

Irmtraud Fischer

Über Lust und Last, Kinder zu haben

Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels

Kommt man in christlichen Kontexten auf das Thema »Kinder in der Bibel«¹ zu sprechen, so stellt sich vorerst ein schaler Beigeschmack von Kitsch und Unmündigkeit ein. Der Spruch Jesu »Laßt die Kinder zu mir kommen!« ist uns jährlich durch das süßliche Weihnachtslied »Ihr Kinderlein, kommet!« im Ohr und kann vielleicht noch Kindergartenkinder wegen seiner einfachen Melodie begeistern; aber bei Erwachsenen weckt es nur noch rührselige Erinnerungen an ihre Kindheit. Der zweite Spruch »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...« ruft bei Jugendlichen und Erwachsenen heute mehr Unbehagen als Freude hervor. Denn er wird auf dem Erfahrungshintergrund von Kirchen gehört, die sich in vielen Be-

¹ Thematische Überblicke finden sich bei *Leo G. Perdue u.a.*, *Families in Ancient Israel (The Family, Religion and Culture)*, Louisville 1997; *Irmtraud Fischer*, *Mütter und Kinder im Alten Testament, Welt und Umweld der Bibel* 6 (1997), 5–9; *dies.*, *Schaff mir Kinder – wenn nicht, so sterbe ich! (Gen 30,1). Von weiblicher Sexualität, Schwangerschaft und Mutterschaft im Alten Testament – und dem gender-bias bei der wissenschaftlichen Auslegung von Frauentexten*, in: *A. Rohde / A. Riecher-Rössler* (Hg.), *Psychische Erkrankungen bei Frauen. Psychiatrie und Psychosomatik in der Gynäkologie*, Regensburg 2001, 17–26; *Susanne Gillmayr-Bucher*, *Hoffnung und Aufgabe. Kinder im Ersten Testament*, *ThPQ* 147 (1999), 226–232. Für die Töchter siehe die ideologiekritische Studie von *Elke Seifert*, *Tochter und Vater im Alten Testament (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9)*, Neukirchen-Vluyn 1997. Als Fundgrube zum Thema erweist sich immer noch *Hans Walter Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, München ³1977. Informationen zur hebräischen Bibel finden sich auch bei *Günter Mayer*, *Zur Sozialisation des Kindes und Jugendlichen im antiken Judentum*, in: *J. Martin / A. Nitschke* (Hg.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V., Bd. 4/11)*, München 1986, 365–389. Zum theologischen Aspekt siehe *P.A.H. de Boer*, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*, Leiden 1974. Der Band *Marcia J. Bunge* (Hg.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids 2001 behandelt alttestamentliche Grundlagen leider nicht, bietet aber einen Überblick über das zwiespältige Verhältnis Feministischer Theologie zum Thema im US-amerikanischen Kontext: *Bonnie J. Miller-McLemore*, »Let the Children Come« Revisited: Contemporary Feminist Theologians on Children, in: *Bunge* (Hg.), *Child*, 446–473.

reichen lange weigerten und teils bis heute noch weigern, ihre Mitglieder eigenverantwortlich erwachsen werden zu lassen.

Die Assoziationen bezüglich des Alten Testaments sind nicht viel anders. Vielen Menschen, vor allem Frauen, ist die allgemein über die Bibel verbreitete Vorstellung, sie sehe Frauen nur als Gebärenden von Kindern männlich geleiteter Sippen, zuwider. Zu lange wurden Texte der Hebräischen Bibel christlichen Frauen als anschauliche Geschichten über den göttlichen Willen bezüglich der »Würde der Frau« präskriptiv vor Augen geführt. Kurzum: Mit diesem Thema ist ein Wust von Sentimentalität, autoritären Grundeinstellungen und Frauen auf ihre biologische Rolle reduzierenden Machtansprüchen verbunden.

Wie stand das Alte Israel zu Kindern? Wie schlägt sich dies in den biblischen Texten nieder? Die Beantwortung der Fragen zeigt, wie divers von unseren Vorstellungen Kinder in der Kultur Alt-Israels gesehen wurden. Was bedeuten diese Gegebenheiten für die theologischen Aussagen, die die Kinder-Eltern-Relation metaphorisieren, und welche Rückwirkungen haben sie auf Israels Gottesvorstellungen? Vorerst sei jedoch kurz die hebräische Sprache bezüglich der die Kinder bezeichnenden Ausdrücke befragt.

I. »Kind«: Zur Begrifflichkeit in der Hebräischen Bibel

Das biblische Hebräisch² kennt keine eigene Vokabel zur Bezeichnung von Nachkommen beiderlei Geschlechts und unterscheidet bei der neutralsten Vokabel – ebenso wie das Deutsche – nicht nach dem Alter: Es spricht, wenn es den Nachwuchs eines Elternpaares meint, jeweils von »Söhnen« und »Töchtern« und verwendet für gemischtgeschlechtliche Kollektive den männlichen Plural. Da der deutsche Wortschatz aber Vokabeln besitzt, die im Plural zwischen rein männlichen (Söhne), rein weiblichen (Töchter) und gemischtgeschlechtlichen Gruppen (Kinder) unterscheiden, ist eine Übersetzung von בְּנִים, das sowohl Söhne als auch Kinder bezeichnen kann, mit »Söhne« in vielen Fällen falsch. Es versteht sich, daß eine Bezeichnung von Erwachsenen als »Kinder« gerade bei Menschen mit kirchlicher Sozialisation den Aspekt der oft verweigerten Mündigkeit mitschwingen läßt, der bei »Sohn« und »Tochter« nicht gegeben ist. Die deutschen Bibelübersetzungen, die בְּנִים nicht mit »Kinder« übersetzen wollen und lieber bei der androzentrischen Engführung

² Zur biblischen Terminologie siehe *Joseph Blenkinsopp, The Family in First Temple Israel*, in: *Perdue u.a., Families*, 48–103, hier 67f, der zudem betont, daß die Entdeckung der Kindheit als eigenständige Lebensphase relativ jung ist (66).

der »Söhne« bleiben, müssen sich jedoch des Problems bewußt sein, daß sie damit angestrebte Mündigkeit ausschließlich dem männlichen Geschlecht zukommen lassen, sie dem weiblichen aber doppelt verweigern, da es bereits sprachlich unsichtbar gemacht wird.

Soll der Aspekt des kindlichen Lebensalters im Vordergrund stehen, so verwendet das Bibelhebräisch neben Söhnen und Töchtern für Säuglinge יונק (vgl. z.B. Num 11,12; Dtn 32,25; Jes 11,8 u.ö.) und עיל (vgl. Jes 49,15; 65,20) sowie עולל (vgl. z.B. Ps 8,3; Jes 13,16; Klgl 2,11.20). Für bereits abgestillte Kinder lautet die Bezeichnung ילד, »das Geborene«, oder wenn ausschließlich männliche Kinder gemeint sind, »der Geborene«; selten findet sich die entsprechende weibliche Form ילדה, »die Geborene« (nur Gen 34,4; Joël 4,3; Sach 8,5), wobei erneut die männliche Pluralform für beide Geschlechter steht. Meist wird mit »Kind« oder »Junge« bzw. »Mädchen« übersetzt. Die Wurzel ילד, »gebären«, die im qal auch »zeugen« bedeuten kann, legt m.E. jedoch die meist zutreffendere neutrale Bezeichnung »das Geborene« nahe. Größere Kinder werden auch נער, »Knaabe«, und נערה, »Mädchen«, genannt, wobei damit teils sogar junge Erwachsene (noch ohne Kinder?) bezeichnet werden können, und sodann mit »junger Mann« oder »junge Frau« übersetzt werden muß (vgl. z.B. Rut 2,5.6). Die Bezeichnungen עלמה und das wesentlich seltenere männliche Pendant dazu (עלם) stehen für junge Leute vor oder jenseits der Schwelle zum Erwachsenenalter.

So zeigt sich, daß die Bandbreite der Wörter zur Bezeichnung von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Hebräischen ebenso groß ist wie im Deutschen.

II. Soziale Aspekte

Ein Wissen um die gesellschaftliche Grundordnung und ein aus dieser resultierendes Verständnis von einzelnen Mitgliedern ist entscheidend für eine realitätsnahe Darstellung von Kindern, Kinderschaft und Kindheit in Alt-Israel. Die Bibel gibt vor allem in Rechtstexten und in Erzählungen, aber auch in prophetischer Schelte und in Weisheitssprüchen einen Blick auf die hinter den Texten zu erhebende Sozialgeschichte frei. Bei einer Auswertung biblischer Texte für die Gesellschaft Alt-Israels muß jedoch klar sein, daß die Bibel vorrangig die Sichtweise jener (zumindest während der Königszeit gehobenen) sozialen Schicht, die des Schreibens und Lesens mächtig war, wiedergibt und somit keinen repräsentativen Querschnitt durch die realen Verhältnisse der Gesellschaft bietet³.

3 Vgl. dazu *Blenkinsopp, Family*, 54.

Kinder waren nicht gleich Kinder. Es war entscheidend, ob es sich um Jungen oder Mädchen⁴, um Nachkommen von Sklaven oder von Großgrundbesitzern handelte, wie alt die »Kinder« waren und wohl auch, in welcher Epoche der Geschichte Israels die Menschen lebten.

1. Grundgegebenheiten sozialer Ordnung in Alt-Israel: Eine patriarchale Gesellschaft mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung

Die Gesellschaften, in denen die Hebräische Bibel im ersten Jahrtausend v.Chr. entstanden ist, waren nach dem Ausweis der Texte patriarchal strukturiert. Dabei ist allerdings Patriarchat nicht einfach als Männerherrschaft zu mißdeuten⁵, sondern als eine hierarchisch geordnete Gesellschaft zu sehen, in der männliche und ältere freie Israeliten als Oberhäupter von größeren Familienverbänden⁶ die gesellschaftliche Macht hatten und daher über Frauen, Junge und Abhängige oder Ausländer beiderlei Geschlechts je nach Epoche und auch eigenem Sozialstatus mehr oder weniger bestimmen konnten. Ein solches Verständnis von Patriarchat ist abzusetzen von dem, was moderne westliche Industriegesellschaften im 19. bis in die 70er Jahre des 20. Jh.s an männlicher Dominanz(un)kultur entwickelten.

Die weitgehend agrarisch geprägten Gesellschaften, aus denen die Texte der Bibel stammen, waren durch eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung⁷ bei der Bewirtschaftung des in weiten Teilen des Landes eher kargen Bodens organisiert. Beamte, Handwerks- und Dienstleistungsberufe, die ohne eigene landwirtschaftliche Produk-

4 Zur feministischen Hermeneutik zum Thema siehe *Bettina Eltrop*, *Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium*, Stuttgart 1996, 1–29; ihre für das Neue Testament entwickelten Überlegungen bezüglich der Androzentrizität der Texte sind vielfältig auf das Alte Testament übertragbar.

5 Zur folgenden Begriffsklärung von Patriarchat siehe *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Zu ihrem Gedächtnis ...*, München, 1988, 62, die inzwischen selber den Begriff zugunsten von »Kyriarchat« aufgegeben hat. Für die Kultur des Alten Orients, in der das Alter einen derart hohen positiven Diskriminierungsfaktor darstellt, daß die Söhne erst ins Erbe eintreten, wenn die alten Väter gestorben sind, halte ich die Bezeichnung »Patriarchat« für immer noch treffender.

6 Die ausführlichste Studie zur Sozialstruktur in Alt-Israel ist derzeit *Sûnyâ Bendôr*, *The Social Structure of Ancient Israel (JBS 7)*, Jerusalem 1996, die die These vertritt, daß die Grundeinheiten der Elternhäuser und der Verwandtschaft durch alle Perioden der Geschichte Israels relativ konstant bestimmend blieben (280). Zur nachexilischen Zeit siehe den informativen, reichlich außerbiblisches Material einbeziehenden Artikel von *John J. Collins*, *Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism*, in: *Perdue u.a.*, *Families*, 104–162, hier 105f.

7 Siehe dazu *Carol Meyers*, *The Family in Early Israel*, in: *Perdue u.a.*, *Families*, 1–47, hier 34f.

tion lebten, sind der Minderheit zuzuweisen. In solchen arbeitsteiligen Agrargesellschaften, die überwiegend in kleinen Siedlungen lebten und nicht in Städten, die ohnedies unsere Dorfgrößen kaum überstiegen, konnten Familien ihren gesamten Lebensbedarf nur dann decken, wenn die Zusammenarbeit aller gewährleistet war. Das bedeutet einerseits, daß nicht nur der Vater als »Familienernährer« fungierte, sondern alle Mitglieder eines Haushaltes, in dem normalerweise drei, teilweise sogar vier Generationen lebten⁸, gemeinsam für den Lebensunterhalt zuständig waren. Andererseits heißt dies, daß eine Trennung der gesellschaftlichen Bereiche in öffentlich und privat mit den entsprechenden geschlechtsspezifischen Zuschreibungen nicht existierte. Die Arbeit, die von Frauen im Haus und auf den Äckern geleistet wurde, war mindestens ebenso wichtig wie jene, die auf den Feldern, in den Weinbergen und Ölhainen sowie bei den Herden von Männern oder noch unverheirateten Frauen (vgl. Rahel und die Töchter des Priesters von Midian als Hirtinnen in Gen 29,9f und Ex 2,16–19) verrichtet wurde. Wie Carol Meyers⁹ anschaulich beschrieben hat, sind Individualitätskonzepte zur Beschreibung der Identität von altisraelitischen Menschen ungeeignet. Die Identität sowohl männlicher als auch weiblicher Gesellschaftsmitglieder ist vorrangig durch die Familie, durch die verwandtschaftliche Gruppe, bestimmt. In dieser »Mischpoche« entscheidet allerdings die Geschlechterdifferenz über den Sozialstatus der einzelnen Mitglieder. Männer hatten jeweils mehr Rechte, Ansehen und Einfluß als ihre Frauen. Zudem waren damals nicht die Jungen und Aktiven die Maßstäbe für den Lebensstil und die Entscheidungsfindung auch reiferer Menschen. Ansehen, gesellschaftliche Macht und Verantwortung hatten die jeweils Ältesten. Kinder waren als Individuen keinesfalls so bestimmend, wie dies in unseren heutigen, von der westlichen Zivilisation geprägten Kulturen der Fall ist. Kindsein war mehr ein Durchgangsstadium als eine für den Konsum bestens auswertbare, eigene Altersstufe, die allerdings wesentlich kürzer zu veranschlagen ist, als wir dies heute kennen.

2. Kind sein: Ein biologisches und soziologisches Durchgangsstadium

Im Alten Israel ist bei weitem nicht vorauszusetzen, daß der Großteil der Kinder das Erwachsenenstadium erreichte. Die Kinder-

⁸ Meyers, ebd., 14–17 belegt dies durch archäologisches Material wie der Hausarchitektur.

⁹ Siehe ebd., 21f.32f.

sterblichkeit war sehr hoch. Es ist zu vermuten, daß jedes zweite Kind die ersten fünf Lebensjahre nicht überlebte¹⁰. Als Gründe dafür sind sowohl Infektionskrankheiten, aber auch durch Ernährungsmängel von Mutter und Kind verursachte Gesundheitsprobleme zu nennen. In Gesellschaften ohne konfektionierte Baby-nahrung ist eine lange Stillzeit die Garantie für eine vollständige und auch gegen Krankheiten schützende Nahrung. Nach 2Makk 7,27 ist auf eine Stillzeit von drei, nach 1Sam 1,21–28 auf eine von mindestens zwei Jahren zu schließen. Wenn die Mutter starb, mußte für den Säugling eine Amme gesucht werden, da ein neugeborenes Kind unter der vorauszusetzenden Ernährungslage sonst kaum Überlebenschancen hatte. Das Abstillen eines Säuglings und der damit erfolgende Eintritt ins Kindesalter wurden nach Gen 21,8 in der Familie mit einem Entwöhnungsfest gefeiert.

Für einen Knaben war damit wohl die Zeit der engsten Bindung an die Mutter vorüber, und er wurde sukzessiv in die Welt der Männer und ihrer Arbeit auf dem Feld, in den Pflanzungen und bei den Herden eingeführt. Heranwachsende Kinder, Knaben und Mädchen, wurden nahtlos in die Arbeitswelt der Erwachsenen integriert und nahmen bis zur Heirat wohl auch Arbeiten wahr, die üblicherweise dem anderen Geschlecht zugeteilt waren. Die Hirten-dienste leistenden, noch unverheirateten Halbwüchsigen beiderlei Geschlechts wie etwa Rahel (vgl. Gen 29,6) und David (1Sam 16,11) oder auch der kochende Jakob (Gen 25,29) mögen hier als Beispiele dienen.

Töchter blieben wohl vorrangig bei der Mutter und lernten so all die Techniken der Textilherstellung und -verarbeitung, des Gartenbaus, des Mahlens, Brotbackens und Kochens sowie des Waschens und Putzens. Wie Carol Meyers¹¹ betont, sind gerade diese Tätigkeiten technisch wesentlich anspruchsvoller als jene, die am Feld und beim Vieh gefordert sind, und es fällt daher besonders auf, daß die Texte zwar auf Zuchtverfahren (vgl. Jakob mit seinen Zuchtversuchen in Gen 30,32ff) oder Agrartechniken (vgl. Ochs und Esel nicht gemeinsam einspannen in Dtn 22,10) Bezug nehmen, wesentlich seltener jedoch auf Fertigkeiten der Bekleidungsherstellung (z.B. Verbot von zweierlei Fäden in Dtn 22,11) oder der Ernährungszubereitung (vgl. das Wissen um die Zubereitung von ungesäuertem und gesäuertem Brot).

Das Lob der »fähigen Frau« aus Spr 31,10–31 mag dabei als Kompendium gelten, was weibliche Kinder von ihren Müttern in einer hervorragenden Erziehung lernen konnten. Neben den be-

¹⁰ Siehe ebd., 19.

¹¹ Siehe ebd., 26.30.

reits erwähnten Techniken ist diese Frau im Handel beim An- und Verkauf aktiv (V. 14.24), verwaltet und kauft landwirtschaftlichen Grund und Boden (V. 16) und versorgt nicht nur das Haus (V. 21), das als das ihre bezeichnet wird, sondern ist zudem karitativ, in der Lehre und im Ratgeben tätig (V. 20.26). Da sie auch Gottesfurcht weitervermittelt, ist daraus zu schließen, daß ebenso die religiöse Unterweisung zu ihren Aufgaben gehörte (V. 28–31)¹².

Das Lernen im engeren Familienkreis bezog sich nicht nur auf die lebensnotwendigen Kulturtechniken, sondern auch auf die ethischen Regelungen des Zusammenlebens und die religiösen Traditionen. Der Reichtum von Lebenserfahrungen ganzer Generationenfolgen wird in den weisheitlichen Sprüchen sichtbar. Als geprägte Merksprüche sind sie leicht memorierbare Lernsätze, die Hilfe in sehr vielen Lebenslagen bieten können.

In der weisheitlichen Erziehungsliteratur fällt auf, daß Frauen als Lehrende und Erziehende auftreten und schließlich die Weisheit auch als Frau personifiziert wird. Die weisheitlichen Mahnungen, die den Sohn zum Hören auf die Lehre seines Vaters und auf die Weisung seiner Mutter anhalten (vgl. Spr 1,8; 6,20; 23,22; 31,1ff), zeigen anschaulich, daß die Erziehung der Kinder sicher nicht allein in den Händen des Vaters lag, sondern von den Eltern übernommen wurde (vgl. Sir 3,1–16). In Hld 8,2 sagt die Tochter von sich, daß sie von der Mutter erzogen worden sei. Das den (bereits erwachsenen) Kindern immer wieder eingeschränkte Gebot der Achtung ihrer Eltern nennt in Lev 19,3 die Mutter sogar an erster Stelle vor dem Vater. Wohlgeratene Kinder, die später ihr Leben als Erwachsene gut meistern können, sind daher das Verdienst der Erziehungsarbeit beider Elternteile.

Die Objekte der Belehrung sind jedoch überwiegend männlichen Geschlechts. Darauf verweist nicht nur die in der weisheitlichen Ermahnung übliche Anrede »mein Sohn!«, sondern vor allem die Inhalte der Lehre, die häufig das rechte Zusammenleben unter Männern verschiedenen Standes oder Alters aufzeigen oder noch deutlicher den geziemenden Umgang mit Frauen. Entsprechende Belehrungen an Töchter fehlen fast völlig (vgl. Ps 45,11). Daraus kann sicher nicht geschlossen werden, daß es diesbezüglich keine tradierten Lehren gab, sondern es muß angenommen werden, daß diese mündlich weitergegeben, aber nie schriftlich aufgezeichnet

12 Zu den sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründen von Spr 31, 10ff siehe die informative Studie von *Christine Roy Yoder*, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (BZAW 304), Berlin / New York 2001.

wurden¹³. Die Lehren an die jungen Mädchen und Frauen fehlen uns daher, und wir wissen über ihre Lebenszusammenhänge und Aufgaben wesentlich weniger als über den Sozialisationsprozeß von jungen Männern.

Die Erziehungsmethoden waren früher freilich nicht nur einfühlsam. Prügelstrafe zur Besserung wird etwa im Buch Jesus Sirach 30,1ff ausdrücklich empfohlen. Daß man Kinder nicht schlagen soll, ist ebenso wie die Vorstellung gleicher Rechte für alle Menschen oder der Kinderrechte eine Errungenschaft des gerade zu Ende gegangenen Jahrhunderts.

Unter heutigem Maßstab muß man sagen, daß es reichlich Kinderarbeit¹⁴ in Alt-Israel gab. Allerdings ist eine solche Bewertung sofort zu relativieren, wenn man bedenkt, daß die schrittweise Übernahme von kleineren Arbeiten bereits im Kindesalter die Funktion des Kindergartens und der Schule übernahm. Die Kulturtechniken wurden durch Zuschauen und Anleitung der Erwachsenen in der Familie erlernt, bis die Kinder die Arbeit selbständig ausführen konnten. Bedenkt man, wie viele Termine heutige Stadtkinder neben der Halbtagschule zu ihrer Förderung zusätzlich wahrnehmen »müssen«, so zeigt sich, wie inadäquat die Rede von Kinderarbeit in agrarischen Kulturen ohne allgemeines Schulwesen ist. Die Trennung von Freizeit und Arbeit und die Zuteilung dessen, was denn Arbeit und was Spiel oder Sport sei, ist eine im letzten Jahrhundert erfundene, für das Überleben autarker Gruppen inadäquate Einteilung: Ein Kind, das Proviant auf die außerhalb der Siedlung gelegenen Felder bringt, arbeitet nach unserer Vorstellung in einer Sparte des Zustellgewerbes. Ein Kind, das dieselbe Strecke in muffiger Sporthallenluft läuft, betreibt Sport. Ein Kind, das mit seiner Mutter Hülsenfrüchte aus der Schale pult und in Vorratsgefäße füllt, wird zur Arbeit herangezogen, eines, das konfektionierte Spiele zur Fingerfertigkeit spielt, hat nach unseren Vorstellungen eine glückliche Kindheit. Allein diese beiden Beispiele zeigen, wie unangemessen unsere Bewertungen von Kulturen sind, die ihre Techniken durch Nachahmungslernen in der Familie ohne organisiertes Schulwesen vermitteln.

13 Zur Oralität gerade spezifisch weiblicher Traditionen und Spr 31,10ff als Beleg einer Instruktion von Mutter zu Tochter siehe *Athalya Brenner*, Proverbs 1–9: An F-Voice? in: *dies. / F. van Dijk-Hemmes*, On Gendering Texts (BIS 1), Leiden 1993, 113–130, hier 127–130.

14 Siehe dazu *Bettina Eltrop*, Kinderarbeit, BiKi 52 (1997), 131–135: relativierend, weil eingebunden in eine nicht unterdrückende Gemeinschaft, sieht das Phänomen *Megan McKenna*, Frauen und Kinder nicht mitgezählt, München 1996, 79.

3. Kind sein: Ein gefahrvoller Lebensabschnitt

Kindersterblichkeit war nicht nur durch Krankheiten bedingt, sondern konnte auch durch bewußte Vernachlässigung der Neugeborenen oder gar Aussetzen verursacht sein (vgl. Ez 16,4–6). Auch wenn die Häufigkeit von Verbrechen gegen Kinder nicht höher angesetzt werden darf als in unseren heutigen modernen Gesellschaften, so war das, was heute als Kindesmißhandlung angesehen wird, allein schon durch die als legales Erziehungsmittel angesehene Prügelstrafe keine Ausnahme. Vor allem bei Kindern unfreier Menschen, die keine Personenrechte hatten, sondern deren Rechte unter den Sachrechten ihrer Herrschaft abgehandelt wurden, sind Körperverletzungen durch den eigenen Herrn oder durch Fremdeinwirkung in den Ausgleichszahlungen¹⁵ an ihre Besitzer dokumentiert (Ex 21,26.32).

Sexueller Mißbrauch war in der Gesellschaft wohl ebenso tabuisiert wie in unserer heutigen noch immer; die Texte belegen dieses abscheuliche Phänomen aber dennoch (vgl. z.B. die noch unverheirateten Töchter Lots Gen 19,1–11.30–38¹⁶ und den jugendlichen Josef in Gen 39).

Massenhaft trat und tritt das Phänomen jeweils als letzter ekelhafter Akt bei militärischen Auseinandersetzungen auf. Bei der Erstürmung einer Stadt war zu allen Zeiten Gewalt an Frauen und Kindern die Krönung der Kriegsgreuel durch die siegreichen Truppen (vgl. 2Kön 8,12; Jes 13,16; Hos 14,1). Vergewaltigung und Verschleppung läßt sich auch bei den humanisierten israelitischen Kriegsgesetzen nachweisen, wenngleich durch zeitlichen Abstand der gewährten Trauer etwas gemildert (Dtn 21,10–14). Wenn im Rahmen von Banndrohungen von »Frauen, die noch keinen Mann erkannt haben«, die Rede ist, so wird deutlich, daß es sich bei diesen um Mädchen an der Schwelle des Erwachsenwerdens, also noch um Kinder gehandelt haben muß (vgl. z.B. Gen 24,16; Num 31, 17f.35; Ri 21,11f).

¹⁵ Vermutlich geben die für die Auslösung von Gelübden in Lev 27,1–8 genannten Zahlen den »Verkehrswert« von Personen unterschiedlichen Geschlechts und Alters an. Weibliche und männliche Kinder sind ausdrücklich genannt, Knaben werden circa doppelt so hoch gehandelt wie Mädchen. *Wolff*, Anthropologie, 181 nimmt aufgrund der Werteskala für Kinder ab einem Monat an, daß die Säuglingssterblichkeit derart hoch war, daß man erst die Lebensfähigkeit abwarten mußte.

¹⁶ Siehe zur Problematik der väterlichen Gewalt gegen die Tochter die Monographie von *Seifert*, Tochter; zur Deutung dieser Geschichte als Inzestgeschichte vgl. ebd., 175–178.

Altorientalische Reliefs¹⁷, die die Einnahme von Städten darstellen, zeigen anschaulich, daß Kinder den Belagerern angeboten wurden, um die Einnahme der Stadt zu verhindern oder um Gnade im Falle der Eroberung zu erleben. Auf die Spitze getrieben werden solche Praktiken, wenn der König von Moab, um die Belagerung abzuwenden, seinen Sohn vor aller Augen auf den Mauern der Stadt als Brandopfer darbringt und damit einen Gottesschrecken über die Israeliten bringt (2Kön 3,26–27). Vermutlich galt die darbietende Preisgabe von Kindern als Sichtbarmachen der ultimativen Verzweiflung und führte deswegen zu einer Abkehr der Angreifer. Aber Kinder waren sicher nicht das letzte, das man hergab. Sie werden aus wirtschaftlichen Gründen des Überlebens der Restfamilie bei gravierenden finanziellen Problemen als erste in die Schuldklaverei verkauft (vgl. Dtn 15,12–18). Wenn Neh 5,1–5 belegt, daß vor allem Frauen sich gegen solche Praktiken wehren, so wohl deswegen, weil zuerst die weiblichen Mitglieder vor den männlichen verkauft wurden (vgl. Ex 21,1–11).

Diese erweiterbaren Beispiele zeigen deutlich, daß damals wie heute nicht einfach von »Kindern« geredet werden kann, ohne die sozialen Differenzen zu thematisieren. Die dunkle Seite des Umgangs von Erwachsenen mit Kindern ist eine Facette, die von allen Gesellschaften gerne verdrängt wird, da Kinder zu den Schwächsten der Schwachen gehören¹⁸. Sie nicht zu thematisieren heißt, am Verschweigen und an der Verdrängung – und damit am Unrecht und den Opfern – mitschuldig zu werden.

4. Kind sein, solange die Eltern leben: Ein biographischer Dauerzustand zwischen Fürsorge und Bevormundung

Alle Menschen bleiben zeitlebens Kinder. Jede und jeder einzelne verdankt sein Dasein seinen Eltern, deren Kind sie oder er bleibt, solange Mutter und Vater leben. Und selbst über deren Tod hinaus bleibt man Kind seiner Eltern, um die man trauert oder deren Erbe man angetreten hat. Kindsein ist vom biographischen Aspekt des Menschseins her ein lebenslanger Zustand, ein Relationsbegriff und kein biologisches Durchgangsstadium wie die Kindheit, die mit der Geschlechtsreife unwiederbringlich zu Ende geht und der man unentrinnbar erwächst wie zu klein gewordenen Schuhen.

17 So etwa das Relief des Tempels von Beit el-Wali, das Ramses II. bei der Einnahme einer syropalästinensischen Stadt darstellt, oder die Reliefs aus Nimrud aus dem Zentralpalast Tiglatpilears III. bei: *Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Neukirchen-Vluyn* ²1977, 90–91.

18 Zu diesem Aspekt vgl. weiter *McKenna, Frauen*, 67–74.

Dennoch weiß jede und jeder von uns, daß Kindheit nicht wie ein abgelegtes Kleidungsstück hinter sich gelassen werden kann: Diese frühe Phase des Menschseins prägt unser ganzes späteres Leben mit, auch wenn schließlich alle irgendwann einmal selbst für ihr Leben und dessen Gestaltung verantwortlich sind. Die Lebenszusammenhänge, die Menschen als Kinder ihrer Eltern sehen, werden vor allem in den Weisheitsschriften, aber auch in den biblischen Rechtssammlungen thematisiert. Sie wissen um die schicksalhafte Verbundenheit der Generationen.

Erwachsen werden ist in jeder normal verlaufenden Biographie ein Prozeß. In heutigen westlichen Gesellschaften wird die Berufsausbildung immer länger, das Heiratsalter immer höher, und Erstgebärende mit über dreißig Jahren sind inzwischen normal geworden. Im Alten Orient – wie übrigens heute noch in vielen Gesellschaften – lag das Heiratsalter knapp nach der Geschlechtsreife, die den Übertritt vom Kinder- ins Erwachsenenalter anzeigte¹⁹. Nur so ließen sich die strikten Gebote, die vor allem für Frauen einen vor ehelichen sexuellen Vollzug tabuisierten, im konkreten Leben auch umsetzen. Die Sorge der Väter, ihre Töchter nicht mehr jungfräulich an den Ehemann übergeben zu können, spiegelt sich nicht nur in Rechtssatzungen, die Frauen vor den schlimmen gesellschaftlichen Folgen von Vergewaltigung oder auch vor unrechter Beschuldigung wegen mangelnder Keuschheit zu schützen versuchen (Dtn 22,13–21.23–29), sondern auch in der Weisheitsliteratur wider (vgl. Sir 42,9–14). Dabei wird klar, daß einerseits die Sorge der Väter über die Heirat der Töchter hinausgeht, und andererseits die Tochter selbst als junge Frau noch vom Vater bevormundet werden kann. Auch wenn die Bibel ihren androzentrischen Blickwinkel deutlich darin zeigt, daß wir keine entsprechenden Belege für die Sorge und die kontinuierlichen Ermahnungen von Mutter zur Tochter haben, so ist dennoch diese Kommunikationslinie in sehr stark von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung geprägten Gesellschaften als die wesentlich häufigere anzunehmen.

Im Alten Israel heiratete man sehr früh. Eine Entscheidung, als Single das Leben zu verbringen, stand überhaupt nicht zur Debatte, weder für Frauen noch für Männer. Wie Carol Meyers²⁰ eindrück-

19 Nid V,4–6 setzt das Mündigkeitsalter von Frauen mit 12 Jahren an, läßt durch die Diskussion um den Beischlaf mit Mädchen wesentlich geringeren Alters jedoch darauf schließen, daß Geschlechtsreife und Vollzug von Sexualität zeitlich nicht konform gehen mußten und ein Bewußtsein für Kindesmißbrauch (wohl auch in biblischen Zeiten) nicht vorauszusetzen ist. Angaben nach *Lazarus Goldschmidt*, *Der Babylonische Talmud neu übertragen*, Bd. 12 (Ndr. der 3. Aufl.), Königsstein 1981, 490–500.

20 Siehe *Meyers*, *Family*, 18–21.

lich gezeigt hat, waren Heirat und Familiengründung eine Überlebenssache. Fiel der weibliche Part der Arbeit weg, konnte eine Familie nicht mehr eigenständig existieren. Wie wenig lange es her ist, daß solche Gegebenheiten auch in Deutschland noch herrschten, zeigte anschaulich der Film »Herbstmilch« (D, 1989): Wenn eine Frau starb und keine halbwüchsigen Töchter da waren, die die Arbeit bereits übernehmen konnten, mußte ein Mann möglichst schnell wieder heiraten. Daß durch den Tod der Eltern Kinder schlagartig in die Verantwortung von Erwachsenen treten mußten, war wohl vor allem für größere Mädchen keine Seltenheit, da Frauen häufig durch Schwangerschafts- und Geburtskomplikationen starben und die noch unverheirateten Töchter die Arbeit im Haus übernehmen mußten. Das Rutbuch läßt aber auch darauf schließen, daß in solchen Situationen auf die weibliche Dorfgemeinschaft Verlaß war: Die Nachbarinnen sind solidarisch zur Stelle, wenn es einer von ihnen schlecht geht (vgl. Rut 1,19–21; 4,14–17).

Ähnliche spröde Übergänge vom Kinder- ins Erwachsenenalter haben wir auch bei erstgeborenen Knaben vorauszusetzen, deren Väter jung starben. Sie hatten dann nicht nur als Haushaltsvorstand zu fungieren, sondern waren auch für den Unterhalt der verwitweten Mutter verantwortlich, da sie ja das Erbe des Vaters antraten. Solange männliche Verwandte mit ausreichender Lebenserfahrung im Familienverband waren, konnte dies noch einigermaßen gutgehen. Wenn dies nicht der Fall war, übernahm wohl die Gemeinschaft der Ortsältesten, in die der junge Mann als Familienoberhaupt aufgenommen wurde, noch eine weisende Funktion.

Die Fürsorge und auch die Verantwortung den eigenen Kindern gegenüber erlischt nach dem Zeugnis der Hebräischen Bibel lebenslänglich nicht. Dies ist einerseits daraus zu erklären, daß die Übergabe des Erbes erst auf dem Sterbebett geschah und die Väter zeit ihres Lebens das Sagen in der Familie hatten (daß häufig auf Mütter mehr gehört wurde, dafür gibt es viele Beispiele; vgl. etwa Gen 27). Andererseits ist die Fürsorge der Eltern ihren Kindern gegenüber gerade dort, wo Beziehungen intakt sind, auch ein allgemein menschliches Phänomen. Man will den Kindern nur Gutes und übersieht dabei manchmal Schwächen und Vergehen der Nachkommen. Auch mit Geschichten von Elternliebe mit blinden Flecken ist die Bibel voll.

So etwa hat der alte Priester Eli nicht mehr die Kraft, seinen Söhnen, die am Heiligtum vor seinen Augen ein Sakrileg nach dem anderen begehen, Einhalt zu gebieten. Er hört zwar davon und ermahnt die Söhne, es gelingt ihm jedoch nicht, sie von ihrem gewalttätigen Treiben abzuhalten (1Sam 2,12–36). Ähnliches wird vom großen König David in seinen reiferen Lebensjahren erzählt.

Er zieht nicht einmal den Sohn zur Verantwortung, der seine Tochter vergewaltigt, und treibt durch sein Schweigen zum Unrecht den anderen Sohn und Vollbruder Tamars in den Vollzug der Blutrache (2Sam 13f). Seine Konfliktlösungsstrategie des versagten Gesprächs und der verweigeren Begegnung bringt schließlich die ernsteste Krise für sein Königtum: Der eigene Sohn rebelliert gegen ihn, und er muß vor Abschalom aus seiner Königsstadt fliehen. Selbst als er aus der kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Usurpator als Sieger hervorgeht und ihm der Tod des rebellierenden Abschalom gemeldet wird, kann er seine Vaterliebe nicht zügeln. Er weint hemmungslos um sein verstorbenes Kind und kann sich an der Niederschlagung der Thronrevolte nicht freuen (2Sam 15–19).

5. Kind sein: Von der Umkehr der Verantwortung für die alten Eltern

Eltern haben zu biblischen Zeiten ihre Kinder wohl nicht weniger geliebt, als sie es heute tun. Aber die Verteilung der Rechte und Pflichten war viel genauer geregelt und ist dem Leben, das unsere Urgroßeltern in ihrer Jugend gelebt haben, viel ähnlicher gewesen als unserem heute. Daß wir heute anders leben können, ist nicht zufällig so geworden. Wir verdanken dies Menschen, die gegen die alte Ordnung für die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie aller sozialen Stände gekämpft haben. Bis vor einer Generation hatten selbst in unserer Gesellschaft nicht alle Menschen die gleichen Rechte und Möglichkeiten, da die europäischen Familiengesetze durchwegs den Mann als entscheidungsberechtigten Haushaltsvorstand vorsahen.

Freie Männer mit Grundbesitz bestimmten in biblischen Zeiten über die Gemeinschaft. Die jungen Männer standen dabei unter der Weisung ihrer Väter, die mit ihrem Tod das Erbe nicht gleichmäßig unter den legitimierten Kindern verteilten, sondern positiv nach dem Alter diskriminierten und den ältesten Sohn bevorzugten. Dieser sogenannte »Erstgeborene«, der, wenn er nicht von der Hauptfrau geboren war, vom Vater legitimiert werden mußte²¹, blieb im Haus seiner Eltern wohnen. Wenn er heiratete, verließ seine Frau ihr eigenes Zuhause und zog zu ihm. Waren die Eltern nicht mehr fähig, allein für sich zu sorgen, so mußten sie von den

21 Daß auch legitimierte Söhne von freien Männern mit Sklavinnen das Erbe antreten konnten, ist in der Bibel in Gen 17 bezüglich Ismael und im Alten Orient durch Rechtstexte breit belegt. Siehe dazu *Joseph Fleischman, On the Legal Relationship Between a Father and his Natural Child, ZAR 6 (2000), 68–81.*

Jungen in ihrem Haus versorgt werden. Diese Pflicht den alten Eltern gegenüber meinte das sogenannte »4. Gebot« des Dekalogs, das Elterngelot (Ex 20,12; Dtn 5,16). Es verpflichtet nicht kleine Kinder zum Bravsein, sondern erwachsene Kinder zur angemessenen Versorgung ihrer Eltern, wenn diese den Alltag nicht mehr allein bewältigen können.

Man könnte diese Regelung zwischen Alten und Jungen, die wir heute noch in vielen Teilen der Welt finden, als Alters-, Kranken- und Sozialversicherung in einem bezeichnen. Sie bedingt, daß die Söhne höher geschätzt werden als die Töchter, denn rechtlich sind die Männer für die soziale Versorgung der Alten zuständig, auch deswegen, weil sie normalerweise den primären Zugang zu den ökonomischen Ressourcen haben.

Gerade bei derart geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, wie wir sie in den altorientalischen agrarischen Gesellschaften voraussetzen haben, haben wohl im konkreten Alltag die Frauen die Versorgungsarbeit im Haus geleistet, wie sie bei der Altenpflege vorzusetzen ist. Wenn aber die Töchter in virilokaler Eheform mit ihrer Heirat das Elternhaus verlassen, um in das Haus des Ehemannes zu ziehen, so versorgen sie die Eltern des Ehemannes, nicht ihre eigenen. Für ein gutes Alter zählen in einer Familie daher die Söhne (vgl. Ps 127,3–5) – und in der Realität vor allem die angeheirateten Schwiegertöchter. Die Bevorzugung der Söhne, die wir in der Bibel und in der Kirchengeschichte sooft sehen, ist damit eine Regelung, die sich die menschliche Gemeinschaft durch die rechtliche Regelung sozialer Ordnung selber gegeben hat. Sie ist nicht mit einer Bevorzugung des männlichen Geschlechts durch Gott zu begründen, der nach biblischem Zeugnis Mann und Frau gleich erschaffen hat (vgl. Gen 1,26f).

Kinder hat man zu biblischen Zeiten immer als sichtbar werdenden Segen Gottes (vgl. Gen 1,28) angesehen. Mit Kindern geht das Leben weiter, in ihnen leben die alt werdenden Eltern und deren Lebenswerk weiter. Mit ihnen ist die Zukunft der Familie gesichert. Ihre Lebendigkeit und ihre mit zunehmendem Alter gegenüber jener der Eltern steigende Vitalität mag zwar manchmal unbequeme Unruhe für die Älterwerdenden bringen, aber gerade sie machen ein biblisches Leben in Fülle aus: Alt werden können heißt auch, sterben zu lernen und den Jungen das Genießen des Lebens nicht zu neiden, sondern aus ganzem Herzen zu gönnen (vgl. Koh 9,7–10; 12,1–7).

In der Bibel finden sich viele Hinweise auf Probleme beim Zusammenleben von alt gewordenen Eltern und ihren Kindern. Offensichtlich hat weder die überlebensnotwendige Zweckgemeinschaft zwischen Alt und Jung noch die Dominanz der Patriarchen den

Sinn für die realistische Wahrnehmung dieses Konfliktfeldes ge-trübt. Man denke nur an Jakob und Rachel, die ihre alten Väter belügen und betrügen (Gen 27; 31,19–35) oder an den Thronfolger Adonja, der den nahen Tod seines Vaters David nicht mehr erwarten kann (1Kön 1,5–10). Wenn sogar die Rechtssammlungen Israels den Kasus regeln, so kann aus dieser Tatsache nur geschlossen werden, daß das Aufbegehren der erwachsenen Söhne gegen ihre Eltern kein Einzelfall war: Dtn 21,18–21 sieht für den mehrfach durch Vater und Mutter belehrten, zurechtgewiesenen und bereits gezüchtigten, störrischen Sohn sogar die Todesstrafe vor. Dieser כְּעֵרָה-Satz, der die Ausrottung des Bösen aus Israel anordnet, ist, da er als Moserede Gottes Rede wiedergibt, als Legitimierung der Autorität und der familiären Machtausübung der Alten zu sehen und schützt das Recht der in patriarchal-hierarchischer Gesellschaft Bevorzugten.

Die lehrhaften Ermahnungen Jesus Sirachs, die um das Elterngelot kreisen, haben ihren gesellschaftlichen Hintergrund ebenfalls in der zu allen Zeiten zu findenden mangelnden Achtung der Kindergeneration vor ihren Eltern (Sir 3,1–16), die sogar gewalttätige Ausmaße annehmen kann (Spr 19,26; Verfluchen der Eltern: Ex 21,17; Raub an den Eltern: Spr 28,26). Wenn Sirach davon spricht, daß man die Alten, wenn ihr Verstand nachläßt, mit der eigenen Vollkraft der Jugend nicht beschämen soll, so zeigt sich, daß die Probleme damals wie heute dieselben waren, auch wenn sie bei der durchschnittlich geringeren Lebenserwartung nicht so flächendeckend gewesen sein dürften, wie sie es heute sind. Wenn zur Zeit immer deutlicher wird, daß die Kindergeneration für die Sicherung der Pensionen der zahlenmäßig überlegenen Alten nicht mehr aufkommen wird können, so wird der sozialfürsorgende Zusammenhalt zwischen den Generationen, wie er in Gesellschaften wie jener Alt-Israels selbstverständlich war, auch in unseren Breiten wieder neu bewußt.

6. Kinderlosigkeit als soziales Problem

Keine Kinder zu haben, bedeutete für Mann und Frau gleichermaßen – allein schon aus ökonomischen Gründen – eine Katastrophe. Wenn man es sich leisten konnte, konnte man Menschen für die Altersversorgung bezahlen oder ihnen das Erbe überschreiben²².

²² Diesen Sinn haben vermutlich die altorientalischen Adoptionsverträge; vielleicht ist Abrahams Erbe Elieser aus Gen 15,2f ein biblischer Hinweis darauf. Siehe dazu J. Mendelsohn, *The Family in the Ancient Near East*, BA 11 (1948), 24–40, hier 38f.

Den meisten Menschen aber war das nicht möglich. Denn keine Kinder zu haben, bedeutete vielfach auch, keine Arbeitskräfte zu haben. Vor allem kinderlose Witwen oder solche, deren Kinder noch nicht erwachsen waren, waren oft arm und im Alter unversorgt.

Wie sehr Kinderlosigkeit daher auch gesellschaftlich als Faktor der Diskriminierung galt und nach dem Ausweis der Bibel gerade von Frauen als solcher erkannt und thematisiert wurde, zeigt die Geschichte und das Lied Hannas in 1Sam 1,1–2,11 exemplarisch auf. Aber auch die Erzählungen um Sara (Gen 16), Rahel (Gen 30,1ff) und die Klage der kinderlos und Witwe gewordenen Noomi (Rut 1,20f) lassen deutlich durchscheinen, wie groß nicht nur der wirtschaftliche, sondern auch der soziale Druck war, dem gerade unfruchtbare oder kinderlos gewordene Frauen ausgesetzt waren²³.

Die Hebräische Bibel kennt deswegen dafür zwei explizite Kompensationsinstitutionen: das Levirat (vgl. Dtn 25,5ff; Rut 4), das den Nebeneffekt hat, kinderlose Witwen in der Familie weiterzuversorgen, sowie das stellvertretende Gebären von Sklavinnen für die unfruchtbare Hauptfrau (vgl. Gen 16; 30,1–13).

Demgegenüber muß aber auch betont werden, daß in Alt-Israel bei Frauen in Führungspositionen Kinder keine Rolle spielten: So geben etwa die Texte weder bei Debora, der großen Richterin, noch bei Hulda, der Prophetin, Aufschluß darüber, ob sie mit ihren – nur notizenhaft erwähnten – Ehemännern Kinder hatten oder nicht (Ri 4,4; 2Kön 22,14). Man hielt die Information für irrelevant, da diese Frauen ihre erzählerische Bedeutung nicht aufgrund ihrer Mutterfunktion haben.

Die späte Weisheit schließlich relativiert den Wert von Kindern und den eines langen Lebens radikal: Tugend und Sündlosigkeit der Unfruchtbaren wird einer großen Kinderschar, die aus illegitimer Beziehung stammt, vorgezogen (Weish 3,13–4,6), und ein vorzeitiger Tod wird, wenn er gerechte Menschen trifft, weniger mit Schrecken behaftet angesehen als ein in Unrecht und Gottlosigkeit gelebtes, langes Leben (Weish 4,7ff). Dieser radikale Wandel in der Sichtweise von langem Leben und Nachkommenschaft hat wohl zu tun mit dem inzwischen gereiften Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, der die Vorstellung des Fortlebens in den Kindern²⁴ relativiert.

²³ Vgl. dazu ausführlicher Irmtraud Fischer, »... und sie war unfruchtbar.« Zur Stellung kinderloser Frauen in der Literatur Alt-Israels, in: G. Pauritsch u.a. (Hg.), Kinder machen. Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit (Frauenforschung 6), Wien 1988, 116–126.

²⁴ Aufgrund dieser Vorstellung muß in Gen 22 wohl auch Isaak geopfert werden, wenn Gott nach dem Leben Abrahams greift, denn der Tod eines alten Mannes wäre nur natürlich. Vgl. dazu Irmtraud Fischer, Gottesstreiterinnen, Stuttgart 2000, 60f.

II. Genealogische Aspekte: Kinder gewährleisten die Volkswendung Israels

Unsere heutige Gesellschaft, die mit der Trennung von meist außerhäuslicher Lohnarbeit und unbezahlter häuslicher Arbeit sowohl die Trennung zwischen privat und öffentlich als auch die geschlechtsspezifische Zuordnung der beiden Bereiche verknüpft, verbindet Kinder, und damit auch Kinderwunsch und Kinderlosigkeit und die damit verbundenen Probleme, noch immer beinahe fraglos und ausschließlich mit Frauen. Dabei kann man inzwischen empirisch nachweisen, daß dem weder medizinisch noch psychologisch gesehen so ist. In der Bibel finden sich Geschichten um Kinderlosigkeit, die, anders als in der häufig vom Interesse der geschlechtsspezifischen Aufteilung der gesellschaftlichen Bereiche geleiteten Rezeption, das Problem vorerst als männliches thematisieren.

1. »Was willst du mir schon geben, da ich kinderlos dahingehe?«

In den Volksgeschichte darstellenden Erzelternerzählungen²⁵ wird die ausbleibende Nachkommenschaft vorrangig als Fiasko des alt gewordenen Patriarchen Abraham erörtert. Die Klage »Was willst du mir schon geben, da ich doch kinderlos dahingehe!« (Gen 15, 2) und sein Lachen bei der göttlichen Ankündigung eines Sohnes auch von Sara (Gen 17) zeigen den Erzvater Israels als desillusionierten, kinderlosen Mann. Die kanonische Anordnung hat diese beiden Texte jeweils vor die literargeschichtlich älteren von Gen 16.18 gesetzt, in der die Kinderlosigkeit der Ahnfrau thematisiert und zu überwinden versucht wird. Mit dieser Leselenkung der fortlaufenden Bibellektüre wird mangelnde Nachkommenschaft primär als Schicksalsschlag in einer männlichen Biographie dargestellt. Nun schreiben diese Texte zwar sicher keine »Biographien« von konkreten Einzelpersonen, sondern Volks- und Völkergeschichte; aber was in ihnen erzählt wird, muß sozialgeschichtlich stimmig gewesen sein, andernfalls wären sie als unglaubwürdig erkannt und nicht als Geschichten der Erzelterner akzeptiert worden. Die Texte geben also auch hier nicht die soziale Realität eins zu eins wieder, sondern lassen sie durchscheinen. Theologisch gesprochen gehören die Ankündigung eines Kindes an die Ahnfrau und die Sohnesverheißung an die Patriarchen zu den existentiellen und religiösen Grundlagen des Volkes Israel: ohne Kinder kein Volk, ohne Volk kein Land.

²⁵ Zu dieser geschlechterfairen Terminologie siehe *Irmtraud Fischer*, *Die Erzelterner Israels* (BZAW 222), Berlin / New York 1994, 3.

2. Durch Kinder Raum und Zeit erschließen: Die biblischen Genealogien

Die einzelnen Geschichten um die Erzeltern, die die beginnende Volksgeschichte Israels erzählen, sind durch genealogische Listen untereinander und mit den umliegenden Texten über die Menschheitsgeschichte (Gen 1–11) und die frühe Volksgeschichte verbunden (Gen 37–50 sowie die Genealogien in Ex–Num). Diese literarische Gestaltung erschließt die gesamte Zeit und den ganzen Raum des Vorderen Orients, indem alle Menschen als Kindeskinde des als Mann und Frau erschaffenen Menschen dargestellt werden. Sie erfüllen kontinuierlich den Schöpfungsauftrag, die Erde zu füllen. Genealogien dienen im Erzählverlauf der »biblischen Fabel« einerseits zur Überbrückung zwischen den Epochen, schaffen aber auch Gemeinschaftserfahrung für die Verzeichneten, insofern man sich mit den Vorfahren als Kindeskind verbunden fühlt. Andererseits haben sie die Funktion der Verbindung zwischen den Völkern, da man sich mit allen umliegenden Ethnien mehr oder minder verwandt weiß. Denn alle Völker werden mit ihren Ahnen im Verlauf der genealogischen Verzweigung des Stammbaumes irgendwann als Kinder derselben Eltern vorgestellt (vgl. z.B. die Völkertafel aus Gen 10). Ein solches genealogisches Denken begreift jeden Menschen als Glied in einer langen Kette von Kindern. Geschichte und auch Zukunft werden als Abfolge von »Kindergeschichten«, als Gebär- und Zeugungsgeschichten (*toledot*), erfaßt.

Innerhalb der Erzeltern-Erzählungen fungiert die genealogische Anordnung in vier Generationen, von Abraham bis zu den Söhnen Jakobs, als Raum und Zeit verbindend. Die genuinen Nordreichtemperaturen um Jakob und Josef (vgl. die Bezeichnungen »Haus Jakob« und »Haus Josef« als Synonyme für das Nordreich) werden mit den Traditionen um die Erzeltern des Südreiches, Abraham und Sara, verknüpft. Genealogisch verschlüsselt wird dies als Heirat der Ahnfrau des Nordens mit dem Sohn des Südens erzählt. Dadurch werden die Gründungsfiguren der beiden Reiche in eine historische Abfolge gebracht und die beiden Landesteile als Einheit konstruiert.

Die Schaffung politisch-ethnischer und religiöser Identität Israels durch genealogische Verbindung, die vor allem die Verheißungen gemäß der patrilinearen Erbfolge vom Vater zum Sohn weitergibt, bedingt, daß es keine »frauenfreie« Genealogie geben kann: Frauen sind als Mütter der Verheißungskinder ebenso notwendig wie die Väter. Diese Zusammenhänge zu thematisieren, bewahrt vor dem in der Forschung so häufig zu belegenden gender-bias in der

Exegese dieser Texte²⁶: Wenn das Ringen um die Fruchtbarkeit, das in allen »vier Generationen« der Ahnfrauen thematisiert wird, als »natürlicher Kinderwunsch« von Frauen mißdeutet wird²⁷ und gleichzeitig die in diesen Geschichten für biblische Zeiten durchscheinende niedrige Geburtenrate ignoriert wird, die dreizehn Kinder Jakobs jedoch als Beleg für die natürliche Bestimmung »der Frau« zum Kindergebären herhalten müssen, dann wird klar, daß die literarische Gattung dieser Texte mißverstanden wird. Die Darstellung der Genese des Zwölfstämmevolkes Israel als Geschichte einer Familie in vier Generationen bis zu den Brüdern, die die Ahnherrn der zwölf gleichberechtigten Stämme bilden und somit in Geschwisterrelation erscheinen müssen, bedingt erzählerisch den »Kinderreichtum« in dieser Generation. Das genealogische Gerüst der Tora kann daher in bezug auf die Relation und die Rollenzuschreibungen der Geschlechter nicht moralisch umgemünzt werden, ohne ins Fahrwasser biblizistischer, ja fundamentalistischer Bibelauslegung zu gelangen²⁸. Es muß mit einem gender-fairen Forschungsansatz als das Raum und Zeit verbindende erzählerische Netz der Bibel²⁹ verstanden werden, das nur insofern etwas über die Lebenszusammenhänge der Geschlechter aussagt, als sie die patrilineare Erbfolge widerspiegeln. Ja, die Zeit und Raum füllenden Stammbäume sind letztendlich der listenmäßig geführte Erweis für den in jeder Generation erneuerten Schöpfungssegen, der sich im konkreten Menschenleben darin auswirkt, daß die Eltern die Kinder ihrer Kinder sehen können (vgl. Ijob 42,16 oder Ez 37,25), was nichts anderes heißt, als alt zu werden und Nachkommenschaft bis in die Urenkelgeneration zu haben – und damit den Erweis eines geglückten, gesegneten Lebens.

3. »Von deiner Treue erzählt der Vater den Kindern ...«: Die Konstituierung des Volkes durch die Weitergabe der Lehre an die Kinder

26 Wenn die soziale Realität Frauen aus der Identitätsbestimmung ausschließen würde, wie so oft behauptet wird, wären Genealogien wie jene von Gen 22,20–24, die auf die Zeugung Rebekkas zuläuft, undenkbar. Vgl. zur Problematik und zum folgenden *Irmtraud Fischer*, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen, in: *A. Wénin* (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven 2001, 135–152.

27 Vgl. *Claus Westermann*, Genesis 12–36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 384f.

28 Siehe dazu *Fischer*, *Geschlecht*, 150–152.

29 Die Zeiten überbrückende und Identität begründende Funktion der Genealogien lassen sich bis ins Neue Testament, bis Mt 1, verfolgen.

Erzählt das erste Buch der Tora von der Weitergabe der Verheißungen von den Erzeltern auf die Söhne, so macht das letzte die Weitergabe der Weisungen Israels von den Eltern an die Kinder zur Pflicht³⁰. Die Kinderfrage, wie sie etwa in Dtn 6,20 bezeugt ist (vgl. etwa auch Ps 78,1–6) und die fester Bestandteil der jüdischen Pesachliturgie ist, konstituiert Israel jeweils neu, fernab der ebenso intendierten Pädagogik. Die aktualisierende Weitergabe der religiösen Traditionen, bei der die Mutter ebenso beteiligt ist wie der Vater (Spr 1,8; 4,1–3; 23,25 u.ö.), konstruiert eine Identität, die nicht nur in der gemeinsamen Geschichte wurzelt, sondern durch Aneignung der Mose-tora ethisches Handeln begründet.

III. Theologische Aspekte

Die theologischen Aspekte des Themas »Kinder in der Bibel« lassen sich drei Bereichen zuordnen: Zum einen wird Nachkommenschaft als Gottesgabe gesehen, zum anderen wird die Relation zwischen Gott und seinem Volk als Eltern-Kind-Beziehung beschrieben, und schließlich ist nach den Auswirkungen dieses Metaphernkomplexes auf das Gottesbild zu fragen.

1. Kinder als Gottesgabe

»Kinder sind eine Gabe JHWHs, die Frucht des Leibes ist sein Geschenk«, bekennt Ps 127,3. Die Vorstellung, daß Fruchtbarkeit von Menschen letztendlich nicht machbar ist, hat zu allen Zeiten dazu geführt, daß die Gottheiten als Geberinnen von Fruchtbarkeit angesehen und verehrt wurden. Gab es in den polytheistischen Religionen des Alten Orients im Pantheon dafür meist eine spezielle Gottheit, die für Fruchtbarkeit – sowohl für die Gabe als auch für die Verweigerung derselben – zuständig war, so verbindet die im Endtext der Bibel bezeugte Religion, die nur eine einzige Gottheit kennt, die Fruchtbarkeit des Landes, der Nutztiere und auch des Menschen mit JHWH, dem Gott Israels. Anschaulich wird dies etwa im Rutbuch durch das Deutewort נתן »geben«: In 1,6.9 und 4,11.12.13 ist jeweils JHWH der Geber von Fruchtbarkeit sowohl des Ackers nach der Hungersnot als auch der Menschen nach Ruts halbem Leben in Unfruchtbarkeit und Noomis Alter in Kinderlosigkeit. Drastisch vor Augen gestellt wird der Zusammenhang in den Segens- und Fluchkapiteln der Tora (Lev 26,3–26; Dtn 28,1–44).

30 Auf die Ausführung dieses Aspekts kann hier mit dem Verweis auf den Beitrag von Günther Stemberger in diesem Band verzichtet werden.

Kinder werden in Israel, wohl auch aufgrund ihrer sozialen Bedeutung für den Wohlstand und das Ansehen der Familie (vgl. Ps 127, 3–5), immer als sichtbar werdender Segen Gottes verstanden. Einzige Ausnahmen sind hier wohl die Kinder eines Ehebruchs, wie es etwa anschaulich die Geschichte um David und Batscheba erzählt (vgl. 2Sam 11f), oder eine Schwangerschaft vor der Ehe, worauf Sir 42,10f verweist.

a) *Geburtsankündigungen an unfruchtbare Frauen*

Am deutlichsten sichtbar wird der Segen, der in Schwangerschaft und Geburt für die Menschen Alt-Israels lag, in den Sohnesankündigungen an lange Zeit unfruchtbare Frauen und in den Nachkommensverheißungen an die Erzeltern, die die Sohneszusage in die Dimension der Volkswerdung ausweiten. Das Motiv der Unfruchtbarkeit der Ahnfrau hat dabei das Ziel zu zeigen, daß diese spät empfangenen Kinder es mehr mit Gott zu tun haben als andere. Wenn im Neuen Testament durch die späte Schwangerschaft der alten Elisabeth das Motiv wieder aufgegriffen und bei Maria umgekehrt wird, so wird einerseits die Kontinuität mit den alttestamentlichen Erzählungen hergestellt und gleichzeitig der Beginn von etwas Neuem, das mit der Geburt von Jesus von Nazareth anbricht, angezeigt. In den Erzählungen um die Sohnesankündigung an Frauen, bei denen eine Schwangerschaft nicht mehr oder noch nicht möglich ist, wird gezeigt, daß sich Gott den Kindern von Anfang an in ganz besonderer Weise zugewendet hat. Diese schon von der Empfängnis an hervorgehobenen Kinder, die in den biblischen Erzählungen immer männlich sind, übernehmen sodann besondere Funktionen in Israel. Sie gründen wie die Söhne der Erzeltern das Volk³¹ oder sind für besondere Aufgaben im Volk vorgesehen wie etwa Samuel (vgl. 1Sam 1) oder Simson (vgl. Ri 13).

b) *Kindheitsgeschichten*

Die logische und theologische Fortführung der Geschichten um die Sohnesankündigung an unfruchtbare Frauen bilden die Kindheitsgeschichten von Söhnen, die später im Leben des Gottesvolkes bedeutend wurden. Sie finden sich etwa bei Mose (Ex 2), bei Samuel (1Sam 1–3) und – beiden Erzählungen als Relektüre nachgestaltet – auch bei Jesus von Nazareth. Wie bei einem spannenden

31 In allen vier »Generationen« der Erzeltern sind die Frauen der genealogischen Hauptlinie vorerst unfruchtbar: Sara (vgl. Gen 11,30; 16,1), Rebekka (Gen 25,21), Rahel (Gen 30,1ff.) und Tamar (Gen 38,6ff) sowie die erst in zweiter Ehe fruchtbare Rut, die das genealogische Bindeglied zwischen den Ahnfrauen und der Davidsdynastie bildet (vgl. Rut 4,11ff).

Buch oder Film, bei dem man sich am Ende neugierig fragt, wie es denn weitergegangen ist oder wie die Personen der Handlung aufgewachsen sind, so haben die Menschen im Lauf der Zeit bei manchen biblischen Erzählfiguren Geschichten aus deren Kindheit erzählt³². Solche Kindheitsgeschichten, die fast immer im Anschluß an eine Geschichte um eine von Gott angekündigte, außerordentliche Geburt erzählt werden, sind keine Kindergeschichten. Es sind Geschichten darüber, daß JHWH sowohl Fruchtbarkeit als auch Rettung für sein Volk schenkt.

c) *Kinder gebären – mit und ohne Wehen*

Die Ätiologie der gesamt menschlichen Befindlichkeit, die Gen 2–3 erzählend reflektiert, sieht die Anstrengung um Fruchtbarkeit der Menschen mit Mühsal für die Frauen und die Arbeit um die Fruchtbarkeit des Landes mit Mühsal für den Mann verbunden (Gen 3,16–19). Die beiden Grundlagen für die menschliche Existenz, die zugleich die Verheißungsgüter Israels werden, sind also in der von Gott gut geschaffenen, aber vom Menschen deprivierten Ordnung von Himmel und Erde nicht ohne Belastung zu haben. Jegliche Schwangerschaft und Geburt sowie alle Mühen bei der Bearbeitung des Landes stehen unter diesem Vorzeichen.

Späte theologische Strömungen der Hebräischen Bibel, die sich mit immensen politischen Umbruchssituationen auseinandersetzen mußten, haben diese Grundordnung für kommende, heilvollere Zeiten eines neuen Himmels und einer neuen Erde³³, die Gott schaffen wird, für abgelöst erklärt (Jes 65,16b–25; 66,7–14). Die neue Lebensordnung wird keine Kinder für einen jähen und verfrühten Tod mehr zur Welt bringen, das gravierende Problem der so hohen Säuglingssterblichkeit wird es nicht mehr geben (65,19–20. 23). Die Fruchtbarkeit des Landes und die Mühe der Hände wird man ungestört genießen können (65,21–23). Schwangerschaftskomplikationen und Wehen gehören der Vergangenheit an, wenn JHWH als Hebamme den Frauen den Schoß öffnet und sie gebären läßt (66,7–9). Das Ringen um die menschliche Fruchtbarkeit wird es nicht mehr geben, denn Gott läßt ein ganzes Volk an einem einzigen Tag geboren werden (66,8). Die Kinder kommen zur Welt ohne Mühe, können sich an den Brüsten Jerusalems sattsaugen

32 Das Phänomen solcher Kindheitsgeschichten ist aus dem Alten Orient bekannt. Vgl. *Werner H. Schmidt*, Exodus 1,1–6,30 (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 53–57.

33 Zu den zahlreichen Verbindungen von Gen 1–3 zu Jes 65f siehe *Odil Hannes Steck*, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,15b–25, in: *Studies in the Book of Isaiah* (FS W.A.M. Beuken), hg. von *J. van Ruiten / M. Vervenne* (BETHL 132), Leuven 1997, 349–365.

(66,11), werden in Frieden und getröstet von JHWH leben (65,25; 66,12f) und so alt werden wie die Bäume (65,22). All die Last, Kinder zu haben, die vom Ringen um Zeugung und Empfängnis über Beschwerden bei der Schwangerschaft und Schmerz bei der Geburt bis hin zur Sorge um die Gesundheit, um das Überleben der Kinder und ihre rechte Lebensführung als Erwachsene reicht, weicht in der neu zu schaffenden Welt der Lust, Kinder zu haben.

2. Das Volk als Kind und Sohn JHWHs

Die Metaphernsprache bezeichnet den Schöpfer und Geber von Fruchtbarkeit als Vater³⁴ und verwendet häufig das Bild der elterlichen Fürsorge und Erziehung in bezug auf die Relation Israels zu seinem Gott. Im Rahmen dieses Bildkomplexes werden die Menschen als Kinder gesehen, die sich ihrem Vater zu verdanken haben und daher auf seine Fürsorge vertrauen können. Noch deutlicher wird dieser Aspekt dort, wo JHWH sich in seiner Fürsorge für sein Volk mit einer Mutter vergleicht, die ihr Kind nie vergessen kann (49,15).

Die Kinder Gottes stehen aber auch unter seinen Erziehungsmaßnahmen, wenn sie sich, wie der störrische Sohn aus Dtn 21,18–21, von JHWH abwenden und widerspenstig sind (vgl. Jes 1,2–4; 30,9). Die göttliche Pädagogik bedient sich dabei derselben Mittel, die ein Vater auf seinen Sohn anwendet. Lehre, Ermahnung und Zurechtweisung sind die gebräuchlichen Praktiken. Wenn sie jedoch nicht fruchten, kommt es zur Drohung, zur Bestrafung und sogar zur Enterbung des Sohnes (vgl. die Deutung des Exils als Waisen- und Witwenschaft und als Enterbung in Klgl 5,2f). Daß jedoch der verbüßten Strafe die Versöhnung und die Wiederaufnahme der Kinder folgt, ist für den per definitionem erbarmenden Gott Israels eine Selbstverständlichkeit, wenn dies sogar menschliche Eltern tun (vgl. Jes 49,15). JHWH aber begrenzt die Strafe bis in die Generation der Kindeskinde, während er den Segen ins tausendste Glied fortwirken läßt (vgl. Ex 34,6–7).

Dabei fällt auf, daß das Bild der Tochter, das nicht nur für Jerusalem/Zion, sondern auch für Juda Verwendung finden kann, nirgends explizit mit JHWHs Vaterschaft in Verbindung gebracht wird. Dies mag seinen Grund darin haben, daß die Metapher der Stadt als Frau vom Bild der Ehebeziehung zwischen JHWH und seinem Volk besetzt war. Das Volk und sein Gott stehen in diesem Bildkomplex nicht in Kinder-Eltern-Relation, sondern in jener zwi-

³⁴ Zu den Belegen siehe *Gottfried Vanni*, »Du bist doch unser Vater« (Jes 63, 16) (SBS 159), Stuttgart 1995, 38–49.

schen Mann und Frau. Einzige Ausnahmen dürften hier die Bildreden sein, die das Volk als Ehefrau Gottes vorstellen und in denen JHWH sowohl die Aufgaben eines (Zieh-)Vaters als auch Ehepflichten und -rechte wahrnimmt. Das Vatermotiv überlagert sich in Jer 3,4.19 zweimal mit dem Motiv des betrogenen Ehemannes. Auch in Ez 16 ist dies der Fall, jedoch tritt Gott durch die Vorstellung, daß die Mädchen in der Wüste als Findelkinder gefunden wurden, nicht in die Vaterrolle ein.

Wenn man die Grundstruktur dieser Metaphorik in Betracht zieht, dann läßt sich vermuten, daß die Vater-Sohn-Relation nicht deswegen als Beziehungsmuster zwischen Gott und seinem Volk verwendet wird, weil Söhne in der patriarchalen Gesellschaft Alt-Israels einen höheren Rang hatten als Töchter. Das Verhältnis Gottes zu dem im Bild einer Frau vorgestellten Volk ist durch das von der Beziehungsintensität mindestens ebenso starke Ehebild derart besetzt, daß die Vater-Tochter-Relation metaphorisch untauglich ist. Bezieht man allerdings die Rede von der »Tochter« Zion in die Eltern-Kind-Relation zwischen Gottheit und Volk mit ein, auch wenn in den entsprechenden Kontexten nirgends JHWH explizit als Vater bezeichnet wird, sieht der Befund wesentlich anders aus. Wie Elke Seifert³⁵ in aller Schärfe aufgezeigt hat, kann man die Texte als absolute Verfügungsgewalt des göttlichen Vaters über die Tochter lesen, was wiederum gesellschaftliche Auswirkungen auf die Legitimierung der väterlichen Gewalt gegen die Töchter hat.

3. Die Auswirkungen der Kinder-Eltern-Metapher für das Gottesbild

Eine Metapher, die menschliche Beziehungsfelder für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ins Bild setzt, wählt diese, weil die soziale Ordnung Gegebenheiten bereithält, die geeignet sind, die Gottesbeziehung in bezug auf einen bestimmten Blickwinkel umfassender ins Bild zu setzen, als dies durch die Beschreibung der Sachverhalte möglich wäre. Für die Eltern-Kind- und für die Vater-Sohn-Relation heißt dies, daß die Freuden und Verpflichtungen, die Lust und Last, Kinder zu haben, nicht nur für die menschlichen Lebenszusammenhänge ihre Gültigkeit haben, sondern ebenso für Israel und seinen Gott. So setzt die Hebräische Bibel häufig die von Gott eingegangene Elternpflicht ins Bild. Aus den verschiedenen literarischen Gattungen, die den Bildkomplex mit ganz unterschiedlichen Hinweisabsichten verwenden, seien exemplarisch einige Beispiele aufgezeigt.

35 Siehe dazu Seifert, Tochter, 237–316.

a) *Die Mutterpflichten der Gottheit Israels*

In Num 11,10–15 formuliert Mose mit seinen rhetorischen Fragen an die Gottheit Israels den Vorwurf, daß sie die Kinder, mit denen sie schwanger war und die sie geboren hat, zum Stillen an eine Amme gegeben habe. Mose aber will und kann die Versorgung des Volkes nicht alleine übernehmen (V. 12b–14) und appelliert daher an die Gottheit als Mutter, sie möge ihrer Verpflichtung nachkommen und für das Überleben des hungrigen und versorgungsbedürftigen Volkes sorgen. In dieser dringlichen Bitte wird von der Beziehung zwischen Gott und Volk der Ausschnitt der Bedürftigkeit des Säuglings, der ohne Versorgung dem Tod preisgegeben ist, ins Bild gesetzt. Die Bitte, deren rhetorische Fragen an den Rand des Vorwurfes gehen, appelliert an die Mutterpflichten der Gottheit, ohne jedoch entsprechendes Verhalten auf der Seite des Volkes zu fordern. Das Bild des Neugeborenen setzt ausschließlich die Verwiesenheit der Menschen ins Bild (vgl. Ps 131,2).

b) *Der Elternpflicht korrespondiert die Kinderpflicht*

Hos 11,1–9 verwendet dasselbe Bild in einer Rede Gottes an sein abtrünnig gewordenes Volk. Auch hier wird die Bedürftigkeit des Kleinkindes, das noch nicht Gehen gelernt hat und daher für den Weg durch die Wüste auf die Hilfe der Eltern angewiesen ist, ins Bild gesetzt (V. 3–4)³⁶. Die gewährte Versorgung und liebevolle Zuwendung wird als geschichtlicher Erweis der Wohltaten Gottes an sein Volk gesehen. Eine ähnliche Aussage findet sich in Dtn 1,31, wo das Elternbild auf den Vater enggeführt wird, wenn JHWHs Tun während der Wüstenwanderung mit dem »Mann, der seinen Sohn trägt«, verglichen wird. Doch Israel ist, nachdem es Laufen gelernt hat, von JHWH weggelaufen und ist seiner Kindespflicht nicht nachgekommen. Es hat sogar die Vaterschaft JHWHs und damit die Grundgegebenheit der den Eltern zu verdankenden Existenz in Frage gestellt: »Weh dem, der zum Vater sagt: ›Warum zeugtest du mich?‹ und zur Frau ›Warum hast du mich geboren?‹« (Jes 45,10).

Die sozialen Gegebenheiten, die die Gottesrede hier ins Bild setzt, sind die gegenseitigen Verpflichtungen von Eltern und Kindern. Gott nimmt seine Vater- und Mutterpflichten dem Volk gegenüber über Gebühr wahr. Das Volk jedoch stiehlt sich aus der Verantwortung, die Kinder gegenüber ihren Eltern haben. Die Ach-

36 Zur Kontroverse, wie weit Hosea 11 weibliche Metaphorik verwendet, siehe Helen Schüngel-Straumann, Gott als Mutter in Hosea 11, ThQ 166 (1986), 119–134 und Siegfried Kreuzer, Gott als Mutter in Hos 11?, ThQ 169 (1989), 123–132.

tung den Eltern gegenüber und die gedeihliche Zusammenarbeit im Alltag ist den Kindern, und hier vor allem den im Hause lebenden erwachsenen Söhnen, als Pflicht auferlegt, denn nur so kann eine Familie in Alt-Israel autark überleben. Wenn nun Israel als Kind Gottes selber diese Fundamente seines Daseins in Frage stellt, so stellt es sein Überleben zur Disposition.

c) *Die Strafe Gottes als väterliche Erziehungsmaßnahme*

Die Hoffnung der Eltern, daß ihre Erziehung Früchte trägt und die Kinder nach einer behüteten Kindheit ihr Leben entsprechend gestalten, drückt sich beispielhaft im Volksklagelied³⁷ von Jes 63,8 aus. Die zitierte Gottesrede »Gewiß, mein Volk sind sie, Kinder, die nicht enttäuschen!« wird als Triebfeder für Gottes Rettungshandeln gesehen, das vielfältig mit Substantiven, die emotionale Zuwendung ausdrücken, beschrieben wird (V. 7,9: Güte, Liebe, Erbarmen, Mitleid, Huld). Das liebevolle elterliche Handeln findet jedoch bei den widerspenstigen Kindern keine Entsprechung (V. 10), und so wandelt sich Gott zum Feind und kämpft selber gegen Israel. Die Regungen des Mutterschoßes und das ehemals geschenkte Erbarmen hält die Gottheit nun zurück (V. 15). Wenn im nächsten Vers JHWH als Vater angerufen wird (V. 16), werden beide Aspekte der elterlichen Fürsorge ins Gottesbild gesetzt. In der Not führt das klagende Volk sogar seine eigene Verirrung auf mangelnde Erziehungsmaßnahmen der Gottheit zurück. Wie am Weg zurückgelassene Kinder bittet es, daß JHWH selber umkehren und sich ihnen wieder zuwenden möge. Indem es sich selber als »Stämme deines Erbteils« tituliert, appelliert es an den Vater als Erblasser (V. 17). Gegen Schluß dieses Liedes wird noch einmal in der dringlichen Bitte das Vaterbild im Kontext des Schöpferbekenntnisses eingespielt. Weil er Vater und Schöpfer³⁸ ist, ist er frei zu zeugen und zu gestalten, ist Israel wie der Ton in seiner Hand und angewiesen darauf, daß er nicht für immer zürnt (64,7f).

Die mangelnde Hilfe aufgrund des Fehlverhaltens der Kinder versteht das Volksklagelied als mangelnde Erziehungsmaßnahme des Vaters. Dennoch sollte man sich vor einer dichotomischen Deutung der Metapher, die das Erbarmen den Müttern und die strenge Erziehung den Vätern zuschreibt, hüten, denn auch in Ps 103,13 wird das Erbarmen JHWHs im Parallelismus mit dem Erbarmen

37 Siehe zum folgenden sowie zu den Bezeichnungen Gottes als Vater *Irmtraud Fischer*, *Wo ist Jahwe?* (SBB 19), Stuttgart 1989, 111–115.

38 In Dtn 32,6 stehen die Vater- und Schöpferaussage in einer Scheltrede an das Volk ebenso parallel und klagen damit das mangelnde Wohlverhalten an.

des Vaters (beide Male steht die Wurzel רחם)³⁹ verglichen, und die Subjekte dieser Zuwendung sind »alle, die ihn fürchten«. So deutet Spr 3,12 die Züchtigung durch den göttlichen Vater als Ausdruck der Liebe für seine Kinder. Bei diesen Aussagen werden die Erziehungspraktiken der erzählenden Zeit offenkundig. Körperliche Züchtigung war – bis vor etwa einem halben Jahrhundert – gang und gäbe und fließt daher auch in die Metaphorik von Gott als Vater ein⁴⁰. Die vielfältigen Aussagen, in denen die Kinder Israels Gott als ihren barmherzigen Vater anrufen, er möge sich von der Schuld und der Verfehlung der Kinder ab- und sich ihnen wieder erbarmend zuwenden, lassen aber auch darauf schließen, daß in Alt-Israel die Verzeihung als wirkmächtigeres Erziehungsmittel angesehen wurde als die anhaltende Strafe (vgl. Jer 31,9).

4. Aus dem Leben in die Metapher – und zurück: Bibeltheologische Konsequenzen

Die Metapher, die aus den menschlichen Lebenszusammenhängen genommen ist, wirkt gestaltend wieder in die soziale Realität zurück. Wenn Gott als Vater der Waisenkinder vorgestellt wird, dann soll durch diese Vormundschaft die durch den Tod des Vaters eingetretene schwere Benachteiligung ausgeglichen werden. Da der Parallelismus vom Anwalt der Witwen spricht, ist die Intention der Aussage die Vermeidung von Ungerechtigkeit in einer Gesellschaft, die Kindern und Frauen nicht dieselben Rechte zugesteht wie erwachsenen Männern (Ps 68,6). Auch wenn Mal 2,10ff an die gemeinsame Religion und an die gemeinsame Herkunft von einem Vater appelliert und damit von der Gemeinde geschwisterliches Handeln fordert, wie es den Kindern eines gemeinsamen Vaters entspricht, wirkt das Gottesbild in die zwischenmenschliche Ebene zurück.

Wenn allerdings die Gottesrede in Mal 1,6 mit der Begründung, daß der Sohn den Vater ehrt und der Knecht seinen Herrn, die Ehrerbietung des Volkes gegenüber seinem göttlichen Vater einfordert, so muß auch gesehen werden, daß metaphorische Rede herrschaftsstabilisierend wirkt: Indem Gott selber metaphorisch das Vater- und Herr-Sein in Anspruch nimmt und entsprechendes

39 Zur Bedeutung von רחם als »Mutterschoß« und »Erbarmen« und die Konsequenzen für das Gottesbild siehe Phyllis Trible, *Gott und Sexualität im Alten Testament* (GTB 539), Gütersloh 1993, 50–76.

40 Auch die Beziehung zwischen anderen Völkern und ihren Gottheiten wird im Bild der Eltern-Kinder-Relation dargestellt. So heißt es etwa in Num 21,29: »Weh dir, Moab! Du bist verloren, Volk des Kemosch! Seine Söhne hat er zu Flüchtlingen gemacht und seine Töchter zu Gefangenen des Amoriterkönigs Sihon.«

Wohlverhalten der Kinder und der Unfreien einklagt, legitimiert er den hierarchischen Aufbau der patriarchal verfaßten Gesellschaft, die sowohl nach Alter als auch nach sozialem Status diskriminiert. Sichtbar wird die Legitimierung der patriarchalen Hierarchie auch dort, wo nicht der Vater, sondern der »Mann« Gott ins Bild setzt: »Und du sollst mit deinem Herzen erkennen, daß wie ein Mann seinen Sohn erzieht, JHWH, dein Gott, dich erzieht« (Dtn 8,5). Wer nun aber affirmativ eine für Frauen unterdrückende Geschlechterpolitik aus dieser Metaphorik ableiten will, hat nicht das ganze biblische Zeugnis rezipiert, denn JHWH verhält sich zu seinem Volk auch wie eine Gebärende, die durch entsprechende Atemtechnik und Schreien ihr Kind gebiert und so in einem vitalen Kraftakt neues Leben zu geben versteht (Jes 42,14). Das Bild der Kinder kann also auf Seiten der Eltern durchaus nicht nur mit dem Vater, sondern ebenso mit der Mutter gefüllt werden, wodurch das Göttliche durch das Weibliche symbolisiert wird – eine Vorstellung, die im Christentum aufgrund des omnipräsenten Vaterbildes als Teil der trinitarischen Theologie fast ganz vernachlässigt wurde.

Die metaphorische Applikation der Eltern-Kinder-Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk ist vor dem vorauszusetzenden soziologischen Hintergrund, der sich wesentlich von unseren heutigen sozialen Ordnungen in modernen Gesellschaften unterscheidet, zweifelsohne problematisch⁴¹. Wir schätzen weder autoritäre Entscheidungsstrukturen noch völlige Abhängigkeit. Vielleicht ist der familiäre Metaphernkomplex mit den gegenwärtigen Vorstellungen der Eltern-Kind-Relation besser zu gebrauchen als jener der Bibel. Bei allen aus dem menschlichen Bereich genommenen Gottesbildern ist jedoch eines nicht außer acht zu lassen: Menschen können fehlen und anderen Unrecht tun. Die Schwierigkeiten, die Erwachsene, die als Kinder Opfer von familiärer Gewalt geworden sind, mit Gottesbildern aus dem Humanum haben, können unter Umständen auch dazu zwingen, diese als für die Symbolisierung des Göttlichen ungeeignet zu erkennen und nicht mehr zu verwenden.

41 Siehe dazu die Überlegungen von *Leo G. Perdue*, *The Household, Old Testament Theology, and Contemporary Hermeneutics*, in: *ders. u.a.*, *Families*, 223–257, bes. 250–254.