbei handelt es sich jedoch nur um erste Versuche einer Darstellung von typisch „männlichen“ Merkmalen. So ließe gerade die Erzählung um Mose zu, einen differenzierteren Blick auf die Thematik zu werfen. Gibt es möglicherweise Stellen, an denen der Text Männlichkeitsklischees bricht oder leserisch zu brechen erlaubt? Verwiesen sei hier als Beispiel auf textkritische Varianten in Ex 2,22f, da es Zippora ist, die ihrem Kind den Namen gibt und gerade nicht explizit „dem Mose“ einen Sohn schenkt.

Festzuhalten ist, dass die kritische Männerforschung in Bezug auf das Alte Testament noch in ihren Kinderschuhen steckt und es noch eingehender weiterer Forschungen bedarf, um der Thematik gerecht zu werden.

Zusammenfassung

Im Sinne einer kritischen Männerforschung lassen sich auch für Männerfiguren des Alten Testaments Konstruktionen von Männlichkeit konstatieren. Der Ansatz des Alttestamentlers David J. Clines aus Sheffield wird in diesem Artikel aufgenommen und an der Figur des Mose erprobt.

Mareike Haesen



*Studium der Katholischen Theologie und Sozialwissenschaften für das Lehramt an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Examensarbeit zu David Clines' Ansatz der masculinity studies in exemplarischem Bezug auf die Mosefigur des Pentateuch. Derzeit studentische Mitarbeiterin am Seminar für Exegese des Alten Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster.
E-Mail: mareikehaesen@web.de*

¹⁷ A.a.O. 103.

¹⁸ Formuliert in Anlehnung an Fischer, Mosebild, 103f unter stillschweigender Korrektur einiger Bibelstellenverweise.

Ein spannungsreiches Verhältnis

Väter und Söhne in der Sicht des Alten Testaments

■ Das Verhältnis von Vätern und Söhnen – der entscheidende Gradmesser dafür, ob eine Gesellschaft gut funktioniert und überlebensfähig ist? Was uns heute eher befremdlich und für viele als Ausdruck patriarchalen Denkens überholt erscheinen mag, formuliert das Alte Testament an vielen Stellen als eine wesentliche Einsicht. Der Autor zeigt, warum den Beziehungen von Vätern und Söhnen in vielen Texten so große Bedeutung zugemessen wird.

■ Das Buch Maleachi schließt mit einem Gotteswort, das in seinem zweiten Teil Väter und Söhne in den Blick nimmt: „*Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne den Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss*“ (Mal 3,23f).

In der hebräischen Bibel bilden die Verse ein spätes redaktionelles „Schlusswort zum (zweiten) Kanonteil der Propheten“¹, der mit dem Buch Maleachi endet. In unseren katholischen Bibelübersetzungen – darin der Anordnung der Septuaginta folgend – sind die Verse sogar die letzten Sätze des Alten Testaments.² So oder so verdient das Gotteswort besondere Aufmerksamkeit aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung im Kanon.

Thema des Gotteswortes ist das Kommen des Elija. Der Prophet erscheint als der von Gott beauftragte Vorläufer des eschatologischen Tages Jahwes. Seine Aufgabe ist es, das Land (und damit seine Bewohner) vor dem ansonsten unausweichlichen Strafgericht Gottes zu bewahren. Dies geschieht dadurch, dass der Prophet das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne den Vätern zuwendet. Mit „zuwenden“ gibt die Einheitsübersetzung an dieser Stelle das hebräische Verb *šūb* und da-

mit einen Kernbegriff alttestamentlicher Umkehrtheologie wieder.³

Vielleicht wirkt gerade aus diesem Grunde der Spruch von den Vätern und den Söhnen heute für bibelkundige Leserinnen und Leser zunächst reichlich befremdlich. Wäre nicht eher zu erwarten, dass an dieser Stelle von der „Umkehr zu Jahwe“, vom „Halten seiner Gebote“, vom „Tun von Recht und Gerechtigkeit“ die Rede ist, alles Wendungen, wie sie aus anderen biblischen „Umkehrtexten“ bekannt sind? Was also bringt den Verfasser – und dass es ein Mann ist, scheint mir unzweifelhaft – dazu, das Verhältnis von Vätern und Söhnen zu dem entscheidenden Kriterium zu machen, das über Wohl und Wehe, über Heil und Unheil eines ganzen Volkes entscheidet? Nun sind die Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen – angefangen in den Patriarchenerzählungen des Buches Genesis bis hin zur Weisheitsliteratur – an vielen Stellen Gegenstand biblischen Erzählens und Nachdenkens. Dabei werden einige Grundlinien sichtbar, die auch für das Verständnis von Mal 3,23f wichtig sind und die ich im Folgenden kurz skizzieren werde.⁴

Väter und Söhne – eingebunden in die Familienstruktur des Vaterhauses

Ich beginne mit einem Text, der auf den ersten Blick zum Thema „Väter und Söhne“ wenig zu sagen scheint. In Josua 7 wird erzählt, dass eine militärische Aktion im Rahmen der Landnahme Israels daran zu scheitern droht,

¹ Ina Willi-Plein, Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24,4), Zürich 2007, 288.

² Zur Zitation dieses „Schlusstextes“ im NT vgl. z.B. Erich Zenger, Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 183f.

³ Vgl. Bernhard Lang, Art. Umkehr, in: NBL III (2001), 953-958, hier 954f.

⁴ Die Texte, die das Verhältnis von Vätern und Söhnen zum Thema haben, hat Annemarie Ohler, Väter, wie die Bibel sie sieht, Freiburg 1996, übersichtlich zusammengestellt und besprochen.

dass einer der beteiligten Männer, ein Judäer namens Achan, wertvollen Schmuck aus der Kriegsbeute der zuvor eroberten Stadt Jericho heimlich in seinen Besitz gebracht hat. Weil es sich bei der Eroberung Jerichos um einen „Jahwekrieg“ handelte, gehört die Beute Gott. Der Diebstahl des Beutegutes, so stellt die Erzählung in einem Gotteswort (Jos 7,10-15) unmissverständlich klar, gefährdet vor diesem Hintergrund die gesamte Gemeinschaft. Aufklärung und Auffindung des Schuldigen sind daher unbedingt notwendig. Dies geschieht durch ein „Gottesurteil“. Unter Josuas Regie tritt „ganz Israel“ zusammen, gegliedert nach seinen Stämmen. Ein Losverfahren als Medium des Gottesurteils beginnt. Getroffen vom Los wird zunächst der Stamm Juda. Darauf treten die Sippen Judas an, und das Los fällt auf die Sippe der Serachiter. Nun stellt sich die Sippe nach ihren „Häusern“ (die Einheitsübersetzung paraphrasiert sachlich zutreffend „Großfamilie“) auf, und das Los fällt auf das Haus des Sabdi, das „Mann für Mann“ hervortritt. Das letzte Los trifft Achan, den Enkel Sabdis, der ein Geständnis ablegt (Jos 7,20f) und anschließend zu Tode gesteinigt wird.

Vorgestellt wird uns ein idealtypisches Schema vom Aufbau Israels – wohlgermerkt in einem Text wohl aus der frühen Exilszeit.⁵ Der einzelne freie Mann – und um diesen geht es diesem Zusammenhang allein – ist eingebunden in einen wohlgeordneten Organismus (Volk–Stamm–Sippe–Haus / Großfamilie); er lebt in einem System abgestufter Beziehungen, wobei das „Haus“, an dessen Spitze der Hausvater steht, die Grundeinheit darstellt. Wer al-

les einer solchen Großfamilie (hebr. *bēt' āb* „Vaterhaus“) angehört, lässt sich aus verschiedenen Texten entnehmen: neben dem Hausvater seine Ehefrau(en), Kinder, Enkel, Blutsverwandte und Dienstpersonal. Nicht immer klar erkennbar ist der Unterschied zwischen „Haus“ und Sippe; nicht selten erscheint auch „Haus“ als Bezeichnung für den Stamm („Haus Israel“). Mögen auch Ideal und Wirklichkeit zu verschiedenen Zeiten aufgrund sozialer, religiöser und politischer Entwicklungen mehr oder weniger stark auseinandergeklafft haben, die Großfamilie, das Vaterhaus wird quer durch das Alte Testament als Grundordnung und Konstituente der Gemeinschaft herausgestellt.⁶

Für das alttestamentliche Männerbild hat dies eine entscheidende Konsequenz, die Lothar Perliitt so zusammenfasst: „Ein Mann lebt in einem Vaterhaus und mit Verwandtschaft – oder gar nicht.“⁷ Und – so ist zu ergänzen – er lebt in diesem Vaterhaus in der grundlegenden Relation Vater-Sohn, sei es als der dem Haus vorstehende Vater, sei es als leiblicher Sohn, Enkel, Verwandter. Das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen wird damit zunächst unter einem systemisch-funktionalen Blickwinkel beschrieben. Dies heißt natürlich nicht, dass das Alte Testament keine psychologisch-emotionalen Konnotationen des Begriffspaars kennt. Es gibt eine Reihe von erzählenden Texten, die in eindrücklicher Weise genau diese Seite der „Privatheit“ der Beziehungen von Vätern und Söhnen zum Klingen bringen, aber immer hingeordnet zur systemisch-funktionalen Dimension des Verhältnisses.⁸

Die fundamentale Bedeutung des Konzeptes des „Vaterhauses“ für das alttestamentliche Männerbild führt dazu, dass derjenige Mann, der aus dem Vaterhaus ausgeschlossen wird oder sich selbst davon isoliert, ein Ausgestoßener und Verlorener ist. Noch schärfer formuliert: Ein Mann ohne Vaterhaus fällt nicht nur aus der schützenden Solidarität der Gemeinschaft heraus, er verliert zudem seine Identität, ist ein Mann ohne Namen. Erst von daher gewinnt z.B. der Befehl Gottes an Abraham (Gen 12,1), sein Vaterhaus zu verlassen, oder die

⁵ Zur zeitlichen Einordnung des Textes vgl. etwa Volkmar Fritz, Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1994, 8f;79.

⁶ Vgl. Bernhard Lang, Art. Verwandtschaft, in: NBL III (2001), 1026-1031, hier 1028.

⁷ Lothar Perliitt, Der Vater im Alten Testament, in: Hubertus Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart u.a. 1976, 50-101, hier 56.

⁸ An Abraham und Isaak ist hier zu erinnern (vgl. die Formulierung in Gen 22,2 „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst“), an Isaak und Jakob, an Jakob und Josef oder an David und Absalom. Man lese unter diesem Gesichtspunkt einmal die Deutungen dieser Männergestalten durch Anselm Grün, Kämpfen und Lieben. Wie Männer zu sich selbst finden, Münsterschwarzach 2003.

Aufforderung an Jeremia (Jer 16,2), nicht zu heiraten und auf Kinder zu verzichten, also nicht Vater eines Hauses zu werden, ihre Zustimmung und Spitze.

Von daher ist es auch nicht weiter erstaunlich, dass selbst dort, wo etwa große Männergestalten des Alten Testaments das Schicksal der „Vaterlosigkeit“ trifft, die Erzähler um Abmilderung bemüht sind. Abraham, der sein Vaterhaus verlässt, nimmt seine Frau, seinen Neffen Lot, sein Dienstpersonal sowie sein Hab und Gut mit. Der aus Ägypten fliehende Mose heiratet die Tochter des Priesters von Midian und „gewinnt“ dadurch ein neues Vaterhaus; von David schließlich wird berichtet (1 Sam 22,1-5), dass sich ihm nach seiner Flucht vor Saul seine Familie anschließt. Anders sieht es beim Propheten Jeremia aus. Die Berufung durch Gott führt ihn in der Tat zu einer persönlichen „Vaterlosigkeit“, die zum prophetischen Zeichen für Israel wird (vgl. Jer 16,2).

Väter und Söhne – Tradenten des Glaubens Israels

Das Verhältnis von Vätern und Söhnen wird zweitens zum Thema, wenn es um die Erziehung und um die Weitergabe der religiösen Traditionen Israels geht. Die betreffenden Texte spiegeln eine frappierende Dominanz der Väter in diesem Bereich: Die Vermittlung dessen, was man in Israel von Jahwe lernen und wissen kann, ist Grundaufgabe der Väter. Diese haben ihr väterliches Wissen an ihre Söhne weiterzugeben und werden damit zugleich zum spirituellen Vorbild der Söhne.

Die Verantwortung der Väter für die Weitergabe des Jahweglaubens ist eine Aufgabe, der sich jede Generation neu zu stellen hat. Programmatisch zeigt sich dies in Psalm 78,3-6. Dort werden die Väter in jeder neuen Generation aufgefordert, ihren Söhnen⁹ „*die ruhmreichen Taten und die Stärke des Herrn, die Wunder, die er getan hat*“ (Ps 78,4), zu erzählen.¹⁰

Die Weitergabe des religiösen Väterwissens ist also Grundlage der Erziehung. In der Tradierung des Väterwissens bewähren sich Väter als Väter und werden Söhne zu Vätern.¹¹ Die

Weisheitsliteratur zeigt übrigens, dass auch die Tradierung des lebenspraktischen Wissens – also das, was in Israel und in seinem Umfeld „Weisheit“ genannt wird –, originäre Aufgabe der Väter ist. Höchstes Gut ist es dabei, die Söhne zu einem gelingenden Leben vor Gott und in der Gemeinschaft zu führen. Das Buch Deuteronomium fasst diese Zielsetzung väterlicher Erziehung in die bekannte Formel: „*damit ihr das Leben habt und es euch gut geht und ihr lange lebt in dem Land, das ihr in Besitz nehmt*“ (Dtn 5,33).

Und die Alltagswirklichkeit? Mangels Quellen sind wir auf Vermutungen angewiesen. Doch ist davon auszugehen, dass die Unterweisung durch die Väter, also die Vermittlung jenes religiösen und lebenspraktischen Erfahrungsschatzes an Einsichten, Regeln, Bekenntnissen, Gebeten, Erzählungen und was immer sonst den Söhnen einzuschärfen war (vgl. Dtn 6,7), für diese lebenswichtig war. Denn wie anders konnten sich die Söhne in die Welt der Väter einordnen und ihren eigenen Platz finden? Auf der anderen Seite war dies für die jungen Männer mit der Anerkennung der Autorität des Hausvaters und der Unterordnung eigener Interessen unter das Wohl des Gesamtsystems des Vaterhauses verbunden. Persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten waren damit automatisch Grenzen gesetzt. Lagen hier möglicherweise auch Ursachen für innerfamiliäre Konflikte zwischen Vätern und Söhnen? Die in der Weisheitsliteratur verbreitete Mahnung an die Väter, ihre Söhne zu züchtigen, lässt daran denken.¹² In Spr 29,15.17 ist etwa von dem „zügellosen“ Sohn die Rede, der seiner Mutter (!) Schande macht, und den der Vater hätte rechtzeitig züchtigen sollen. Wörtlich überset-

⁹ Die Einheitsübersetzung spricht von Kindern. Im hebräischen Text steht „Söhne“.

¹⁰ So ist der Psalm selbst auch weniger ein Gebet als denn eine belehrende Erzählung über Gottes Gegenwart in der Geschichte seines Volkes, vgl. Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, Psalm 51-100 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2000, 419.

¹¹ Sehr schön anschaulich wird das in Dtn 6,20-25. Die Beantwortung der sog. „Kinderfrage“ wird dort zum Dreh- und Angelpunkt der Weitergabe des Glaubens vom Vater auf den Sohn.

¹² Vgl. Spr 13,24; 19,18 u.ö. Zu möglichen ägyptischen Vorbildern vgl. Annemarie Ohler, Väter, 174f.

zen müsste man in V. 15 der „ent-lassene“ Knabe (*mēšūllach*), also der, den die Eltern doch wohl aus der fest gefügten Ordnung des Vaterhauses haben „laufen lassen“.

Väter und Söhne – in Schuld verstrickt

Das Verhältnis von Vätern und Söhnen wird drittens zu einem ausdrücklichen Thema an Stellen, die davon sprechen, dass das Gute wie auch das Böse, das die Väter getan haben, in den nachfolgenden Generationen der Söhne wiederkehren. Die positiven bzw. negativen Beurteilungen der Könige im deuteronomistischen Geschichtswerk sind beispielsweise streng nach diesem Muster gewonnen. „*Er verfiel allen Sünden, die sein Vater vor ihm begangen hatte*“, heißt es etwa in 1 Kön 15,3 vom jüdischen König Abija, während sein direkter Nachfolger mit den Worten charakterisiert wird: „*Asa tat, was dem Herrn gefiel, wie sein Vater David*“ (1 Kön 15,11). Auch in der prophetischen Literatur findet sich dieses Schema. Jeremia begründet die bevorstehende Katastrophe des Exils mit den Worten: „*Eure Väter haben mich verlassen ... Ihr selbst habt es noch schlimmer getrieben als eure Väter*“ (Jer 16,11f).

Dass Unterlassungen und Verfehlungen der Vätergeneration Folgen für die Generation der Söhne haben, ist auch uns heute kein fremder Gedanke. Aber was ist, wenn die Söhne für die Taten der Väter büßen müssen, ohne selber

schuldig geworden zu sein? Ein in der Exilszeit umherlaufendes Sprichwort „Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (vgl. die Aufnahme des Sprichwortes in Jer 31,29; Ez 18,2 und Kgl 5,7) bringt genau dies zur Sprache. Gott lässt die Menschen im Exil büßen für die Sünden ihrer Ahnen. Das ist der Vorwurf, der hinter der Redensart steht.¹³ Die Exilspropheten allerdings weisen diesen Vorwurf scharf zurück. So heißt es bei Jeremia: „*In jenen Tagen sagt man nicht mehr: Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf. Nein, jeder stirbt nur für seine eigene Schuld; nur dem, der die sauren Trauben isst, werden die Zähne stumpf*“ (Jer 31,29). Und Ezechiel formuliert in einem Gotteswort kurz und bündig: „*Nur wer sündigt, soll sterben*“ (Ez 18,4).¹⁴

Ezechiel und Jeremia stehen mit der Überzeugung, dass jeder für sein eigenes Tun verantwortlich ist, nicht allein. Vielmehr greifen sie auf Rechtsgrundsätze Israels zurück, die eine Sippenhaftung ausschließen. So hält Dtn 24,16 unmissverständlich als Rechtsauffassung fest, dass Väter nicht für die Schuld der Söhne und Söhne nicht für die Schuld der Väter bestraft werden dürfen, sondern nur für ihr eigenes Vergehen. Auch das Bundesbuch, die älteste Rechtssammlung Israels, weiß übrigens nichts von einer Schuldhaftung.¹⁵

Väter und Söhne – Hoffnung für Israel

Schon vor Jeremia und Ezechiel spielt das Verhältnis von Vätern und Söhnen in der prophetischen Gerichtsbotschaft eines Jesaja oder Micha eine wichtige Rolle. Die Destabilisierung und Zerstörung der Vaterhäuser wird dort zum Zeichen und Mittel des Gerichtes, das Jahwe über Israel verhängen wird. Ausgestaltet wird dies mit Hilfe des Motivs des „Aufstandes der Söhne gegen die Väter“. Jesaja etwa kündigt im 8. Jh.v.Chr. Jerusalem und Juda das Gericht damit an, dass die Führungsschicht durch etwas weit Schlimmeres ersetzt wird, nämlich durch das Chaos und die Tyrannei junger Männer: „*Ich mache junge Burschen zu ihren Fürsten, Willkür soll über sie herrschen. Dann bedrängt*

¹³ Genau dies scheint auch der zweite Teil der so genannten „Gnadenformel“ Ex 34,6f in der Wiedergabe der Einheitsübersetzung zu suggerieren: „*Er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation*“ (Ex 34,7). Tatsächlich geht es jedoch darum, dass Gott prüft, inwieweit die Söhne das weiter tun, was ihre Väter getan haben und erst dann entsprechend handelt, so zurecht und die EÜ korrigierend Josef Scharbert, Exodus (NEB 24), Würzburg 1989, 129, in seinem Kommentar zur Stelle. Zudem ist die „Prüfung“ auf vier Generationen beschränkt, also auf die maximale Generationenzahl, die in den „Vaterhäusern“ vorzufinden war. Gottes Gnade und Barmherzigkeit ist dagegen unbegrenzt (1000 Generationen!). Von einer Kollektivschuld kann also auch hier nicht die Rede sein. Zum Diskussionsstand bezüglich der „Gnadenformel“ Ex 34,6f und verwandter Stellen vgl. Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, 133–136.

¹⁴ Moshe Greenberg, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2001, 376 notiert eine „vollständige und theoretische Entkräftung“ durch Ezechiel; für Georg Fischer, Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2005, 170, ist es eine „befreiende Klärung“.

¹⁵ Vgl. Franz Sedlmeier, Das Buch Ezechiel Kapitel 1–24 (NSK-AT 24/1), Stuttgart 2002, 243.

im Volk einer den anderen, und jeder bedrängt seinen Nächsten“ (Jes 3,4f). Ähnlich wird in Micha 7,6 beschrieben, was geschehen muss, damit das Volk in Chaos und Anarchie fällt und reif für den Untergang wird: „Denn der Sohn verachtet den Vater, die Tochter stellt sich gegen die Mutter, die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter; jeder hat die eigenen Hausgenossen zum Feind.“ Was hier beschrieben wird, ist nichts anderes als die totale Auflösung der Strukturen des Vaterhauses.¹⁶

Hier knüpft nun der Verfasser der Schlussverse des Maleachi-Buches an. Er macht deutlich: Wenn die Zerstörung der Vaterhäuser Zeichen des göttlichen Gerichtes ist, so sind umgekehrt solidarische und starke Vaterhäuser das Hoffnungszeichen, das Israel Zukunft und Leben ermöglicht. Dem eschatologischen Gericht kann Israel daher nur entgehen, wenn es zu einer Restitution der Vaterhäuser als Grundordnung der Gemeinschaft kommt, wenn Väter und Söhne sich wieder einander zuwenden. Allerdings werden beide diese Umkehr nicht aus eigener Initiative schaffen. Bewirken wird sie letztlich der Prophet Elija, dessen Kommen der Verfasser nachdrücklich erwartet und mit dem Kommen Gottes an „jenem Tag“ verknüpft. In diesem späten Zeugnis des Alten Testaments ist das Vaterhaus, in dem Väter und Söhne miteinander in einer intakten Beziehung leben, zu einer eschatologischen Größe geworden, das zu anderen Hoffnungsbildern der Zeit hinzutritt.

Väter und Söhne damals – Väter und Söhne heute

Gibt es Berührungspunkte zwischen den biblischen Texten und der heutigen Lebenswirklichkeit von Vätern und Söhnen? Ich möchte zum Schluss auf drei Punkte kurz eingehen.

Erstens erinnern die Texte daran, dass Söhne gute Väter brauchen, um Männer zu werden, Väter, die wirklich Erziehungsverantwortung für ihre Söhne übernehmen und die zugleich Rückgrat und Konfliktfähigkeit besitzen. In der aktuellen Diskussion etwa um benachteiligte und überforderte Jungs¹⁷ ge-

winnt die Einsicht zunehmend an Gewicht, dass eine aktive Vaterschaft und eine stärkere Präsenz von Männern in den Erziehungsberufen unverzichtbar für die Entwicklung der Jungen sind. Doch nicht nur die Söhne – und damit bin ich beim zweiten Punkt –, sondern die Familien insgesamt und die Gesellschaft als ganzes brauchen väterliche Männer, die Verantwortung übernehmen, gerade auch „für die, die zu kurz gekommen sind, die sich verwaist und verlassen fühlen, die am Rande der Gesellschaft stehen“.¹⁸ Und schließlich erinnern die biblischen Texte daran, dass die Kirche heute mehr denn je Väter als spirituelle Mentoren braucht, die ihre Glaubenserfahrungen und ihr Glaubenswissen an die nachfolgenden Männergenerationen weitergeben können.

Zusammenfassung

Über das Verhältnis von Vätern und Söhnen wird im AT besonders nachgedacht. Die uns heute geläufige Unterscheidung zwischen familiärem und öffentlichem Raum spielt dabei keine Rolle. Die Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen sind für das Alte Testament immer zugleich: privat und politisch.

Dr. Andreas Ruffing



leitet die Arbeitsstelle für Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz.

Er veröffentlicht und referiert in der Männerseelsorge und Bibelpastoral.

E-Mail: Maennerseelsorge.fd@t-online.de

¹⁶ Der Aufstand der Söhne gegen die Väter ist also niemals nur ein innerfamiliärer, „privater“ Generationenkonflikt, sondern zugleich ein die gesamte Gemeinschaft in den Abgrund ziehendes Geschehen. Diese aus unserer heutigen Perspektive eigentümliche Verknüpfung von „Privatheit“ und Öffentlichkeit wird immer wieder in biblischen Erzählungen spürbar, die Konflikte zwischen Vätern und Söhnen zum Inhalt haben, vgl. dazu die Hinweise bei Annemarie Ohler, Väter, 84–91.

¹⁷ Aktuelle Buchtitel wie „Kleine Jungs große Not“, „Kleine Machos in der Krise“ oder „Die Jungenkatastrophe“ sprechen eine deutliche Sprache. Auch politisch wird mittlerweile reagiert, so z.B. mit der Kampagne des Bundesfamilienministeriums „Neue Wege für Jungs“ (www.neue-wege-fuer-jungs.de).

¹⁸ Anselm Grün, Kämpfen und Lieben, 51.

Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit

■ Lange Zeit ist das „Männliche“ als das „Normale“ bewertet worden. In der Exegese wurde daher häufig die Frau thematisiert und nur ganz selten der Mann. Liest man jedoch neutestamentliche Texte vor dem kulturellen Hintergrund des antiken Männlichkeitsdiskurses, dann eröffnen sich auch für den Apostel Paulus neue Perspektiven.

Manssbilder: Favorinus und Polemon¹

Favorinus wurde in einer reichen Familie in Arles, in Südfrankreich, als „missgebildetes“ Kind geboren: Er hatte keine eindeutig erkennbaren äußeren Geschlechtsmerkmale. Gegen alle Erwartung wurde er nicht ausgesetzt. Im weiteren Verlauf seines Lebens erwies er sich als ein Wunderkind und avancierte in der ersten Hälfte des 2. Jh.n.Chr. zu einem der wichtigsten Vertreter griechischer Kultur in der römischen Gesellschaft.

Favorinus kleidete sich luxuriös, lebte verschwenderisch, liebte den Müßiggang und zog Frauen wie Männer sexuell an. Er schaffte es auf einem Gebiet bis an die Spitze, welches in Rom nur „echten Männern“ vorbehalten war: das Gebiet der öffentlichen Rede. Neben dem Schlachtfeld und der Sportarena war die rhetorische Kunst der Ort, an dem Männer sich selbst in Szene setzen konnten. Die sexuelle Ambivalenz des Favorinus war in der Antike bekannt. In der ersten Hälfte des 3. Jh. beschreibt ihn der Sophist Philostratus folgendermaßen:

„Ebenso [wie Dio] wurde der Philosoph Favorinus wegen (seiner) Eloquenz öffentlich zu den Sophisten gezählt. [...] Er wurde zweigeschlechtlich, d.h. androgyn geboren. Und dies

wurde auch durch sein Aussehen deutlich: Sein Gesicht blieb bis ins hohe Alter ohne Bart. Deutlich wurde dies auch am Klang der Stimme, denn er hörte sich scharf, schrill und hoch an, so wie die Natur den Klang der Eunuchen gestimmt hat.“ (Philostratus, Leben der Sophisten 489; eig. Übers.)

Der Erzrival des Favorinus war Antonius Polemon aus Laodizäa. Er verkörperte genau das gegenteilige Männerbild: ehrwürdig, kontrolliert, gefasst und stark. Er leitete eine eigene Schule in Smyrna und rechnete einflussreiche Persönlichkeiten zu seinen Schülern. In seiner Studie zur Physiognomie zeichnet er eine boshaftige Karikatur des Favorinus:

„Er war über alle Maßen triebhaft und liederlich. [...] Er hatte eine knollige Stirn, schlaffe Wangen, einen weiten Mund, einen schlaksigen rauhen Hals, dicke Waden und fleischige Füße. Seine Stimme war wie die einer Frau. Und ebenso waren auch seine Extremitäten und seine weiteren Körperteile alle weich. Auch ging er nicht in aufrechter Haltung: Seine Gelenke und Gliedmaßen waren schlaff. Er wendete große Sorge für seine reichlichen Haarflechten an, rieb Salben auf seinen Körper und kultivierte alles, was die Lust und den Wunsch nach Beischlaf erregt.“ (Physiognomonica 1 [18r-18v]; eig. Übers.)

Favorinus und Polemon verkörpern zwei völlig verschiedene Formen römischer Männlichkeit: Während Polemon das herrschende Männerbild repräsentiert (sog. „hegemoniale Männlichkeit“), stellt Favorinus so etwas wie eine „untergeordnete Variante“ dazu dar.

Der normierte Mann

Männlichkeit war in der römischen Gesellschaft keine Nebensächlichkeit, sondern ein Phänomen, das in sehr unterschiedliche Bereiche des Lebens und Denkens hineinrag-

¹ Vgl. Maud W. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.

te.² Ich möchte zwei Bereiche herausgreifen:

1. Die antiken Mediziner haben sich den männlichen und den weiblichen Körper in direkter Beziehung zueinander vorgestellt. Dabei ist der weibliche Körper in etwa eine Umkehrung des männlichen. Galenos, ein einflussreicher Arzt und Philosoph aus dem 2. Jh.n.Chr., schreibt:

„Alle Körperteile, welche die Männer haben, haben auch die Frauen. Wobei es nur einen einzigen Unterschied zwischen ihnen gibt, welcher während der ganzen Darlegung im Auge behalten werden muss: Die Körperteile der Frauen sind innen, während die des Mannes außen sind [...]. Denke nun zunächst nach Belieben an irgendwelche der jeweiligen Körperteile, kehre die der Frauen nach außen oder wende dich sozusagen denen der Männer zu und falte sie doppelt nach innen und du wirst das im Verhältnis zueinander völlig Gleiche finden. [...] Denn es ist nicht ein Körperteil übrig in den Männern zu finden, außer dass es den Platz vertauscht hat, denn die (Körperteile, die) bei den Frauen innen (sind), diese (sind) bei den Männern außen.“ (De usu partium 14,6-7, ed. Kühn IV, 159f; eig. Übers.)

Vielfach wurde von Medizinern auch die folgende Zeugungslehre vertreten: Mann und Frau verfügen über männlichen und weiblichen Samen. Das jeweilige Mischungsverhältnis bestimmt nicht nur, ob ein Junge oder ein Mädchen geboren wird, sondern entscheidet im Hinblick auf beide über den Grad an Männlichkeit bzw. Weiblichkeit.³ Dieses medizinische Urteil hat in der Antike eine für Männer beunruhigende Konsequenz: Der männliche Körper ist immer auch weiblich. Männlichkeit kann also nur dadurch erreicht werden, dass jede Form von körperlicher „Verweiblichung“ vermieden wird. Von solchen latenten Ängsten zeugen Horror- und Sensationsgeschichten über spontane Geschlechtsänderungen:

„Ein Mädchen namens Philotis, das aus Smyrna stammte, war im heiratsfähigen Alter und von ihren Eltern mit einem Mann verlobt, als männliche Genitalien an ihr erschienen und sie zu einem Mann wurde. Es gab einen weite-

ren Androgynen zu eben jener Zeit [53 n.Chr.] in Epidauros, ein Kind armer Eltern, das früher Sympherousa geheißt hatte, aber nachdem es zu einem Mann geworden war, Sympheron hieß. Er verbrachte sein Leben als Gärtner.“ (Phlegon von Tralleis, 2. Jh.n.Chr., Buch der Wunder 7,2; 8, übers. K. Brodersen).

2. Die öffentliche Rede war Austragungsort männlicher Konkurrenz und Selbstdarstellung. Die Zuhörenden haben dabei nicht nur auf den Inhalt geachtet, sondern auf jedes Detail der körperlichen Erscheinung des Redners. Weil Seele und Körper miteinander verknüpft sind, sagt der Körper auch immer etwas über den Charakter eines Mannes aus (vgl. Ps.-Aristoteles, Physiognomonica). Eine Anekdote über den stoischen Philosophen Kleanthes mag dies verdeutlichen:

„Als er einmal im Sinne Zenons die Bemerkung machte, man könne den Charakter schon aus dem Äußern erkennen, hätten einige zu Späßen aufgelegte Jünglinge einen Wollüstling, der auf dem Lande in harter Zucht hatte leben müssen, zu ihm gebracht mit der Aufforderung, über seinen Charakter Auskunft zu geben; er hätte nach einigem Schwanken den Menschen weggehen heißen. Beim Weggehen nieste er. Da sagte Kleanthes: ‚Da habe ich ihn; er ist ein Weichling (griech. malakos)‘.“ (Diogenes Laertios, Philosophenleben 7,173; übers. O. Apelt).

Die antike Physiognomik versuchte so etwas wie eine Grammatik des Körpers zu formulieren. Größe, Farbe, Konsistenz, Proportionen des Körpers und seiner Teile (Haut, Haar, Füße, Beine, Hüften, Bauch, Rücken, Schultern, Hände, usw.) wurden exakt „kartographiert“ und mit charakterlichen Merkmalen wie fei-

² Weitere Überlegungen zur Thematik in Moisés Mayordomo, Masculinity in Antiquity and Early Christianity, *lectio difficilior* 2/2006 (http://www.lectio.unibe.ch/06_2/marin_construction.htm); Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und in der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: *Evangelische Theologie* 2 (2008), 99–115; Martin Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* (FS Schottroff), Gütersloh 2004, 600–618.

³ Vgl. medizinische Texte in Charlotte Schubert, Ulrich Huttner, *Frauenmedizin in der Antike* [TüscBü], Düsseldorf 1999, 108–111. 118–121 und die Artikel Embryo, Geschlecht und Samen, in: Karl-Heinz Leven (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005.

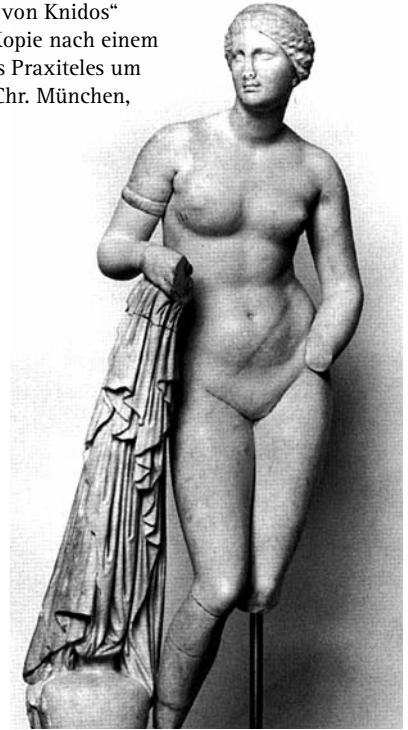
ge/mutig, weiblich/männlich, weichlich/robust, gemein/edel usw. in Verbindung gebracht. Jede Abweichung von der vorgegebenen Norm konnte nach damaliger Auffassung einen Mann in gefährliche Nähe zum Weiblichen rücken und damit seine Autorität als Redner untergraben. Es ist kaum auszudenken, wie viele Fehler ein nicht perfekt geschulter Redner vor einem römischen Publikum unwissentlich begehen konnte! Der bereits erwähnte Redner und Physiognomist Polemon gibt die folgende Empfehlung:

„Du kannst physiognomische Hinweise für Männlichkeit und Weiblichkeit erhalten durch die Sehkraft, die Bewegung und die Stimme deines Gegenübers. Vergleiche aus diesen Zeichen die einzelnen miteinander, bis du zu deiner Zufriedenheit feststellen kannst, welches der beiden Geschlechter dominiert. Denn im Männlichen ist Weibliches und im Weiblichen Männliches, aber der Begriff (‚männlich‘ und ‚weiblich‘) wird zugewiesen, je nachdem welches von beidem überwiegt.“ (Physiogn. 2 [25r], ed. Förster, 192; Übers. nach Gleason, 58).

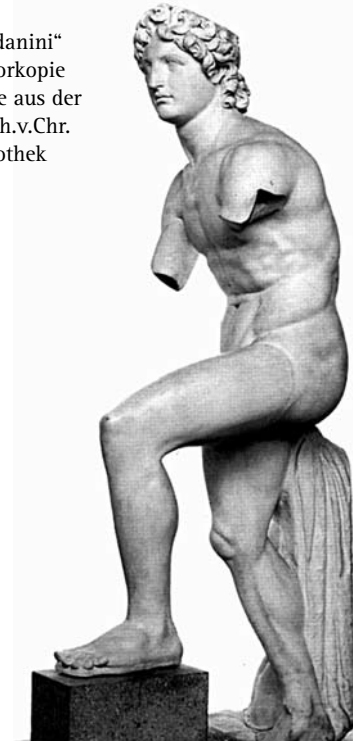
Angesichts dieser Durchlässigkeit steht das Männliche in strikter Opposition zum Weiblichen. Das biologische Geschlecht ist dabei nebensächlich:

„Nun werde ich die Kennzeichen für männliches und weibliches Aussehen und ihre physiognomische Bedeutung darlegen. Du wirst erkennen, welche von beiden [in jedem einzelnen Individuum] vorherrscht und das Ergebnis wird dich in deinem Urteil leiten. Das Weibliche hat, im Vergleich zum Männlichen, einen kleinen Kopf, einen kleinen Mund, weicherer dunkelfarbiges Haar, ein engeres Gesicht, hell glänzende Augen, einen engen Nacken, einen leicht schrägen Brustkasten, schwache Rippen, größere fleischigere Hüften, engere Schenkel und Waden, leichte X-Beine, zierliche Fingerspitzen und Zehen, der Rest des Körpers feucht und schlaff, mit weichen Gliedmaßen, die langsam entlang gleiten. Das Männliche jedoch ist in jeder Hinsicht das Gegenteil zu dieser Beschreibung. Es ist jedoch möglich männliche Eigenschaften auch in Frauen zu finden.“

„Aphrodite von Knidos“
Römische Kopie nach einem
Original des Praxiteles um
350/340 v.Chr. München,
Glyptothek



„Alexander Rondanini“
Römische Marmorkopie
nach einer Statue aus der
1. Hälfte des 3. Jh.v.Chr.
München, Glyptothek



(*Physiogn.* 2 [25r/25v], ed. Förster, 192; Übers. nach Gleason, 60).

Der herrschende Mann

Der männliche Körper ist vollkommen, er ist nach außen gerichtet, warm, aktiv, stark, kontrolliert – damit ist er nach antikem Verständnis zur Herrschaft bestimmt. Wenn es ein hervorstechendes Merkmal für Männlichkeit in der Antike gibt, dann ist es dieser Anspruch:

„*Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird.*“ (Aristoteles, *Politik I* 2,12 1254b13–15; übers. O. Gigon).

Dieses Ideal „hegemonialer Männlichkeit“ bildet das Ende einer Skala, in der Herrschaft und Männlichkeit streng aufeinander bezogen sind. Da der Zugang zu Herrschaft jedoch beschränkt ist, stehen die „Anwärter“ darauf in Konkurrenz zueinander. Innerhalb der sozialen Pyramide waren es daher insbesondere die Eliten, die Zugang zu Männlichkeit hatten. Ausgeschlossen waren alle, die als unmännlich galten: Frauen, Kinder, Sklaven und Sklavinnen, sexuell passive Männer, weibliche Männer (sog. *effeminati*), Eunuchen, und häufig auch Ausländer oder „Barbaren“. Männer in vorangeschrittenem Alter mussten sich gegen die Gefahr der Verweiblichung wappnen:

„*Von allen Übeln entehren keine einen alten Mann mehr als Müßiggang, Feigheit und Weichheit, wenn er aus den öffentlichen Ämtern hinabgeht in den Haushalt der Frauen.*“ (Plutarch, *An seni respublica gerenda sit*, 784A; eig. Übers.)

Ob in der Politik, im Sport, im Krieg oder in der öffentlichen Rede, überall steigt mit zunehmender Aktivität und Kontrolle zugleich auch der Männlichkeitsfaktor.⁴ Diese Betonung der Herrschaft erlaubte eine philosophische Verlagerung von Männlichkeit in das Innere des Menschen. Besonders Männer, denen der Zugang zu politischer Herrschaft verwehrt war, konnten ihr Mannsein in Form von Selbstkontrolle, Mäßigung und Willensstärke unter Be-

weis stellen. Die hellenistischen Moralisten haben Gier, Lust und fehlende Selbstbeherrschung mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht. Entbehrung, Strenge und Selbstkontrolle galten hingegen als Zeichen von Männlichkeit. Die höchste Form von Männlichkeit käme demnach dort zum Ausdruck, wo sich jemand im Hinblick auf Ärger, Lust und v.a. auf sexuelles Begehren selbst unter Kontrolle hat. In der römischen Stoa finden wir diese Auffassung etwa bei Seneca, Musonius Rufus und seinem Schüler Epiktet.

Paulus als Mann im Urteil der Korinther

Die Korintherkorrespondenz dokumentiert eine psychologisch komplexe Beziehungsgeschichte zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde. Dabei erfährt Paulus Angriffe aus sehr unterschiedlichen „Lagern“, so dass genaue Grenzlinien nicht immer einfach zu ziehen sind. Dass es sich bei der Stadt Korinth um eine kulturell römische Stadt handelte, ist für manche der angesprochenen Probleme nicht unerheblich.

Als öffentlicher Redner konnte sich Paulus dem Forum männlicher Selbstdarstellung und Konkurrenz kaum entziehen. Gemessen an professionellen Standards konnten bereits unscheinbare Gesten und physiognomische Eigenheiten zu Missverständnissen führen. Der Vorwurf unmännlichen Auftretens wurde häufig verwendet und die Gegner des Paulus haben gerne davon Gebrauch gemacht. Er zitiert sie wörtlich:

„*Seine Briefe sind gewichtig und stark, aber sein körperliches Auftreten ist schwach und seine Rede zu verachten*“ (2 Kor 10,10).

Wir haben natürlich keine Kenntnis über das Aussehen des Apostels⁵, aber es ist sehr wohl möglich, dass sein „öffentlicher Körper“ nicht der strengen Norm von Männlichkeit entsprach. Aus dem „schwachen“ körperlichen

⁴ Vgl. Eckhard Meyer-Zwiffelhofer, *Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom* (Historische Studien 15), Frankfurt a.M. 1995.

⁵ In den Paulusakten (Taten des Paulus und der Thekla; Ende 2. Jh.) 3,3 findet sich eine deutlich stilisierte Beschreibung.

Auftritt konnte auf den Charakter und dadurch auch auf den Inhalt der Rede geschlossen werden. So jedenfalls gelangen die Gegner zu der Auffassung, dass seine Rede verachtens- und vernachlässigungswert sei. Die Botschaft von Gottes Heil kann aus dieser Perspektive nicht von einem physisch „minderwertigen“ Mann verkündigt werden.

Mit dem Körper gerät auch der Charakter des Paulus ins Zentrum der Kritik. Offensichtlich haben die Gegner Änderungen seiner Reisepläne zum Anlass genommen, um ihm Leichtsinn, Wankelmüt und Unzuverlässigkeit vorzuwerfen (2 Kor 1,17-18). Aus einem wenig erfreulichen Zwischenbesuch des Paulus haben die Gegner geschlossen, Paulus sei „anwesend“ unter ihnen „zwar unterwürfig, abwesend aber“ ihnen gegenüber „mutig“ (2 Kor 10,1b). Darin spiegelt sich der Vorwurf wider, Paulus sei in der direkten Konfrontation feige. Vielleicht haben auch eigene frühere Aussagen zu solch negativen Einschätzungen Anlass gegeben: Paulus sagt von sich, dass er sich „allen zum Sklaven“ mache (1 Kor 9,9.23) und dass er versuche, „in allen Dingen allen zu gefallen“ (1 Kor 10,33). Das sind Verhaltensweisen, die gerne dem unmännlichen Schmeichler zugesprochen wurden.

Angesichts solcher Vorwürfe ist die Verteidigungsstrategie des Apostels in ihrer Zuspitzung auf Aspekte von Männlichkeit kurz zu betrachten. Bereits in 1 Kor 4,21 nennt er alternative Vorgehensweisen: „Was wollt ihr? Soll ich mit der Rute zu euch kommen oder in Liebe und im Geist der Sanftmut?“ Am Ende des zweiten Korintherbriefes kündigt Paulus an, dass er seiner Rolle als männliche Leitfigur durchaus nachkommen könnte: „Ich habe es vorausgesagt und sage es abermals voraus wie bei meinem zweiten Besuch, so auch nun aus der Ferne denen, die zuvor gesündigt haben, und allen übrigen: Wenn ich noch einmal komme, dann werde ich nicht schonen“ (2 Kor 13,2).

Diese Ankündigung bleibt jedoch merkwürdig unbestimmt. Trotz der angespannten Situation hat die Reaktion des Paulus nach den

geltenden Männlichkeitsstandards nicht viel zu bieten. Er appelliert vielmehr bei der Eröffnung seiner Verteidigungsrede an die „Sanftmut und Milde Christi“ (2 Kor 10,1). Anschließend *bittet* er darum, dass er „anwesend *nicht* mutig sein muss“ (10,2). Unterlegt mit leichter Ironie, erinnert er die Korinther daran, dass er und seine Mitarbeiter – im Gegensatz zu seinen Gegnern – einfach zu „schwach“ waren, um die Gemeinde zu „unterdrücken“ (11,20f). Ob sich Paulus über einen Mangel an männlicher Repräsentanz bewusst war, lässt sich kaum sagen. Es ist jedoch auffällig, dass er das Verhältnis gegenüber den Korinthern in Metaphern fasst, die aus der Werkstatt römischer Männlichkeit stammen: Er ist *Vater* der Gemeinde (1 Kor 4,14f; 2 Kor 11,2f; 12,14), er ist geistlicher *Soldat* (2 Kor 10,3-5) und siegreicher *Athlet* (1 Kor 9,24-27).

Worauf gründet Paulus seine Verweigerung, sich auf das „Spiel“ der Gegner einzulassen? Der Hinweis auf die „Sanftmut und Milde Christi“ (10,1) ist keine rhetorische Beiläufigkeit, sondern bezeichnet den Ermöglichungsgrund für die moralische Ermunterung bzw. Ermahnung des Apostels. Die angeführten „Tugenden“ Jesu sind leitend für den Umgang mit den Korinthern und erscheinen dadurch auch als Alternative zum römischen Männlichkeitsideal. Doch Paulus beruft sich nicht einfach auf Sanftmut und Milde als Orientierungspunkte seines Umgangs mit apostolischer Macht, er ist auch bereit seinen Körper in das Licht der Öffentlichkeit zu rücken. Er tut dies in drei eindrücklichen Aufzählungen seines Leidens (2 Kor 4,7-11; 6,4-10; 11,24-29). Darin zeigt sich nicht der erhabene männlich normierte Körper, sondern vielmehr ein zerbrechliches Tongefäß (2 Kor 4,7), von dem Paulus sagen kann: „Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserm Leibe umher...“ (4,10). In der Erfahrung von Leid, Bedrängnis und Angst zeigt sich für Paulus, dass die frohe Botschaft des Gekreuzigten ihm auf den Leib geschrieben ist. An der Stelle einer römischen Physiognomik des Männlichen steht hier eine christliche Physiognomik des Kreuzes. Diese körperlichen

Grenzerfahrungen würden in der Antike in den meisten Kontexten als Demütigung, als Verlust von Ehre und damit auch von Männlichkeit gedeutet. Für Paulus gibt sich darin Gottes Ehre zu erkennen, denn das Kreuz bezeichnet immer ein Paradoxon (1 Kor 1-2): Gottes Stärke und Weisheit erweist sich in Schwachheit und Torheit. Ebenso ist auch der zerbrechliche, dem Tod geweihte Körper des Apostels ein Mittel, um die Herrlichkeit der Lebensbotschaft erkennbar zu machen (2 Kor 4,7.10). Wenn Stärke und Schwäche so nah zueinander kommen, dann kann Paulus nicht aus einer Position männlicher Herrschaft sein Verhältnis zu den Korinthern bestimmen. Das Kreuz spricht eine andere Sprache – auch durch den Körper.

Unmännliche Männer im Urteil des Paulus

Bevor der Eindruck entstehen mag, mit Paulus sei ein völlig revolutionäres Männerbild in die Welt gekommen, sollen noch zwei Texte aus dem ersten Korintherbrief zur Sprache kommen.

In 1 Kor 6,9 spricht Paulus eine deutliche Warnung gegen die Ungerechten aus, die das „Reich Gottes nicht erben werden“. Neben Unzüchtigen, Götzendienern und Ehebrechern werden auch die *malakoi* dazu gerechnet. Die modernen deutschsprachigen Bibelübersetzungen sind sich in der Übersetzung uneinig: Lustknabe (EÜ, 1979), Lüstling (U. Wilckens, 1970), Strichjunge (K. Berger, 1999), Wollüstlinge (Elberfelder). Die m.E. treffendste Übersetzung dominierte bis zum Beginn des 20. Jh. und ist leider etwas in Vergessenheit geraten: „Weichlinge“. Das griechische Wort wurde in moralischen Zusammenhängen mit negativen Eigenschaften in Verbindung gebracht, die als „weich“ galten: faul, verkommen, feige, genussüchtig und weiblich. Im Bereich des Sexuellen konnte damit ein Mann gemeint sein, der eine sexuell passive Rolle einnimmt (häufig auch *Kinäde* genannt). Die Physiognomisten haben Weichlinge und Kinäden leicht erkannt (s.o. die Anekdote zu Kleantes):

„*Kennzeichen des Kinäden: gesenkte Augen; zusammenstoßende Knie; Neigung des Kopfes*

nach rechts; nach oben zeigende, schlaffe Handbewegungen; Schritte von zweierlei Art: einerseits sich in der Hüfte wiegend, andererseits mit gerade gehaltener Hüfte.“ ([Ps-]Aristoteles, *Physiogn.* 808a12-15; Übers. S. Vogt).

Eine ähnlich negative Einschätzung findet sich in der verworrenen Argumentation über die Geschlechterordnung im Gottesdienst in 1 Kor 11,2-16. Der ideale Mann ist in diesem Text weiterhin der Frau vorgeordnet und in seiner herrschenden Funktion näher an der göttlichen Herrlichkeit als die Frau (11,2-10). Paulus zielt auf eine öffentliche Darstellung von Männlichkeit, die jede Überschneidung in der symbolischen Repräsentation der Geschlechter meidet. Während er Männern gebietet, nicht mit langem Haar in der Versammlung zu sprechen (11,14), sollen die Frauen nicht mit offenem Haar auftreten (11,4-7).⁶ Die Abneigung gegen langhaarige Männer bewegt sich auf der gleichen Ebene wie der Ausschluss der weiblichen Männer aus dem Himmelreich. Das einzige Argument das Paulus jedoch hierfür anzuführen vermag, ist der Rekurs auf die konventionellen Werte von Ehre und Schande. Damit steht er wieder fest auf dem Boden hegemonialer römischer Männlichkeit.

Es ist gut vorstellbar, dass die Eliten innerhalb der korinthischen Gemeinde zu einem Lebensstil neigten (vgl. 1 Kor 11,17ff), der als „Verweiblichung“ gewertet werden konnte – zumal es Hinweise gibt, dass die korinthischen Männer generell einen solchen Ruf genossen.

Martial: „*Da du dich als Landsmann der Korinther rühmst, Charmenion, was keiner bestreitet, weshalb nennst du mich dann ‚Bruder‘, wo ich doch von Keltiberern stamme und Bürger des Tagus bin? Sehen wir uns etwa im Gesicht ähnlich? Du läufst pomadisiert mit onduziertem Haar herum, ich widerspenstig mit meinem spanischen Schopf; du glatt von der täglichen Enthaarungsprozedur, ich mit stach-*

⁶ Vgl. zur hier zu Grunde liegenden Deutung Jerome Murphy-O'Connor, *Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16*, in: CBQ 42 (1980), 482-500; Richard E. Oster, *When Men Wore Veils to Worship. The Historical Context of 1 Corinthians 11,4*, in: NTS 34 (1988), 481-505.

ligen Beinen und Wangen; dein Mund lispelt, und schwach ist deine Zunge, bei mir reden kräftiger selbst die Gedärme noch: „So unähnlich ist nicht die Taube dem Adler oder die flüchtende Gazelle dem grausamen Löwen. Hör' daher auf, mich ‚Bruder‘ zu nennen, sonst nenn' ich dich, Charmenion, ‚Schwester!‘“ (Epigramme X 65; Übers. Barié / Schindler).

Juvenal: „Vielleicht magst du die unkriegerischen Rhodier und das parfümierte Korinth mit Recht verachten: was könnten dir schon die enthaarte Jugend und die glatten Beine des ganzen Stammes anhaben? Das rauhe Spanien muss man meiden, das gallische Land und die Küsten Illyriens...“: (Satiren 8,113-116; Übers. Adamietz, 175).

Für die paulinische Vorstellung von Männlichkeit wäre ein solcher „Charmenion“ oder der anfangs erwähnte Favorinus eine Schande im christlichen Gottesdienst.

Ambivalenz „Mann“

Das Kreuz hat sich dem Apostel förmlich auf den Leib geschrieben und hat deutlich zu einer Körpererfahrung geführt, die mit dem normativen Männlichkeitsdiskurs schwer vereinbar ist. Der öffentliche Redner Paulus zeigt in seinem leidenden Körper „weiche“ Charaktertugenden wie Milde, Demut und Sanftmut. Doch Paulus stellt im Zusammenhang von Gemein-

de und Familie die herrschende Rolle des Mannes nicht in Frage. Gewiss unterliegt die männliche Autonomie der Abhängigkeit von Christus (das zeigt 1 Kor 6-10 an vielen Stellen), aber Überschreitungen der äußeren Geschlechtersymbole sind für Paulus öffentlich nicht tolerierbar.

Zusammenfassung

Männlichkeit bildet in der griechisch-römischen Antike eine zentrale Kategorie zur Deutung und Konstruktion der Wirklichkeit. Der Apostel Paulus setzt demgegenüber eigene Akzente, die mit seinem Verständnis des Kreuzes zusammenhängen. Das führt zum Teil zu einer anderen Erfahrung des männlich normierten Körpers. Andererseits stimmt Paulus in seiner Ablehnung „weiblicher“ Männer auch mit kulturellen Konstruktionen seiner Zeit überein.

Dr. habil. Moisés Mayordomo



lehrt als Dozent für Neues Testament und antike Religionsgeschichte an der Universität Bern; Forschungsschwerpunkte: Matthäusevangelium, Paulus, Friedensethik, Hermeneutik.
E-Mail: moises.mayordomo@theol.unibe.ch

Paulus Bibelauslegungen mit Praxisvorschlägen

Zum Paulusjahr gibt es eine neue Kleinschrift aus dem Bibelwerk. Sie geht zentralen Themen paulinischer Theologie (Gerechtigkeit, Tod und Auferweckung Jesu, Herrenmahl, Gemeinde ...) nach und erläutert zentrale Texte (Apg, 1 Kor 11-15, Gal). Jeder Beitrag schließt mit Anregungen für eine Bibelarbeit ab. Machen Sie sich selbst ein Bild: Gibt es eine „neue Perspektive“ auf die paulinische Theologie?
Einzelheft (104 S.) € 9,80

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
bibelinfo@bibelwerk.de



Paulus

Bibelauslegungen mit Praxisvorschlägen

Der markinische Petrus im Kontext des antiken Männlichkeitskonzeptes

Ein Charakter in Entwicklung

■ Simon Petrus wird – von Jesus abgesehen – nicht nur am häufigsten im NT erwähnt, sondern er ist auch der Jünger, dessen Charakter am lebendigsten gezeichnet ist. Neben dem Matthäusevangelium stellt ihn uns besonders der Evangelist Markus in seiner ganzen menschlichen Widersprüchlichkeit vor, in seiner Größe wie in seiner Schwäche. Im Folgenden wird das Männlichkeitsbild hinter dieser sympathischen markinischen Petrusdarstellung untersucht und mit der vorherrschenden antiken Männlichkeitskonstruktion verglichen.

■ Simon Petrus gehört für mich zu den am sympathischsten und menschlichsten gezeichneten Jüngerinnen und Jüngern im Neuen Testament. Mir gefallen seine Impulsivität und Direktheit, seine Initiative und seine Begeisterung, sein Mut und seine Treue, mir gefällt es, dass er herbe Kritik einstecken kann, und dass er sich nicht schämt, Gefühle zu zeigen und sein Tun zu bereuen. Mir gefällt er trotz seiner Fehler und Schwächen, trotz seines Zweifels, seiner Großspurigkeit und seiner Angst angesichts der Bedrohung, oder gerade ihretwegen? Dieses sehr persönliche Petrusbild erhebt selbstverständlich keinen Vollständigkeitsanspruch, sondern ist von einzelnen Texten und Textgruppen der Evangelien über Petrus beeinflusst, die mich immer schon fasziniert haben, insbesondere von Texten aus dem Markus- und Matthäusevangelium, in denen die Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten dieser Gestalt sichtbar werden.

Doch warum bin ich als Frau so begeistert von dem Mann Simon Petrus? Welche Affinitäten gibt es zwischen mir und ihm bzw. meinem Selbstbild und dem neutestamentlichen Petrusbild, auch über das oben Assoziierte hinaus? Beide Fragen in Zusammenhang mit

dem Thema des Heftes legen es nahe, nach der antiken Männlichkeitskonstruktion hinter den verschiedenen Petrusbildern des Neuen Testaments zu fragen.¹ Im Folgenden möchte ich das älteste Evangelium auf sein Männlichkeitskonzept hin untersuchen. Dabei werde ich zunächst die Texte, in denen Simon Petrus im Markusevangelium genannt wird, kurz vorstellen und interpretieren, um sie anschließend nach der in ihr präsenten Männlichkeitskonstruktion zu befragen. Am Schluss wird ein kurzes Fazit stehen.

Simon Petrus im Markusevangelium

Simon Petrus kommt im Markusevangelium in 15 Szenen vor und wird 26mal genannt. Damit ist er der am häufigsten namentlich genannte Jünger.² Darüber hinaus steht er in allen Listen an erster Stelle: er ist der Erste des erstberufenen Brüderpaares (Mk 1,16-20), er ist der Erste der Zwölferliste (3,13-19) und er ist der Erste der drei bzw. vier Jünger, die Jesus an einer besonderen Offenbarung oder Lehre teilhaben lässt (5,37; 9,2-8; 14,32-42; 13,3). Neben Jakobus und Johannes erhält er von Jesus einen Beinamen, der soviel wie ed-

¹ Es gibt im deutschsprachigen Raum gute Überblicke zur Petrusgestalt [Christfried Böttrich, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2), Leipzig 2001, der die Petrusfigur sowohl literarisch-theologisch als auch historisch untersucht.] bzw. zu den verschiedenen Petrusbildern im NT (Peter Dschulnigg, Petrus im Neuen Testament, Stuttgart 1996), doch keine explizite Studie zum Petrusbild im Kontext antiker Männlichkeitskonstruktionen. Martin Leutzsch [Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS Schottroff), Gütersloh 2004, 600-618], der selbst erste Überlegungen zur Männlichkeitskonstruktion in nachpaulinischen urchristlichen Schriften macht, insbesondere für das lukianische Doppelwerk und Mt, verweist für die Genderkonstruktionen bei der Charakterisierung von Personen in erzählenden Prosatexten nur auf Colleen M. Conway, Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization, Atlanta 1999.

² Ihm folgen mit deutlich weniger Nennungen die beiden Brüder Jakobus (11x) und Johannes (10x). Vgl. dazu Dschulnigg, Petrus, 26 Anm. 59.

ler Stein bedeutet, vielleicht aber auch Fels, Felsenfundament (3,16f).³

Peter Dschulnigg hat auf die besondere literarische Integration der Petruszenen im Mk hingewiesen. „Von den 15 Szenen stehen sich dreimal drei in einer Trilogie nahe, so am Anfang (1,16–39), in der Mitte (8,27–9,8) und gegen Ende des Mk (14,26–72). Die übrigen sechs Szenen stehen für sich.“⁴ Zudem wird Simon Petrus als erster und als letzter Jünger bei Mk genannt (Mk 1,16+16,7). Dschulniggs literarische Beobachtung ist die Grundlage der folgenden Interpretation.

Die erste Trilogie (1,16–39)

In der ersten Dreierkomposition verlassen der Fischer Simon und sein Bruder Andreas sofort ihre Arbeit, als sie von Jesus in dessen Nachfolge gerufen werden (1. Szene: 1,16–20). Anschließend treffen wir Simon zusammen mit Andreas in ihrem Haus, wo Jesus die Schwiegermutter des Simon heilt (2. Szene: 1,29–31). In der darauf folgenden Nacht sucht er als Anführer einer Gruppe Jesus, um ihn in Kafarnaum zu halten, wird von Jesus aber belehrt, dass auch anderen das Evangelium verkündet werden muss (3. Szene: 1,35–39). Petrus wird hier zusammen mit seinem Bruder und den beiden Zebedäussöhnen als glaubensstark und konsequent dargestellt, als fürsorglich, was die Hilfe für seine Schwiegermutter betrifft, und als initiativ bei der Suche nach Jesus. Zugleich wird in der 3. Szene aber schon angedeutet, dass Petrus zusammen mit den anderen Jüngern Schwierigkeiten hat, Jesu Auf-

trag und Sendung angemessen zu verstehen. Er ist zwar sofort bereit Jesus nachzufolgen, doch dass diese Nachfolge nicht nur auf Kafarnaum und Umgebung beschränkt ist, begreift er wie die anderen nicht gleich.

Zwischen der ersten und zweiten Trilogie kommt Petrus in zwei weiteren Szenen vor, die beide seine Bedeutung innerhalb des Zwölfer- bzw. des weiteren Jüngerkreises hervorheben. Nach Mk 3,13–19 (4. Szene) wählt Jesus zwölf Männer⁵, die Anteil an seiner eigenen Sendung erhalten. Der erste Name, der genannt wird, ist der des Simon, der von Jesus den Beinamen „Petrus“ = Fels, Stein erhält.⁶ In Mk 5,35–43 (5. Szene) darf er, zusammen mit den beiden Zebedäussöhnen, direkter Zeuge der größten Wundertat Jesu im Mkev sein: der Auferweckung der Jairustochter. In beiden Szenen bleibt Petrus aber passiv.

Die zweite Trilogie (8,27–9,8)

Die mittlere Dreierkomposition beginnt noch ausgeprägter als die erste mit einer Betonung der Glaubensstärke des Petrus. Im Bekenntnis zur Messianität Jesu drückt Petrus das ganze Vertrauen und die ganze Hoffnung aus, die er mit Jesus verbindet (6. Szene: 8,27–30). Doch schon die unmittelbar anschließende Szene (7. Szene: 8,31–33), in der Petrus Jesus wegen dessen Leidensankündigung harsche Vorwürfe macht, zeigt uns eine andere Seite dieses Jüngers. Jesus reagiert ebenso harsch, wenn er Petrus nicht nur in die Nachfolge zurück verweist („Geh weg, hinter mich bzw. mir nach“)⁷, sondern ihn sogar als „Satan“, als Widersacher und Versucher, anspricht, der nicht Gottes Sache im Sinn hat, sondern menschliche Interessen verfolgt. Doch trotz seiner nicht gerade rühmlichen Rolle in 8,31–33 wird Petrus wieder zusammen mit den beiden Zebedäussöhnen von Jesus ausgewählt, um Zeuge der Verklärung Jesu und damit einer weiteren Offenbarung über das wahre Wesen Jesu zu werden (8. Szene: 9,2–8). Anders als in 5,35–43 schweigt Petrus aber nicht, sondern macht den Vorschlag für Jesus, Mose und Elia drei Hütten zu bauen

³ Über die Bedeutung des griechischen Petros und des ihm zugrunde liegenden aramäischen Kepha vgl. die Diskussion bei Martin Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, bes. 30–39. Ich tendiere mit Hengel eher zum Verständnis „Fels, Fundament“, das auf die Verlässlichkeit und Treue des Petrus hinweisen würde, wenn es um den Einsatz für die Königsherrschaft Gottes und die Bewahrung des Evangeliums geht (anders Dschulnigg, *Petrus*, 12; vgl. auch Böttrich, *Petrus*, 42–46).

⁴ Dschulnigg, a.a.O. 27.

⁵ Vgl. aber Stefan Schreiber, *Begleiter durch das Neue Testament*, Düsseldorf 2006, 247f, der zu den Zwölf auch deren Ehefrauen rechnet.

⁶ Dazu oben Anm. 3.

⁷ Vgl. den Ruf in die Nachfolge Jesu 1,17 mit 8,33. Die beiden letzten Wörter sind identisch (1,17: *deute, opiso mou*; 8,33: *hüpage, opiso mou*).

(9,5). Der Evangelist wertet diesen Vorschlag als Ausdruck von Furcht (9,6).

Viel stärker als in der ersten Trilogie wird die Ambivalenz im Verhalten des Petrus dargestellt: auf der einen Seite der glaubensstarke Petrus, auf der anderen Seite, der auf Grund dieser Stärke zu selbstsichere Petrus, der so von der Richtigkeit seines wahrscheinlich politischen Messiasverständnisses überzeugt ist, dass er glaubt selbst den Messias belehren zu können. Viel radikaler und schmerzhafter als in der ersten Trilogie muss daher die Korrektur Jesu ausfallen. Dagegen fällt der Redebeitrag des Petrus zur Verklärung Jesu eher hilflos aus, fast ein wenig lächerlich. Dass er in dieser Situation, die er nicht versteht, überhaupt etwas sagen muss, weist ihn als eher extrovertierte, impulsive Persönlichkeit aus, als eine, die sich wie in den beiden Szenen zuvor nur schwer zurückhalten und beherrschen kann.

Zwischen der zweiten und dritten Trilogie begegnet uns Petrus in *drei weiteren Szenen*. In 10,28-31 und 11,20-25 gibt er jeweils einen Hinweis, den Jesus aufnimmt und klärend weiterführt. Er wirkt hier ein wenig wie der Meisterschüler, der dem Lehrer die Stichworte für die weitere Belehrung gibt. Zugleich scheint in der Art und Weise seiner Bemerkungen wieder seine Persönlichkeit durch. Der Hinweis auf die von den Zwölf praktizierte Nachfolge (9. Szene: 10,28), die ja im Unterschied zum reichen Jüngling gerade alles verlassen haben, wirkt selbstbewusst, fast vorwurfsvoll, während der staunende Hinweis auf den verdorrten Feigenbaum (10. Szene: 11,20f) für heutige Ohren eher etwas naiv klingt. Wie bei der Verklärung muss Petrus seinem Gefühl sprachlich Ausdruck verleihen und kann sich nicht zurückhalten. In Mk 13,1-2 (11. Szene) ist er zusammen mit den Zebedäussöhnen und seinem Bruder Andreas Zeuge einer besonderen Belehrung Jesu, die wieder durch einen etwas naiven, bewundernd staunenden Hinweis auf die Großartigkeit des Jerusalemer Tempels ausgelöst wird. Die Bewunderung wird jedoch von allen vier Jüngern geäußert und in der folgenden Endzeitrede Jesu als unangemessen beurteilt.

Die dritte Trilogie (14,26-72)

In der dritten Trilogie dominieren von Anfang an die negativen Züge der Petrusfigur. Mut und Glaubensstärke aus der jeweils ersten Szene der beiden vorangegangenen Trilogien schlagen hier in selbstsichere Überheblichkeit um (12. Szene: Mk 14,26-31). Petrus glaubt nicht nur, dass er standhafter ist und damit treuer zu Jesus steht als alle anderen Jünger, sondern er nimmt aus dieser Selbstsicherheit heraus auch die Ankündigung seiner Verleugnung durch Jesus nicht ernst. Wieder kann er das Reden nicht lassen und muss noch eins draufsetzen: nicht nur weist er das angekündigte Verhalten weit von sich, er versichert auch ohne nachzudenken seine Bereitschaft mit Jesus zu sterben. Schon in der unmittelbar folgenden Szene (13. Szene: 14,32-42) wird deutlich, dass er sich damit stark überschätzt hat. Wieder nimmt Jesus nur Petrus, Jakobus und Johannes mit in den Garten Getsemani und bittet sie mit ihm zu wachen und zu beten. Doch trotz dieser Bitte und weiterer Bitten schlafen alle immer wieder ein. Als Jesus sie das erste Mal schlafend findet, spricht er Petrus direkt an, denjenigen also, der sich kurz vorher noch großsprecherisch vom Verhalten der anderen distanziert und seinen Mut und seine Stärke hervorgehoben hat, und der sich jetzt nicht anders verhält wie die anderen beiden Jünger. Jesu Vorwurf führt allerdings nicht zur Verhaltensänderung, Petrus scheint noch nicht einmal dessen Angst und Not zu bemerken. Und so wird er wie die anderen Jünger von den Ereignissen überrollt. Die sehr eindrücklich erzählte, sich bis zur Selbstverfluchung steigende Verleugnung Jesu durch Petrus im Hof des Hohenpriesters (14. Szene: 14,66-72) ist dann die Konsequenz eines von sich überzeugten, jedoch die eigenen Schwächen verdrängenden Charakters. Erst als der Hahn zum zweiten Male kräht, erinnert sich Petrus an die Worte Jesu und wird sich seines Verhaltens bewusst. Er kann nur noch aus dem Hof hinausstürzen und weinen. Damit fällt alle vermeintliche Stärke und jede Überheblichkeit

von ihm ab und er ist konfrontiert mit seiner Schuld und seinem Versagen.

Die Tränen der Reue in dieser letzten Szene der dritten Trilogie weisen schon darauf hin, dass die Verleugnung Jesu nicht das Letzte ist, was wir von Petrus erfahren. Ganz am Schluss (15. Szene:16,7)⁸ trägt der Engel an Jesu Grab den Frauen auf, zu den Jüngern und zu Petrus zu gehen und ihnen zu sagen, dass Jesus ihnen voraus nach Galiläa geht und sich ihnen dort zeigen wird. Wird hier in gewisser Weise auf die herausgehobene Stellung des Petrus angespielt, so ist er doch zugleich eingebunden in die Gruppe der Jünger. Seine überhebliche Distanzierung von den anderen Jüngern im Bewusstsein seiner herausgehobenen Stellung,⁹ scheint überwunden. Nicht mehr der irdische, sondern der auferstandene Jesus nimmt ihn jetzt trotz seines Versagens zusammen mit den anderen Jüngern in seinen Dienst.

Der markinische Petrus im Kontext der antiken Geschlechterdiskussion

Für die antiken Gesellschaften war „eine ziemlich strikte Unterscheidung der den Geschlechtern zugewiesenen sozialen Rollen und Kompetenzbereiche kennzeichnend. ... Den unterschiedlichen Rollen- und Kompetenzzuweisungen an Männer und Frauen korrespondierten stereotype Geschlechtsattribute, die sich auch mit Wertorientierungen verbanden und angeblich typisch männliche bzw. weibliche ‚Eigenschaften‘ ausdrückten.“¹⁰ Allerdings wurden graduelle Abstufungen von Weiblich-

keit und Männlichkeit in den unterschiedlichen männlichen und weiblichen Individuen angenommen, so dass je nachdem ob männliche oder weibliche Eigenschaften überwogen, auch eine Frau als männlich und ein Mann als weiblich gelten konnte.¹¹ Nach Moisés Mayordomo Marín zeichnete sich ein Individuum insbesondere als Mann aus, wenn es die jeweilige Situation aktiv kontrollierte. Männlichkeit haftet daher dem männlichen Individuum nicht quasi naturhaft an, sondern muss gegen die Gefahr unmännlich, d.h. weiblich zu werden, immer von neuem gewonnen werden.¹²

Ein Problem der vorgestellten antiken Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktion besteht allerdings darin, dass uns nur Texte der männlichen, griechisch-römischen Bildungselite dazu überliefert sind. Wir wissen also nicht, ob diese Geschlechtskonstruktion von allen gesellschaftlichen Gruppen geteilt bzw. angestrebt wurde, z.B. auch von der Unterschicht oder von den beherrschten Volksgruppen. Da das Markusevangelium keine Oberschichtsliteratur ist, ist die Übertragung der vorgestellten Männlichkeitskonstruktion auf den markinischen Petrus daher nur unter Vorbehalt möglich.

Gehen wir von der Aktiv-Passiv-Dichotomie als dem wesentlichen, in der Antike behaupteten Grundunterschied zwischen den Geschlechtern aus, senkt sich die Waage für Petrus zunächst einmal auf die männliche Seite. Petrus wird als ausnehmend aktiv und initiativ dargestellt. Er ergreift im Unterschied zu den anderen Jüngern überproportional häufig das Wort.¹³ Auch wenn er „nur“ als Sprecher bzw. als Repräsentant der Jüngergruppe agieren würde, wie oft behauptet,¹⁴ weist die Sprecherfunktion allein schon auf seine herausgehobene Aktivität hin. Als Anführer eines „Jünger“kreises begegnet er uns schon in Mk 1,37, was seine konstante Erstnennung in allen Jüngerlisten bestätigen könnte. Darüber hinaus ist er der einzige Jünger, der seinem Rabbi Jesus zweimal direkt widerspricht (Mk 8,32; 14,28-31). Weitere männliche Eigenschaften wie Konsequenz und Entscheidungsfreude, zeigt

⁸ Das Mkev endet ursprünglich mit 16,8. Die Verse 9-20 werden aus verschiedenen Gründen als sekundär betrachtet (vgl. die Anm. in den verschiedenen Übersetzungen).

⁹ Die Zerstreuung = Vereinzelung der Schafe in der Ankündigung Jesu aus 14,27 ist ein Hinweis auf dieses Verhalten.

¹⁰ Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 309.

¹¹ Vgl. dazu Stegemann, Stegemann, a.a.O., 309f, sowie Moisés Mayordomo Marín, *Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity*, in: *lectio difficilior* 2 (2006), bes. 1-8.

¹² Mayordomo Marín, *Construction*, 5.

¹³ Nur von den Zebedäussöhnen Jakobus und Johannes (nur Johannes 9,38-41; beide 10,35-40) werden noch Wortbeiträge überliefert, wobei sie in 10,35-40 für sich selbst sprechen.

¹⁴ Peter Wiarda, *Peter as Peter in the Gospel of Mark*, in: NTS 45 (1999), 19-37, kritisiert diese Annahme als zu pauschal.

der markinische Petrus bei seiner Berufung, während Verlässlichkeit und Standfestigkeit in dem ihm ursprünglich als Beinamen zuge-dachten Namen „Petrus“ mitschwingen.

Nicht ganz so klar ist, ob die Petrusfigur im öffentlichen Raum agiert, ein weiterer wesentlicher Aspekt für das antike Mann-Sein.¹⁵ Zwar spielt sich die Berufung des Petrus „draußen“ ab, ebenso die Suche nach Jesus in Mk 1,35-39, wie sich denn überhaupt die Jüngerschar mit ihrem Meister vornehmlich im öffentlichen Raum bewegt. Doch der bevorzugte Ort petrinischer Präsenz bei Mk ist – bis auf die Verleugnungsszene im Hof des Hohenpriesters – der größere oder kleinere Jüngerkreis um Jesus. Kann er als öffentlicher Raum gelten? Die Szenen, in denen sich Petrus exponiert oder in denen er zuerst genannt wird, wirken jedenfalls trotz des öffentlichen Raumes, in dem sie angesiedelt sind, sehr privat¹⁶ (z.B. 3,13-19; 5,43-45; 8,27-33; 9,2-8). Dort, wo Petrus den schützenden Jüngerkreis verlässt und allein und ohne Rückhalt im öffentlichen Raum agiert – im Hof des Hohenpriesters –, scheitert er. Wenn Maskulinität nach Mayordomo Marín eine Sache konstanter öffentlicher Selbstdarstellung ist,¹⁷ so gilt das für den markinischen Petrus nur im Raum des Jüngerkreises, die große Öffentlichkeit bleibt Jesus vorbehalten.

Bei genauem Hinsehen entspricht die aktive „Selbst“darstellung des Petrus im Jüngerkreis bzw. gegenüber Jesus jedoch nur bedingt antiker Männlichkeitskonstruktion. Petrus ist zwar glaubensstark – und Stärke gilt ebenfalls als Männlichkeitsmerkmal –, doch neigt er dazu die eigene Glaubensstärke zu überschätzen (vgl. 8,31-33; 14,26-31) und der Richtigkeit seiner eigenen Ansicht zu sehr zu vertrauen. Auch bemüht er sich mehrmals um eine aktive Kontrolle der Situation, einem weiteren Kennzeichen antiker Männlichkeit, doch tatsächlich verfehlt er sie. Interessanterweise verfehlt er die Situationskontrolle auch deshalb, weil ihm Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung fehlen, im philosophisch-moralischen Diskurs der Antike eigentliche Kennzeichen männlicher Stärke. Stattdessen verhält er sich

impulsiv und emotional und spricht aus, was er gerade denkt, alles Eigenschaften, die damals der weiblichen Natur zugeordnet wurden. Das trifft für die Vorwürfe zu, die er nach der ersten Leidensankündigung Jesus gegenüber äußert (8,31-33), für seine hilflose Reaktion während der Verklärung Jesu (9,5f), aber auch teilweise für seine Bemerkungen zwischen der zweiten und dritten Trilogie, und schließlich trifft das für seine überschwänglichen Treuebekundungen am Ende des letzten Mahles Jesus gegenüber zu (14,26-31). Von Zurückhaltung und Rationalität ist hier wenig zu erkennen, noch weniger von Selbsterkenntnis. Dieses unmännliche Verhalten steigert sich dann in den beiden letzten Szenen der dritten Trilogie: am Anfang stehen fehlende Selbstdisziplin und fehlende Willensstärke, die ihn und seine beiden Mitjünger in Mk 14,32-42 immer wieder einschlafen lassen, obwohl sie wissen, dass Jesu in Gefahr ist und er sie gebeten hatte mit ihm zu wachen; am Ende verleugnet Petrus dreimal seinen Meister Jesus aus Kleinmut und Angst (14,66-72).

Fazit

Die markinische Darstellung des Simon Petrus orientiert sich durchgehend am Männlichkeitsbild der Antike. Allerdings wird uns Petrus nicht als perfekter männlicher Charakter vorgestellt, sondern als einer, der sich für stärker und mutiger, ergo für männlicher hält, als er tatsächlich ist und auch durch die Korrekturen Jesu zunächst seine Selbsteinschätzung nicht grundlegend ändert. Erst die bittere Selbsterkenntnis seiner Schuld am Ende der Verleugnungsszene macht den Weg frei für einen Neuanfang. Der Evangelist Markus zeichnet daher mit der Petrusgestalt die Entwicklung eines männlichen Charakters nach. Der Petrusfigur selbst werden von Anfang an

¹⁵ Mayordomo Marín, a.a.O. 8.

¹⁶ Dem entspricht an anderen Stellen bei Markus die Belehrung der Jünger allein (4,10-12) oder im Haus (7,17-23; 9,28f; 10,10-12).

¹⁷ Mayordomo Marín, a.a.O. 5: „masculinity was a matter of constant public self-presentation ... According to Gleason one of the most important competitive fields for showing one's manliness in ancient Rome was ... rhetorical education and public performance.“

die folgenden männlich konnotierten, positiven Eigenschaften zugeschrieben: Aktivität, Initiative, Entscheidungsfreude und Konsequenz, aber auch Glaubensstärke, Treue und Standhaftigkeit. Dem gegenüber stehen die weiblich konnotierten negativen Eigenschaften wie Emotionalität, Impulsivität, mangelnde Selbstbeherrschung und fehlende Willensstärke, Kleinmut. Diese resultieren aus Selbstüberschätzung und fehlender Selbsterkenntnis, die a) mit einer mangelnden Rückbindung an Jesus, und b) mit einer zu geringen Einbindung in den Jüngerkreis einhergeht. Gehört die Orientierung an der Autorität einer Führungsgestalt ebenfalls zur antiken Männlichkeitskonstruktion, weicht der Evangelist mit der durchgehend als notwendig vorgestellten Einbindung des Petrus in den Jüngerkreis davon ab. Nicht männliche Autonomie ist das Ziel, sondern die Gemeinschaft der Jesunachfolgerinnen und -nachfolger.

Die Ambivalenz und damit Lebendigkeit des markinischen Petrus basiert aus der Perspektive antiker Geschlechtskonstruktion vor allem auf der spannungsreichen Mischung positiv verstandener männlicher und negativ konnotierter weiblicher Eigenschaften, die Petrus als einen männlichen Charakter in Entwicklung zeigen. Aus diesem Grund lädt er auch eher zur Identifikation ein als ein „perfekter“ männlicher Charakter. Problematisch erscheinen uns heute die eindeutige Zuordnung von männlichen und weiblichen Eigenschaften und ihre ebenfalls eindeutige positive und negative Bewertung.

Vielleicht stand der Evangelist Markus der Genderkonstruktion seiner Zeit aber doch kritischer gegenüber als an der Darstellung des Petrus allein erkennbar wird. So scheint nicht nur die schon mehrmals erwähnte gewünschte Einbindung aller Jünger in den Jüngerkreis der antiken Genderkonstruktion zu widersprechen, sondern auch die Darstellung einer Reihe weiblicher Figuren mit Vorbildcharakter (z.B. die blutflüssige Frau Mk 5,25-34, die Syrophönizierin Mk 7,24-30 oder die Witwe Mk 12,42-44). Hier wäre weiterzudenken.

Zusammenfassung

Die markinische Petrusdarstellung scheint sich an der Männlichkeitskonstruktion der griech.-röm. Antike zu orientieren, zeichnet aber keinen perfekten männlichen Charakter. Die Lebendigkeit des markinischen Petrusbildes basiert dabei auf der Mischung aus Eigenschaften, die in der Antike jeweils als männlich und weiblich definiert wurden. Problematisch für christliche Frauen und Männer heute ist jedoch die positive Bewertung männlich definierter und die negative Bewertung weiblich definierter Eigenschaften.

Prof. Dr. Angelika Strotmann



lehrt Neues Testament und seine Didaktik am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn.

E-Mail: a-strotmann@gmx.de

Keine Angst vor Gott

Was geht schief, wenn Menschen im Glauben nicht Trost finden, sondern Angst? Wer hat aus dem liebenden Schöpfergott einen furchterregenden Scharfrichter gemacht? Schuttberge werden beiseite geräumt, die sich in zwei Jahrtausenden über der frohen Botschaft angehäuft haben und den Blick auf die Basis von Kirche und Glauben versperren.

Einzelheft (56 S.) € 4,50

ab 5 Exemplare € 3,50

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
bibelinfo@bibelwerk.de



Jesus – Jude und Mann

Eine neue Sicht auf kaum bestreitbare Tatsachen

■ **Dass Jesus ein Jude männlichen Geschlechts war, lässt sich historisch nicht bestreiten. Aber eine neue Sicht auf das Judentum zur Zeit Jesu und sein Jude-Sein hat auch weitreichende Folgen für die Wahrnehmung seiner „männlichen Identität“.**

„Männer sind verschieden, ganz wie richtige Menschen.“ (Dorothee Wilhelm¹)

■ Im Horizont christlicher Theologie ist die Rede von Jesus nie voraussetzungs- und folgenlos. Der Kolosserbrief spricht von ihm als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Das Johannesevangelium legt ihm das Wort in den Mund: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Und das christologische Bekenntnis der alten Kirche spricht von ihm als „wahrer Gott und wahrer Mensch“.

Es ist demzufolge alles andere als gleichgültig, worauf sich das Augenmerk richtet, wenn gefragt wird: „Wer ist dieser Jesus?“ Zeigt sich seine Gottebenbildlichkeit in seiner Botschaft und Praxis? In seiner Solidarität mit den Armen und Leidenden? In seiner Vollmacht Wunder zu tun? In seiner Freiheit gegenüber Konventionen? In seiner Lebenshingabe und seinem Tod am Kreuz?

Es ist nicht unwesentlich, ob wir die „Transparenz“ Jesu auf Gott hin an seiner Identität, an seinem Vertrauen auf Gott, an seinem Sohnesbewusstsein, an seiner Verwurzelung in der Geschichte Gottes mit Israel oder an seinem Mannsein festmachen bzw. welches Gewicht wir diesen unterschiedlichen Identitätsmerkmalen geben.

Es macht einen Unterschied, ob Jesus als einsamer Held oder als Offenbarung beziehungshafter Macht dargestellt wird. Und ebenso, ob von ihm ausschließlich als „Sohn Gottes“ die Rede ist, oder ob auch jene Traditionen

aufgenommen werden, die Jesus mit der Gestalt der „göttlichen Weisheit“ identifizieren und damit einem weiblichen Gottesbild Raum geben. Es hat Auswirkungen, ob wir im Zusammenhang mit der Jesusbewegung primär die „zwölf Apostel“ in den Blick nehmen, oder sie als „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ bzw. als „Freundeskreis“ verstehen.

All diese Jesusbilder und Christologien lenken die Aufmerksamkeit auf Dimensionen des Lebens und Wirkens bzw. der Identität Jesu und verfolgen damit auch bestimmte Interessen. Jedes Jesusbild – und bemühe es sich noch so um Treue zum biblischen Zeugnis und um historische Genauigkeit – sagt nicht nur etwas über Jesus aus, sondern ebenso viel über die Zeit, in der es entstand, über die Person, die es entwarf und über die Gruppe, zu der sie gehören möchte. Das gilt auch für die Fragen nach der männlichen und nach der jüdischen Identität Jesu.

Obwohl es auf den ersten Blick den Anschein hat, als lägen die Identifikationen Jesu als „Mann“ und als „Jude“ auf der gleichen Ebene, weil es sich um historisch kaum bestreitbare „Tatsachen“ handelt, werden auf den zweiten Blick weitreichende theologisch-politische Unterschiede sichtbar. Im Kontext einer Gesellschaft, in der nach wie vor Männer „der heimliche Normalfall“ sind, und erst recht innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die mit dem Verweis auf das Mannsein Jesu und die Zusammensetzung des Zwölferkreises den Zugang zum geweihten Amt ausschließlich Männern gewährt, kann die Berufung auf das Mannsein Jesu die seit Jahrhunderten herrschenden Verhältnisse stabilisieren und legiti-

¹ Dorothee Wilhelm, Männer. Annäherung an eine Randgruppe, in: Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern 2003, 158-167, hier 166. Diesen Literatur-Tipp und andere wichtige Hinweise verdanke ich Dr. Regula Grünenfelder.

mieren. Das Judesein Jesu hingegen erinnert an die lange Zeit vergessenen und verdrängten jüdischen Wurzeln des Christentums, betont anstelle des Gegensatzes zwischen dem gesetzefixierten und zornigen Gott des Alten und dem befreienden und liebenden Gott des Neuen Testaments die Kontinuität der Heils- und Befreiungsgeschichte und macht sichtbar, dass Jesus ein Bruder der zahllosen verfolgten und vergasteten Jüdinnen und Juden ist, die Opfer der christlichen Judenfeindschaft und des rassistischen Antisemitismus wurden.

Die Wiederentdeckung des Judeseins Jesu

Während das Mannsein Jesu zu den als selbstverständlich angesehenen unhinterfragten Voraussetzungen der etablierten Christologien und der traditionellen Männer- und Priesterkirche gehört, ist die Wiederentdeckung des Judeseins Jesu nicht zuletzt die Frucht des mit Auschwitz und der Shoah verbundenen Erschreckens vieler Christinnen und Christen über die verheerenden Auswirkungen einer Theologie und einer kirchlichen Praxis, die sich auf die Seite der Sieger und der Mächtigen geschlagen, dabei ihre Wurzeln in der Geschichte Gottes mit seinem Volk vergessen und ihre Orientierung an Jesus verraten hat, indem sie zwar „Herr!, Herr!“ sagte, aber „den Willen seines Vaters im Himmel“ missachtete, der kein anderer ist als der Gott Israels (vgl. Mt 7,21).

Im Hinblick auf die Suche nach einem neuen Zugang zum Mannsein Jesu, der mehr sein will als eine Strategie zur Legitimation eines traditionell männlich geprägten Verständnisses von Gott, Erlösung und Kirche, lohnt es sich daher, sich noch etwas genauer mit den Folgen der Wiederentdeckung des Judeseins Jesu durch die historische Jesusforschung, aber auch durch die Theologie zu befassen. Forschungsgeschichtlich waren es insbesondere zwei eng miteinander verknüpfte Entwicklungen, die eine neue Sicht auf das Judesein Jesu ermöglicht haben.

1. Zu erwähnen ist zunächst der Übergang von der „Spätjudentumstheorie“ zu einer Sicht des „Frühjudentums“ als formativer Periode.

Die Vorstellung vom Judentum zur Zeit Jesu als „Spätzeit“, in der die befreienden und prophetischen Traditionen verloren gegangen und der ursprüngliche Glaube Israels zu einer gesetzefixierten, kasuistischen und ängstlichen Religiosität erstarrt sei, wurde abgelöst durch eine Sicht des „Frühjudentums“, das von vielfältigen und lebendigen Bewegungen und Strömungen geprägt war, in dem es sehr unterschiedliche Formen der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur, heftige Konflikte um das Verhältnis zur römischen Besatzungsmacht und demzufolge auch viele Diskussionen darüber gab, wie der Glaube der Väter und Mütter in der eigenen Gegenwart aktualisiert und gelebt werden soll. Vor diesem Hintergrund erscheint Jesus nicht als „Gegenüber“ zum Judentum, sondern als eine von zahlreichen Gestalten, die in lebendiger und zum Teil konfliktgeladener Auseinandersetzungen mit anderen Traditionen, Gruppierungen und Gestalten steht. Diese Diskussionen finden ihren Niederschlag im Neuen Testament nicht nur in den Streitgesprächen mit Pharisäer(innen), Sadduzäer(innen) und anderen Kreisen außerhalb der Jesusbewegung und der werdenden Kirche, sondern prägen auch diese selbst, da Männer und Frauen mit unterschiedlichen Hintergründen der Jesusbewegung angehörten.

2. Die zweite wichtige Entwicklung betrifft die Methode der historischen Jesusforschung, die während einiger Zeit einseitig vom so genannten „Differenz-“ oder „Unähnlichkeitskriterium“ geprägt war: Als „echt jesuanisch“ hatte zunächst das zu gelten, was ihn sowohl von seiner jüdischen Umwelt als auch von der frühen Kirche unterscheidet. Mit Hilfe dieses Kriteriums wurde das Bild von einem „einzigartigen“ Jesus entworfen, während die Fragen, wie Jesus glauben lernte, was ihn geprägt hatte und wo Anknüpfungspunkte bestanden, in den Hintergrund traten. Dieses „Unähnlichkeitsprinzip“, das sich letztlich der Vorstellung einer „göttlichen Singularität“ Jesu verdankt und nicht ernst nimmt, dass er als „wahrer Mensch“ auch ein Kind seiner Zeit war, wurde

abgelöst durch das Kriterium der „Kontextplausibilität“. Ohne damit die Individualität und das Unkonventionelle Jesu und seiner Botschaft zu bestreiten, geht dieses Kriterium davon aus, dass jene Überlieferungen auf ihn zurückgehen, die in den Kontext der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse in Galiläa bzw. Palästina zu seiner Zeit eingebettet werden können, während jene Stoffe, die bereits eine nachösterliche Glaubenssituation, Anfänge der Trennung zwischen Kirche und Judentum oder gesellschaftliche Verhältnisse in anderen Teilen der hellenistisch-römischen Welt voraussetzen, später entstanden sind.

Diese Entwicklungen, die sich dem Fortschritt der historischen Forschung sowie den Impulsen einer Theologie nach Auschwitz verdanken, haben nicht nur das Jesusbild verändert, sondern auch eine Erweiterung des Bildes vom Judentum ermöglicht: Sich wie Jesus in großer Freiheit über Konventionen hinwegzusetzen, in überraschend neuer Weise von Gott zu sprechen, eine Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern ins Leben zu rufen, mit einem unerhörten Sendungsbewusstsein den Anspruch zu erheben, Bote und Werkzeug der nahe herangekommenen Gottesherrschaft zu sein – all dies ist nicht „unjüdisch“, sondern eine von unzähligen Möglichkeiten, aus dem Vertrauen in den Gott Israels zu leben und das Erbe der Väter und Mütter im Dialog und in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen und der eigenen Zeit zu aktualisieren.

Ein neuer Zugang zu Jesus, dem Mann

Während die herkömmliche historisch-kritische Jesusforschung die Tatsache, dass Jesus ein Mann war, für so selbstverständlich ansieht, dass sie ihr wenig Beachtung schenkt, haben sich die feministische Exegese und Theologie intensiv mit dem Mannsein Jesu auseinander gesetzt. Eine der klassischen Fragestellungen in diesem Zusammenhang lautet: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“ Eine der großen, von der feministischen Theologie allerdings längst erkannten und bearbei-

teten Gefahren bei der Suche nach Antworten auf solche Fragen besteht darin, in die Falle des Antijudaismus zu tappen: Ein Zerrbild vom Judentum als patriarchale und frauenfeindliche Religion wird dann als dunkle Folie missbraucht, vor deren Hintergrund Jesus, seine auch auf die Lebenswirklichkeit von Frauen bezogene Verkündigung und die Rolle der Frauen in der Jesusbewegung um so heller aufleuchten.

In Entsprechung zu den Entwicklungen, die zu einer neuen Sicht auf Jesu Judesein geführt haben, ist jedoch auch eine neue Sicht auf das Mannsein Jesu möglich:

1. Genau so wenig wie „das“ Spätjudentum gibt es „den“ jüdischen Mann, „die“ männliche Identität oder „das“ Rollenverständnis von Männern und Frauen zur Zeit Jesu. Auch diesbezüglich muss mit einer großen Vielfalt gerechnet werden, und zwar wiederum nicht nur außerhalb der Jesusbewegung, sondern auch in den eigenen Reihen. Auch wenn „aus der Zugehörigkeit zum männlichen bzw. weiblichen Geschlecht ... in den antiken Gesellschaften des Mittelmeerraumes eine grundsätzliche soziale Asymmetrie (folgte), die nicht nur den sozialen Status von Frauen, sondern überhaupt deren Möglichkeiten an der Beteiligung der gesellschaftlichen Macht und der Ausstattung mit Privilegien minderte“², gab es auch alternative Lebensentwürfe, die mit der unterschiedlichen Rolle von Frauen und Männern anders umgingen. Zwar gibt es in der frühen Jesusüberlieferung – anders als in späteren Schichten des Neuen Testaments – kaum Spuren einer expliziten Thematisierung der Frage nach männlicher und weiblicher Identität und der entsprechenden Geschlechterrollen. Und aufgrund der Eigenart der Jesusüberlieferung sind auch kaum Aussagen darüber möglich, was für Konzepte von „Männlichkeit“ die Frauen und Männer im Umfeld Jesu hatten. Aber es ist

² Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995, 69.

höchst unwahrscheinlich, dass z.B. Jesu Eltern, Johannes der Täufer, die Fischer Simon und Andreas, die Frauen in der Nachfolge Jesu, der Besessene von Gerasa und der Oberzöllner Zachäus übereinstimmende Vorstellungen oder Ideale von „Männlichkeit“ hatten.

2. Und analog zur Überwindung des einseitigen „Differenzkriteriums“ zur Herausarbeitung des „typisch Jesuanischen“ ist auch in Bezug auf die Erwähnung von Frauenarbeit und weiblichen Lebenszusammenhängen in Jesusworten und Gleichniserzählungen, sowie auf die Jesusbewegung als „Nachfolgemeinschaft von Gleichgestellten“ von einer „Kontextplausibilität“ auszugehen. Diese ergibt sich schon daraus, dass eine solche egalitäre Nachfolgemeinschaft nur möglich war, wenn die Frauen und Männer im Kreis der Jünger/innen und der Sympathisant/innen bereit waren, sich auf eine solche Lebensform einzulassen und Jesu Botschaft als eine glaubwürdige und ihren eigenen Gottesbildern und Wertvorstellungen entsprechende Form der Aktualisierung des Glaubens an den Gott Israels anzuerkennen.

Konsequenzen

Von „Jesus dem Mann“ können wir heute nicht mehr sprechen, ohne vom Judentum seiner Zeit und von all den Menschen zu sprechen, von denen und mit denen er glauben und leben lernte. Zu seiner „Männer-Identität“ gehören seine Konflikte ebenso wie seine Freundschaft mit dem Jünger, den er liebte, seine arrogante Haltung gegenüber der Syrophönizischen Frau ebenso wie seine Bereitschaft, von ihr zu lernen und ihr Töchterchen zu heilen. Seine Gleichnisse vom Reich Gottes konnte er nur erzählen, weil er Bauern beim Säen ebenso zugeschaut hatte wie Frauen, die Brot backen – und vielleicht auch Hand angelegt hat, sonst hätte er die Bedeutung dieses Tuns wohl nicht erfahren und erzählen können. Und die Heilung der blutenden Frau oder

das Gespräch mit der Samaritanerin am Brunnen waren nur möglich, weil auch diese Frauen es wagten, sich über Konventionen hinweg zu setzen und im öffentlichen Raum mit ihm in Kontakt zu treten. Wer von Jesus als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ spricht oder danach fragt, wer in der Kirche berechtigt ist, Jesus Christus zu repräsentieren, muss all dies in den Blick nehmen und darf das Mannsein nicht auf sein biologisches Geschlecht reduzieren, denn ein solches Geschlechterkonzept „erklärt zur unumstößlichen biologischen Gegebenheit, was doch jeder und jede zu entscheiden, zu entwickeln, zu erfahren, herauszufinden und mit sich selbst zu füllen hätte.“ Für einen solchen „sorgfältigen Umgang mit den Anforderungen der Männerrolle“³ in der Kirche wie in der Gesellschaft eröffnet die Erinnerung an Jesus spannende Perspektiven. Sie stellt die theologische „Überhöhung“ des biologischen Geschlechts in Frage, fordert den Abschied von damit verbundenen Privilegien, bricht traditionelle Rollenmuster in Gesellschaft und Kirche auf, weckt Neugierde und Freude an der Vielfalt von Männer- wie Frauenbildern und ermöglicht es Männern, verschieden zu sein „ganz wie richtige Menschen“.

Zusammenfassung

Genau so wenig wie es „das“ Judentum zur Zeit Jesu gibt, gibt es „den“ (jüdischen) Mann. Die Einbettung der Gestalt Jesu in die Vielfalt des Frühjudentums sensibilisiert für die Vielfalt damaliger und heutiger Männer-Identitäten und ermutigt dazu, traditionelle Rollenmuster in Kirche und Gesellschaft zu hinterfragen.

Dr. theol. Daniel Kosch



leitete von 1992 bis 2001 die Bibelpastorale Arbeitsstelle des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und ist seitdem Generalsekretär der römisch-katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. E-Mail: daniel.kosch@kath.ch

³ Dorothee Wilhelm, Männer, 161 und 166.

Geschlechtertrennung und Männersphären im Alten Israel

Archäologische und exegetische Beobachtungen zu einem vernachlässigten Thema

■ Alle menschlichen Gesellschaften kennen mehr oder weniger ausgeprägte Formen von Geschlechtertrennung. In modernen westlichen Gesellschaften fällt sie besonders bei Toilettenanlagen und Armeen ins Auge. Daneben gibt es sie in Gefängnissen, teilweise auch an Schulen. Eine nach Geschlechtern getrennte Sitzordnung gibt es (noch) in mehr oder weniger ausgeprägter Form in Synagogen, Kirchen und Moscheen, eine radikale räumliche Trennung von Frauen und Männern in Klöstern. Das Klerikerinentabu, das in modernen Gesellschaften als besonders krasse Form von Geschlechter-Apartheid empfunden wird, gehört zu den am vehementesten verteidigten Gesetzen der römisch-katholischen Kirche und zu einer der letzten intakten Männerbastionen im Abendland.

Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, ob und in welcher Form es geschlechtergetrennte Räume im Alten Orient, speziell im Alten Israel gab.

Geschlechtertrennung in vorindustriellen Gesellschaften

Die Ethnologin Daphne Spain untersuchte 81 nicht industrialisierte Gesellschaften, von welchen Angaben über die Existenz von Männerhäusern existieren, also für Frauen mehr oder weniger tabuisierte Räume, die der Versammlung und Schulung von Männern dienen.¹ In rund einem Viertel dieser Gesellschaften existieren Männerhäuser. In solchen Gesellschaften haben Frauen eine wesentlich geringere Macht über die Verwandtschaftsgruppe und sind im Erbrecht erheblich stärker benachteiligt als in Gesellschaften ohne Männerhäuser. Weniger deutlich, wenn auch immer noch nachweisbar, ist die Benachteiligung in Bezug auf Besitz und Arbeit. Die Existenz von Männerhäusern ist teils Ausdruck, teils Ursache ei-

ner patriarchalen Geschlechtertrennung. Mit anderen Worten: Wo es zur Ausbildung von Männerhäusern kommt, wird eine gesellschaftlich vorhandene Geschlechtertrennungstendenz im Dienst der Geschlechterhierarchie noch gefördert.

D. Spain ist ferner aufgefallen, dass die räumliche Geschlechtertrennung, die selbst in Einraumhütten angetroffen werden kann, tendenziell mit einem eher geringeren öffentlichen Ansehen der Frau korreliert.² Über die räumliche Abtrennung von Frauen werden diesen männlich kontrollierte Wissens- und Machtquellen entzogen.

Es stellt sich die Frage, ob es ähnliche Phänomene im Alten Orient gab. Wie war der familiäre und der öffentliche Raum betreffs Geschlecht organisiert? Um es vorweg zu nehmen: Die Antwort auf diese Frage kann nur tastend erfolgen, da sie selbst in den jüngsten archäologischen Studien, die sich mit der Raumorganisation in Siedlungen beschäftigen, nicht gestellt wird.³

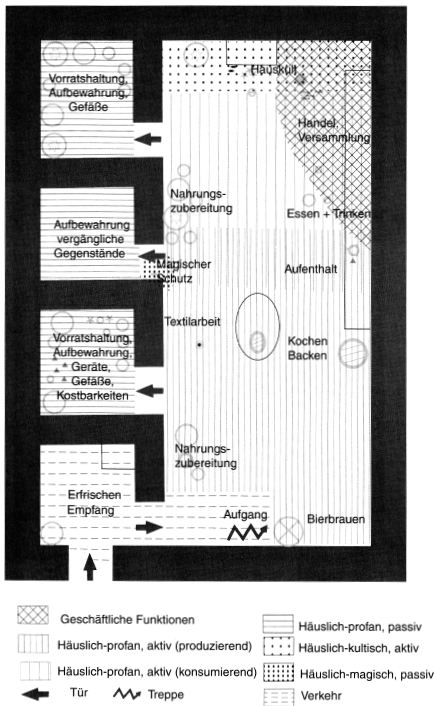
Geschlechtertrennung im altorientalischen Haus?

Betrachten wir zunächst die Organisation des Wohnraumes. In der neuesten und umfassendsten Studie zum Thema untersuchte Adel-

¹ Daphne Spain, *Gendered Spaces*, Chapel Hill N.C. 1992, 65-79 [= dies., *Männerhaus und Geschlechtersegregation*, in: Gisela Völger (Hg.), *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich Bd. 2* (Ethnologica NF 22), Köln 1997, 15-22].

² Ebd. 35-64 [= dies., *Räumliche Geschlechtersegregation und Status der Frau*, in: a.a.O. 31-40].

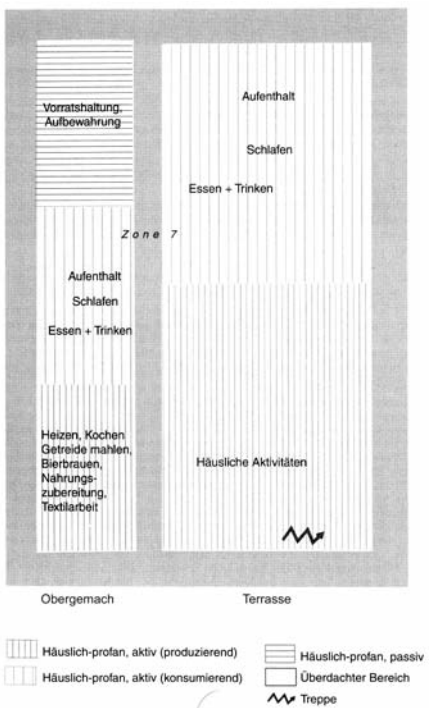
³ Vgl. Peter Pfälzner, *Haus und Haushalt. Wohnformen des dritten Jahrtausends vor Christus in Nordmesopotamien*, Mainz 2001; Adelheid Otto, *Alltag und Gesellschaft zur Spätbronzezeit: Eine Fallstudie aus Tall Bazi (Syrien)*, (Subartu 19), Brepols 2006. Diese Arbeiten gehen u.a. der Frage nach Kern- und Großfamilien, Erwachsenen und Kindern, Menschen und Tieren nach. Die Geschlechterfrage wird eigenartigerweise ausgespart. Zur Problematik siehe Julia A. Hendon, *The Engendered Household*, in: S.M. Nelson (ed.), *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham 2006, 171-198, bes. 180-182.



heid Otto 48 Häuser der Weststadt von Tell Bazi am Ostufer des Euftrat, nordöstlich des heutigen Tishreen-Staudammes. Diese Erweiterung aus dem 13./frühen 12. Jh.v.Chr. einer älteren Stadt wurde von deutschen ArchäologInnen 1993-1999 in einer Notgrabung ungefähr zu drei Vierteln freigelegt. Sie liegt heute unter Wasser. Die Menge an Häusern ermöglichte eine in der vorderasiatischen Archäologie nicht häufig gegebene statistische Auswertung. Durch Vergleiche der vorgefundenen Häuser rekonstruierte A. Otto ein idealtypisches Haus (Abb. 1).

Abb. 1: Idealtypisches Haus der Weststadt von Tell Bazi nach A. Otto⁴ mit Erdgeschoss (oben) und Obergeschoss (unten) mit Terrasse (rechts) und Obergeschoss (links). Aufgrund der Fundobjekte wurden Funktionszonen erschlossen. Eine Trennung nach Geschlechtern lässt sich nicht ausmachen.

Die aufgrund der Fundobjekte erschlossenen Funktionszonen dienen der Nahrungszubereitung, Vorratshaltung, Bewirtung, Textilarbeit, Hauskult, Handel, Versammlung und Heizen. Nach Ausweis von Texten, Bildern und ethnoarchäologischen Vergleichen handelt es sich bei diesen Tätigkeiten hauptsächlich um Frauen- und Kinderarbeiten. Gleichzeitig wird deutlich, dass es keine nach Geschlechtern separierte Räume gab. Es gibt nur *einen* Hauseingang. Um zum Bereich für Handel, Versammlung und Kult zu gelangen, musste man zuerst den Arbeitsbereich des großen Raumes durchqueren. Die kleinen, sehr engen und dunklen Nebenräume dienten ausschließlich der Vorratshaltung. Im Schlafbereich des Obergeschosses gibt es keine durch Mauern getrennte Bereiche. Obergeschoss und Terrasse wurden höchstwahrscheinlich je nach Jahreszeit von beiden Geschlechtern gemeinsam genutzt. Hingegen wurde der gesamte Innenraum durch eine Vorkammer vor neugierigen Blicken von der Straße her geschützt. Um ins Innere zu gelangen, musste man durch zwei Türen um die Ecke biegen. Öffentlicher und familiär-häuslicher Bereich wurden durch diese Anordnung klar getrennt.



⁴ Otto, a.a.O. Abb. 23b/c.

Geschlechtertrennung im sog. Vierraumhaus?

Dieser Befund deckt sich mit Forschungsergebnissen aus der Südlevante, soweit solche vorhanden sind, über weite Strecken⁵, insbesondere, was die Funktionszonen anbelangt. Zum Teil wird hier zusätzlich erwogen, ob ein Teil der Häuser als Ställe dienten, was aber mangels konkreter Hinterlassenschaft meist nicht nachweisbar ist. Auch hier lassen sich im Haus keine Installationen ausmachen, die auf eine Geschlechtertrennung hindeuten würden. Hingegen verweist die Raumorganisation (Häusergruppen, Gassenführung) teilweise auf die Nutzung durch Großfamilien.⁶ Die von C. de Geus geäußerte Vermutung, dass Frauen die Obergemächer benutzt hätten, während die Männer die unteren Hausbereiche belegten, lässt sich nicht nur nicht belegen, sie widerspricht auch seiner anderen Behauptung, dass das Obergemach Gastraum und Treffpunkt der Männer gewesen sei.⁷ Sehr deutlich ist wiederum die Unterscheidung zwischen familiärem und öffentlichem Raum. Alle Häuser haben nur einen Eingang, der meist nicht direkt in den Hauptraum führt, so dass der geschützte Charakter des Hauses deutlich wird. Sie liegen an Straßen, die nicht auf Plätze innerhalb der Stadt, sondern auf das nächste Tor hin führen. Dazu kommt, dass die Häuser oft so aneinander und an die Stadtmauer gebaut sind, dass die Häuser, zumindest im Erdgeschoss, nur zur Straße hin Fenster hatten. In diesem helleren Bereich wurde Essen zubereitet und eventuell handwerkliche Arbeit ausgeführt, während die dunklen hinteren Räumlichkeiten der Vorratshaltung dienten. Der dazwischenliegende Hauptraum diente zum Essen und Schlafen. Für andere Tätigkeiten kommt nur das Dach oder ein Ort außerhalb des Hauses und damit auch außerhalb der Stadt in Betracht. Ch. Foucault-Forest hält die oft rekonstruierten Innenhöfe des sogenannten Vierraumhauses für unwahrscheinlich. Dieser Raum ließ sich problemlos überdachen, und es gibt dafür auch archäologische Hinweise. Sie möchte aufgrund der Funktionszonen im Haus einen näher beim Hauseingang liegenden Frauenbereich und ei-

nen Männerbereich in den hinteren, dunklen Räumen erschließen, sagt aber nichts über die Nutzung dieser Räume durch die Männer. Eine Rekonstruktion der Funktionszonen des Vierraumhauses von L.E. Stager (Abb. 2) suggeriert, dass die Frauen im ganzen Haus arbeiteten, während der Mann Tätigkeiten außerhalb des Hauses, hier auf dem Dach, ausübt.

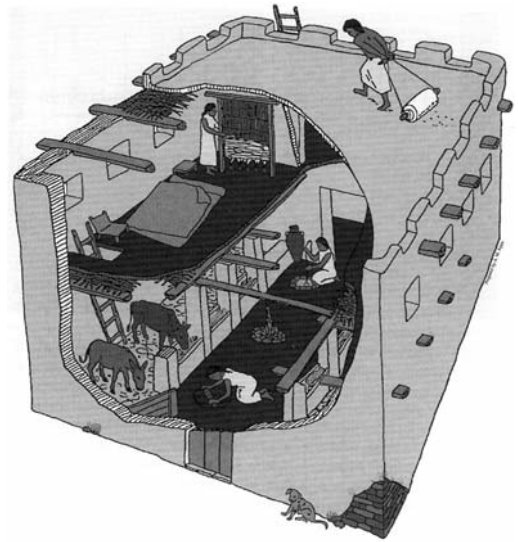


Abb. 2: Idealtypisches Vierraumhaus nach Lawrence E. Stager.⁸ Frauen werden bei innerhäuslichen Tätigkeiten dargestellt, der Mann beim Walzen auf dem Dach. Im Erdgeschoss leben auch Tiere. Die Lichtverhältnisse waren wegen der häufigen Aneinanderreihung von Häusern meistens viel schlechter als hier dargestellt.

Die ländliche Familie lebte, wie die reiche Stadtfamilie mit Grundbesitz auf dem Land, in traditionellen Großfamilien (unverheiratete Kinder, Tanten und Onkel väterlicherseits). Ihre

⁵ Michèle Daviau, *Houses and Their Furnishings in Bronze Age Palestine* (JSOT.MS 8), Sheffield 1993; Chantal Foucault-Forest, *L'habitat privé en Palestine au Bronze Moyen et au Bronze Récent* (BAR International Series 625), Oxford 1996.

⁶ Lawrence E. Stager, *The Archaeology of Family in Ancient Israel*, in: BASOR 260 (1985), 1-35.

⁷ Cornelius H.J. de Geus, *The City of Women. Women's Places in Ancient Israelite Cities*, in: J.A. Emerton, *Congress Volume, Paris 1992* (V.T.S. 61), Leiden 1995, 75-86.

⁸ Philip J. King, Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville 2001, 29 III. 15.

Häuser auf dem Lande sind meist größer als Stadthäuser. Sie haben, statt der traditionellen drei bis vier, bis zu acht Räume, was eine differenziertere Verteilung der Bewohner ermöglichte, vielleicht in Bezug auf Kernfamilien innerhalb einer Großfamilie.⁹ Diese Deutung, bei einer Annahme von max. 10 Quadratmeter überdachtem Raum pro Person, würde zur Sorge des Gesetzes um die Wahrung erlaubter sexueller Beziehungen passen (Lev 18). Generell haben wir uns enge und dunkle Verhältnisse vorzustellen, die das Zusammenleben, wenn es nicht von gegenseitigem Respekt, besonders zwischen den Geschlechtern, geprägt war, zur Hölle machen konnten. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass sich die Empfehlung (an Männer), lieber in einer Dachecke oder gar in der Wüste zu hausen als unter demselben Dach mit einer streitlustigen Frau, gleich in vier Varianten im Sprüchebuch findet (21,9.19; 25,24; 27,15).

Angesichts des Fehlens deutlicher Hinweise auf Geschlechtertrennung *im* Haus stellt sich die Frage, ob die traditionelle (europäische) Zuordnung von Haus/Frau und Öffentlichkeit/Mann auch für das alte Israel galt.

Frauen als Säulen, Männer als Bäume

Tatsächlich wird die Verbindung von Frau und Haus in der hebräischen Weisheit sehr stark betont: „Frauenweisheit hat ihr Haus gebaut,/ Torheit reißt es mit eigenen Händen nieder“ (Spr 14,1). Die Wohlfahrt des Hauses (*bet*) in seinem Doppelsinn von Architektur und Haushalt der Großfamilie beruht demnach im Wesentlichen auf dem Geschick und Sachverstand der Frauen (Spr 24,3; 31,15.21.27; Rut 4,11; Neh 5,1-5). Die Verbindung von Haus und Frauensachverstand ist so eng, dass umgekehrt die personifizierte Weisheit als Hausbauerin und Gastwirtin verstanden wird, die ihr Haus auf Säulen baut (Spr 9,1-5), ja, die Frau wird bereits bei ihrer Erschaffung als ein göttliches

Bauwerk charakterisiert (Gen 2,22) und als edler Bauteil eines Gebäudes idealisiert: „Damit unsere Söhne seien wie Pflnzlinge,/ großgezogen von ihrer Jugendzeit auf,/ unsere Töchter geschnitzt wie Ecken/ (nach) Palastbauweise/Tempelmodell“ (Ps 144,12).¹⁰ Während den Frauen so Haus und Palast zugeordnet werden, werden die Männer Bäumen gleichgesetzt, eine Gleichung, die in Bezug auf den Frommen (Ps 1; Jer 17,5-8) und den König (Ri 9,8-15; Ez 17) entfaltet werden kann, die hier aber einen Gegensatz zum Gebäude markiert und damit auf den Bereich des Gartens, außerhalb der Häuser verweist. Eine illustrative Geschichte ist jene von Ahab, der seinen Gemüsegarten durch den Weinberg Nabots erweitern möchte, und der Isebel, die ihrem Gatten als Managerin des Palastes zum Gewünschten verhilft (1 Kn 21). Rebekka empfangt den Reisenden Eliezer (Gen 24,15-27). Rahel beherbergt die israelitischen Kundschafter in ihrem Haus in Jericho (Jos 2). Jal empfangt Sisera, den Krieger, als Gastwirtin im Zelt (Ri 4,18f), die Frau von En-Dor König Saul (1 Sam 28). Die Witwe von Sarepta bewirtet den umherziehenden Propheten Elija (1 Kn 17,8-16), die Frau von Schunem lässt für Elischa sogar eigens ein Obergemach bauen (2 Kn 4,8-10). Abigail managt ihren Betrieb und verhindert als Politikerin eine Krise (1 Sam 25). In allen Fllen vertreten die Frauen ein gastfreundliches Haus, die Männer eine Außenwelt.

Mit diesen Bildern und Geschichten werden allerdings nur Tendenzen angetönt und nicht strikt getrennte Sphären markiert. Fast alle genannten Frauen sind auch außerhalb des Hauses im engeren Sinne aktiv: Rebekka beschafft Wasser, die Witwe von Sarepta Holz außerhalb der Stadttore; die Frau von Schunem ist auf dem Esel unterwegs, organisiert später einen Aufenthalt in der Fremde und bemüht sich nach ihrer Rückkehr beim König um die Rückgabe ihres konfiszierten Landes (2 Kn 8,1-6). Kurz: Die enge Verbindung von Frau und Haus darf nicht im bürgerlichen Sinne verstanden werden. Das „Haus“ steht für den Kernbereich eines im Wesentlichen von der Frau gemanagten grofamiliren Kleinunternehmens, in dem

⁹ Avraham Faust, Shlomo Bunimovitz, The Four Room House. Embodying Iron Age Israelite Society, in: NEA 66 (2003), 26.

¹⁰ Silvia Schroer, Frauenkörper als architektonische Elemente. Zum Hintergrund von Ps 144,12, in: S. Bickel, S. Schroer u.a. (Hg.), Bilder als Quellen (OBO 506), Fribourg-Göttingen 2007, 426-450.

der Mann verschiedene Aufgaben wahrnehmen kann, unter welchen die Garten- und Feldarbeiten aber wohl den ersten Platz einnahmen. – Gab es darüber hinaus Bereiche außerhalb des familiären Hauses, die als spezifische Männerräume gelten können?

Männerdomänen außerhalb des familiären Hauses

Tor

Der patrilinearen Repräsentation eines Haushalts in der Öffentlichkeit entsprechend war die Gerichtsbarkeit im Tor eine Männerdomäne. Das Gericht bestand aus Ältesten, und die Gerichtsparteien wurden in der Regel von Männern vertreten (vgl. Rut 4,1-12). Ausnahmen wie das Zugeständnis des Erbrechtes für bruderlose Töchter (Num 27,8) zwecks Erhaltung des Landes innerhalb der Sippe, bestätigen diese Regel. Das bedeutet nicht, dass Frauen grundsätzlich keinen Zugang zum Gericht hatten, fand es doch im öffentlichsten Bereich einer Siedlung statt. Jede und jeder aus dem Volk konnte Zeugin oder Zeuge einer Verhandlung sein und nötigenfalls seine oder ihre Stimme erheben.

Palast / Regierungskabinett

Eine weitere Männerdomäne war das Regierungskabinett im Palast.¹¹ Es bestand aus König (*melek*), Heerführer (*sar tsaba*), Fronminister (*al-hammas*), Palastvorsteher (*ascher al-habbajit*), Kanzler (*mazkîr*), Schreiber (*sôfer*), Hofprophet (*navi*) und je nach Staatsgröße vielen weiteren hohen Beamten (*sarim*), etwa den Steuerkommissären. Besonders aussagekräftig in Bezug auf die Geschlechtertrennung am Hof ist das Amt des Eunuchen (*sarisim*; 1 Sam 8,14f; 2 Kön 9,32; 20,18; 24,12), zeigt es doch, dass man im Bereich des Harem einen kastrierten Mann einer Frau mit demselben Amt vorzog, möglicherweise um den Einsitz einer Frau im Kabinett zu vermeiden. Weiblicherseits gab es das gewichtige Amt der Königinmutter (*gebirah*) und das nur schwach bezeugte der Verwalterin (*sokenet*; 1 Kön 1,2,4).¹² Prinzessinnen genossen zwar gewisse Privilegien (1 Kön 2,19), u.a. auch als

Siegelträgerinnen.¹³ Starker Einfluss von Frauen in der Regierung, wie unter Isebel in Israel und Atalja in Juda, wird in den biblischen Quellen als Katastrophe dargestellt. Insgesamt wird deutlich, dass die Hierarchisierung der Gesellschaft die Geschlechtertrennung stark befördert (mehr dazu weiter unten).

Prophetenschule

Dem von der Ethnographie beschriebenen Phänomen des Männerhauses am nächsten kam wohl die vor allem in einfachen ländlichen Kreisen beheimatete Prophetenschule. Es scheint sich um einen Männerclub gehandelt zu haben, in dem das Lehrer-Schüler-Verhältnis (2 Kön 4,38; 6,1), ekstatische Musik (1 Sam 10,5) und vor allem gegenseitige Solidarität, die über die männlichen Individuen hinaus in deren Familien reichte (2 Kön 4,1-7), eine wichtige Rolle spielten. Ein engerer Kreis der Schule lebte möglicherweise zölibatär und/oder als Nasiräer. Dieses Milieu wird besonders in den Elischageschichten vorausgesetzt. Die Jesusbewegung bzw. die junge Kirche scheint an ähnliche Traditionen angeknüpft zu haben. Vergleichbare Einrichtungen kennen bis heute islamische Moslebruderschaften. Auffällig ist, dass Anhänger solcher Männerbünde oft tatkräftige Unterstützung frommer Frauen genießen (1 Kön 17,8-16; 2 Kön 4,8-10; Lk 8,3).

Armee

Es scheint, dass der Krieg primär eine Männerdomäne war. Im Hinblick auf ihre Aktivitäten als Guerilleros brachten David und seine Gefolgsmänner ihre weiblichen Angehörigen und Kinder in Städten unter (1 Sam 22,3; 30,5). Bei der Rekrutierung der Soldaten wurde un-

¹¹ Vgl. Silvia Schroer, Die Samuelbücher (NSK-AT 7), Stuttgart 1992, 109-115; Rainer Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 85ff.

¹² Maria Häusl, Abischag und Batscheba (ATS 41), St. Ottilien 1993, 239-244.

¹³ Die Frauensiegel in Juda machen allerdings maximal 3,5% des bekannten Gesamtbestandes aus, mit rückläufiger Tendenz zum Ende der jüdischen Monarchie hin; im noch stärker von ländlichen Traditionen geprägten Amman ist der Anteil der Frauensiegel auffälligerweise doppelt so hoch [M. Heltzer, RIDA 43 (1996), 32; Christoph Uehlinger, Biblica 79 (1998), 118].

ter den Männern selber nochmals aufgrund von besonderen Kriterien (Furchtlosigkeit vgl. Dtn 20,8; unzivilisierte Ursprünglichkeit vgl. Ri 7,5-7; Nichtisraeliten vgl. 1 Kön 1,38.44) eine „Elite“ ausgeschieden. Im Falle einer Stadtbelagerung mischten aber auch Frauen aktiv im Krieg mit, sei es durch Diplomatie (2 Sam 20,16-22), als Tyrannenmörderinnen (Ri 4,17-22; Jud 12f), durch das Angebot ihrer Kinder an die Feinde¹⁴ oder als Klagefrauen.¹⁵

Tempel

In Bezug auf den Kult sind die meisten biblischen Schriften Teil einer patriarchalen Protestbewegung mit fundamentalistischer Tendenz, die sich in nachexilischer Zeit definitiv etablieren kann, und daher nur indirekt tauglich als Quellen für die Geschichtsrekonstruktion. Am deutlichsten wird dies in der Diffamierung Mirjams als Repräsentantin der JHWH-Prophetinnen (Num 12)¹⁶ und in Scharjas Vision von der Elimination der Göttin (Sach 5,5-11)¹⁷. Zugleich verweisen diese Texte indirekt auf einen wesentlich weniger exklusiv patriarchalen Kult in vorexilischer Zeit, dessen Funktionieren jedoch nur bruchstückhaft erschlossen werden kann. Inschriften, Votivfiguren, aber auch vereinzelt biblische Reminiszenzen (1 Kön 18,19; 2 Kön 23,7) deuten darauf hin, dass es bis zu Beginn des 6. Jh.v.Chr. neben einem wohl männlichen JHWH-Kultpersonal weibliches Aschera-Kultpersonal gab. Über die räumliche Anordnung dieser Kulte ist leider kaum etwas bekannt. Über die Frauen und Töchter der JHWH-Pries-

ter wissen wir, dass sie vom Opferfleisch mitessen durften (Lev 22,13). Ob das bedeutet, dass die Frauen auch bei der Zubereitung des Fleisches beteiligt waren und ob sie, wie ihre Männer und Väter, dieses Fleisch im heiligen Tempelbezirk verspeisten (Ez 42,13), bleibt im Dunkeln. Die Kultmahlzeiten am Tempel wurden vielleicht nach Geschlechtern getrennt eingenommen. Jedenfalls zeigt ein Elfenbein aus Megiddo eine reine Männergesellschaft beim Bankett¹⁸ und Ps 133,1 erwähnt nur die männliche Kultgemeinschaft. Auch ägyptische Szenerien von Kultmahlzeiten zeigen meistens nach Geschlechtern getrennte Gruppen. Andererseits ist in den teilweise minutiösen Tempelplänen der hebräischen Bibel nirgends von nach Geschlechtern getrennten Tempelvorhöfen die Rede. Diese Einrichtungen finden sich erst in den Tempelbeschreibungen des Josephus Flavius (Der jüdische Krieg V 189.206).

Fazit

Gerichtbarkeit, Regierungskabinet, Propheenschule, Armee und Kult sind Bereiche, in welchen traditionellerweise Männer das Sagen haben bzw. Privilegien genießen. Es sind Bereiche hoher Homosozialität¹⁹ mit homoerotischem Potential (1 Sam 20; 2 Sam 1,26).²⁰ Allerdings gibt es, zumindest in vorexilischer Zeit, in keinem dieser Bereiche eine komplette Geschlechtertrennung. Die männlichen und weiblichen Sphären bleiben durchlässig. Vieles deutet darauf hin, dass Wohlstand und städtisches Milieu, insbesondere ab hellenistischer Zeit, die Geschlechtertrennung im Dienste männlicher Kontrolle über Frauen begünstigt haben. Das soll abschließend exemplarisch aufgezeigt werden.

Geschlechtertrennung als Oberschichtphänomen

Palastwirtschaft erleichtert die Kontrolle über Frauen

Während das Haus und die mit ihm verbundene Wirtschaftsweise, wie wir gesehen haben, kaum Spielraum für Geschlechtertrennung bot, war der Palasthaushalt geradezu darauf hin angelegt. Aus der Palastarchitektur und mehr

¹⁴ Othmar Keel, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, in: VT 25 (1975), Abb. 5.

¹⁵ Silvia Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen. Am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroer.htm.

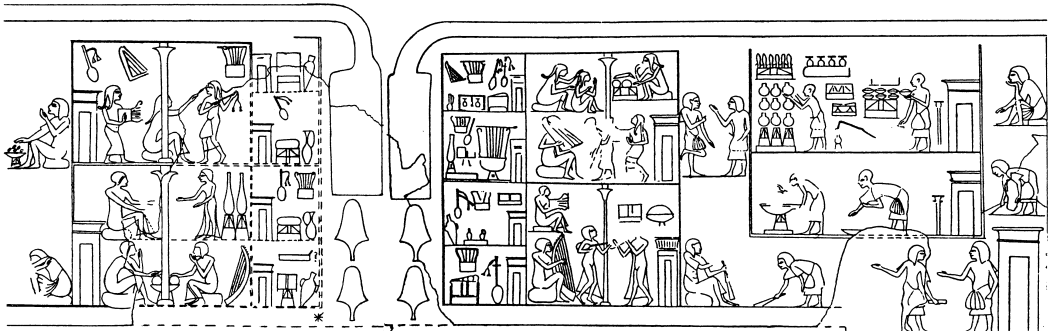
¹⁶ Christoph Uehlinger, „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12, in: BZ 47,2 (2003), 230-259.

¹⁷ Christoph Uehlinger, Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, in: BiKi 49 (1994), 93-103.

¹⁸ George Loud, Megiddo Ivories, Chicago 1939, Nr. 160.

¹⁹ Martti Nissinen, Homoeroticism in the Biblical World, Minneapolis 1998, 17.

²⁰ Silvia Schroer, Thomas Staubli, Saul, David und Jonatan – eine Dreiecks-geschichte?, in: BiKi 51 (1996), 15-22.



noch aus dem Palastarchiv von Mari (18. Jh. v. Chr.) geht deutlich hervor, dass die Frauen am Hof den kostbarsten Teil des Palastschatzes darstellten. Das Leben der erbeuteten oder zwischen verbündeten Königshäusern ausgetauschten Frauen glich dem von Vögeln in goldenen Käfigen, wie die Frauenbriefe aus Mari teilweise dramatisch illustrieren. Sie waren auf Gedeih und Verderb dem guten Willen der sie besitzenden Männer ausgeliefert. Inbatum, eine Tochter des Königs Zimrilim von Mari und Hauptfrau des Königs Atamrum von Andarig gerät nach der Stadteroberung durch die Babylonier in große Bedrängnis. Sie schreibt ihrem Vater: „Ich stelle fest, dass mein Herr mir keine Neuigkeiten zukommen lässt. Daher mein Verdruss! Ich befinde mich bei einem Feind, und zwar einem bösen. Im Übrigen: mein Leben ist scheußlich!“²¹ Und Kiru, eine der Frauen Haja-Sumus in Ilan-Tsura droht sowohl ihrem Mann, von dem sie sich scheiden lässt, als auch ihrer väterlichen Verwandtschaft, die sich zu wenig um sie kümmert, mit Selbstmord: „Wenn mein Herr mich hier lassen muss und mich nicht heimbringt, sterbe ich. Ich überstehe es nicht!“²²

Was die mariotischen Texte nur erahnen lassen, zeigt einige hundert Jahre in Ägypten später das Relief eines Beamten Echnatons: Die Sängerinnen im königlichen Harem²³ werden von Wächtern bewacht. Die Hausmauern sind gleichzeitig Trennmauern zwischen den Geschlechtern. Die Wächter sind Teil einer streng hierarchischen Männerwelt, die das Leben im öffentlichen Raum kontrollieren.

Abb. 3: Detail aus den Reliefs im Grab des Ai, Amarna, um 1340 v. Chr.²⁴ Männer bewachen die Frauen im königlichen Harem.

Die biblische Estergeschichte setzt im Kolorit parthischer (?) Hofhaltung ein Milieu strikt geschlechtergetrennter Palastkultur voraus. Für die Männer und Frauen am Hofe werden je eigene Bankette organisiert (1,9), und die Begegnung zwischen diesen getrennten Welten unterliegt einer strengen Etikette. Die Sympathie der Geschichte liegt bei Waschti und Ester und ihrem Verbündeten Mordechai, einem Trio, das sich, allen Hindernissen zum Trotz, den tödlichen Mechanismen dieser als frauenfeindlich durchschauten Männerwelt (vgl. 1,17-22) widersetzt.

Urbanisierung unter Hellenen und Arabern fördert die Geschlechtertrennung

Die Entstehung weiträumiger Handelsnetze in hellenistischer Zeit ließ im städtischen Judentum des Vorderen Orients einen begüterten Mittelstand entstehen, der den Gewohnheiten der Paläste nacheiferte. Die Beschränkung der Arbeit auf den häuslichen Bereich oder gar der Besitz eigener Räumlichkeiten im Haus stellte für die wohlhabenden Frauen zunächst ein Pri-

²¹ Jean-Marie Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, T. 3, Paris 2000, 453 (ARM 1234).

²² Ebd. 441 (ARM 1228).

²³ Zu Sängerinnen als Teil des Beutegutes vgl. Thomas Staubli et al., *Musik in biblischer Zeit und orientalisches Musikerbe*, Freiburg 2007, 53-57.

²⁴ Norman de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna IV*, London 1908, Pl. XXVIII.

vileg dar. Sie waren damit vor unliebsamen Nachstellungen, denen Frauen bei mangelndem männlichem Schutz ausgesetzt sein konnten, sicher (Rut 2,9). Das Privileg konnte aber leicht zur patriarchalen Falle werden, wenn es in erster Linie der Kontrolle von Männern über Frauen diene. War für die ältere, am jüdischen Landleben orientierte Weisheitslehre die tatkräftige Frau mit weitem Handlungsfeld (Spr 31,14), deren Werke im Tor (also von den Männern) geehrt werden (Spr 31,31), Verkörperung der Weisheit schlechthin, so wird von Jesus Sirach um 190 v.Chr. empfohlen, die eigene Tochter in einen fensterlosen Raum einzusperren und zu bewachen (Sir 42,11). Die Aufgabe der eigenen Frau sei es, dem Mann eine passende Hilfe zu sein (36,26) und ihn zu ehren (26,26). Der absolute Horror ist für ihn die unkontrollierte, selber regierende Frau (9,2; 33,20-23). Sie gleicht der unfolgsamen Eva, die nach Ansicht Jesus Sirachs Ursprung jeglicher Schuld ist (25,24; vgl. 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14).

Ein ähnlicher Umschwung lässt sich im Bereich des syro-arabischen Nomadentums beobachten, dessen Kontrolle seit den Tagen der Assyrerkönige für die vorderasiatischen Großreiche von eminenter Bedeutung war, da nur so die Aufrechterhaltung des lukrativen Fernhandels entlang der teilweise abgelegenen Fernhandelsstraßen garantiert werden konnte. Da man auf die Orts- und Sachkenntnis der Nomaden als Karawanenführer angewiesen war, durften sie am Handelsreichtum und dem damit verbundenen städtischen Lebensstil partizipieren. Dies führte zwischen dem 6. und 3. Jh.v.Chr. zu einer grundlegenden Änderung ihrer Lebensweise, die man als „beduinisch“ bezeichnet. Begegneten den Assyrern die arabischen Nomaden noch unter der Führung von

Königinnen und in relativ kleinen Rundzelten lebend,²⁵ so werden die Königinnen, wohl unter assyrischem Einfluss, schon sehr bald durch Könige ersetzt und anstelle des Rundzeltes gilt ab dem 5./4. Jh.v.Chr. das schwarze Langzelt als typisch für die Araber (Jer 49,28-32). Dieses bot im Gegensatz zum alten Rundzelt mehr Raum und damit auch die Möglichkeit zur Geschlechtertrennung. Die Unterteilung des Zelt- raumes durch eine Ziegenhaarstoffbahn in einen kleineren Frauenteil und einen größeren Männerteil ist bis heute typisch für das Langzelt der Beduinen. Die Erzählung vom Gottesbesuch bei Abraham und Sara in Mamre setzt diese nach Geschlechtern getrennte Lebensweise vielleicht bereits voraus (Gen 18,10).

Die Geschlechtertrennung geht im sehr wohlhabenden, beduinisch-städtischen Palmyra der römischen Zeit so weit, dass sich die aristokratischen Frauen, wenn sie sich in der Öffentlichkeit zeigen, vollständig verschleiern. Der Schleier wird für sie zum beweglichen Haus, das sie außerhalb der eigenen vier Wände den Blicken des anderen Geschlechts entzieht (Abb. 4-5). Diese strenge Form der Seklusion der Frau existiert in traditionellen muslimischen Gesellschaften zum Teil bis heute fort. Sie hat Paulus, der sich nach seiner Bekehrung längere Zeit im arabischen Raum aufhielt (Gal 1,17), geprägt und ist wohl für seine rigide Haltung, was die Schleierfrage in Korinth angeht (1 Kor 11), mitverantwortlich.²⁶

²⁵ Vgl. die Rekonstruktionszeichnung in Silvia Schroer, Thomas Staubli, *Der Vergangenheit auf der Spur*, Zürich 1993, 56.

²⁶ Vgl. dazu ausführlich Jorunn Økland, *Women in their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (USNT SS 269), London/N.Y. 2004.

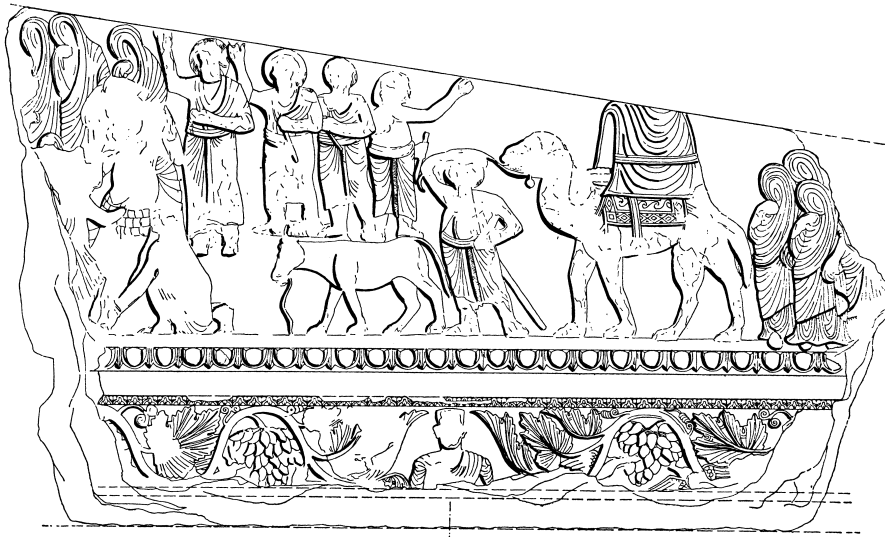


Abb. 4: Darstellung einer Prozession am Bel-Tempel von Palmyra, 32 n.Chr. (H. Seyrig, Syria 15, 1934, 169ff). Die Frauen sind gänzlich verschleiert.



Abb. 5: Grabskulptur einer palmyrenischen Aristokratin mit Kind, 2. Jh.n.Chr., BIBEL+ORIENT MUSEUM Freiburg, Schweiz. Im intimen Milieu der Familiengrabanlage lässt sich die Frau mit zurückgezogenem Schleier zeigen, wodurch ihr reich geschmückter Kopf sichtbar wird.

Zusammenfassung

Zur befriedigenden Beantwortung der eingangs gestellten Frage fehlen noch immer sehr viele Puzzleteile. Am deutlichsten zeichnet sich die Erkenntnis ab, dass Geschlechtertrennung im Alten Israel ein Luxus war, den man sich nur in Städten mit Palast- und Tempelinstitutionen leisten konnte. Der wirtschaftliche Aufschwung zu Zeiten römisch-hellenistischer und arabischer Dominanz hat eine patriarchal motivierte Geschlechtertrennung in der städtischen Mittelschicht befördert. Dies sollte aber nicht darüber hinweg täuschen, dass die Mehrheit der Menschen auf dem Lande auch damals noch in äußerst bescheidenen Behausungen lebte und einen Alltag zu bestreiten hatte, der ein Leben in nach Geschlechtern getrennten Sphären nicht erlaubte.

Dr. Thomas Staubli



ist Dozent an der Universität Freiburg (Schweiz) und Leiter des dortigen BIBEL+ORIENT MUSEUMS (www.bible-orient-museum.ch). E-Mail: thomas.staubli@unifr.ch

Männer, Frauen und die Bibel

Ein bibelpastorales Projekt

■ **Kann die Gender-Thematik in irgendeiner Weise relevant für die kirchliche oder bibelpastorale Praxis werden? Das Katholische Bibelwerk hat in einem spannenden Kursmodell versucht, diesen Schritt zu gehen. Eine Zwischenbilanz.**

Neuentdeckung der Geschlechter-Differenz

Durch viele Jahrhunderte hindurch haben die meisten Menschen immer von *dem* Menschen gesprochen. *Den* Menschen, gleichsam als neutralen, geschlechtlich nicht differenzierten Menschen, gibt es aber nicht. Es gibt immer Frauen und Männer, Mädchen und Jungen. „Der Mensch ist zwei“, lautet deshalb ein Buchtitel der neueren Frauenforschung.

Diese „Neu-Entdeckung“ der grundlegenden geschlechtlichen Differenzierung des Menschen hat sich selbstverständlich auch im christlichen Bewusstsein niedergeschlagen. Zwar wussten schon immer alle, dass es Frauen und Männer gibt. Aber diese Unterscheidung hat im Nachdenken über den Menschen oder über Gott keine wesentliche Rolle gespielt. Das hat sich inzwischen grundlegend verändert. Fragen nach der biblischen oder liturgischen Sprache, nach dem männlichen und weiblichen Gottesbild, nach Frauen und Männern in der Kirche haben eine Bedeutung erhalten, die man sich noch vor wenigen Jahrzehnten kaum vorstellen konnte.

Der 2001 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart erstmals durchgeführte Kurs „*Männer, Frauen und die Bibel*“ trägt dieser Entwicklung Rechnung. Er ist zugleich Paradigma einer neuen Art von Bibelarbeit: Nicht mehr „Bibel pur“ wie im Grundkurs Bibel, sondern „Bibel im Kontext“. Mir scheint, dass dieser Weg für immer mehr Menschen der ihnen mögliche Zugang zur Bibel ist.

Lebensthemen von Frauen und Männern – im Spiegel biblischer Texte

Der Kurs ist nicht einfach ein Bibelkurs, bei dem die biblischen Texte das Geländer abgeben, an dem entlang man vorgeht. Das inhaltliche Kurskonzept orientiert sich vielmehr an Lebensbereichen von Frauen und Männern. Sieben Lebensbereiche werden an 7 Wochenenden bearbeitet:

1. Väter, Mütter, Brüder, Schwestern – Unsere Prägung durch die Herkunftsfamilie
2. Partnerschaft, Ehe, Freundschaften – Leben in Beziehungen
3. Typisch Mann – typisch Frau? Rollen und Machtverteilung in der Gesellschaft
4. Gott Vater und Mutter Gottes
Teil I: Spiritualität und Gottesbild, Teil II: Kirche – Gemeinschaft der Glaubenden
5. Sinnlichkeit – Liebe – Erotik – Sexualität
6. An Grenzen stoßen – Grenzen überschreiten – Auseinandersetzung mit Leid und Tod, Scheitern und Schuld
7. Mein Leben zwischen Arbeit und Muße – Was gibt mir Identität und Erfüllung?

Bei den Erfahrungen aus diesen Lebensbereichen werden durchgängig mehrere Dimensionen und „Wahrnehmungsb Brillen“ berücksichtigt werden:

1. Die individuellen Erfahrungen und die individuelle Sicht von Frauen und Männern
2. Die kulturelle, gesellschaftliche Eingebundenheit und Prägung dieser individuellen Erfahrungen
3. Der religiös-kirchliche Kontext als ein Sonderfall kollektiver Prägung

Diese Lebens- und Erfahrungsbereiche werden im Spiegel entsprechender biblischer Texte bearbeitet. Die biblischen Texte selber werden dabei bewusst aus Frauensicht und aus Männersicht gelesen und kritisch befragt. Es geht darum, Männern und Frauen in ihren un-

terschiedlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen Raum zu geben, auch in ihrer jeweiligen Andersheit der Wahrnehmung biblischer Texte, und dann beide miteinander ins Gespräch zu bringen.

Doppelter Dialog

Der Kurs hat also *wie eine Ellipse zwei Brennpunkte*:

1. Fragen und Themen, die unser Leben als Männer und Frauen heute betreffen,
2. und die Bibel mit ihren Geschichten dazu und ihrer zumeist patriarchalen Prägung.

Um diese beiden Brennpunkte entfaltet sich ein doppelter Dialog:

1. Einerseits ein *Gespräch zwischen heutigen Erfahrungen und biblischen Texten* (wozu auch die Wirkungsgeschichte biblischer Texte wie z.B. der Geschichte von Paradies und Sündenfall gehört);
2. andererseits ein Gespräch zwischen Frauen und Männern.

Diese Dialog-Vielfalt ist eine Stärke des Kurses, zugleich aber auch seine Grenze. Denn es gibt natürlich da und dort Erwartungen nach mehr: mehr Dialog mit der Bibel, mehr Begleitung im persönlichen Lebensprozess, mehr Reflexion der Männer-Frauen-Beziehung ...

Grenzen der Bibel

Auch die Grenzen der Bibel werden dabei deutlich: nicht nur wegen ihrer patriarchalen Prägung, sondern auch wegen ihrer Leerstellen: Zu vielen Fragen, die Männer und Frauen heute bewegen, schweigt die Bibel. Manche Texte konnten nicht viel mehr als ein Aufhänger sein. In der Arbeitseinheit über „Belastete, missbrauchte Sexualität“ haben wir z.B. mit der Geschichte „Susanna im Bad“ und mit Auszügen aus der Tobit-Geschichte gearbeitet. Der erste Text führte aber auf Nebengleise wie z.B. „Belastende Eltern-Tochter-Beziehungen“: Warum stehen die Eltern oder der Ehemann der Susanna nicht bei? Der zweite Text verlangte ein permanentes Lesen zwischen den Zeilen gegen die fromme, „platonisierende“ Intention des Textes, Erotik und Lust als quasi sündhaft

darzustellen. Wäre es hier nicht besser gewesen, ohne biblische Texte über Probleme human gestalteter Sexualität heute ins Gespräch zu kommen? Aber wo bleibt dann die Genderperspektive auf die Bibel? Das Leitungsteam musste sich hier selber vom Modell „Grundkurs Bibel“ lösen und ein neues Gleichgewicht zwischen Arbeit an biblischen Texten und Arbeit an persönlichen Erfahrungen finden.

Gemischte und geschlechtsspezifische Gruppen

Damit die unterschiedlichen Blickwinkel von Frauen und Männern zum Tragen kommen können, wird während des Kurses teils in gemischten Gruppen, teils in Männer- bzw. Frauengruppen gearbeitet. Insbesondere die Männer, die weniger als Frauen gewöhnt sind, unter sich, d.h. hier unter Männern, intensive Lebensgespräche zu kommen, schätzten es sehr, einander Haltungen und Verhaltensweisen näher zu bringen und intime Themen in Behutsamkeit anzusprechen, die sonst nie einen Ort haben. Die Anhörrunden nach den getrennten Gruppen waren immer äußerst spannend und führten zu neuen Einsichten. Deren Absicht war natürlich nicht (und soll nicht sein), jeweils „typisch“ männliche bzw. weibliche Sichtweisen oder Verhaltensweisen herauszuarbeiten, sondern einander in der zuweilen überraschenden Andersheit besser wahrzunehmen und zu achten. Es geht darum, die Differenz von Frau und Mann nicht festzulegen, aber gerade so, als nicht festgelegte und nicht festlegbare fruchtbar werden zu lassen für einen größeren Lebensreichtum.

Dabei hat sich gezeigt, dass diese Vorgehensweise *viel Zeit braucht*. Wenn wirklich Frauen und Männer je getrennt ihren eigenen Erfahrungen auf die Spur kommen sollen, und zwar im Gespräch mit der Bibel, und wenn zugleich der Dialog zwischen Frauen und Männern und zwischen diesen und der Bibel zur Geltung kommen soll, muss der zu bearbeitende „biblische Stoff“ im Vergleich zu den biblischen Grundkursen stark reduziert werden.

Uneinholbare Differenz von Mann und Frau

Der Kurs will die Sensibilität von Frauen und Männern für die Andersheit des Anderen fördern. In der Begegnung mit dem oder der Anderen begegne ich einer anderen, meinem Zugriff schlechthin entzogenen Welt. Auch innigste Beziehung wahrt die bleibende Entzogenheit des Anderen; ohne diese Entzogenheit würde die Beziehung zum Besitzen und Verfügen. Die Differenz, die sich zwischen Menschen, zwischen Männern und Frauen, zwischen den Generationen, zwischen verschiedenen Kulturen, zwischen verschiedenen sozialen Milieus, zwischen Fremdheiten jeglicher Art auftut, ist deshalb zu achten, auszuhalten und schöpferisch auszutragen, statt dass man sie sich verfügbar macht, sie begreift und beherrscht, durch „übergeordnete Gemeinsamkeit“ nivelliert oder durch Aufopferung des einen für den anderen auflöst. Dies ist Ziel des Kurses.

Zugleich ist Ziel, die uneinholbare Differenz von Mann und Frau als Quelle des Lebendigen zu entdecken. Differenz ist im allgemeinen Bewusstsein und auch bei den TeilnehmerInnen des Kurses freilich zunächst etwas Negatives. Einheit scheint das Wertvollere, Zweiheit und Differenz das zu Überwindende zu sein. Die TeilnehmerInnen neigten deshalb immer wieder zu Abkürzungen und zur Nivellierung der Geschlechterdifferenz: „Eigentlich gibt es doch keine Unterschiede und wir können gleich zusammenarbeiten.“ Wie viele Erfahrungen bleiben dabei aber auf der Strecke? Die Leitung musste hier Standvermögen zeigen.

Erst Teilung, Zweiheit und Vielfalt ermöglichen Leben. Die Erfahrung der Differenz gehört zum Kern des biblischen Menschenbildes: „*Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Gottesbild schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie*“ (Gen 1,27). Nicht der Mensch ganz allgemein in seiner Abstraktheit ist hier Bild Gottes, sondern der Mensch, insofern er in der Unterschiedenheit von Frau und Mann existiert. Das heißt, dass nicht der Mann für sich allein oder die Frau für sich allein Bild Gottes ist. Mann und Frau zusammen in ihrer Verschiedenheit und Bezogenheit, in ihrem le-

bendigen Gegenüber, sind Bild Gottes. Das Spiel und die schöpferische Dynamik zwischen Mann und Frau – das ist Bild Gottes, das bringt etwas von der Lebendigkeit Gottes zur Erscheinung. Nicht die Einheit, die die Differenz überwindet, ist Bild Gottes und Zielbild des Menschen, sondern die Einheit in der Differenz.

Dass die Andersheit, die Differenz Quelle des Lebendigen ist, soll an der Methodik des Kurses erfahrbar werden und wird zugleich an vielen biblischen Beispielen veranschaulicht: In der Freundschaft zwischen David und Jonathan z.B. geht das lebendige Zwischen verloren, weil Jonathan als eigenes Subjekt verloren geht und David das nicht verhindert. Genießt David die Abhängigkeit Jonathans von ihm? Auch Simson und Delila sind weit davon entfernt, sich einander in ihrer Andersheit zu achten oder gar für die Andersheit des anderen einzustehen. Beide vergehen sich vielmehr an dieser Andersheit, indem sie den anderen funktionalisieren und auf seine Zwecke reduzieren: Delila missbraucht Simson als Objekt für ihre oder anderer Zwecke; Simson missbraucht Delila als Objekt seines Spiels. Der biblische Sabbat wurde auf diesem Hintergrund als der Tag entdeckt, an dem Männer und Frauen sich immer wieder in die Freiheit ihres Andersseins entlassen und ein herrschaftsfreies Miteinander einüben.

Aufgefallene Männer-Erfahrungen

In der ersten Kurseinheit über Prägungen durch die Herkunftsfamilie kam bei sehr vielen Männern das Fehlen des Vaters (zumeist als Folge des Krieges) zur Sprache. Bei der Arbeit an der Jakob-Esau-Geschichte fiel dann auf, dass sich keiner der Männer mit dem „Vaterliebbling“ und „Verlierer“ Esau identifizieren wollte; das Schwergewicht lag beim „Muttersöhnchen“ und erfolgreichen Betrüger Jakob, der ohne wirkliche Beziehung zum Vater war. Bestätigt sich hier das folgenreiche Fehlen der Väter? Zeigt sich darin zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Erfolgs- und Karrieredenken?

Die Bearbeitung der Versuchungsgeschichte ging von der These aus, es gehe hier um typisch männliche Versuchungen: Selbstüberhe-

bung, schrankenlose Egozentrik, der Größe sein wollen. Weibliche Versuchungen dagegen wären Selbstaufopferung, Verleugnung eigener Fähigkeiten, Selbstverachtung. Die Versuchungen, die die Männer in einer persönlichen Besinnung aufgeschrieben haben, waren aber mindestens zur Hälfte von den „weiblichen Versuchungen“ geprägt: am liebsten alles hinschmeißen, an den eigenen Fähigkeiten zweifeln, sich in die Ohnmacht fallen lassen. Ist das ein Ergebnis des Leidens an den Einseitigkeiten patriarchalen Lebens? Auch ihre Aktualisierungen der Versuchungen Jesu waren weniger Ausdruck von Verlockungen, sondern von schmerzlicher, ihnen von außen auferlegter Belastung: Wenn du ein Mann bist, dann musst du Erfolg haben, dann musst du Recht haben, dann darfst du keine Schwäche zeigen ...

Zusammenfassung

„Männer, Frauen und die Bibel“: Dem bibelpastoralen Projekt geht es um einen Dialog zwischen heutigen Lebenserfahrungen und der Bibel und zugleich um einen Dialog zwischen Frauen und Männern. Diese doppelte Absicht erfordert lange Wege und vom Leitungsteam nicht nur bibelpastorales Know-how, sondern auch und vielleicht vor allem Sensibilität für die Lebenswelten von Frauen und Männern. Es ist schwer, gegen Klischees von „typisch Mann“ oder „typisch Frau“ wie gegen die Nivellierung der Geschlechterdifferenz etwas von der Andersheit des jeweils anderen Geschlechts wahrzunehmen.

Dr. Wolfgang Wieland



ist stellvertretender Vorstandsvorsitzender und Diözesanleiter des Katholischen Bibelwerks e.V. Er ist Miturheber, Autor und Teamer sowohl im Grundkurs Bibel AT und NT, wie auch im

vorgestellten Kursprojekt „Männer, Frauen und die Bibel“ (Besprechung unter www.biblische-buecherschau.de). E-Mail: wwieland@bo.drs.de

Die Anfänge Israels

Das neue Heft von „Welt und Umwelt der Bibel“ stellt ein viel diskutiertes Thema dar: Die Anfänge Israels. Das Ergebnis lässt aufhorchen: Israel ist wohl überhaupt nie in das „verheißene Land“ eingewandert. Es war immer schon da! Die Vorfahren der Israeliten waren – so die Analyse der



Archäologen – die Bewohner des Berglands zwischen Jordan und Mittelmeer. Während sich an der Küste die Seevölker (Phönizier und Philister) breitmachten, reifte oben in den Hügeln ganz friedlich und wohl ohne spektakuläre Kriegszüge das Volk heran, das sich später Israel („Gott streitet“) nennt. In den Adern der Israeliten strömte also kanaani-sches Blut. Nach dieser klaren archäologischen Erkenntnis entsteht natürlich Erklärungsbedarf für die ganz anders lautenden Darstellungen der biblischen „Geschichtsbücher“. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die ganzen Landnahme-Schilderungen in Zeiten verfasst wurden, in denen Israel politisch ohnmächtig war, gewinnen diese Texte eine andere Bedeutung: Sie dienten dazu, einem äusserst bedrohten und geteilten Volk neues Selbstbewusstsein und Gottvertrauen zu geben. Darum eignen sich diese „Berichte“ ganz schlecht als Argument für Gewaltpolitik. Wie der Kampf um das Land heutzutage geführt wird, zeigt ein Bericht über die aktuelle Situation in Palästina. Anlässlich des Jubiläums des Staates Israel enthält der archäologische Teil des Heftes einen Überblick über 60 Jahre Archäologie in Israel.

Einzelheft € 9,80
Jahresabonnement € 34,- (4 Ausgaben)

Zu bestellen bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn

Ein Beitrag in der Reihe „Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“

■ Wie ist die Einheit der Schrift angesichts ihrer Vielstimmigkeit zu denken? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte zeigt, dass die sogenannten Widersprüche der Bibel, die bei einem rein wörtlichen Verständnis irritieren mögen, auf einer tieferen Ebene des Verstehens zu einer Einheit konvergieren. Im geistigen Verständnis der Schrift erschließt sich die ihrer Vielstimmigkeit und scheinbaren Widersprüchlichkeit zugrundeliegende Einheit.

■ Die Frage nach der Einheit der Schrift ist ein altes und zugleich sehr aktuelles Thema. Das theologisch ungeschulte Alltagsbewusstsein nimmt in unserem Kulturkreis die Bibel als ein Buch wahr. Die moderne Bibelwissenschaft hat diese Vorstellung allerdings in Frage gestellt. Die Bibel, so sagt sie, sei nicht ein Buch, sondern eine Sammlung von Büchern, eine *Bibliothek*. Diese Einsicht hat inzwischen auch Eingang in viele Religionsbücher gefunden. Dort stößt man bisweilen auf eine bildliche Veranschaulichung der neu gewonnenen Erkenntnis, auf ein Regal, in dem die einzelnen Bücher der Bibel neben- und untereinander platziert sind: das Buch Genesis, das Buch Jesaja, der Psalter, das Evangelium nach Matthäus, der Brief an die Römer und so weiter. Wie kam es zu dieser neuen Einsicht?

¹ So in der Tradition durchgehend. Vgl. nur den Brief P. Innozenz III. „Eius exemplo“ an den Erzbischof von Tarragona vom 18. Dez. 1208 (DH 790): „Novi et Veteris Testamenti unum eundemque auctorem credimus esse Deum ...“. Ferner Dei Verbum, Art. 11: „... Deum habent auctorem ...“.

² Bei Augustinus natürlich christologisch zu verstehen: „Meminit Caritas uestra, cum sit unus sermo Dei in scripturis omnibus dilatatus, et per multa ora sanctorum unum Verbum sonet, quod cum sit in principio Deus apud Deum, ibi non habet syllabas, quia non habet tempora.“

³ Vgl. Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Freiburg 1998, 71–85.

Die Bibel – ein Buch

Die patristischen und mittelalterlichen Theologen gingen selbstverständlich von der Einheit der Heiligen Schrift aus. Die Einheit ergab sich aus der Annahme eines einzigen *Urhebers*: „Urheber der Heiligen Schrift ist Gott“ (*Auctor sacrae Scripturae Deus est*), schreibt Thomas von Aquin (S.Th. q. 1 a. 10).¹ Origenes (185–252 n.Chr.) spricht von der „Göttlichkeit der Schrift“, die diese ganz durchdringt“ (Princ. IV, 1,7). In der Tradition wusste man aber auch um die Vielzahl der Autoren (*auctores litterarii* oder: *scriptores*). Doch die Vielzahl der Autoren *und* die Einheit der Schrift konnten zusammengedacht werden, weil man in den Schriften der vielen Autoren den *einen* Willen des *einen* Urhebers erkannte. „Das eine gleiche Wort Gottes [Singular!] erstreckt sich durch alle Schriften [Plural!]; das eine gleiche Wort ertönt im Mund aller heiligen Schriftsteller“, schreibt Augustinus in den Enarrationes in Psalmos (103,4,1).² Das Verhältnis von Gott als Urheber der Schrift und den Hagiographen als Autoren der Schrift wurde mit dem Begriff der *Inspiration* zu fassen versucht. Die Autoren der Schrift sind wahre Verfasser (*veri auctores*) aber gleichzeitig *auctores inspirati*. Das Verhältnis dieser beiden Größen konnte unterschiedlich gedacht werden. Wie auch immer die Modelle der Verhältnisbestimmung im Einzelnen aussahen: Das Bewusstsein von der Einheit der Schrift war den patristischen und mittelalterlichen Exegeten immer präsent.³

Die Bibel – eine Bibliothek

Das Wissen um die Einheit der Schrift hat sich in der Neuzeit weitgehend verflüchtigt. Eine wichtige Rolle spielte dabei Baruch de Spinoza. In seinem Tractatus theologico-politicus von 1670 entwirft er das Modell einer Schrift-erklärung, das „sich in nichts von der Metho-

de der Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr übereinstimmt.“⁴ Nach Spinoza muss zunächst erforscht werden, was die Verfasser der biblischen Bücher wirklich gesagt haben, wer sie waren, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und schließlich in welcher Sprache sie geschrieben haben. Darauf sollte sich in Zukunft das Interesse der Bibelwissenschaft richten. Sie bekam in einem bisher nicht gekannten Ausmaß die Eigenständigkeit und Vielfalt biblischer Bücher, Traditionen, Themen, Motive, literarischer Schichten usw. in den Blick. Das Interesse richtete sich primär oder ausschließlich auf diese Phänomene. Der ursprünglich *eine* auctor (Gott) verflüchtigte sich nach und nach hinter der Vielzahl der Autoren. Für Bernhard Duhm, einen Alttestamentler des 19. Jh., ist völlig klar, „dass dem alten Testament die zeitliche und formelle Einheit fehlt.“⁵ Nur aus Gründen dogmatischer Voreingenommenheit kann überhaupt noch von der Einheit des Alten Testaments oder gar der Bibel, bestehend aus Altem und Neuem Testament, gesprochen werden.

Wurde die Entdeckung der Vielstimmigkeit zunächst als eine große Bereicherung empfunden, so kam doch in periodisch wiederkehrenden Wellen ein gewisses Unbehagen auf. Die Suche nach einer „Mitte des Alten Testaments“ setzte ein und, beide Testamente umgreifend, die Frage nach Möglichkeit und Gestalt einer „Biblischen Theologie“. Biblische Theologie, so der evangelische Alttestamentler Walter Zimmerli, möchte „über das Vielerlei von Teilerkenntnis, die in der jüngsten Zeit in reichem Maße an den beiden Teilen der Bibel gewonnen worden ist, zurückfragen nach dem, was all diese Teilerkenntnisse verbindet und ihre eindeutige Wegrichtung, an die sich die Kirche halten kann, ausmacht.“⁶

So stellt sich – in wenigen Strichen gezeichnet – gegenwärtig die Lage dar: Auf der einen Seite die Vorgaben der Tradition, auf der anderen Seite die Ergebnisse einer hoch differenzierten Exegese; auf der einen Seite Freude und Dankbarkeit über eine neu entdeckte biblische Vielstimmigkeit, auf der anderen Seite

Unbehagen und Orientierungslosigkeit gegenüber einer so noch nie da gewesenen Unübersichtlichkeit. „Über den endlos diskutierten Schichtenmodellen und den Streit um die redaktionelle Zugehörigkeit von Halbversen schien der Blick für den Sinn des Textes tatsächlich verloren zu gehen und die Exegese um sich selbst zu kreisen“, schreibt Martin Ebner.⁷ Von daher nimmt es nicht wunder, dass in den letzten Jahren die Methodendiskussion innerhalb der Bibelwissenschaft wieder neu aufgebrochen ist. Vor allem die so genannte kanonische Exegese, die damit verbundene Methode der Intertextualität und neue Ansätze in der Verhältnisbestimmung von diachronen und synchronen Textzugängen sind in diesem Zusammenhang zu nennen.⁸ Wie steht es in dieser Diskussion um die Einheit der Schrift?

Das eine Wort in den vielen Wörtern

Die Tradition wusste sehr wohl um die Vielstimmigkeit der Schrift. Allerdings erkannte sie in ihr eine wohlklingende Melodie. Die Polyphonie ist zugleich eine Symphonie. Die vielen Stimmen klingen wohlgeordnet zusammen. Irenäus von Lyon (ca. 140–200 n.Chr.) schreibt: „Die ganze Schrift, die uns von Gott gegeben wurde, erweist sich für uns als stimmig (*symphonos*) ... und durch die Vielstimmigkeit (*polyphonia*) der Ausdrucksweisen wird unter uns eine wohlklingende (*symphonon*) Melodie ertönen“ (Adversus Haereses II, 28,3). Diese und ähnliche Aussagen lassen erkennen, dass die Tradition die Einheit der Schrift nicht als Einstimmigkeit, sondern als *zusammenklingende Vielstimmigkeit* verstand. Die Stimmen sind unterschiedlich, aber nicht gegensätzlich. Wenn also in unserer Zeit die Frage nach der Einheit der Schrift neu auf die Tagesordnung exegetischer Arbeit gesetzt

⁴ Tractatus theologico-politicus 84 (Kap. VII).

⁵ Theologie der Propheten, 1875, 25–27.

⁶ Zum Problem der „Mitte des Alten Testaments“, in: EvTh 35 (1975) 99.

⁷ Martin Ebner, Die heißen Eisen anpacken. In der neutestamentlichen Exegese dominiert die Methodendiskussion, in: Herder Korrespondenz – Spezial, Februar 2008, 26.

⁸ Vgl. hierzu die Beiträge in der Reihe „Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“ in BiKi 3/2006, 4/2006, 2/2007, 3/2007, 4/2007, 1/2008.

wird, dann geht es dabei nicht, wie bisweilen behauptet wird, um eine Unterdrückung ihrer Vielstimmigkeit. Es geht nicht um Harmonisierungen, sondern um die Erkenntnis und Herausarbeitung einer *zugrunde liegenden Harmonie*. Diese wird nicht erfunden, sondern gefunden. Wie die Anwendung anderer exegetischer Methodenschritte setzt dies allerdings eine gewisse Schulung voraus. In der Tat scheint vieles in der Schrift widersprüchlich zu sein. Das wusste auch die Tradition. Wie ging sie damit um?

Offenkundig und verborgen

Ihr Grundgedanke lautet: Die Texte der Bibel weisen zwei miteinander verbundene Bedeutungsebenen auf: eine offenkundige und eine verborgene. Die offenkundige Bedeutung ist das wörtliche Verständnis, das Verständnis „secundum litteram“, das verborgene Verständnis ist das so genannte geistige Verständnis, das Verständnis „secundum spirituale sensum“. Gregor der Große (540-604 n.Chr.) schreibt: „Wer den Text der Heiligen Schrift betrachtet, aber nicht weiß, wie sie zu verstehen ist, wird sich nicht so sehr mit Erkenntnis unterweisen als vielmehr mit Zweideutigkeit verwirren, *weil sich die Worte in wörtlicher Hinsicht nicht selten widersprechen*“ (Moralia in Iob IV, Prae. 1). Hier spricht Gregor eine Erfahrung an, die vielen, die sich auf die Bibel einlassen, nicht unbekannt sein dürfte. Wer die Bibel in ihrer ganzen Fülle zur Kenntnis nimmt, begegnet vielen Stimmen und einer so reichen und vielfältigen Tradition, dass er die vielen Dinge oft nicht mehr zusammenbekommt. Das war auch die Erfahrung Markions (2. Jh.n.Chr.). Er hat in einem religionsgeschichtlichen Sinn durchaus richtig erkannt, dass das Alte Testament nicht so ohne weiteres mit dem Neuen Testament zusammengeht und dass sich die Pastoralbriefe von den übrigen Paulusbriefen deutlich unterscheiden. Um die Bibel widerspruchsfrei zu bekommen, „griff er kühn und ungeniert zum

Messer und richtete an den Schriften nach den Erfordernissen seiner eigenen Anschauungen ein Gemetzel an“, wie Tertullian (ca. 160-220 n. Chr.) in polemischer Schärfe formuliert (De praescriptione haereticorum 38,9). Markion verwarf das Alte Testament und akzeptierte innerhalb des Neuen Testaments nur zehn Paulusbriefe und ein von Judaismen „gereinigtes“ Lukasevangelium.

Die großkirchliche Tradition wählte einen anderen Weg. Sie nahm die Widersprüche zum Anlass, sich auf den Prozess eines *tieferen Nachdenkens* einzulassen. Hören wir dazu Gregor: „Indem sie (scil. die Schriften) aber durch Widerspruch voneinander abweichen, schicken sie den Leser zur Erkenntnis der Wahrheit ... Denn wenn wir das eine mit dem anderen vergleichen, erkennen wir leicht in ihren Worten, dass eines ist, was sie *mitteilen*, anderes, was sie *erklingen* lassen. Je mehr aber jemand allein an ihre Oberfläche gebunden bleibt, desto mehr bleibt er außerhalb ihres Verständnisses“ (Moralia in Iob IV, Praef. 1).

Der in der gegenwärtigen Exegese zu beobachtenden Zurückhaltung gegenüber (extremen) literar- und redaktionskritischen Operationen scheint eine ähnliche Erfahrung zugrunde zu liegen. So schreibt etwa Ulrich Wilckens zur Frage der Einheit des Johannesevangeliums: „Es gibt im ganzen Neuen Testament keine Schriftengruppe mit einer so einheitlich-spezifischen Sprache wie das Joh und die Joh-Briefe. Und theologische ‚Unstimmigkeiten‘ beruhen auf einer Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit auf Seiten der Ausleger selbst, im theologischen Nach-Denken zusammenzuhalten, was im Text des Joh offensichtlich in eins gedacht wird. Der Joh.evangelist ist ein theologischer Denker von großer Kraft, der in Gegensätzen zu denken fähig und willens ist.“⁹

Die Wahrheit eines biblischen Textes ist demnach nicht einfachhin identisch mit dem, was an der Oberfläche des Textes an Bedeutungen wahrgenommen wird. Gregor vergleicht das Phänomen mit dem Verhältnis von Gesicht und Herz der Menschen. „So wie wir nämlich die Gesichter unbekannter Menschen sehen,

⁹ Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 2000, 9.

ihre Herzen aber nicht kennen, wir jedoch, wenn wir uns in vertraulicher Weise mit ihnen verbinden, im Gespräch sogar ihre Gedanken aufspüren, so wird, *wenn in der Heiligen Schrift nur die Geschichte in den Blick genommen wird, nichts anderes gesehen als ihr Gesicht*. Wenn wir uns aber durch einen derartigen beharrlichen Gebrauch mit ihr verbinden, dringen wir gleichsam ohne Zweifel wie aus einer vertrauten Unterredung *in ihren Geist* ein“ (Moralia in Iob IV, Praef. 1).

In der Tradition rechnete man also bei biblischen Texten mit einem begrenzten Maß an Mehrdeutigkeit (Polysemie). In der Regel nimmt man zwei oder drei Bedeutungsebenen an. Selbstverständlich fanden auch die Väter wie alle Literarkritiker in der Bibel zahlreiche Widersprüche. Die Widersprüche betreffen allerdings nur eine erste Bedeutungsebene. Ihr Sinn besteht vor allem darin, den Leser zum Nachdenken zu bringen. Und wenn er sich auf den Weg des Nachdenkens begibt, gelangt er – wenn es gut geht – zur Erkenntnis der Wahrheit. Auf dieser Ebene sind die Widersprüche aufgehoben. Auf dieser Ebene ist die Bibel ein kohärentes System. Hier bilden die Schriften der Bibel eine Einheit. Der Begriff der *Einheit der Schrift* leugnet also nicht die Vielfalt und den Spannungsreichtum biblischer Aussagen, Bücher und Traditionen. Es geht nicht darum, durch Harmonisierungen der Widersprüche einen biblischen Einheitsbrei herzustellen, sondern die Ebene der Widersprüche in der Suche nach der zugrunde liegenden *res*, der „Sache“, zu durchbrechen.

Biblisches Offenbarungsverständnis

Aber was ist die zugrunde liegende Sache und wie zeigt sie sich? Hier berühren wir das biblische Offenbarungsverständnis. Es besteht nämlich ein innerer Zusammenhang zwischen dem Verständnis der Schrift, dem Verständnis der Wirklichkeit und der Christologie. Wie ist das zu verstehen?

Selbst der skeptischste Historiker wird nicht leugnen, dass einiges von dem, was in der Bibel erzählt wird, tatsächlich passiert. Nehmen

wir als zwei einfache Beispiele: die Eroberung Jerusalems im Jahre 586 v.Chr. und die Tatsache, dass Jesus von Nazaret gekreuzigt worden ist. Das Interesse der biblischen Tradition beschränkt sich nicht auf das, was passiert ist, sondern es richtet sich vor allem auf das, was sich in dem, was passiert ist, zeigt. Das zu erkennen, ist freilich nicht jedem auf Anhieb möglich. Dass Jerusalem von den Babyloniern erobert wurde, davon konnte sich jeder durch äußeren Augenschein überzeugen. Das kann von Historikern konstatiert werden. Was sich aber in diesem Ereignis zeigt, das wurde zunächst nur einigen wenigen Propheten erschlossen. Das aber ist in der biblischen Tradition das Entscheidende. Auch Jesus wurde von vielen gesehen, aber nur von wenigen erkannt. Seiner menschlichen Natur entspricht das wörtliche Verständnis, seiner göttlichen das geistige. Die biblische Tradition überspringt also nicht die Historie, sondern nimmt sie ernst. Ja, man könnte sogar ein wenig zugespitzt sagen: sie nimmt die Historie ernster als die Historiker, weil sie sich der ganzen Dimension des Historischen öffnet, nicht nur ihrer äußeren Gestalt, sondern auch ihrem inneren Gehalt.

Damit wird allerdings ein heikler Punkt berührt. Denn hier verlassen wir bis zu einem gewissen Grad das intersubjektiv Überprüfbare. Deshalb müssen wir kurz über das Verständnis von Subjektivität und Autorschaft nachdenken, wie es in der biblischen Tradition und der Tradition der Schriftauslegung zum Vorschein kommt.

Ein Urheber, viele Verfasser

Die Verfasser der biblischen Schriften, so die durchgehende Überzeugung der Tradition, haben nicht aus sich heraus geschrieben. Ihnen hat sich etwas gezeigt, sie haben etwas vernommen, ihnen hat sich etwas erschlossen. Sie verstanden sich als Medium, als Diener, als Boten einer ihnen voraus liegenden und sich ihnen erschließenden „Sache“, die sich mit einem im Letzten universalen Anspruch „zu Wort“ meldet. Die Tradition spricht in diesem Zusammenhang von der *Inspiration*. Inspiriert

sind die Verfasser der biblischen Schriften, aber auch die Schriften selbst, wie vor allem Origenes betont. Mit der Inspiration auf Seiten der Verfasser und der Schrift korrespondiert die Inspiration der Leser. Ohne Letztere ist ein Verständnis der Schrift nicht möglich. Deshalb muss die Schrift „in dem Geist gelesen werden, in dem sie geschrieben wurde“ (Dei Verbum 12). Führt man die genannten Größen zusammen, so ergibt sich: Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Dieser ist der *sensus mysticus*. „Die Schrift ist geboren aus einem mystischen Kontakt der Hagiographen mit Gott, sie kann daher richtig verstanden werden wiederum nur auf einer letztendings ‚mystisch‘ zu nennenden Ebene.“¹⁰

Damit haben wir nun von offenbarungstheologischer Seite ein Modell, nach dem Einheit und Vielheit der Schrift in rechter Weise einander zugeordnet werden können. Die *Vielstimmigkeit* der Schrift ergibt sich aus der Vielzahl der Zeugen, ihre *Einheit* aus jener Wirklichkeit, die sie bezeugen. Die Wirklichkeit, die sie bezeugen, ist *eine*, aber sie zeigt sich von verschiedenen Seiten und wird von kulturell und biographisch unterschiedlich geformten Subjekten vernommen. So konnte auch die Einheit von Altem und Neuem Testament gedacht werden. Das Alte Testament bezeugt die *Schriftwerdung* des Wortes Gottes, das Neue Testament seine *Menschwerdung*. In beiden Teilen der Schrift geht es um den *einen* Logos, das *eine* Wort Gottes.

Theoretisch wäre auch eine Alternative denkbar: Die höchst unterschiedlichen religiösen Erfahrungen könnten auch so verstanden werden, dass sie auf unterschiedliche „letzte Wirklichkeiten“ verweisen. Dann hätten wir ein polytheistisches Symbolsystem. Bei Markion liegen Ansätze, die in dieser Richtung führen, vor. Er hat den Gott des Alten Testaments als einen anderen angesehen als den, den Jesus verkündete, und ihn dann als Demiurgen, der für das Böse Verantwortung trägt, verwor-

fen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Markion im gleichen Zuge auch das allegorische Schriftverständnis verwarf. Er fand also keinen Zugang zur Mehrdimensionalität biblischer Texte. Sein „Gemetzeln“ war demnach in gewisser Weise konsequent, und kein geringerer als Adolf von Harnack hat ihm das auch bescheinigt. So gründet die Einheit der Schrift letztlich im biblischen Bekenntnis zu dem *einen* Gott, der „viele Male und auf vielerlei Weise ... gesprochen hat“ (Hebr 1,1).

Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger



lehrt Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks.

E-Mail: ludger.schwienhorst-schoenberger@univie.ac.at

„Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“ In dieser Reihe sind bisher erschienen:

- | | |
|---|-------------|
| Bibelforschung im Umbruch. Ein Überblick
Werner Kahl | Heft 3/2006 |
| Rabbinische und patristische Bibellektüre
Bettina Wellmann | Heft 4/2006 |
| Kanonische Bibellektüre
Georg Steins | Heft 2/2007 |
| Erzähltextanalyse der neutestamentlichen Evangelien.
Andreas Leinhäupl-Wilke | Heft 3/2007 |
| Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese.
Ulrich Berges | Heft 4/2007 |
| Bibelwissenschaft und Bibelpastoral.
Ralf Huning svd | Heft 1/2008 |
| Geschlechtergerechte Biblexegese
Marie-Theres Wacker | Heft 2/2008 |

¹⁰ Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1955, St. Ottilien 1992, 67.

Literatur zum Heftthema

vorgestellt von Simone Paganini

Bei der Vorbereitung dieser Bücherschau zum Thema „Männer in der Bibel“ wurde für den Autor rasch klar, dass die diesbezügliche Auswahl der zu besprechenden Literatur eine echte Herausforderung darstellen würde. Die Schwierigkeit hängt, um einen Gedanken von J. Ebach aufzugreifen, damit zusammen, dass im Unterschied zur feministischen Bibelauslegung eine „maskuline Bibelauslegung“ (im US-amerikanischen Raum hat sich die Bezeichnung „masculinity studies“ etabliert) kaum wahrgenommen wird. „Es käme darauf an – so Ebach – die eigenen männlichen Perspektiven nicht mehr als universal-gültige auszugeben, sondern sie als partikulare zu begreifen“. Derzeit aber finden Abhandlungen zum Thema „Mann“ in der Exegese beinahe ausschließlich innerhalb von solchen Werken statt, die in der Kategorie „Gender Studies“ einzustufen sind und von Frauen verfasst wurden.

Die ersten beiden Besprechungen werden in der Folge zwei Werke analysieren, die zu dieser Kategorie gehören. Neben diesen Arbeiten gibt es aber eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen, die sich mit „biblischen Männern“ bzw. „familiären Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen“ beschäftigen, weshalb die weiteren besprochenen Texte eine Auswahl von neueren Werken bieten werden, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen.



Marie-Theres Wacker, Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Mannsbilder.

Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa 21), LIT Verlag, Münster 2006, 392 S., € 24,90, ISBN 3-8258-9267-0

Der zweite Teil dieses Sammelbandes bietet einige Beispiele einer theologischen Annäherung zum Thema „Männer in der Bibel“. In ihrem Auf-

satz „Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradiese her“ schildert M.-Th. Wacker einige Merkmale eines „Männlichkeitsmusters“ in der Urgeschichte. Dabei weist sie zunächst darauf hin, dass die Bezeichnung Adam als „Inklusivbegriff“ zu verstehen sei, der – wie die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache klarlegt – eigentlich als „Menschenwesen“ wiederzugeben wäre, eine Begrifflichkeit also, die sowohl männliche als auch weibliche Züge erkennen lässt. Der „Mann“ kommt nämlich als ein solches identifiziertes Individuum erst vor, nachdem ein anderes Individuum als „Frau“ identifiziert worden ist. Im Unterschied zur Frau ist dieser dann in der gesamten Urgeschichte nie das Subjekt einer selbständigen Handlung. Die Untersuchung zielt darauf ab, anhand des biblischen Befundes in den ersten Kapiteln der Genesis die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen zugleich dem Mann wie der Frau zuzusprechen und die Herrschafts-Aufforderung von Gen 1,28 nicht auf die Beziehung Mann/Frau zu beziehen, lässt das erste von Gott gesprochene Wort am sechsten Schöpfungstag doch die utopische Vorstellung eines herrschaftsfreien Umgangs der Menschen miteinander aufleuchten.



Renate Jost, Frauenmacht und Männerliebe. Egalitäre Utopien aus der Frühzeit Israels, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2006, 191 S., € 19,80, ISBN 978-3-17-019511-0

Die Autorin untersucht das Buch der Richter, in dessen Erzählungen sich auffallend viele starke Frauen als Protagonistinnen finden. So berichtet das Richterbuch von Debora und Jaël, die durch ihr solidarisches Handeln und durch die Hilfe Gottes den übermächtigen Feind überwinden. Auf der anderen Seite erfahren wir von Männern, die Schwäche zeigen, ein Merkmal also, das tra-

ditionell als „weibliche Eigenschaft“ eingestuft wird. Als Beispiel wäre hier der Richter Simson zu nennen, der aus Liebe zu Delila seine von Gott verliehene Kraft verliert. Doch gerade in dieser seiner Schwäche gelingt es ihm, seine Aufgabe zu erfüllen. Die tragische Geschichte von Jiftach und seiner Tochter dagegen erzählt, wie Jiftach als Krieger erfolgreich ist, als Vater jedoch versagt.

Das Richterbuch fasziniert u.a. gerade dadurch, dass in ihm Entwürfe einer utopisch egalitären Gesellschaft präsentiert werden. Diese sind zwar nicht gewaltfrei – wie die tragische Geschichte von Ri 19 deutlich zum Ausdruck bringt –, bieten aber eine Fülle an Möglichkeiten, das Verhältnis von Sexualität, Gender und Macht zu überdenken. In dieser Hinsicht ist die Aktualität des biblischen Buches nicht zu verkennen.



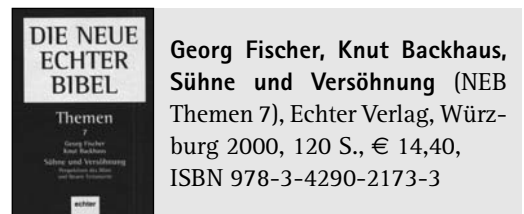
Gen 37-50 ist mit der Geschichte von Josef und seinen Brüdern einer der großen Stoffe der Weltliteratur. Sie erzählt von zwischenmenschlichen, zu einem großen Teil zwischen-männlichen Beziehungen, von Hass, Verleumdung, Unterwerfung aber auch von Versöhnung, Freiheit und Solidarität.

Das Hauptaugenmerk dieses jüngst erschienenen Kommentars, der auch den ersten Band der von E. Zenger herausgegebenen Reihe über ein Buch bzw. einen Buchteil aus dem Pentateuch bildet, gilt dem biblischen Text sowie seinen sprachlichen, literarischen, historischen und theologischen Eigenheiten. Aber auch die Rezeptionsgeschichte der Texte kommt im Kommentar ausführlich vor. Ebach interpretiert die Geschichte in großen Erzählbögen und beleuchtet Gen 37-50 als einen zusammengehörenden Text. Diese abschließenden Kapitel des Buches Genesis sind die „Geschichte der Kinder Jakobs“, die Schritt für Schritt zusammenwachsen und zum Volk Is-

rael werden. Die Josefsgeschichte ist daher Familiengeschichte und politische Geschichte zugleich.

Ebach bietet mit seinem Werk die ausführlichste Behandlung von Gen 37-50 in deutscher Sprache seit mehr als einem Jahrzehnt. Der Leser findet in ihr eine präzise Darstellung der Texte, eine genaue Diskussion der Hauptprobleme und Motive sowie zahlreiche weiterführende Literaturhinweise. Die Gattung „Kommentar“ ist allerdings für den Laien oft schwierig zu durchblicken. Wenngleich Ebach klar und einfach schreibt, sind viele seiner Ausführungen für ein Fachpublikum bestimmt. Man spürt die Spannung zwischen dem Versuch, Gen 37-50 als EINE Erzählung verstehen zu wollen, und der doch vorhandenen Tendenz, die einzelnen Elemente der Geschichte diachron auszuwerten.

Die über 700 Seiten, welche sich mit 14 Kapiteln befassen, zeigen jedoch den unglaublichen Fleiß des Autors, seine profunde Kenntnis des Themas und vor allem sein Bemühen, die gegenwärtige Diskussion vollständig aufzunehmen. Auf die Thematik „Mann“ bzw. „Beziehungen zwischen Männern“ geht Ebach nicht explizit ein. Dennoch finden sich in seiner Arbeit viele Ansätze für jene, die sich mit Einzelfragen zum Thema – Beziehung Josef/Benjamin, Juda und Tamar, Onan, Reaktionen der Brüder usw. – befassen wollen. Ein zusätzliches Plus der Arbeit sind die zahlreichen Abbildungen, die einen Einblick in die altorientalische Welt gewähren, in der Gen 37-50 entstanden ist.



Der dritte und vierte Beitrag von G. Fischer beschäftigen sich mit den Familienbeziehungen im Buch Genesis. In seinem Aufsatz „Ferse oder Gesicht“ beschreibt Fischer den Weg der Zwillingbrüder Esau und Jakob in ihrer exemplarisch dar-

gestellten Geschichte von der Trennung bis zur Versöhnung. Jakob erfährt nach den anfänglichen Konflikten spiegelbildlich die Auswirkungen seines früheren Verhaltens gegen andere an sich selbst. Das nächtliche Ringen mit Gott vollendet den Prozess der Selbstfindung und Läuterung. Als neuer, gewandelter Mensch mit dem Namen Israel ist er nun fähig, seinem Bruder entgegen zu treten und sich mit ihm zu versöhnen. Die Konflikte gehen allerdings von einer Generation in die andere über. Einerseits nämlich spiegelt sich in Jakobs Rolle als Vater seine frühere Beziehung zu seinem eigenen Vater Isaak, andererseits aber im Verhältnis seiner Söhne zueinander eine ähnliche Rivalität wie jene zwischen ihm und seinem Zwilingsbruder. Das Ringen und die Suche nach Versöhnung dieser neuen Generation gibt die Bibel in der sog. Josefsgeschichte wieder. Fischer beschreibt diesen Weg der Versöhnung mithilfe der Analyse der beiden Hauptakteure Juda und Josef, wobei uns die Ausführlichkeit der Schilderung erlaubt, die verschiedenen Prozesse der Aufarbeitung von Konflikten und Schuldgefühlen bis ins Detail mitzuverfolgen. Die innere Reifung aller Beteiligten ist die notwendige Voraussetzung für die Versöhnung. Es ist dabei nicht uninteressant festzustellen, dass innerhalb einer männlich dominierten Gesellschaft, sowohl im Fall des Josef (durch die Gattin des Potifar) als auch im Fall des Juda (durch seine Schwiegertochter Tamar) jener Prozess der Läuterung und der Wandlung durch eine Frau eingeleitet wird.



Eckart Otto, Mose. Geschichte und Legende, Verlag C.H. Beck, München 2006, 128 S., € 7,90, ISBN 978-3-406-53600-7

Mose ist neben Jesus und Mohammed eine der wichtigsten Figuren der drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Seine Darstellung von jenem Mann, der das jüdische Volk aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführt hat, beginnt E. Otto mit dem Bild, das der Pentateuch von Mose vermittelt: Er ist der

Gesprächspartner Gottes schlechthin und als solcher auch Offenbarungsmittler zwischen Volk und Gott. Er verkündet Gottesweisungen und öffnet das Tor zu ihrer Auslegung, indem er dem Volk in Gestalt des Deuteronomiums, das er selbst am letzten Tag seines Lebens niedergeschrieben hat, im Land Moab die göttlichen Worte auslegt. Ottos Büchlein befasst sich mit der vergeblichen Suche nach dem historischen Mose ebenso wie mit seiner Rezeptionsgeschichte in der Literatur während der vergangenen 3.000 Jahre bis in die Gegenwart hinein, in der Mose als Befreier seines Volkes aus der Tyrannei des Pharaos zur Leitfigur von Sittlichkeit, Humanität und Freiheit wie zum Vorläufer der Menschenrechtserklärung wurde. Bis in die Neuzeit wurde Mose nicht nur in seiner Funktion als Religionsstifter gesehen, sondern auch als Ahnherr der griechischen Philosophie. Mit seinem Tod an der Grenze zum gelobten Land, das er betrachten, jedoch nicht betreten darf, wird er dann zu einer Chiffre für die Bruchstückhaftigkeit des menschlichen Lebens.

Dem Exegeten Otto jedenfalls gelingt mit diesem Bändchen eine klare und anregende Einführung in Leben, Bedeutung und Rezeption dieser Schlüsselfigur der christlichen, jüdischen und islamischen Kultur.



Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Verlag Herder, Freiburg-Wien 102007, 384 S., € 12,90, ISBN 978-3-451-05881-3

Im Neuen Testament werden die handelnden Männergestalten stets in ihrem sozialen Umfeld dargestellt. Evangelien und Apostelgeschichte legen großen Wert darauf, Anhänger und Gegner Jesu bzw. der ersten Jesusgemeinde in ihrem historischen Milieu einzubetten. Dass es in der Folge aber nicht gleichgültig ist, wie die wenigen Informationen über die jüdische Gesellschaft zur Zeit Jesu ausgewertet werden, zeigt die Fülle an Publikationen, in denen immer wieder versucht wird, Skandale hervorzurufen bzw. geheime Ak-

te ausfindig zu machen. Das Werk von Stegemann stellt diesbezüglich eine positive Überraschung dar. Der ehemalige Professor an der Universität Göttingen untersucht nicht nur die berühmteste „Männer-Gemeinschaft“ aus der Zeit Jesu – die Essener. Er bietet auch eine ausführliche Analyse der jüdischen Gesellschaft und versucht Jesus, Johannes den Täufer und die ersten Christen-Gemeinden vor dem Hintergrund der damaligen historischen und soziokulturellen Strukturen näher zu erläutern. Jesus und Johannes vertreten demnach weder essenische Ideale noch sind sie Mitglieder revolutionärer Strömung. Auch das Bild der ersten Gemeinde hebt sich deutlich von jenen essenischen Merkmalen ab, die ihr oft zugesprochen wurden. Weder Abendmahl, Taufe, noch Gütergemeinschaft sind mit ähnlichen Bräuchen in Qumran vergleichbar. Das Werk von Stegemann, der bereits 1954 zum Kreis der Wissenschaftler gehört hat, welche die Original-Rollen vom Toten Meer untersuchen durften, zeigt, dass seriöse Wissenschaft spannender und faszinierender sein kann als jede spekulative „Enthüllungsliteratur“. Stegemanns Arbeit, die nicht nur die internationale Forschungsgemeinschaft, sondern vielmehr alle am Thema Interessierten ansprechen will, wurde 2007 zum zehnten Mal neu aufgelegt. Auch wenn Verkaufszahlen allein über die Qualität eines Werkes nicht hinreichend Auskunft geben, sprechen in diesem Fall die mehr als 80.000 verkauften Exemplare in 15 Jahren für sich.

Paulus eingeht, werden einzelne Apostel dargestellt. Die verschiedenen Aufsätze über die Menschenfänger (B. Eltrop), Andreas (B. Leicht), Judas (D. Bauer), Petrus (W. Wieland), Paulus (F.-J. Ortkemper), Maria von Magdala (S. Ruschmann) und Thomas (C. Ettl) bieten zunächst eine allgemeine Einführung zur jeweiligen Figur, wie sie dem Neuen Testament zu entnehmen ist. Bei Andreas wird des Weiteren sein langer Weg in die Nachfolge Jesu beleuchtet, bei Judas hingegen die trotz seiner dunklen Seiten bestehende Zugehörigkeit zum Kreis der Apostel. Bei der Person des Thomas werden seine Ehrlichkeit und seine Fähigkeit zu zweifeln betont, im Fall des Paulus seine hervorragende Tätigkeit als Bote des Evangeliums hervorgehoben sowie seine einzigartige Berufung zum Apostel durch eine Jesus-Offenbarung. Ein kurzer Aufsatz über die Apostelgeschichte (D. Kosch) und ihre Funktion als Fortsetzung des Evangeliums bzw. als Einführung in die „Zeit der Kirche“ rundet das Büchlein, gefolgt von einer knappen Darstellung der wichtigsten apokryphen Apostelakten (J. Lauer) – in Hinblick auf die frühchristliche Frömmigkeits- und Theologiegeschichte – ab.

Schließlich werden zu jedem Beitrag ausgewählte Bibelarbeiten und Impulse aus Kunst und Dichtung angeboten, was für die Reihe „entdecken“ als charakteristisch gelten darf und dem Leser die Möglichkeit bietet, sich mit den besprochenen Themen tiefer und vielgestaltiger auseinanderzusetzen.

Simone Paganini



**Kath. Bibelwerk Stuttgart (Hg.),
entdecken: Apostel.** Lese- und Arbeitsbuch zur Bibel, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2006, 144 S., 12 Abb., € 9,80, ISBN 978-3-460-20073-9

In elf kurzen und gut verständlichen Aufsätzen beschäftigen sich die Autoren mit dem Thema „Apostel“. Nach einem kurzen einführenden Kapitel über die Apostelbilder im Neuen Testament (A. Leinhäupl-Wilke), in dem man auf die unterschiedlichen Vorstellungen des Lukas wie des

Männerhefte unserer Zeitschriften im Internet

Wenn Sie Lust bekommen haben, sich mit einigen Männergestalten der Bibel näher zu befassen, empfehlen wir Ihnen die Themenhefte unserer Zeitschriften zu **Josef, Paulus, Judas, Johannes d.T.** (*Bibel heute*), zu **Abraham, Mose, Jesus, Paulus** (*WUB*). Kurzinfo, Inhalte und Bestellung über die Archive von www.bibelheute.de www.weltundumweltderbibel.de oder über Tel. 0711/ 6192050.

Neuerscheinungen



Anne-Maria Wittke, Eckart Olshausen, Richard Szydlak, Historischer Atlas der antiken Welt (Der Neue Pauly – Supplemente, 3), Metzler Verlag, Stuttgart 2007, 308 S., € 179,95, ISBN 978-3-476-02031-4

Mit dem „Historischen Atlas der antiken Welt“ (HAAW) liegt ein umfassendes Standardwerk für die Altertumswissenschaften vor. Die Geschichte des Altertums wird in komprimierter Form in ihrer geographischen Ausprägung vorgeführt. Über 200 Haupt- und Nebenkarten werden in ansprechender Typographie und Farbgebung präsentiert und durch griffige Kommentare erläutert.

Die zeitliche und geographische Bandbreite des Atlases umfasst den Alten Orient bis zum Byzantinischen Reich, vom 3. Jt.v.Chr. bis ins 15. Jh.n.Chr. Zu insgesamt 122 Themen wird jeweils eine Doppelseite gestaltet: Links stehen Textinformationen (Erklärungen der geschichtlichen Prozesse, Zeittafeln, Erläuterungen zur Quellenlage, Verweise auf andere Karten, Literatur). Rechts finden sich die gut lesbaren Karten, die sich auf das Wesentliche konzentrieren. Aus dem Gesamteindruck resultiert sofort ein Lernerfolg für geschichtswissenschaftliche Fragestellungen. Der Fokus der dargestellten Informationen liegt nicht nur auf der politisch-militärischen Ereignisgeschichte, vielmehr werden auch Aspekte der Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte sowie der Religions- und Kulturgeschichte berücksichtigt. Da die Bibel als die Glaubensurkunde von Juden und Christen in dem genannten Zeitraum und geographischen Rahmen entstanden ist und ihre Verbreitung gefunden hat, ist der HAAW auch für die geschichtlich interessierte Theologie (von der alttestamentlichen Exegese bis zur Kirchengeschichte des frühen Mittelalters) von erheblicher Bedeutung. Die Informationen sind klar strukturiert und geschickt ausgewählt – das macht den Atlas auch für die Verwendung in der Schule geeignet. Ein ausführliches Register erschließt den Band.

Thomas Hieke

Für die Praxis



Anneliese Hecht, Kreative Bibelarbeit. Methoden für Gruppen und Unterricht, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2008, 152 S., € 12,90, ISBN 978-3-460-25272-1

Aus der Praxis für die Praxis: Anneliese Hecht, seit 1982 in der Bibelpastoral beim Katholischen Bibelwerk Stuttgart tätig, legt einen neuen Band mit Methoden der Bibelarbeit vor. Allen vorgestellten Methoden merkt man an, dass sie in der Praxis erprobt, verfeinert und gleichzeitig aufs Wesentliche verdichtet worden sind. Kurz und prägnant sind sie beschrieben, was der Sorgfalt im Detail keinen Abbruch tut. Skizzen, Bilder, Tabellen sorgen immer wieder für Anschaulichkeit und Übersichtlichkeit. Die Fülle auf nur 152 Seiten ist erstaunlich. Neben den Methoden, die Anneliese Hecht seit Jahren in der Bibelarbeit vermittelt, werden methodische Artikel verschiedener Autorinnen und Autoren aus der Reihe „FrauenBibelArbeit“ (siehe die Bücher des Monats November 2005 und 2007) vorgestellt und so Schätze aus 10 Jahren dieser erfolgreichen Reihe erschlossen, die ansonsten nur den AbonnentInnen zur Verfügung stehen. Das neue Buch erweitert die bisher vorliegenden Methodenbücher im Katholischen Bibelwerk auf ein Quartett.

Der neue Band führt von der Textarbeit über die Sinne zum Gebet. Zunächst werden einfache und konkrete Textarbeitsformen vorgestellt, die die Aufmerksamkeit für den vorliegenden Text erhöhen und die Wahrnehmung schärfen. Danach ertönen die Texte im rhythmischen Sprechen und werden dann in verschiedener Weise visualisiert (Mitte gestalten, Bilder legen, Cartoons zeichnen, Bildbetrachtung, Arbeit mit Symbolen). Inszenierungen im Bibliodrama, in Ritualen und in Klangbildern kommen genauso vor wie unterschiedliche kreative Gesprächsmethoden. Schließlich werden drei psychologische Interpretationsmethoden vorgestellt, bevor am Ende zwei spirituelle Vertiefungen der Bibelarbeit stehen. Den methodischen Konkretionen vorangestellt, finden sich drei einleitende Artikel über die Bezie-

hung zwischen Schrifttext und Lebenstext, eine Anleitung zum Leiten von Bibelgruppen und schließlich eine Einführung in das Drei-Phasen-Modell der Bibelarbeit, das den roten Faden durch das gesamte Buch bildet und in vielen Publikationen und Kursen der Bibelwerke in Variationen wiederkehrt („auf den Bibeltext zugehen“ – „den Bibeltext verstehen“ – „mit dem Bibeltext weitergehen“).

Ein etwas mulmiges Gefühl beschleicht mich einzig beim Artikel von Maria Aigner über Bibliodrama (82-92). Zwar wird unterschieden zwischen „Kleinen Formen des Bibliodrama“ und Vollformen und wird darauf hingewiesen, dass Menschen, die diese Methoden ausprobieren möchten, „auf alle Fälle selbst Erfahrungen mit Prozessen dieser Art gemacht haben“ sollten. Der Artikel wirkt dann aber doch wie die Beschreibung eines vollständigen Bibliodramas, bei der aber die methodischen Beschreibungen mitunter vage bleiben („So können dann die Einzelnen langsam in einen Dialog kommen“ (S. 91) und Anforderungen an die Kompetenzen der Leitungspersonen gar nicht mehr reflektiert werden. Hier hätte ich die Begrenzung auf wirkliche „Kleinformen“ und den klaren Hinweis auf die Notwendigkeit einer professionellen Ausbildung zur Bibliodramaleitung verantwortlicher gefunden.

Etwas verwirrend ist im Vorwort der Hinweis auf die drei anderen Methodenbände. Der Hinweis auf die Bezugsadresse wirkt so, als gälte er nur für den dritten Band. Tatsächlich sind alle Bände unter www.bibelwerk.de, aber auch im Buchhandel erhältlich und können ebenfalls empfohlen werden. Leider trägt der jetzt vorliegende vierte Band im Vorwort einen anderen Untertitel als auf dem Buchumschlag.

Peter Zürn

Geist und Seele und lassen einen am Ende immer wieder ahnen, wie viele Möglichkeiten das Leben für einen bereit hält, trotz aller Widrigkeiten. Hannelore Schnapp hat sich zum Ziel gesetzt, biblische Geschichten für Kinder im Kindergarten- und Grundschulalter lebendig werden zu lassen. Als geeignetes Reisegefährte dorthin dient die eigene Fantasie. Entsprechend angeregt kann man mit ihr die Inhalte biblischer Geschichten auf neue Weise entdecken und erfahren. Das Buch enthält zwölf ausgearbeitete Entwürfe für Fantasiereisen und Fantasiengeschichten zu Texten aus dem Alten Testament (Gen 1-2,4; 15,1-6; 28,10-22; 37,1-11; 1 Sam 18-20; Ps 139,1-18) und zu Texten aus dem Neuen Testament (Mt 5,9; Mk 4,35-41; Lk 2,8-20; 5,17-26; 19,1-19; 24,1-12). Damit sie lebendig werden können, ist eine gute Vorbereitung nötig. Diese erfolgt in verschiedenen Schritten: 1. Eigene Lektüre des Bibeltextes. 2. Einholen von Informationen, die zum Verstehen der biblischen Geschichte wichtig sind. 3. Gedanken zur Umsetzung der jeweiligen Geschichte, z.B.: Was bedeutet sie für mich selbst? Was ist mir daran wichtig geworden? usw. 4. Geht es darum, den entsprechenden Rahmen für die Fantasiereisen zu finden. Dazu gehören die richtige Gestaltung des Raumes sowie die Wahl der Musik und der geeigneten Lichtquellen. Zu all den genannten Punkten gibt Hannelore Schnapp reichlich Hinweise und Informationen. Sie listet die anfallenden Materialien auf und sagt, wie viel Zeit man für jeden Schritt braucht. Für jede der zwölf Geschichten gibt sie zudem Tipps, wie man zum jeweiligen Thema hinführt und wie man die Geschichte sprachlich lebendig ausgestalten kann. Besonders wichtig sind ihr auch die Schritte, die sich mit der Resonanz auf das Erlebte beschäftigen. So geht es darum, dem, was man durch eine Geschichte erfahren hat, auch eine Form zu verleihen, etwa durch die Gestaltung von Bildern, Collagen etc. Im letzten Schritt klingen die biblischen Fantasiengeschichten z.B. über ein gemeinsames Lied oder ein Gebet aus. Das anregende Buch von Hannelore Schnapp zeichnet sich durch seine große Praxisnähe aus. Es macht Mut, einmal andere Wege bei der Vermittlung biblischer Geschichten zu wagen. Die ausgearbeiteten Entwürfe geben für die konkrete Umsetzung die nötige Sicherheit.

Michael Hartmann



Hannelore Schnapp, Unter deinen Sternen. Fantasiereisen zu biblischen Geschichten. 12 komplette Entwürfe für die Praxis. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007, 135 S., € 14,90, ISBN 978-3-7975-0164-6

Kinder lieben Geschichten, Erwachsene ebenso. Lebendig vorgetragen beflügeln gute Geschichten

Biblische Umschau

■ Jubiläum und Abschied von Helene Franke



Frau Helene Franke hat Anfang des Jahres im Bibelwerk ihren Abschied gefeiert. Sie beginnt ihren wohlverdienten Ruhestand.

Seit dem 1.7.1968 ist sie im Katholischen Bibelwerk e.V. beschäftigt. Sie feiert also dieses Jahr 40 Jahre Betriebszugehörigkeit! Begonnen hat sie als Sekretärin des ehem. Geschäftsführers A. Gschwender und arbeitete gleichzeitig für die Einheitsübersetzung. Es folgten viele Jahre der Zusammenarbeit mit dem derzeitigen Geschäftsführer Herrn Strepp. Die letzten 10 Jahre war sie Redaktionssekretärin für unsere drei Zeitschriften „Bibel und Kirche“, „Bibel heute“ und „Welt und Umwelt der Bibel“ sowie die Kleinschriften. Sie hat sowohl die Entstehung als auch die Drucklegung unserer Zeitschriften begleitet, einschließlich der Korrespondenz mit den Autoren, dem Einholen von Bild- und Textrechten usw.

In all diesen Jahren, und die letzten Jahre zunehmend, hat sie sich auch um all die „Kleinigkeiten“ gekümmert, die in einem so großen Haus anfallen. Ganz selbstverständlich hat sie eingegriffen und geholfen, wenn plötzlich jemand unangemeldet vor der Tür stand, ein Kopierer nicht mehr funktionierte, der Fahrstuhl stecken blieb, die Küche wieder einmal nicht aufgeräumt war ...

Wir danken Frau Helene Franke für die langjährige Zugehörigkeit zum Katholischen Bibelwerk e.V., vor allem aber für ihr inneres Engagement und ihre langjährige Treue. Nun ist sie im Ruhestand, den wir ihr gerne gönnen. Sie wird uns auch weiterhin verbunden bleiben und ist noch einen Tag in der Woche bei uns beschäftigt. Wir wünschen ihr weiterhin Gesundheit, noch schöne Pläne für die nun etwas größere Freizeit, und gute Jahre, in denen sie nun endlich all das machen kann, was sie schon immer vorhatte.

Viel Glück und viel Segen!

Dr. Franz-Josef Ortkemper

■ Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation in Tansania

Unter dem Motto „Wort Gottes – Quelle für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden“ trafen sich vom 24. Juni bis 3. Juli 2008 230 Experten für Bibelpastoral aus über 80 Ländern zur Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation. Erstmals in der fast 40-jährigen Geschichte dieser Organisation findet dieses Treffen in Afrika statt. Alle sechs Jahre treffen sich die mehr als 320 Mitgliedsinstitutionen der Katholischen Bibelföderation zu ihrer Vollversammlung. Diese regelmäßigen Treffen bieten einen Ort der Begegnung und des Austausches von bibelpastoralen Experten und Aktiven aus aller Welt. Während der Vollversammlung werden nicht nur Gremien gewählt und die weitere Arbeit der Föderation beraten. Wichtiger ist neben gemeinsamer Lectio Divina und Gottesdiensten vor allem der Austausch über aktuelle bibelpastorale Themen und Ideen, der Ausbau der internationalen Vernetzung und die Planung neuer, oft Länder und Kontinente übergreifender Initiativen.

Das Thema der diesjährigen Vollversammlung berücksichtigt den besonderen Kontext Afrikas ebenso wie es gegenwärtige Herausforderungen der kirchlichen Pastoral in aller Welt aufgreift. Über die Ergebnisse werden wir im nächsten Heft ausführlich informieren.

■ Mitglieder der KBF an zentraler Stelle bei der Bischofssynode zum Wort Gottes

Mit zwei in der KBF maßgeblich engagierten Bischöfen hat Papst Benedikt XVI. einige wichtige Ämter für die kommende Bischofssynode besetzt. Dabei wurde Bischof Wilhelm Egger, von 1996 bis 2002 Präsident der Katholischen Bibelföderation, zum Sondersekretär der Synode berufen. Außerdem wurde Erzbischof Cornelius Fontem Esua von Bamenda in Kamerun, von 1990 bis 2002 Mitglied des Exekutivkomitees der KBF, zu einem der Sonderberater des Generalsekretariates der Synode ernannt. Mit diesen Ernennungen wurden zwei ausgewiesene Spezialisten für Bibelwissenschaft

und Bibelpastoral, die internationales Ansehen genießen, berufen, die Bischofssynode zum Wort Gottes an zentraler Stelle mitzugestalten.

■ **Weltbischofssynode zur Bibel: Arbeitspapier (Instrumentum laboris) erschienen**

Das Arbeitspapier zur Weltbischofssynode im Herbst ist im Vatikan veröffentlicht worden. Die XII. Ordentliche Generalversammlung der Synode steht vom 5. bis 26. Oktober unter dem Motto: „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“.

Ausdrücklich warnt das mehr als 90-seitige Dokument vor einer fundamentalistischen Bibelinterpretation, die die geschichtliche Dimension der Offenbarung leugnet oder in eine engstirnige Wörtlichkeit flieht.

Auf Basis einer Umfrage bei allen Bischofskonferenzen und Ordensgemeinschaften registriert die Synode in ihrem Vorbereitungspapier bei den Gläubigen zwar eine Vertrautheit mit der Bibel, allerdings sei und bleibe deren Kenntnis oft nur oberflächlich oder gar verkürzt. Mit Nachdruck unterstreicht das Papier die Verbindung von Tradition, Schrift und Lehramt.

Die Synode, an der im Herbst rund 300 von den Bischofskonferenzen gewählte und vom Papst bestimmte Bischöfe und Experten teilnehmen, erwartet von der „Wiederentdeckung des Wortes Gottes“ auch eine Erneuerung der Kirche. So könne sie mit „neuer Dynamik ihre Sendung der Evangelisierung und der Förderung des Menschen erfüllen“. Dazu brauche es, ergänzt durch andere Zugangsweisen, die historisch-kritische Methode. Ausdrücklich warnt es vor „eigensinnigen und verkürzten“ Interpretationen und vor einer „ideologischen Bibellesung“. Diese folge ohne Blick auf den Glauben allzu leicht einem nur „engen geistlichen, sozialen oder politischen oder einfach einem menschlichen Vorverständnis“.

Bei der Pressekonferenz zur Vorstellung des Arbeitspapiers unterstrich der kroatische Synodensekretär Erzbischof Nikola Eterovic die hohe Bedeutung der Bibel für die Ökumene, für den Kontakt zum Judentum und zu den anderen Religionen. Sie sei ein „wichtiges Band der Einheit mit den anderen Christen“. Neben dem Sakrament der

Taufe verbinde die Wertschätzung der Heiligen Schrift all jene, die an den einen und dreifaltigen Gott glaubten.

Weiter mahnte Eterovic eine stärkere biblische Gewichtung der Predigten in den katholischen Gottesdiensten an. Dazu sollten auch entsprechende Priesteraus- und -fortbildungsmaßnahmen verstärkt werden. Der Sekretär äußerte die Hoffnung, dass auch chinesische Bischöfe an der nächsten Synode teilnehmen können. Das Arbeitspapier, das Grundlage für die dreiwöchigen Beratungen im Oktober sein soll, soll neben den bisherigen acht Sprachen auch auf Chinesisch und Arabisch erscheinen. Im Internet können Sie es finden unter http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_ge.html (KNA)

■ **Weltbischofssynode:**

Fachtagung am 16./17. Juni 2008 in München

Zur Vorbereitung auf die Weltbischofssynode in Rom fand in der Katholischen Akademie in München eine spannende Fachtagung statt. Besondere Beachtung fand ein Vortrag von Prof. Dr. Martin Ebner mit seinem Plädoyer für die historisch-kritische Exegese. Die historische Kritik fühle sich als Anwältin der Fremdheit unserer Basisschriften. Sie konfrontiere heutige Leser und auch heutige Verantwortliche in der Kirche mit den Anfängen unserer Bewegung. Es gehe ihr darum, die Texte „aus der Pionierzeit des Christentums als Gegenüber zur heutigen Praxis stark zu machen, sodass sich heutiges theologisches Denken und heutige ekklesiale Strukturen vor den Zeugnissen der Anfangszeit verantworten müssen“, so Ebner.

Gerade die Methode der Literarkritik zeige auf, dass die Texte literarisch gewachsen sind. Weder die Aussagen über Gott noch über Strukturen der Gemeinden standen in den Texten von Anfang an fest. Sie wurden einer ständigen Revision unterzogen. Insofern fordere die historisch-kritische Exegese: „Ihr Christen, erinnert euch eurer Traditionsbrüche und der ungenutzten Traditionsmöglichkeiten. Entwickelt daraus Gedanken – und vor allem Handlungsfreiheit!“

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bietet das Markusevangelium. Als es geschrieben wur-

de, war gerade Vespasian Kaiser geworden, ein eher zweitrangiger Mann aus dem Ritterstand. Und bald wurde klar: durch Loyalität zum Kaiser kannst auch du ein Großer werden. Und das Markusevangelium setzt dagegen: „Wer groß werden will unter euch, soll euer Diener sein“ (Mk 10,43). Hier übt Markus scharfe Kritik an einer Aufsteigermentalität, die sich offensichtlich auch innerhalb der christlichen Gemeinde breit gemacht hatte. Das zeigt sich an den Ambitionen der beiden Zebedäus-Söhne, die in Mk 10,35-40 zurückgewiesen werden.

Spannend war auch, was Prof. Dr. Ansgar Franz zur Perikopenordnung beizutragen hatte. Die Perikopen der ersten beiden Lesungen in der Messe an Sonn- und Festtagen enthalten im Durchschnitt nur 5,5 Verse – entsprechend sind sie zum Teil ziemlich verstümmelt worden. Hier wäre eine Korrektur überfällig. Auch die Auswahl der alttestamentlichen Perikopen lässt zu wünschen übrig. Hier sind weitere Überlegungen auf der Synode sehr wünschenswert. Die Ergebnisse der Fachtagung, an der ein höchst interessiertes Publikum teilnahm, werden im Herbst in einem Buch im Verlag Kath. Bibelwerk veröffentlicht. Es wird den Titel tragen „Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen“.

Dr. Franz-Josef Ortkemper

■ Bibelwochenenden zum Alten Testament

Neben dem ‚Grundkurs Bibel‘ bietet das Bistum Fulda mit einer Reihe von vier Wochenenden eine intensive Beschäftigung mit dem Alten Testament an. Vorrangiges Ziel ist die exegetische und theologische Erschließung alttestamentlicher Schriften und Texte sowie die Erarbeitung zentraler Motive und geschichtlicher Zusammenhänge des Alten Testaments. Die Termine und Themen:

17.-19. Oktober 2008: Das Buch Rut

06.-08. Februar 2009: Das Buch Ezechiel

27.-29. März 2009: Die Wüstenwanderung des Volkes Israel

24.-26. April 2009: Müttergestalten des Alten Testaments

Anmeldung und Information:

Bonifatiushaus, Neuenberger Str. 3-5,

36041 Fulda, Telefon: 0661/ 8398 -117 oder -114

E-Mail: info@bonifatiushaus.de

Zum Neuen Testament bieten Pfr. Ferdinand Rauch und Bernd Heil vom 19.-21.09.2008 ein Bibelseminar zum Johannesevangelium an: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“. Anmeldung s.o.

■ Grundkurs Altes Testament 2009/10 für Familien mit Kinderbetreuung

Für nächstes Jahr ist in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein ungewöhnlicher Grundkurs Bibel zum AT geplant: Eingeladen sind junge Familien. Deren Familiensituation und Geldbeutel erlauben es oft nicht, an spirituellen, biblischen Wochenenden teilzunehmen. Damit der Kurs für diese Zielgruppe erschwinglich ist, können Kinder und Jugendliche kostenlos teilnehmen. Die Stiftung „Bibel heute“ des Katholischen Bibelwerks übernimmt deren Kosten. Kinder und Jugendliche zwischen 3 und 14 Jahren werden kostenlos betreut, Jugendliche ab 15 Jahren können kostenlos am Kurs teilnehmen. Im Kurs werden Kinder und Erwachsene immer wieder zusammenkommen und etwas gemeinsam machen. Dies bringt in die Wochenenden Frische, Lebendigkeit und kindliche Unbefangenheit.

Hauptanliegen des Kurses ist die Erschließung wichtiger alttestamentlicher Texte und Schriften und der darin enthaltenen Lebens- und Glaubenserfahrungen. Zugleich geht es um existenzielle Auseinandersetzung und spirituelle Aneignung. Dementsprechend wird sowohl mit textorientierten als auch mit erfahrungsorientierten Methoden gearbeitet.

Anmeldung und Information:

Bildungswerk der Diözese Rottenburg-Stuttgart,

Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart,

Tel. 0711/9791-211,

E-Mail: estraubinger@bo.drs.de

■ Studien- und Begegnungsreise in die Osttürkei und nach Syrien

Im Rahmen des Paulusgedenkjahres veranstaltet das BIBELFORUM der katholischen Akademie C.-Pirckheimer-Haus, Nürnberg in Kooperation mit der Bibelschule des Heinrich Pesch Hauses, Ludwigshafen eine Reise in die Türkei (Antakya) und nach Syrien (Damaskus). Die Begegnungsreise „Paulus und Muhammad – zwei Lebenswenden

im interreligiösen Gespräch“ von Donnerstag, 25. September bis Samstag, 04. Oktober 2008 wird von P. Dr. Wilfried Dettling SJ und P. Dr. Tobias Specker SJ geleitet.

Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an: Bibelforum der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, Königstr. 64, 90402 Nürnberg, Tel.: 0911 2346-143, Fax: 0911 2346-162, E-Mail: dettling@cph-nuernberg.de

■ Markuslesung in St. Eberhard: verschoben

Wir hatten in Heft 4/2007 für den September 2008 eine Gesamtlesung des Markusevangeliums in St. Eberhard in Stuttgart angekündigt. Inzwischen ist beschlossen worden, die Kirche in dieser Zeit zu schließen und umzubauen. Aus diesem Grund wird die angekündigte Lesung auf Anfang des Jahres 2009 verschoben. Den genauen Termin werden wir noch mitteilen.

■ Langjährige Mitglieder melden sich

Im letzten Heft haben wir anlässlich des 75-jährigen Bestehens des Bibelwerks unsere langjährigsten Mitglieder gesucht. Die Resonanz war überwältigend. Viele Mitglieder haben uns ausführlich geschrieben. Aus den überaus spannenden Zuschriften möchten wir Teile veröffentlichen, die sicher auch für die anderen Mitglieder von Interesse sind:

„Es muss im August 1958 gewesen sein, als mein Mann Hans Joachim Merzdorf ... an der Tagung des Bibelwerks in Stuttgart-Hohenheim teilnahm. ... Das liebenswürdige Flair dieser Tagung bewog meinen Mann, Mitglied der Vereinigung zu werden. ... Wir sind also 50 Jahre begeisterte Leser Ihrer Schriften. Mit einem herzlichen Dank für alle Erfahrungen des Glaubens und der Bibel, die ich aus der Mitgliedschaft in meinem Leben haben durfte, grüße ich Sie alle mit einem weiteren „Gott befohlen!“ (Hildegard-Herta Merzdorf, *Bad Mergentheim, Mitglied seit 1958*)

„Zum Jubiläum „75 Jahre Bibelwerk“ herzlichen Glückwunsch! Ich bin schon lange dabei, [...] seit 46 Jahren. „Bibel und Kirche“ war mir immer ein guter Begleiter und Impulsgeber in meiner schulischen Arbeit als Religionslehrer. [...]“ (Wolfram Krehl, *Offenburg, Mitglied seit 1962*)

„Wenn ich mich recht erinnere, wurde ich als Seminarist im Jahr 1963 Mitglied. In meinem Studium in St. Georgen hatte die Dogmatik großes Gewicht, ich hatte den Eindruck, dass meine Bibelkenntnisse stark unterentwickelt waren. Die Zeitschrift „Bibel und Kirche“ gab Anregungen. Während meiner aktiven Dienstzeit habe ich die Zeitschriften des Bibelwerks über Jahre selten gelesen. Das galt auch für andere Zeitschriften wie z.B. „Concilium“ oder „Orientierung“, die ich irgendwann abbestellte ... Die Zeitschriften des Bibelwerkes habe ich weiter bezogen – sie waren eine ständige Erinnerung, bei biblischen Fragen „dran“ zu bleiben. – Seit 2003 bin ich pensioniert. Die alten gesammelten Zeitschriften habe ich mit vielen theologischen Büchern an die neu entstehende Bibliothek der theologischen Fakultät in Krakau geschenkt. Aber die neuen Hefte lese ich jetzt regelmäßig.“ (Pfarrer i. R. Dr. Herbert Kaefer, *Schleiden, Mitglied seit 1963*)

„Obwohl ich keineswegs ein Sammler bin, auch nicht von Zeitschriften, habe ich „Bibel und Kirche“ als einzige von Anfang an aufgehoben. Nur deshalb kann ich die Dauer meiner Mitgliedschaft nachprüfen. Mein erstes war das Heft 3/1964 zu dem wegweisenden Thema „Erneuerung aus Gottes Wort“. ... Ich konnte also eine lange Strecke Entwicklung u. a. in der Bibelexegese mitverfolgen, für die ich mich immer interessiert habe. Dabei darf ich bemerken, dass Ihr neuestes Heft zu den Gleichnissen Jesu für mich wieder besonders aufschlussreich ist. – Ich möchte Ihnen bei dieser Gelegenheit noch sagen: Bleiben Sie auf Ihrem Weg!“ (Wilhelm Dahl, *Bonn, Mitglied seit 1964*)

„1966 wurde ich auf Ihre besondere Zeitschrift aufmerksam. Seitdem freue ich mich auf jedes neue Exemplar. Ihre vielfältigen Themen fesseln mich immer wieder. ... Ich bin selber überrascht, wie lange ich schon an Ihrer Zeitschrift Freude habe. Wer hätte das gedacht?“ (Friedrich Ollesch, *Hamburg, Mitglied seit 1966*)

„Wie lange ich schon Mitglied bin, weiß ich nicht genau, vermute aber, dass mich „Bibel heute“ seit etwa 40 Jahren begleitet, auch und gerade in „Durststrecken des Glaubenslebens“. ... Ich freue mich immer wieder darauf, die Hefte (meist im Urlaub) in Ruhe und meditativ durchzugehen.

Ich hab noch keines ungelesen aus der Hand gelegt und sammle sie seit vielen Jahren, in der Hoffnung, in einigen Jahren im Ruhestand das eine oder andere Heft mit sicher anderen Lebenserfahrungen wieder neu zu entdecken." (*Monika Rudolf, Schramberg, Mitglied seit 1966*)

„Seit 1967 – erworben durch unseren damaligen Theologie-Professor Knackstedt an der PH Alfeld/Hildesheim – bin ich Mitglied des Katholischen Bibelwerks. ... Zunächst habe ich „Bibel und Kirche“ bezogen und für den Religionsunterricht in der Schule davon profitiert. Seit ich im Ruhestand bin, habe ich die Mitgliedszeitschrift gewechselt und beziehe jetzt „Bibel heute“. Von der ansprechenden Gestaltung und den fundierten Ausführungen bin ich begeistert. Die Zeitschrift gibt mir hilfreiche Anregungen für Bibelgespräche und die Seelsorge im Altenheim." (*Schwester M. Waltrudis Pollmann, Herford, Mitglied seit 1967*)

„Ich bin sicher nicht Ihr langjährigstes Mitglied. ... Aber ich beziehe „Bibel heute“ seit der Ausgabe Nr. 68. Seitdem habe ich auch alle Zeitschriften gesammelt. Ich freue mich schon jedes Quartal auf die neue Ausgabe. – Inzwischen lese ich auch „Bibel und Kirche“ und „Welt und Umwelt der Bibel“. Immer sonntags lese ich eine Publikation vom Bibelwerk." (*Gisela Voithenleitner, München, Mitglied seit 1982*)

Und hier sind die fünf langjährigsten Mitglieder des Bibelwerks:

1. Pfarrer i. R. Wolfgang Aßmann, Wolfenbüttel, Mitglied seit 1949
2. Kurt Hollender, Viersen, Mitglied seit 1950
3. Pfarrer Dr. Franz Xaver Schmid, Munderkingen, Mitglied seit 1952
4. Pfarrer i. R. Anton Durner, Esslingen, Mitglied seit 1952
5. Pfarrer Walter Pierro, Krautheim, Mitglied seit 1957

Herzlichen Glückwunsch! Mit der Post kommt dann aus dem Bibelwerk noch eine gehaltvollere Gratulation: passend zum Paulus-Jahr eine CD mit dem Paulus-Oratorium von Felix Mendelssohn-Bartholdy.



■ Aus der Praxis für die Praxis



Detlef Hecking, Claudia Mennen, Sabine Tscherner-Babl, Peter Zürn, Geh in das Land, das ich dir zeigen werde. Impulse aus dem Bibliodrama für Gruppen und Gemeinden, Schwabenverlag 2008, € 14,90 CHFr 27,50, ISBN 978-3-7966-1390-6

Wie lassen sich Elemente aus dem Bibliodrama so gestalten, dass sie in der alltäglichen pastoralen Praxis einsetzbar sind und von Seelsorgenden auch ohne Bibliodrama-Ausbildung geleitet werden können? Antworten darauf haben 16 BibliodramaleiterInnen in ihrer eigenen pastoralen Tätigkeit gefunden. Was sie vorstellen, reicht von Feiern im Kirchenjahr (z.B. Oster- und Weihnachtsliturgien) über Gemeindeanlässe (z.B. Elternabende oder Sitzungen) bis zu besonderen pastoralen Gelegenheiten (z.B. Seelsorgegespräche, Frauen- und Männergruppen, Pilgerreisen). Jeder Impuls reflektiert die pastorale Situation in der und für die er entstanden ist. Hinweisen zum Bibeltext folgt die detaillierte Beschreibung der Begegnung damit. Am Schluss steht die persönliche, theologische oder pastorale „Ernte“ der AutorInnen, die in vielfältigen Arbeitsfeldern tätig sind. Gemeinsam ist allen die Ausbildung nach dem Bibliodrama-Modell von Andriessen und Derksen, das in der Schweiz in der Propstei Wislikofen zuhause ist. Mehr dazu unter www.bibliodramaundseelsorge.ch. Zwei der HerausgeberInnen sind im SKB aktiv. Das Buch bietet reichhaltiges Material, mit dem sich lebendige und erfahrungsbezogene Begegnungen mit der Bibel gestalten lassen. *Dieter Bauer*

Österreich

■ Zum Paulus-Jahr



Pfarrer Dr. Roland Schwarz,
Gemeinsam Paulus begegnen.
 Anregungen – Modelle – Tipps
 58 S., Referat für Bibelpastoral/Pastoralamt der Erzdiözese Wien, € 5,90 (zzgl. Versandkosten)

Diese Broschüre wurde von Dr. Roland Schwarz, Mitglied des Kuratoriums des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, anlässlich des Paulus-Jahres erstellt. Sie ist eine Anregung für Pfarrgemeinden, Gruppen und Schulklassen, um auch die vielfach unbekannteren Seiten des Völkerapostels zu entdecken: mit Modellen zur Auseinandersetzung mit Paulus-Texten, einem Interview mit Paulus, einer kommentierten Literaturliste, einem Firmgottesdienst, einem Paulus-Quiz u. a. m.

■ Beziehungskarten



Von der Liebe berührt.
Spirituelle Beziehung-
impulse für Paare,
 Hg. Forum Beziehung, Ehe
 und Familie der KAÖ. Karten-

box mit 26 Impulskarten zum Aufstellen, vierfarbig, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, € 9,90, ISBN 978-3-853-96126-1

Die Spiritualität einer Beziehung ist gerade auch in den vielen Begegnungen des Alltags und in den kleinen Gesten erfahrbar. Die 26 Karten zu Themen wie Liebe, Zeit, Treu, Segnen, Danken, Vergebung u.a. liefern Impulse, sich auf die Spurensuche in der eigenen Beziehung zu machen. Ein Geschenk für Braut- und Ehepaare, ein Gesprächsimpuls für Ehevorbereitung und -begleitung.

Beides zu beziehen bei: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Dr. Wolfgang Schwarz

Deutschland

■ Mitglieder:

Ermäßigung bei der Deutschen Bahn

Nicht alle Mitglieder haben es mitbekommen: Mit der letzten Beitragsrechnung haben wir eine Nummer verschickt, mit der unsere Mitglieder beim Kauf einer Fahrkarte der Deutschen Bahn (das gilt auch bei Fahrten mit der BahnCard!) eine Ermäßigung von ca. 10% erhalten. Falls Sie zu denen gehören, die es noch nicht gemerkt haben: Rufen Sie uns einfach an. Wir teilen Ihnen dann die Großkundennummer mit. Sie müssen sie beim Kauf jeder Fahrkarte nur angeben, um in den Genuss dieser Ermäßigung zu kommen.

■ Stiftung „Bibel heute“

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Stiftung „Bibel heute“ bei. Wir bitten weiterhin um Zustiftungen. Der Stiftungsrat hat auf seiner letzten Sitzung beschlossen, mit Hilfe der Stiftung zunächst einen „Grundkurs Bibel“ für Eltern mit Kindern zu unterstützen. Die Kinder sollen kostenlos an dem Kurs teilnehmen können. Auf diese Weise hoffen wir, auch jüngere Erwachsene für unseren Bibelkurs zu motivieren. Gerade Eltern mit Kindern halten wir für eine höchst interessante Zielgruppe.

Auf längere Sicht gesehen soll dann allerdings die Stiftung dazu beitragen, die Arbeit des Bibelwerks zu unterstützen. Sie ist für die nächsten Jahre finanziell noch abgesichert. Allerdings droht spätestens ab 2015 ein massiver Einbruch bei den Einnahmen. Bis dahin müssen wir die Stiftung auf ein Niveau bringen, dass sie dazu wirksam beitragen kann. Wir sind hier auf jede Hilfe angewiesen. Auch kleinere Beträge sind uns willkommen.

Dr. Franz-Josef Ortkemper

Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

www.bibelwerk.at

www.bibelwerk.ch

www.bibelwerk.de

Das Thema der nächsten Ausgabe:

Gottes Gericht

■ Das Jüngste Gericht – (k)ein Thema mehr?

Es ist ein Phänomen, dass nach Paul Zulehner heutige Menschen nach Themen wie dem Jüngsten Gericht, Himmel, Hölle, Fegefeuer fragen, die die kirchliche Verkündigung aber weitgehend ausgeblendet hat.

Das nächste Heft möchte diese Thematik aufgreifen und in biblischer Hinsicht fundieren. Es wird zeigen, das es beim „Jüngsten Gericht“ letztlich um Gottes Gerechtigkeit und um die Freiheit und Verantwortung der Menschen geht, und dass die Gerichtstexte als Hoffnungstexte gelesen werden wollen – wie auch die Enzyklika „Spe Salvi“ betont.



Besuchen Sie uns auch im Internet!
www.bibelundkirche.de
www.biblische-buecherschau.de

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 63. Jahrgang, 3. Quartal 2008; ISBN 978-3-940743-02-2; ISSN 0006-0623
www.bibelundkirche.de

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dipl.-Theol.

Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg

REDAKTION: Dipl.-Theol. Andreas Hölscher,

Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de)

REDAKTIONSKREIS: Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dipl.-

Theol. Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dipl.-Theol.

Barbara Leicht, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold

Reck, Dr. Bettina Wellmann

KORREKTUR MELDUNGEN: M. Franke M. A.

GESTALTUNG: Olschewski Medien GmbH

DRUCK: VVA Wesel Kommunikation, Baden-Baden

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50,

Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen

Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag

enthalten (€ 22,00; für Schüler/innen, Studierende,

Rentner/innen € 12,00. Bei zusätzlichem Bezug von

Bibel heute € 34,00, ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ

600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholi-

ches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Ein-

zelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00

zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk,

Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0,

Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt

€ 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute*

€ 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft

kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung:

Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Beder-

strasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60,

Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Be-

zugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten

(sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem

Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen

sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten.

Postcheckkonto Zürich: 80-39108-5.b

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

■ Veranstaltungen

■ Königstein/Taunus

1.-2. Sep., 13.-14. Okt.,

1.-2. Dez. 2008:

2. Korintherbrief

(Prof. Dr. Josef Hainz).

Anmeldung: Bibelschule Königstein, Ursulinenkloster St. Angela, Gerichtstr. 19, 61462 Königstein, Tel. 06174 9381-0, E-Mail: bibelschule.koenigstein@gmx.de

■ Berlin

7.-9. September 2008:

Bibliodrama – Heilungsgeschichten im Neuen Testament

(Rita Clasen, Dr. Ulrich Kmiecik).

Ort: Schöneiche, Anmeldung: Erzbischöfliches Ordinariat Berlin, Dez. II - Seelsorge, U. Rüter, Postfach 040406, 10062 Berlin, Tel. 030 32684-521.

12.-14. September 2008:

„Von der Glut der Begierde – David und Batseba“.

Männerwochenende

(Alexander Obst, Dr. Ulrich Kmiecik). Ort: Bernau.

Anmeldung: Kirchengemeinde Heilige Familie, Alexander Obst, Kommissarstr. 2, 12205 Berlin, Tel. 030 84311421.

9. und 16. Sept., 1. Okt., 4. und

11. Nov., 2. und 9. Dez. 2008:

Glaubenssache – 7 christliche Updates.

Biblich begründeter Glaubenskurs über 7 Abende (Dr. Ulrich Kmiecik).

Anmeldung: Geschäftsstelle KDFB, Wundtstr. 40-44, 14057 Berlin, Tel. 030 3215021.

■ Köln

5., 12. und 19. Sept., 17. Okt.

(Vorlesungen); 22. Okt. 2008

(Gesprächsabend):

Die Bücher Josua – 2 Könige

und 1,2 Chronik. Zwei biblische Geschichtswerke im Vergleich / Grundkurs Bibel AT Kurs 7 (Dr. Gunther Fleischer).

13. September 2008:

Bibel und Koran. Ein Vergleich aus christlicher Perspektive (Dr. Gunther Fleischer).

24. und 31. Okt., 7. und 14. Nov.

(Vorlesungen); 19. Nov. 2008

(Gesprächsabend):

Exemplarische Annäherungen

an eine Theologie des Alten Testaments. Grundkurs Bibel AT Kurs 8 (Dr. Peter Krawczack).

21. und 28. Nov., 5., 12. und

19. Dez. (Vorlesungen);

17. Dez. 2008 (Gesprächsabend):

„Tritt als Prophet auf und sag:

So spricht Gott, der Herr“.

Der Prophet Ezechiel /

Grundkurs Bibel AT Kurs 9

(Dr. Bernd Biberger).

29. November 2008:

Ein Evangelist ohne Kindheits-

geschichte im Advent. Einführung

in das Markus-Lesejahr

(Dr. Gunther Fleischer).

Anmeldung: Erzbischöfliche

Bibel- und Liturgieschule,

Marzellenstr. 26, 50668 Köln,

Tel. 0221 1642-7000

■ Georgsmarienhütte

19.-20. September 2008:

Sara – Gottes langer Atem.

Frauen-Bibel-Seminar

(Dr. Uta Zwingenberger).

26.-28. September 2008:

Die Bibel LESEN.

Grundkurs Hebräisch (Eva-Martina Kindl,

Dr. Uta Zwingenberger).

31. Okt. bis 2. Nov. 2008 / 9. bis 11.

Jan. 2009 / 6. bis 8. März 2009:

Biblische Texte erschließen und

vermitteln. Dreiteilige Weiterbildung

zur Leitung von Bibelgesprächen

(Stefanie Reichenbach, Dr. Uta Zwingenberger).

Anmeldung: BibelForum, Haus

Ohrbeck, Am Boberg 10,

49124 Georgsmarienhütte,

Tel. 05401 336-0, E-Mail:

bibelforum@haus-ohrbeck.de

■ Nürnberg

14.-15. November 2008:

„Gäbe es doch einen, der mich

hört“: Kontemplation und

geistige Schriftauslegung am

Beispiel des Ijob-Buches

(Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-

Schönberger, Wien).

Anmeldung: Bibelforum Akademie

Caritas-Pirckheimer-Haus,

Königstr. 64, 90402 Nürnberg,

Tel. 0911 2346-0, E-Mail:

akademie@cph-nuernberg.de

■ Neustadt/Weinstraße

18.-19. Oktober 2008:

Die Welt des Alten Orients.

Umwelt des Alten Testaments (1.

Teil / P. Hans-Ulrich Vivell SCJ).

Anmeldung:

Herz-Jesu-Kloster, Waldstr. 145,

67434 Neustadt/Weinstraße, Tel.

06321 875-0 oder -321; E-Mail:

hans-ulrich.vivell@scj.de

■ Traunstein

7.-8. November 2008:

Frau sein zwischen Wunsch und

Erwartung. Alltag von Frauen in

biblicher Zeit (Christine Abart).

21.-22. November 2008:

Charisma und Macht.

Herrschaft und Prophetie in den

Samuelbüchern (Dr. Josef Wagner).

Anmeldung: Haus St. Rupert,

Rupprechtstr. 6, 83278 Traun-

stein, Tel. 0861 9890-0, E-Mail:

info@sankt-rupert.de

■ Wiesbaden

28.-30. November 2008:

„Der Tag des Herrn“.

Alt- und neutestamentliche Traditionen

(Brigitte Görgen-Grether).

Anmeldung:

Referat Theologische Bildung,

Tel. 06431 295-350 oder -323,

E-Mail:

b.grether@bistumlimburg.de

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart



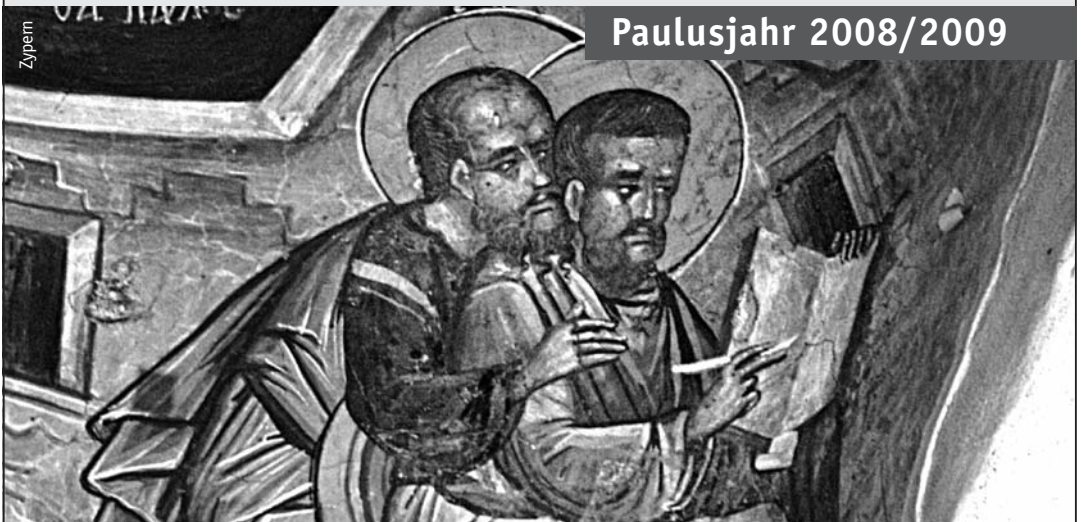
Italien Paulusjahr Griechenland Malta
Heiliges Land Türkei Syrien

Studienbegegnungsreisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen zeigen wir Ihnen nicht nur Orte und Landschaften, sondern vermitteln auch Gespräche und Begegnungen mit einheimischen Christen. Wir bieten Ihnen in unserem **Jahreskatalog** Reiseziele in die ganze Welt an.

Folgen Sie den Spuren des **Völkerapostels Paulus** im **Paulusjahr 2008/2009!** Erkunden Sie **Syrien, die Türkei, Griechenland, Zypern, Malta** oder **Italien!** Entdecken Sie mit uns die Länder in denen der Apostel Paulus gelebt und gewirkt hat.

Wir schicken Ihnen die Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.



Paulusjahr 2008/2009

Jetzt unsere **Kataloge** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)

Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart · Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax 07 11/6 19 25-811

E-Mail: info@biblische-reisen.de · www.biblische-reisen.de