

Erzählen gegen die Gewalt

Das Schweigegebot als Strategie sexueller Gewalt

von Ilse Müllner

„Jetzt aber, meine Schwester, sei still. Dein Bruder ist er.“ „Dein Vater ist er.“ „Dein Mann ist er.“ „Dein Chef ist er.“ Oder aber: „Ich bin doch dein Vater.“ „Ich bin doch dein Mann.“ „Das kannst du deiner Mutter nicht antun“... Die Liste ließe sich lange fortführen. Hinlänglich sind die Schweigegebote bekannt, die eine Frau, der schon die Gewalt sexueller Erniedrigung angetan worden ist, ein weiteres Mal verletzen. Das Schweigegebot ist aber nicht nur eine weitere Verletzung auf derselben Ebene wie die körperlich ausagierte Gewalttat. Es attackiert weitere Bereiche in der Frau, in dem Mädchen. Das Verbot, das ihr Angetane in Sprache zu fassen, beschneidet die Ausdrucksmöglichkeit, die wesentlich zum Mensch-Sein gehört. Tiefe Erfahrungen in Bilder, in Worte, in Bewegungen oder Töne zu fassen: dieses vitale Bedürfnis zu unterbinden, ist ein eigener Akt der Gewalt. Und im Gegensatz dazu ist oft der Ausdruck erlittener Verletzung der erste Schritt zur Heilung.

Jede Beziehung, die eine Frau mit dem Mann, der ihr Gewalt antut, verbindet, ist ein Grund, das Schweigegebot zu befolgen. Die Angst vor der Arbeitslosigkeit und die Macht des Chefs, die Angst vor der sozialen Ächtung und die Macht des Kollegen, die Angst vor dem Verlust der Bruderliebe, Vaterliebe und auch der Liebe der Mutter und der Schwester, die meist mit hineingestrickt sind in das systemische Netz sexueller Gewaltbeziehungen. Das Schweigegebot bindet die Opfer sexueller Gewalt an ihre Täter. Die Gewalt wird zum Geheimnis, das Opfer und Täter in eine „verschworene Gemeinschaft“ verwandelt. Andere Beziehungen

leiden, weil Wesentliches in ihnen nicht mehr zur Sprache gebracht werden kann.

In der biblischen Erzählung ist es Tamar (2. Sam 13,1-22), die erst durch den zweiten Gewaltakt, der ihr nach der körperlichen Unversehrtheit auch noch die Sprache nimmt, endgültig in das Reich der lebenden Toten verbannt wird. Der eine Bruder, Amnon, will nicht auf ihre Stimme hören. Er vergewaltigt sie. Aber noch hat sie eine Stimme, um das Unrecht hinauszuschreien. Der andere Bruder, Absalom, verbietet ihr den Ausdruck des Schmerzes, verbietet ihr die Klage und die Anklage. Er nimmt die Angelegenheit in seine Hand, ermordet den älteren Bruder, der nicht nur die Schwester vergewaltigt, sondern auch ihm selbst den Weg zum Thron verstellt hat. Erst in der Sprachlosigkeit „verdorrt“ Tamar. Sie ist dann wie eine der Städte, deren Bewohner und Bewohnerinnen ins Exil gehen (vgl. Jes 54,1.3; 62,4).

In der antiken Erzählung, bei Ovid, ist es Philomele¹, der der Gewalttäter, ihr Schwager, die Zunge herausschneidet und sie gefangen hält. Auch er ist mit seinem Opfer verwandt. Der Schwager will verhindern, dass seine Frau, Philomeles Schwester, von seiner Untat erfährt. Aber sie findet einen Weg, „die Stimme des Weber-schiffchens“. Sie webt ihre Geschichte mit purpurnen Fäden in ein Gewand ein, das sie ihrer Schwester Prokne zuschickt, die die Botschaft versteht und Philomele befreit.

Tamar wird im Unterschied zu anderen Frauen als Frau mit Stimme dargestellt. Die Töchter Lots (1. Mose 19), die der Vergewaltigung durch eine Horde Männer entkommen, bleiben ebenso stumm wie die Frau des Leviten in Richter 19, der die Erzählung nicht nur den Namen, sondern auch die Stimme verweigert. Ihr Körper wird, tot und zerstückelt, zum Medium einer Botschaft, die zu weiterer Gewalttat, auch gegen Frauen, aufruft. Und Dina, die einzig namentlich bekannte Tochter Jakobs, dessen 12 Söhne immerhin an der Wurzel der 12 Stämme Israels stehen, gewinnt zwar das Herz des Vergewaltigers, aber Sprache wird auch dieser Frau nicht zugestanden.

Dabei ist es gerade die Stimme der Frau, die den Rechtstexten die Unterscheidung zwischen einem sexuellen Akt mit Zustimmung der Frau und einem sexuellen Gewaltakt ermöglicht. 5. Mose 22,23-27 sucht nach objektiven Kriterien für diese Unterscheidung. Und - für heutiges Rechtsempfinden eigenartig - der Text findet

im Ort des Geschehens eine Möglichkeit, zwischen Vergewaltigung und sexuellem Akt in beiderseitigem Einvernehmen zu differenzieren. In der Stadt hätten Schreie der jungen Frau gehört werden müssen. Daraus wird gefolgert, dass die Frau nicht um Hilfe gerufen, sie also zugestimmt hat. Auf dem freien Feld hingegen hätte die Frau schreien können, ohne dass sie jemand gehört hätte. Der Text geht daher davon aus, dass die Frau dem sexuellen Akt nicht zugestimmt hat, dass es also sexuelle Gewalt war. Die Stimme wird zum Ausdruck eines Kriteriums, dessen Zentralstellung auch in der feministischen Diskussion hervorgehoben wird: Sexuelle Gewalt geschieht „gegen den Willen“ (so der Titel der klassisch gewordenen Untersuchung von Susan Brownmiller) der Frau.

Die Bedeutung der Stimme, des Wortes, des Ausdrucks als Widerstandsform gegen sexuelle Gewalt zeigt auch das breite Spektrum dessen auf, was ich als Widerstand verstehe. M. E. ist es nicht sinnvoll, gelungenen Widerstand ausschließlich in der Gewaltsituation festzumachen, nämlich als Aktion, die den Täter an der Ausführung seines Vorhabens hindert. Dieser Bereich des Widerstands ist ohne Frage wichtig. Ich halte es aber für sinnvoll, den Begriff auszudehnen auf alle widerständigen Handlungsweisen. Das sind Handlungen, die der einzelnen Tat ebenso wie dem Phänomen sexuelle Gewalt und dem System, das immer noch Gewalt von Männern gegen Frauen und Mädchen hervorbringt und stützt, etwas entgegensetzen. Und da gehört die Stimme als Schreien gegen den Gewaltakt ebenso dazu wie das Wort, das das langjährige Schweigen eines Gewaltopfers bricht, und die Sprache, die versucht, sexuelle Gewalt im öffentlichen Raum zu thematisieren, um sie letztendlich zu überwinden.

Sexuelle Gewalt und textuelle Gewalt

Oft genug ist gerade das Erste Testament Zielscheibe von Vorwürfen. Es zementiere die gewalttätige Gesellschaft; es verherrliche sogar Krieg und Gewalt; nicht zuletzt sei der „alttestamentarische“ Gott ein gewalttätiger, der vom liebenden Gott Jesu Christi abzusetzen sei. Es steht außer Frage, dass Gewalt ein wichtiges Thema der ersttestamentlichen Schriften ist. Die Thematisierung gewalttätiger Vorgänge nimmt breiten Raum in den Schriften ein, vom ersten Mord im Streit zwischen Brüdern bis zu unzähligen

Kriegen zwischen Völkern. Auch kann nur unter Verleugnung einiger biblischer Texte darauf bestanden werden, dass der biblische Gott nichts mit Gewalt zu tun habe. Aber: das Pauschalurteil ist schlicht und ergreifend falsch. Es beruht zu einem guten Teil auf der Verwechslung von im Text dargestellter Gewalt und durch den Text legitimierter, sogar geforderter Gewalt. Nicht jeder Gewaltakt, den biblische Texte thematisieren, ist schon legitimiert. Insbesondere im Ersten Testament werden Gewaltakte gerade als solche kritisiert.

Das gilt auch für Gewalt gegen Frauen. Das Hebräische kennt zwar keinen Begriff für Vergewaltigung, es stellt zur Benennung dieses Sachverhalts sowohl in Rechtstexten als auch in Erzählungen Worte, die Sexualität, und solche, die Gewalt konnotieren, zu einem Begriffsfeld zusammen. Die Benennung eines sexuellen Gewaltakts ist dann eindeutig gegeben und geht mit der Verurteilung als Verbrechen Hand in Hand.

Von Texten, die sexuelle Gewalt als solche benennen, sind solche zu unterscheiden, die als sexuelle Gewalt mit textuellen Mitteln gelesen werden können. Ein wichtiges Beispiel ist die bekannte Erzählung um Batseba, David und Urija (2. Sam 11). In der Arbeit mit diesem Text kommt es immer wieder vor, dass Gruppen sich die Köpfe heiß reden an der Frage: War das nun sexuelle Gewalt oder nicht? Hat Batseba mit David schlafen wollen, vielleicht sogar schon aus politischem Kalkül heraus, oder nicht? Der Text gibt auf diese Frage keine Antwort. Im Gegenteil: er sperrt sich sogar dagegen, eine Antwort zu geben; in der Perspektive des Texts ist die Frage unzulässig. Denn diese Erzählung verwehrt der dargestellten Frau die Subjektposition, von Wollen oder Nicht-Wollen Batsebas ist nicht die Rede. Selbständiges Handeln Batsebas wird nur berichtet, wenn ihr ihre Schwangerschaft bewusst wird und sie zu David eine Botschaft diesen Inhalts schickt und wenn sie um ihren Mann Urija trauert (ein Akt, bei dem ihr die meisten Ausleger sowieso fehlende Authentizität unterstellen). Ihre Gefühle, ihre Perspektive kommen im Text gar nicht vor. Sie ist von Anfang an Objekt des Blicks Davids. Der biblische Text erlaubt dieser Frau keinen Zugang zum Privileg, Subjekt der Perspektive zu sein. Ihr Blick auf die Welt oder auch nur auf ihr Gegenüber David ist keine Möglichkeit, die diese Geschichte realisiert. Frauen, die diese Erzählung lesen, sind

da ganz auf Spekulationen angewiesen. Die Rezeptionsgeschichte hat daraus einerseits eine theoretische Diskussion nach der „Mitschuld“ Batsebas werden lassen und andererseits eine Bildtradition geschaffen, in der Batseba *die* Frau ist, auf die sich der Blick des Betrachters ungestraft begehrllich richten darf. Indem der betrachtende David in der Kunstgeschichte bis zu Rembrandt sukzessive fast völlig aus dem Bild verschwindet, gibt dieses Bildmotiv dem männlichen Betrachter die Möglichkeit, sich mit dem großen David im Begehren einig zu sein. Frauen wird ein doppelter Blick aufgenötigt. Einerseits sind sie als Betrachterin vor dem Bild mit dem männlichen David und dessen Begehren identifiziert. Andererseits gilt die Identifikation der Betrachterin der dargestellten Frau.

Die biblische Erzählung gibt ihre Hauptdarstellerin diesen Blicken preis. Insofern ist es angemessen, von sexueller Gewalt mit textuellen Mitteln zu sprechen. In der Lektüre von Gewalttexten ist es daher wichtig, aufmerksam und kritisch zu unterscheiden, ob der Text Gewalt darstellt, sie befürwortet, oder vielleicht sogar selbst ausübt. In einer Bewegung, die Beiträge zur Gewaltüberwindung leisten möchte, darf das aber nicht zu einer Hermeneutik führen, die nach dem Motto „die guten ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen“ biblische Texte aussortiert. Die schon erwähnten Diskussionen um die Erzählung von Batseba, David und Urija eröffnen eine immense Bandbreite von Auslegungen, die ihren Anhaltspunkt an unterschiedlichen Aspekten des Textes finden. Das befreiende Potential biblischer Texte entfaltet sich im Auslegungsprozess, in der Lektüre mit dem und gegen den Strich jedes einzelnen Textes. Viele Texte enthalten in sich anstößiges ebenso wie Perspektiven, die zur Hoffnung ermutigen.

Biblische Erzählungen bewahren die Gewalterfahrung vor dem Schweigen

Eine solche Hoffnungsperspektive ist die Tatsache, dass die Bibel Gewalt nicht übergeht, sondern mit zentralen Figuren ihrer heilsgeschichtlichen Darstellung verbindet. Die real existierende Gewalt wird nicht verschwiegen, sondern dargestellt.

Anknüpfend an die Erzählung 2. Sam 13 lässt sich sagen, dass die biblische Erzählung das Schweigegebot ihres eigenen

Protagonisten, Abschalom, übertritt. Darin stellt sich die Erzählung auf die Seite Tamars, die zwar innerhalb der Welt der Erzählung zum Schweigen gebracht wird, deren Klage und Anklage aber von der Erzählung aufbewahrt und immer wieder hörbar gemacht wird. Gerade diese Erzählung stellt die Frau als Repräsentantin der Klugheit und der Ethik Israels dar. Die Erzählung hält den Männern, die sie lesen, einen Spiegel vor, indem sie die Identifikation mit dem Gewalttäter Amnon fördert, sein Handeln aber gänzlich verurteilt.

Die Benennung sexueller Gewalt als solche widerspricht der gängigen Strategie von Verdrängung und Verharmlosung der Tat. Die biblischen Texte sehen darin gerade kein „Kavaliersdelikt“. Sie ordnen Gewalt gegen Frauen in gesellschaftliche und politische Zusammenhänge mit ein. So wird aufgezeigt, dass der Hass gegen Fremde seinen Ausdruck in Vergewaltigung finden kann (1. Mose 19 / Richter 19), dass der Machtkampf unter Männern Frauen zu Opfern macht (2. Sam 11-1. Kön 2) und dass in Kriegen die Männer am Schlachtfeld sterben, den Frauen aber sexuelle Gewalt („Frauenraub“) angetan wird (Richter 20). Dadurch wird Gewalt gegen Frauen gerade nicht als Sonderfall der Gesellschaftsform Patriarchat dargestellt, sondern die biblischen Texte zeigen auf, dass Gewalt gegen Frauen ins Zentrum dieser Gesellschaft gehört. Also kann auch der Kampf gegen sexuelle Gewalt nicht in den Randbereichen gesellschaftlichen Handelns stattfinden.

Psalmen machen Gewalt sprechbar

Ins Zentrum sprachlichen Handelns der biblischen Schriften führt ein Ansatz, der Klagepsalmen mit den Gewalterfahrungen von Frauen in Zusammenhang stellt. Die Exegetin Ulrike Bail sieht die „wortlose Pause hinter dem Komma“², in der Tamar am Ende der Erzählung verschwindet, als Herausforderung, dieser biblischen Gestalt eine zweite Stimme zu verleihen, eine Stimme, die keiner mehr zum Schweigen bringen kann.

Insbesondere die kraftvollen poetischen Bilder der Klagepsalmen eröffnen einen Raum, in dem Schweigegebote nicht mehr greifen. Sie widerstehen der Versuchung, Gewalterfahrungen stumm zu ertragen. Sie geben Worte, wo die eigene Ausdrucksfähigkeit zerbrochen ist. Die Bilder der Psalmen beschreiben die Enge, die körperlich spürbar auf eine Gewalterfahrung folgt

(Ps 6,8; 7,5; 31,12: das Bild der Bedränger konnotiert Enge), die körperliche Starre (Ps 6,3.4), das Gefühl, nicht entrinnen zu können (Ps 55,7-9). Sie bieten Worte an, die einen Weg aus der selbst empfundenen Sprachlosigkeit eröffnen können und die die Beterin zugleich mit anderen Menschen verbinden, die seit Jahrtausenden vergleichbare Erfahrungen machen. Die Psalmen zeigen auf, dass es ein Gegenüber gibt, das sich der Klage, der Anklage und dem ohnmächtigen Wünschen öffnet. Gott bleibt ansprechbar, auch für den Wunsch nach Vergeltung. Dieser so häufig angegriffene und als unchristlich verurteilte Impuls ist in den Psalmen eine Möglichkeit, Unrechtserfahrung zur Sprache zu bringen und zugleich den eigenen Wunsch nach Vergeltung Gott zu überantworten.

Biblische Texte sind nicht jenseits der Gewalt, sie konstruieren keine weltfremde Wirklichkeit. Wohl können gegenwärtige Christen und Christinnen mit den biblischen Texten hoffen auf eine Zeit, in der sich die großen Friedenshoffnungen erfüllen. Davor aber - und außerhalb der Momente, in denen schon ein Hauch davon spürbar ist - bieten die biblischen Schriften Worte an: Geschichten, die Gewalterfahrungen von Frauen einbetten in die Welt des Erzählbaren; poetische Räume, in denen keine Verletzung ungesagt bleibt und in denen kein Protestgeschrei im Hals stecken bleiben muss.

(Ilse Müllner lehrt an der Universität Essen das Fach „Altes Testament“ mit dem Schwerpunkt Judentumsstudien)

¹ Vgl. Bail, Ulrike, *Gegen das Schweigen klagen. Ein intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, 13-17.

² A.a.O., 23.