

Gen 34,31 – »Ein stolzes Wort!«?

Christian Frevel

»Ein stolzes Wort!« – Das ist der einzige Kommentar, den Hermann Gunkel mit einem Zitatsplitter von Eduard Meyer in seinem Genesiskommentar zu der Frage Simeons und Levis in Gen 34,31 gibt.¹ Diese antworten auf den Anwurf ihres Vaters Jakob, sie hätten ihn durch die Tötung der Sichemiten ins Verderben gestürzt, weil sie ihn unter den Bewohnern des Landes Kanaan »stinkend gemacht« hätten (עברתם אתי להבאישיני בישב הארץ בכנעני V. 30), mit einer knappen Frage: »Durfte er unsere Schwester wie eine Hure behandeln?« (הכזונה יעשה את־אחותנו V. 31).² Eigentümlich offen bleibt das Subjekt des עשה.³ Nahe liegend ist Sichem, der Dina genommen (לקח V. 2), mit ihr geschlafen (שכב V. 2), sie vergewaltigt (ענה V. 2) und durch den illegitimen

1. H. Gunkel, Genesis (HK I/1), Göttingen ⁷1964, 378. Vgl. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 419: »Die beiden Brüder verteidigen sich mit dem stolzen Wort, daß sie der Verpflichtung ihre Schwester zu rächen sich nicht hätten entziehen dürfen. Damit bricht die Erzählung ab.«
2. Vgl. zur sprachlichen Gestalt W. Groß, Doppelt besetztes Vorfeld. Syntaktische, pragmatische und übersetzungstechnische Studien zum althebräischen Verbalsatz (BZAW 305), Berlin / New York 2001, 67, der die Fokussierung auf das כזונה durch die Satzstellung hervorhebt. Bei der Übersetzung des Wortes זנה ergibt sich ein Problem, weil das Wort im Alltagssprachgebrauch nach wie vor wertend, und zwar pejorativ, gebraucht wird. Durch die Verwendung als Selbstbezeichnung von Prostituierten soll dieses pejorative Moment abgemildert werden, doch ist »Hure« bisher keinesfalls eine neutrale Bezeichnung von Prostituierten. Von der Wortherkunft wird die Spannung von Gen 34 aber sehr gut eingefangen: Die Ableitung von dem mhd. *huore* bzw. ahd. *huor* bzw. einem nicht mehr bezugten Adjektiv »lieb / begehrt« (Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin / New York ²⁴2002, 428.), legt von Wortstamm und Verwendung zunächst keine pejorative Bedeutung nahe. Während die Übersetzung »Prostituierte« den Text eindeutig auf Sexualhandlungen festlegen würde, schwingt bei »Hure« der abgewertete Sozialstatus mit. Der Euphemismus »Dirne« (EÜ) hingegen ist alltagssprachlich nicht mehr gebräuchlich. Mit der Neuen Zürcher Übersetzung und der Bibel in gerechter Sprache habe ich mich daher für die überkommene Übersetzung mit »Hure« entschieden.
3. Vgl. J. Fleishman, Why did Simeon and Levi rebuke their father in Genesis 34:31?, in: JNWSL 26 (2000), 101-116, hier 110 f.; ders., Towards understanding the legal significance of Jacob's statement: »I will divide them in Jacob, I will scatter them in Israel« (Gen 49,7b), in: A. Wenig (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven 2001, 541-559, hier 554.

Sexualverkehr verunreinigt (טמא D-Stamm VV. 5.13) hat.⁴ Möglich ist aber auch, Jakob als Subjekt anzunehmen. Dann wäre die Frage der Brüder eine Kritik an Jakobs permissiver Haltung, die er durch sein Schweigen (Gen 34,5) eingenommen hat. Mit Lev 19,29 im Hintergrund würden sie dem Vater vorwerfen, durch das Zulassen des in der Vergewaltigung vollzogenen vorehelichen Geschlechtsverkehrs seine Tochter zur »Hurerei« hergegeben zu haben. Auffallend ist auch das אַתְּ-אִחֹתִי »unsere Schwester«, das die Anrede an Jakob weiter verdunkelt. Geht es bloß um die Familienehre, für die auch die Brüder Sorge zu tragen haben, oder enthält das herausgehobene »unsere Schwester« zugleich ein kritisches »nicht mehr *deine* Tochter«? Das würde die Kritik an Jakob weiter unterstreichen. Letztlich lässt sich nicht entscheiden, ob Sichem, Jakob oder – am unwahrscheinlichsten – ein unpersönliches »man« Subjekt des Handelns an Dina ist. Versteht man die Frage als Antwort auf Jakobs Vorwurf und als Rechtfertigungsversuch der Brüder, ist es Sichem.

Jakob schweigt jedenfalls ein zweites Mal in der Erzählung; er kann oder will den beiden Söhnen nichts entgegensetzen. Die fast ärgerlich hingeworfene Frage, die in der Erzählperspektive Jakob die stille Zustimmung zu dem Geschehenen abringt, lässt jeden moralischen Widerstand gegen den Einsatz der Söhne verstummen. Größer kann die im Endtext aufgebaute Spannung zwischen Ethos und Ethik kaum sein: Die Söhne haben Recht, auch wenn sie nicht recht handeln. Jakobs Sorgen scheinen demgegenüber – zumindest aus der Perspektive der Brüder – eher kleingeistig. Er fürchtet um *seinen* Ruf und den auf *ihn* gerichteten Druck der Bewohner des Landes, namentlich der Kanaanäer und Perisiter, die durch die kühne Tat seiner Söhne Herausgefordert. *Ihn* würden sie bedrängen und schlagen, so dass er vernichtet würde (וְהִכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי). Lediglich das »und mein Haus« am Schluss von V. 30 rettet die ängstliche Sorge Jakobs, wenn man die Formulierung nicht auf das von Jakob gebaute Haus in Sukkot (Gen 33,19), sondern – was wahr-

4. Auf die Frage, ob die Erzählung von einer Vergewaltigung ausgeht oder nicht, kann ich hier nicht weiter eingehen, auch wenn mir die erste Lösung weit mehr einleuchtet. Vgl. zu dieser Diskussion Y. *Shemesh*, Rape is rape. The story of Dinah and Shechem (Genesis 34), in: ZAW 119,1 (2007), 2-21; R. R. *Clark*, The silence in Dinah's cry, in: lectio difficilior 6,1 (2006), www.lectio.unibe.ch; M. *Häusl*, Art. Dina, in: www.wibilex.de. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (letzter Zugriff: 24.07.2009); und zuletzt F. M. *Yamada*, Configurations of rape in the Hebrew Bible. A literary analysis of three rape narratives (Studies in Biblical Literature 109), New York u. a. 2008, die für die Annahme einer Vergewaltigung plädiert. Auslösend für die Debatte war vor allem der Aufsatz L. M. *Bechtel*, What if Dinah is not raped? (Genesis 34), in: JSOT 62 (1994), 19-36, hier 27 f.; zu der Annahme einer Entführungsehe zuletzt J. *Fleishman*, Shechem and Dinah – in the light of non-biblical and biblical sources, in: ZAW 116 (2004), 12-32.

scheinlicher ist – auf die Bedrohung der Verheißung für Jakob und seine Nachkommen bezieht. Durfte Jakob aber um derentwillen Dina preisgeben und schweigen? Die Maßstäbe Simeons und Levis jedenfalls fordern ein klares »Nein!«.

Gen 34,31 und Gen 49,5-7

Am Ende der Erzählung steht demnach eine implizite, aber gerade durch die unbeantwortete Frage doch recht eindeutige Sanktionierung der Tat Simeons und Levis, deren Täuschung und Eifer im Nachhall des Schweigens legitimiert scheinen. Ob die Erniedrigung der Einen die Tötung der Vielen rechtfertigt, wird dabei nicht gefragt. Im Gegenteil: Nimmt man den Gottesschrecken (חתת אלהים) aus Gen 35,5 hinzu, mit dem die Verfolgung der Söhne Jakobs nach dem Aufbruch verhindert wird (ולא רדפו אחרי בני יעקב), steht die grausame Tat selbst noch unter göttlichem Schutz. So hinterlässt die Frage Simeons und Levis in mehrfacher Hinsicht ein beklemmendes Gefühl. Jenes empfindet wohl auch Benno Jacob, wenn er Jakob in Schutz zu nehmen sucht und sein Schweigen mit dem Hinweis auf Gen 49,5-7 entschuldigt: »Mit diesem Ausruf, auf den Jakob stumm bleiben muß, schließt das Kapitel. Es gab aus dem Dilemma keinen Ausweg. ... Jakob ist in einem schweren Konflikt. Den Ehrenstandpunkt der Söhne kann er nicht missbilligen. Auch für ihn muß die Reinheit der Familie das Höchste sein. Denn dazu ist sein Geschlecht auserwählt. Aber seine Lebensnotwendigkeit ist für sein Haus auch *der Frieden* mit den *heidnischen Nachbarn*. Ihm muß daher die Gewalttätigkeit und Blutgier verhaßt sein, wenn er auch seine Gefühle vor den schlimmen Gesellen, wie David, vorerst verbirgt und erst auf dem Totenbett seinen Fluch darüber ausspricht.«⁵

Ob tatsächlich *Jakob* in Gen 49,7 spricht und »Wutschnauben« (אף) und »Ingrimm« (עברה) der beiden »Brüder« verflucht, ist eine Frage, die nach Jürgen Ebach letztlich offen gehalten werden muss.⁶ Geht man von einem Rückbezug des Stammesspruchs auf Gen 34 aus – und auf der Ebene des Endtextes ist dies bei allen Schwierigkeiten eines Bezuges nicht von der Hand zu weisen –, dann verurteilt dort Jakob das Handeln der beiden Brüder Dinas scharf. Feststellend ist zunächst die erste Aussage in V. 5aß, dass »ihre Messer«

5. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Nachdruck der Orig.-Ausg. Berlin 1934, Stuttgart 2000, 659f.

6. Vgl. J. Ebach, *Genesis 37-50* (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2007, 590; 593, wovon auch die Übersetzung der Termini אף und עברה übernommen wurde.

(מכרתיהם) Gewaltgeräte (כלי חמס) seien. Jürgen Ebach betont, dass מכרה »trotz einer Vielzahl von Ableitungs- und Erklärungsversuchen als ungedeutet anzusehen«⁷ ist. Ob also tatsächlich »Beschneidungsmesser« gemeint sind und damit auf die Tötung der Sichemiten im Wundfieber der Beschneidung Bezug genommen wird, oder in Ableitung von μάχαιρα »Messer / Dolch, Kurzsword« die Tötung der Sichemiten direkt angesprochen wird, oder aber sich das Wort auf den in der Zustimmung zur Verheiratung Dinas vorgetauschten vertraglichen Bundesschluss bezieht, der so als willkürliche Gewalt gebrandmarkt wird, ist nicht zu entscheiden.⁸ In allen Lösungen bleibt – unter der Voraussetzung des Bezugs zu Gen 34 – eine moralische Wertung des Handelns der Brüder durch das כלי חמס bestehen. Dass damit der Mord an Sichem (und *pars pro toto* allen männlichen Sichemiten) gemeint ist, legt das כִּי בְאִפְסֵם הָרְנוּ אִישׁ aus Gen 49,6bα nahe, auch wenn das Lähmen des Stieres in Gen 49,6bβ ein Rätsel und zugleich eine Warnung bleibt, den Spruch gänzlich von Gen 34 her erklären zu wollen.⁹ Da nun die herausfordernde Frage in Gen 34,31 auf die verletzte »Ehre« abzielt, gibt es eine gewisse Geneigtheit, das כְּבֹדִי in Gen 49,6aβ der masoretischen Vokalisation folgend auf die »Ehre« oder den »Status« Jakobs zu beziehen, auch wenn LXX und die Parallelität zu נַפְשׁ in Gen 49,6aα dagegen sprechen und eine Ableitung von כֶּבֶד »Leber« nahe legen.¹⁰ Jakob würde dann seine nicht mit den Brüdern zu vereinbarenden Maßstäbe, was Familienehre und Bewahrung des Status angeht, so stark machen, dass eine Gemeinschaft mit Leviten und Simeoniten aufgrund fehlender gemeinsamer Basis nicht möglich ist.¹¹ Darum würde die Gemeinschaft aufgekündigt und den Stämmen Simeon und Levi die Aufteilung und Zerstreuung in Gen 49,7 angekündigt. Die Haltung zum Umgang mit Mischehen hätte Israel entzweit und die Rigoristen ins Abseits getrieben. Ablehnung von interethnischen Eheschließungen *ja*, aber nicht um jeden Preis und unter Gewaltanwendung. Dass es darum auch schon in Gen 34 ging, sich dort aber – wie in Num 25,6-18 – die militante Position am Ende durchgesetzt zu haben schien, sollte nicht verkennen lassen, dass die Position Jakobs in Gen 49,5-7 wie diejenige von Meschullam und Schabbetai (Esra 10,15) als Alternative zu Pinchas, Levi und letztlich auch Esra gelesen werden kann. Doch so

7. Ebach, Genesis, 591.

8. Vgl. Ebach, Genesis, 591 f.

9. Vgl. dazu etwa *Fleishman*, Significance.

10. Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei Ebach, Genesis, 588 f.

11. Jürgen Ebach übersetzt, wenn auch nicht völlig von der Angemessenheit der masoretischen Textauffassung überzeugt: »In ihren Kreis soll meine Kehle nicht geraten, mit ihrer Versammlung meine Würde sich nicht vereinen. Denn in ihrem Wut-schnauben töteten sie einen Mann, in ihrem Mutwillen lähmten sie einen Stier« (Ebach, Genesis, 568).

wie in Esra 10,11.19.44 auf das Schicksal der weggeschickten Frauen mit keinem weiteren Wort eingegangen wird, so taucht auch Dina in Gen 49,5-7 nicht mehr auf. Dina erleidet so gewissermaßen das gleiche Schicksal wie die Frauen der Mischehen.

Das weitere Schicksal Dinas und sein Bezug zu Gen 34,31

Mit der rhetorischen Bloßstellung ihres Vaters endet nicht nur die in Gen 34,1 begonnene Erzählung, sondern auch die Sorge der Brüder um das weitere Schicksal der entehrten Dina. Die erwartete negative Antwort ist kaum in den Köpfen der Leserinnen und Leser verhallt, da tauchen schon die nächsten Fragen auf. Wird Dina nicht ein zweites Mal entehrt, wenn ihre Brüder sie mit einer Prostituierten gleichsetzen? Der Schatten, der damit auf die Provokation der beiden Heißsporne fällt, ist vergleichbar mit der Ambivalenz der »Retzung« Dinas in Gen 34,26f. Damit ist nicht die Gewalttat an den Sichemiten gemeint, denn dass diese (egal, ob an Beschnittenen oder Unbeschnittenen begangen¹²) belastende moralische Fragen aufwirft, braucht nicht betont zu werden. Dass aber Dina einfach »genommen« und so aus dem Hause Sichems geraubt wird (ויקחו את־דינה מבית שכם ויצאו V. 26), beraubt sie zugleich ihrer Freiheit, die sie in V. 1 anscheinend noch genießen durfte. Dina wird »genommen« (wie in V. 2) und »hinausgeführt«, letztlich jeder Autonomie beraubt und gänzlich der Autorität, dem Willen und der Moral ihrer Brüder unterstellt. Aus der Genesis verschwindet sie nach dem harten כוונה in Gen 34,31 fast vollständig. Über das weitere Schicksal der durch die Vergewaltigung erniedrigten Dina macht sich erst die Rezeption Gedanken. Drei verschiedene Traditionsstränge machen Dina zur Frau Simeons, Ijobs bzw. zur Schwiegermutter Josefs. Jeweils wird die sexuelle Verbindung mit Sichem als illegitim bzw. verwerflich vorausgesetzt und führt – wovon der biblische Text selbst nichts weiß – zur Schwangerschaft und zur Geburt eines Kindes. Der Rückbezug auf Gen 34,31 und die Haltung, die gegenüber einer interethnischen Mischehe eingenommen wird, werden jeweils anders akzentuiert.

Im Midrasch wird Dina zur Frau Simeons. Der Midrasch Bereschit Rabba identifiziert die ohne Namen genannte Kanaanäerin und Mutter Schauls (ושאול בִּרְהֻבֵּנִי) in Gen 46,10 mit der Tochter Jakobs.¹³ Die Entehrung,

12. Nach TestLev 6,6 kritisiert Jakob das Vorgehen Simeons und Levis nur deshalb, weil davon Beschnittene betroffen waren.

13. BerR 80,11; vgl. Rashi im Kommentar zu Gen 46,10.

die Dina durch den (mit Sichem erzwungenen) Geschlechtsverkehr erfahren hat, wird als Stigmatisierung gedeutet (vgl. **טמא** Gen 34,5.13.27) und Dina insgesamt negativ gewertet.¹⁴ Ihr »Hinausgehen zu den Töchtern des Landes« (Gen 34,1) wird mit Hinweis auf Ez 16,44 als Promiskuität getadelt.¹⁵ Dina, deren körperliche Integrität verletzt ist, kann nicht mehr ohne weiteres verheiratet werden¹⁶ und ihr leiblicher Bruder Simeon soll ihr Mann geworden sein, natürlich, wie Nachmanides später betont, ohne mit ihr geschlechtlichen Umgang gehabt zu haben, was einen Verstoß gegen Lev 18,9.11; 20,17; Dtn 27,22 bedeutet hätte. Schaul ist demnach der in der Vergewaltigung gezeugte Sohn Sichems und »nur« von Simeon adoptiert. Der Midrasch lässt Dina auch von Simeon im Land Kanaan begraben worden sein.¹⁷ Zwar ist richtig, dass die Erwähnung der Kanaanäerin in Gen 46,10 auf der Textoberfläche des hebräischen Textes »ohne jede erkennbare Abwertungsabsicht«¹⁸ erfolgt, doch wird Dina durch die Identifikation mit der Kanaanäerin in der Rezeptionslinie des Midrasch aus Israel quasi herausgeschrieben. Sie ist nicht mehr Tochter Jakobs und Schwester der **בני ישראל**, sondern **הבנוענית**. BerR 80,11 verschärft diese Sicht noch, wenn sie R. Judah und R. Neemia zitiert, die **הבנוענית** auf das vermeintlich schändliche Verhalten Dinas beziehen. Die Frage der Brüder, ob Sichem sie zur »Hure« machen durfte, impliziert in dieser Deutung, dass sie in den Augen der Brüder (und späterer Rezipienten) zu einer solchen geworden ist. Das macht der rabbinische Kommentar zu Gen 34,31 im Schlusssatz deutlich: »Was verursachte all das? Dass ›Dina ging hinaus‹ (**דינה ותצא מי גרה**).«¹⁹

In relativ späten rabbinischen Traditionen (frühestens Ende 3. Jh. n. Chr.)

14. Vgl. zu dem Muster »blaming the victim«, das »die Zuschreibung von Handlungsfähigkeit an eine Frau mit dem sexuellen Gewaltakt in Verbindung« bringt, I. Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählungen von Tamar und Amnon* (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg 1997, 342. Die Feststellung, dass das »auf AktantInnen- oder auf Textebene geschehen« (ebd.) kann, lässt sich im Blick auf BerR durch die Rezipientenebene ergänzen.
15. Vgl. BerR 80,1; Tanh.B. zu Gen 34,1. I. Müllner weist darauf hin, dass durch die »Töchter des Landes«, die »ansonsten in der Genesis nur im Kontext von Heiratsverboten« vorkommen, das **יצא** Dinas »nicht neutral ist, sondern Dina in ein negatives Licht stellt« (Müllner, *Gewalt*, 343).
16. Vgl. M. Legaspi, *Job's wives in the Testament of Job*, in: JBL 127 (2008), 71-79, hier 72: »Dinah's martial prospects must have seemed rather grim«. Zum Ausdruck des Entsetzens darüber werden ihr BerR 80,11 die Worte Tamars aus 2 Sam 13,13 in den Mund gelegt. Rashi kommentiert das **ביונה** in Gen 34,31 schlicht durch **הפקר**, womit er auf den geminderten Sozialstatus abhebt.
17. Midrasch BerR 80,11 (vielleicht mit Bezug auf Lev 21,3)
18. *Ebach*, *Genesis*, 447.
19. BerR 80,12.

wird Dina zur Mutter Asenats²⁰, der in Gen 41,45.50; 46,20 namentlich erwähnten Frau Josefs. Voraussetzung und Anknüpfungspunkt ist Gen 46,15, wo Dina letztmalig und wahrscheinlich sekundär²¹, zumindest aber eher beiläufig, neben den Leasöhnen erwähnt wird, als es um den Aufenthalt der Großfamilie Jakobs (Gen 46,5) in Ägypten geht. Während Asenat in den drei biblischen Belegen die Tochter Potiferas, des Priesters von On (בַּת־פּוֹטִיפָרַע) (בְּהַר אֵן) ist, wird sie in besagter Tradition zu dessen Adoptivtochter. Angela Standhartinger gibt den Inhalt der mehrfach bezeugten Legende wie folgt wieder: »Dinas Tochter muß, da sie das Produkt eines illegitimen Geschlechtsverkehrs ist, aus dem Haus Jakobs gebracht werden. Dina selbst oder aber Jakob hängen ihr jedoch ein goldenes Amulett um, auf dem entweder die Geschichte der Schändung oder aber der heilige Name steht. Die Tochter Dinan, Aseneth, wird unter einem Dornenstrauch oder an der Grenze Ägyptens abgelegt, und ein Engel oder Adler tragen sie in das Haus Pentephres, wo sie aufgezogen wird. Bei der Begegnung zwischen Joseph und Aseneth erkennt dieser am Amulett, daß Aseneth eigentlich seine Nichte ist.«²² Jürgen Ebach bezeichnet das treffend als »Nostrifizierung«²³. Während einerseits die auf Gen 34,31 fußende Stigmatisierung Dinas durch den illegitimen Geschlechtsverkehr auch in dieser Tradition durch die Verstoßung fortgesetzt wird, wird ihr andererseits eine positive Funktion zugeschrieben, wenn sie als Mutter Asenat zur Jüdin und die Ehe mit Josef dadurch endogam macht. Das setzt voraus, dass die Ehe Josefs mit einer Ägypterin doch als anstößig empfunden wurde, was zwar für die nachbiblische midraschische Tradition, nicht aber für die biblische Josefserzählung oder den Roman Josef und Asenat vorauszusetzen ist.²⁴ Zwischen biblischem Text und Rezeption spannt sich eine Paradoxie, in der Dina hoffnungslos gefangen ist: Während die vorausgesetzte Abwertung Dinas über Gen 34,5.13.27 (טַמְאָה) und vor allem 34,31 (בְּזוּנָה) die Ablehnung einer interethnischen Beziehung mit Sichem voraussetzte und die Ver-

20. Vgl. Pirke de Rabbi Eliezer 38. Vgl. zu den legendarischen Traditionen V. Aptowitzer, Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study, in: HUCA 1 (1924), 239-306, hier 266-268.

21. Vgl. zuletzt zum Einschub בְּהַר אֵן וְאֵת דִּינָה בְּהַר אֵן und zu den damit verbundenen Berechnungen der 33 Personen Ebach, Genesis, 450 f.

22. A. Standhartinger, Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von »Joseph und Aseneth« (AGAJU 26), Leiden / New York / Köln 1995, 152.

23. Ebach, Genesis, 261.

24. Vgl. dazu Ebach, Genesis, 261. Deshalb dürfte Angela Standhartinger im Recht sein, wenn sie in JosAs 7,8.10 f. die Mutter-Tochter-Beziehung zwischen Dina und Asenat noch nicht bezeugt sieht (vgl. Standhartinger, Frauenbild, 153).

heiratung mit diesem kategorisch ausschloss, wird Dina, als Mutter Asenats, zur Hüterin der Endogamieforderung.

In einer dritten Traditionslinie wird Dina mit der in Ijob 2,9 erwähnten Frau Ijobs identifiziert.²⁵ Als eine unter vielen Ansichten wird im Talmud diejenige zitiert, die Ijob in den Tagen Jakobs leben und mit Dina verheiratet sein lässt (איוב בימי יעקב היה ודינה בת יעקב נשה).²⁶ Der Targum lässt sie die herausfordernden Worte an Ijob sprechen: »Hältst du auch jetzt noch fest an deiner Vollkommenheit? Fluche (wörtl. »segne«) Gott, und stirb!« (עדר מחזיק) בתמתך בך אלהים ומת, Ijob 2,9, vgl. TargJob 2,9).²⁷ Die Verbindung wird über Gen 34,7 und Ijob 2,10 und das Stichwort נבל / נבלה hergestellt. Doch während in Gen 34,7 die Brüder erzürnt sind, weil ihre Schwester vergewaltigt wurde und »er (scil. Sichem) eine Schandtat / Torheit in / an Israel getan hat, indem er mit der Tochter Jakobs schlief« (עשה בישראל לשכב את־בת־יעקב) (כי־נבלה), tadelt Ijob seine Frau in Ijob 2,10, sie würde wie eine der Törinnen reden (כדבר אחת הנבלות תדברי). Durch die an ihr begangene Schandtat wird Dina kurzerhand zur törichten Frau, die Ijob die Abkehr vom rechten Glauben anempfiehlt. Wie in der übrigen rabbinischen Tradition ist Dina nicht schuldlos und Opfer, sondern hat die mit dem Sexualverkehr mit Sichem verursachte Schande aktiv auf sich gezogen. Auf den ersten Blick liegt auch hier ein Paradox vor, wenn man davon ausgeht, dass Ijob nach Ijob 1,1 Nicht-Israelit war. Doch auch Ijob wird »nostrifiziert« wie beispielsweise im Talmud. Nach der Feststellung, dass er Dina zur Frau hatte, heißt es: »All diese Tanna'im sind der Ansicht, daß Ijob aus Jisraël war, mit Ausnahme der »manchen«; wieso konnte man sagen, er war von den weltlichen Völkern, nach dem Tode Mošes hat ja die Göttlichkeit nicht mehr auf den weltlichen Völkern geruht.«²⁸ Die Ehe zwischen Dina und Ijob war demnach *keine* abzulehnende Mischehe und als Ehe nicht negativ gewertet. Das ist auch bei Pseudo-Philo im *Liber antiquitatum biblicarum* aus dem 1. Jh. n. Chr. der Fall. Dort heißt es, nachdem die Vergewaltigung Dinas und der Aufbruch der Söhne Jakobs aus Gen 34f. knapp erzählt wurden: »Und nachher nahm Ijob sie als seine Frau und bekam von ihr vierzehn Söhne und sechs Töchter, also sieben Söhne und drei Töchter bevor er niedergeschlagen wurde durch sein Leiden,

25. Vgl. zur Frau Ijobs und dem Versuch, sie in ein positives Licht zu stellen, M. Oeming, Ijobs Frau (Sitidos) – von der Perserzeit bis heute, in: A. M. von Hauff (Hg.), Frauen gestalten Diakonie. Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 25-30.

26. bBB Fol. 15b, vgl. BerR 57,4; 76,9 u. ö.

27. Vgl. zur Auslegung J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn 1995, 37-39.

28. bBB Fol. 15b mit Bezug auf Ex 33,19 (Übersetzung nach L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Berlin 1933).

und danach sieben Söhne und drei Töchter als er geheilt war«. ²⁹ Die Namen der Söhne werden ebenfalls angegeben und scheinen Gen 36 entnommen: Ijob ist Nachfahre Esaus. »In this way, then, the author addresses two concerns: the marital prospects of a defiled Dinah (have her marry exogamously) and the need to locate the figure of Job in Israelite history (have him marry into the family of Israel)«. ³⁰ Dina ist damit deutlich positiver gewertet als im Targum. Sie ist die erste und einzige Frau Ijobs. Das ist anders im Testamentum Ijobs (1. Jh. v. Chr.-1. Jh. n. Chr.), wo die erste (arabische) Frau Sitis verstirbt ³¹ und Ijob gegenüber den nachgeborenen Kindern am Ende seines Lebens einfürend spricht: »Ich stamme von den Söhnen Esaus ab. Der war Jakobs Bruder, dessen (Tochter wiederum) eure Mutter Dina ist, mit der ich euch gezeugt habe. Meine erste Frau hat mit zehn anderen Kindern einen bitteren Tod gefunden«. ³² Insofern sie nicht mit Ijob 2,9 in Verbindung steht, fehlt die Abwertung. Sie dient vielmehr dazu, Ijobs Kinder aus der Linie Esaus in die Linie Israels einzugliedern. Ihre Ehe mit Ijob bleibt endogam ³³ und eine Aufnahme der Negativwertung von Gen 34,31 ist nicht zu erkennen: »Perhaps, then, something like the redemption of Dinah is in view: she who was deprived of her marital rights (וַיִּעַנְדָּהּ) [Gen 34:2] lives to see her own daughters blessed beyond all reasonable expectation. Thus, the blessedness of Job's later life comes to include not only his own hyper-restoration but, fittingly, that of his wife as well«. ³⁴

Abgesehen von dem sich in der Wertung abhebenden TestJob, hat der Blick auf die Rezeption der Dina als Frau Simeons, Ijobs und Mutter Asenats die in Gen 34,31 vorgespurte Abwertung Dinas deutlich gezeigt. Ihr Status ist gemindert und sie wird für die in Gen 34 erzählte illegitime Verbindung mit Sichem verantwortlich gemacht. Der fehlenden Opferperspektive steht das »blaming the victim« als Mechanismus gegenüber. Es ist auffallend, dass zwar

29. Lib. Ant. Bib. 8,7 f.: Et postea accepit eam in uxorem Iob, et genuit ex ea quatuordecim filios et sex filias, id est, septem filios et tres filias antequam percuteretur in passione, et postea septem filios et tres filias quando salvus factus est«. Zitiert nach H. Jacobson, A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text and English Translation. Volume 1 (AGAJU 31), Leiden / New York / Köln 1996, 12.

30. *Legapsi*, Job's Wives, 73.

31. Zur Herkunft der ersten Frau Ijobs und der Verbindung von TestJob mit LXX vgl. *Legapsi*, Job's Wives, 74 f.; 79.

32. TestJob 1:1,5-6 (Übersetzung nach B. Schaller, Das Testament Hiobs, in: JSHRZ III/3, Gütersloh 1979, 301-387).

33. Vgl. dazu ausführlicher *Legapsi*, Job's Wives, 75-78.

34. *Legapsi*, Job's Wives, 78.

die rhetorische Frage von Simeon und Levi aus Gen 34,31 im Hintergrund stand, deren Funktion im Text und ihr Wortlaut oder genauer die Qualifizierung der Dina als הַיָּנִי dabei aber keine Rolle spielte. Das gilt um so mehr für die historisch-kritische Exegese, die – wenn sie überhaupt auf Gen 34,31 eingeht – weit mehr auf die Spannung zwischen Jakob und seinen Söhnen Simeon und Levi Bezug nimmt und das ethische Dilemma breit kommentiert.

Zwischen stiller Sympathie und Abschreckung kommt Dina unter die Räder

Das durch das Handeln der Söhne, deren Einsatz für die verlorene Ehre Dinas maßlos ist, verursachte Dilemma hat die klassische Exegese stark beschäftigt. Mit der Tendenz der Schlussfrage, die das Handeln Simeons und Levis legitimiert und Jakob bloßstellt, hat sie ihre Schwierigkeiten. Die horrenden Gewalttat lässt eine Zustimmung unmöglich erscheinen, und Jakobs schwache Kritik bietet keinen wirklichen Halt. Sehr deutlich lässt Claus Westermann diese Spannung aufbrechen, indem er sie zugleich zu einem Konflikt zwischen zwei ethischen Systemen stilisiert. Durch V. 31 entsteht nach Westermann ein Riss zwischen Jakob und seinen Söhnen, der als Fanal des Endes der Väterzeit gedeutet wird: »Die Antwort der Söhne Simeon und Levi aber, die den Vorwurf Jakobs zurückweisen, zeigt den Bruch nicht nur zwischen zwei Generationen, sondern zwei Epochen.«³⁵ Er deutet die älteste Erzählung, zu der VV. 30 f. gehört haben, als Familienerzählung, die gegen Ende der Väterzeit entstanden ist, also noch nomadische Wurzeln hat. Das Ethos der Söhne ist demgegenüber von der »Berührung mit den Sesshaften«³⁶ bestimmt. Seine Auslegung verbindet er mit einem Hieb gegen jeden übersteigerten Nationalismus, der sich – seine Datierung vorausgesetzt – problematisch auf jegliche Form der Staatlichkeit beziehen kann: »Eine Schandtät, die an ihnen oder ihrer Familie verübt wurde, musste blutig gerächt werden, ohne Rücksicht auf die Folgen. Dies ist im Keim ein Nationalgefühl, für das das Töten um der eigenen Ehre willen etwas Notwendiges geworden war. Darin aber stehen sie in einem Gegensatz zu Jakob, ihrem Vater, der von nun an nicht mehr rückgängig zu machen ist.«³⁷ Westermann sympathisiert mit dem in sich geschlossenen, von Kulturkontakten nicht getrübbten halbnomadischen Familienethos, das keine

35. C. Westermann, Genesis. 2. Teilband: Genesis 12-36 (BK-AT I/2), Neukirchen-Vluyn 1989, 662.

36. Westermann, Genesis, 654.

37. Westermann, Genesis, 663.

Gewalt kennt, weil es keine übergreifenden Konflikte gibt. Dass dieses Bild der Väterzeit vollkommen idealisiert ist, wird in dessen diametraler Konstruktion deutlich: »Wenn die Söhne dem Wort des Vaters widersprechen, 34,31, ist damit das Ende der Väterzeit angedeutet, in der Krieg und Töten der Feinde vermieden wurden.«³⁸ Gen 34 wird damit zu einer Erzählung im Übergang zum Schlechteren, die Ideale der Erzelternzeit verlassend, die auf friedliches Zusammenleben zielen. Ethisch maßgeblich ist für Westermann mit Verweis auf Mt 26,52 die Kritik Jakobs in V. 30. Der Einsatz der Söhne für die Ehre Dinas ist demgegenüber zwar ethisch defizitär, aber gewissermaßen einem ethischen Atavismus geschuldet. Wirklich problematisch wird dieser nach Westermann erst durch die exilische Bearbeitung, in der die Gewalt nicht mehr über das Sippenethos, sondern über den Rückbezug zu Dtn 7,5 legitimiert wird. Gen 34 wird jetzt zu »einer Beispielerzählung von der Durchführung eines Gebotes der Thora. Es ist der Eifer für das Gesetz, der ihn (scil. den späten Bearbeiter)«³⁹ dazu treibt. Um Dina geht es bei all dem nicht. Die Kritik an Simeon und Levi ist zur Kritik des Gesetzesesifers geworden und das Ethos der Tora ein Ethos der Gewalt. Als Ausweg bleibt nur der Ausblick auf die Ablehnung des Krieges in Jes 9,1-6, mit dem Westermann seine Auslegung schließt: »Der kommende König ist der König eines Friedensreiches.«⁴⁰

Das bei Westermann erkennbare Muster im Umgang mit der Sanktionierung der Gewalt am Ende der Erzählung zeigt sich auch in anderen Genesiskommentaren. Für Lothar Ruppert bleibt V. 31, den er einer jehowistischen Bearbeitung mit levitischer Tendenz (sic!) zuschreibt, eine schwache Rechtfertigung: »Dies ist freilich fast ein *hilfloser*, den Sachverhalt mitnichten treffender *Verteidigungsversuch*: Schließlich hatte Sichem ja Dina lieb gewonnen und wollte sie heiraten.«⁴¹ Das romantisierende, geradezu als naiv zu kennzeichnende Eingehen auf die Zuneigung Sichems überspielt auf der einen Seite das Unrecht der begangenen Vergewaltigung und Erniedrigung Dinas und nimmt andererseits dem Handeln der Söhne um der Ehre willen jegliche Rechtfertigung. Diese werden schon auf der Erzählebene ins Unrecht gesetzt, nicht nur durch den »schweren Tadel«⁴² von V. 30, sondern auch durch die mangelnde Stichhaltigkeit des in der rhetorischen Frage von V. 31 enthaltenen Arguments. Das reicht Ruppert aber selbst zusammen mit Gen 49,5-7 als Kritik am Verhalten Simeons und Levis nicht aus: »Daß man an dieses Ver-

38. Westermann, Genesis, 664.

39. Westermann, Genesis, 663.

40. Westermann, Genesis, 664.

41. L. Ruppert, Genesis. 3. Teilband: Gen 25,19-36,43 (FzB 106), Würzburg 2005, 449.

42. Ruppert, Genesis, 449.

halten vor- bzw. altisraelitischer Stammesgruppen und an seine Rezeption durch alttestamentliche Autoren *nicht* anachronistisch *neutestamentliche Maßstäbe* anlegen kann, versteht sich wohl von selbst: Gott offenbart sich zwar durch Geschichte, in geschichtlichen Vorgängen doch darf man fehlbares Handeln seiner Erwählten nicht schon deshalb als von Gott gebilligt oder gar prädestiniert verstehen!⁴³ Ruppert versucht daher, die Geschichte, in der die »ethischen Schattenseiten schonungslos dargestellt«⁴⁴ werden, als moralisch »abschreckendes Beispiel«⁴⁵ zu retten und sie von Gottes Handeln und dem Heilsgeschehen vollkommen zu trennen: »Die Erzählung ist rein *profan*: Gott (Jahwe) wird überhaupt nicht erwähnt, er *steht auch nicht andeutungsweise hinter dem Geschehen*«. ⁴⁶ Damit wird der Schlussposition von V. 31 zum einen kaum Rechnung getragen, zum anderen bleibt der Zusammenhang mit Gen 35,5 unterbestimmt. Durch den Gottesschrecken, der nach dem Aufbruch die umliegenden Städte an der Verfolgung der Söhne Jakobs hindert, kommt Gott sehr wohl ins Spiel. Zwar wird die Haltung Simeons und Levis damit nicht explizit sanktioniert, aber zumindest die Sorge Jakobs. Dass damit der gewaltsame Einsatz für Dinas Ehre *de facto* unter göttlichen Schutz gestellt wird, spielt für Ruppert nur eine untergeordnete Rolle.⁴⁷

Für Gerhard von Rad erfüllen die VV. 30 f., die erst von späteren Erzählern angeschlossen wurden, die Funktion einer Gabelung: »Die häusliche Szene mit einem Auftreten Jakobs ... (gab) ihnen die Möglichkeit ..., sich und ihre Leser von dem Geschehen einigermaßen zu distanzieren. Jakobs Rolle ist freilich ohne Kraft; sein Tadel ist mehr eine grämliche Klage. Demgegenüber ist die Antwort der beiden stolz und unversöhnlich; und der antike Leser, der mehr als wir die brennende Schmach, die den Brüdern in der Schändung der Dina angetan war, mitfühlt, wird ihnen zum Schluß nicht ganz Unrecht gegeben haben«. ⁴⁸ Auch für von Rad bietet der Rückzug auf einen ethischen Atavismus aus dem Kontext des Sippenethos den Ausweg, den er wie schon Ruppert den Tradenten und antiken Lesern offen hält. Es findet sich jedoch keine explizite Absetzung vom christlichen Ethos und anstelle des Paradigmas der »Abschreckung« steht die Betonung der Ambivalenz des Erzählschlusses und eine Einordnung in den Heilsplan Gottes. Denn die »moralisch zweideutige Tat«⁴⁹ Simeons und Levis und die in VV. 30 f. bleibende Ambivalenz der Be-

43. Ruppert, Genesis, 451, vgl. 453.

44. Ruppert, Genesis, 452.

45. Ruppert, Genesis, 453, vgl. ebd. 450;452.

46. Ruppert, Genesis, 453.

47. Vgl. Ruppert, Genesis, 479. V. 5b ist nach seiner Ansicht die vom Jehowisten geschaffene Verknüpfung zu Gen 34, der dort auch VV. 30 f. zu verantworten hat.

48. G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen ¹⁰1976, 272.

49. V. Rad, Genesis, 272.

wertung könnte »den Leser recht ratlos machen (...), wenn er nicht wissen dürfte, daß auch dieses Ereignis zu einem Geschichtslauf gehört, über dem besondere Pläne Gottes stehen«. ⁵⁰

In den bisher angeführten Kommentaren zeigt sich auf der einen Seite eine durchgehende Distanzierung von der Position Simeons und Levis, die wahlweise mit der vermeintlich unzureichenden Stichhaltigkeit von V. 31 und dem Rückbezug auf ein altes Sippenethos begründet wird. Dazu will nicht recht passen, dass V. 31 in den meisten Analysen für sekundär erachtet wird. Auf die im Hintergrund stehende Frage einer Mischehe oder des verunreinigenden Sexualverkehrs mit Fremden, der in V. 31 vorausgesetzt ist, wird ebenso wenig Bezug genommen wie auf die Qualifizierung Dinas als זונה. Dina spielt de facto in den Kommentierungen zu V. 31 keine Rolle. Mit der Sperrigkeit der hingeworfenen Frage *עשה את־אחותנו הכזונה* kommen die Kommentare – wenn sie denn überhaupt darauf eingehen – anscheinend nicht zurecht. Das mögen zwei abschließende Beispiele unterstreichen. Auch Josef Scharbert sieht in V. 31 einen Nachtrag von einem »späten Tradenten, der die Tat von Dtn 7 her beurteilt: Hätten die Jakobssöhne ihren Vorschlag zum Connubium unter der Bedingung der Beschneidung ernstgemeint, dann hätten sie die Beschneidung als ein Unterscheidungszeichen für die Jahwe-Gläubigen aufgegeben und sich in die von Dtn 7 angeprangerte Gefahr begeben, ins Heidentum abzugleiten«. ⁵¹ So richtig es ist, einen Zusammenhang zwischen Gen 34 und Dtn 7,2b-4 herzustellen, was der Text in Gen 34,16.21 selbst anzeigt, so wenig steht doch V. 31 mit Dtn 7 in einer sprachlichen oder sachlichen Verbindung. Die Begründung in V. 31 ist doch gerade nicht die Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs, sondern, dass Dina zur »Hure« gemacht wurde. Horst Seebass sieht wie die übrigen Kommentatoren Defizite in der Begründungsfähigkeit von V. 31: »V. 31 enthält also kein treffendes Urteil Simeons und Levis [...], sondern eine Impertinenz, weil sie gegen den Vater das letzte Wort behalten wollen«. ⁵² V. 31 sei »gewiß ein redaktioneller Zusatz zur Verbindung mit 49,5-7« ⁵³, der das Aufbegehren der Söhne gegen den Vater unterstreiche. »Denn zur Hure hatte Sichem Dina keinesfalls gemacht, der ganze Plot spricht dagegen«. ⁵⁴ Damit geht V. 31 an der Sache eigentlich vorbei. Ob das zutreffend ist, soll ein letzter Schritt klären.

50. v. Rad, Genesis, 272.

51. J. Scharbert, Genesis 12-50 (NEB 16), Würzburg 1986, 229 f.

52. H. Seebass, Genesis II/2. Vätergeschichte II (23,1-36,43), Neukirchen-Vluyn 1999, 428.

53. Seebass, Genesis, 429.

54. Seebass, Genesis, 428.

Welchen Sinn macht die Frage in Gen 34,31?

Nach dem Durchgang durch die rabbinische und frühjüdische Tradition sowie die exegetischen Kommentare zu Gen 34,31 ist dessen Bedeutung nicht viel klarer. Hier ist weder der Raum auf die literarkritische Analyse der Erzählung einzugehen⁵⁵ noch deren Plot ausführlich darzustellen. Einige knappe Hinweise, die vom Endtext ausgehen, müssen genügen:

1. Gen 34 ist ein komplexer nachexilischer Text, der einem halachischen Midrasch nahe kommt. Mehrere Vorgaben der Tora werden narrativ in ihrer Anwendung auf Nicht-Israeliten überprüft: Gen 17; Ex 22,15 f.; 34,15 f.; Num 31 sowie intensiver Dtn 7,3-5; 22,21.28 f. und Dtn 20,14; 21,10-14. Im Kern geht es dabei um die Frage, wie mit interethnischen Sexualkontakten und deren Folgen umzugehen ist. Gen 34 ist *eine* Stimme im nachexilischen Mischehendiskurs. Insofern sich die Position Simeons und Levis am Ende faktisch durchsetzt, nimmt der vorliegende Text eine generell ablehnende Haltung gegenüber interethnischen Eheschließungen von israelitischen Frauen ein. Dtn 22,28 f. wird dahingehend präzisiert, dass die Entschädigungszahlung für den Vater des Vergewaltigungsofers ausschließlich bei intraethnischen Eheschließungen greift. Wichtig ist, dass die Position Simeons und Levis im Text nicht wirklich begründet, sondern vielmehr durch das »weil er verunreinigt hat« (טמא in V. 5.13.27⁵⁶) und die Schlussfrage »durfte er denn unsere Schwester wie eine Hure behandeln« (הבזונה יעשה את־אחותנו V. 31) moralisch aufgeladen wird. Die Schlussfrage hängt also letztlich mit dem Reinheitsparadigma, das der Ablehnung zugrunde liegt, zusammen.

2. Weder durch das טמא D-Stamm noch durch die Bezeichnung זנה wird im Text auf Dinas Promiskuität, ihre aktive Beteiligung oder ein Verschulden abgehoben. Subjekt und Verursacher ist Sichem als Person (und in V. 27 als ganze Stadt). טמא D-Stamm ist dabei im Mischehenkontext keine »sehr

55. Hinzuweisen wäre über die bereits Genannten hinaus auf die jüngeren Vorschläge von C. Levin, Dina. Wenn die Schrift wider sich selbst lautet, in: R. G. Kratz / T. Krüger / C. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil Hannes Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 61-72 und A. Ruwe, Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5, in: Theologische Zeitung 64 (2008), 309-342, die von einer Spätdatierung ausgehen. Levin nimmt mehrere nachpriesterschriftliche Fortschreibungen von Gen 34 an. Die ältere Annahme von zwei Versionen ist in meinen Augen ebenso wie eine vorexilische Datierung weiter Teile der Erzählung eher fraglich.

56. טמא V. 27 steht im Plural, so dass die ganze Stadt zum Subjekt der »Verunreinigung« Dinas und so die Kollektivbestrafung begründet wird.

merkwürdige Bewertung«⁵⁷, sondern ein Terminus, der zwar kultische Konnotationen hat, zunächst aber als *terminus technicus* illegitime und meist außereheliche Sexualkontakte bezeichnet.⁵⁸ Es ist nicht in erster Linie eine zur Kultunfähigkeit führende rituell-kultische Unreinheit gemeint, sondern ein Zustand, der durch illegitime außereheliche oder moralisch verwerfliche Sexualkontakte generiert wird. Indem dieser Terminus verwendet wird, wird die Beziehung zwischen Sichem und Dina in besonderer Weise als illegitim stigmatisiert.

3. Die Vergewaltigung durch Sichem ist als illegitimer vorehelicher Sexualverkehr gewertet. Die Statusminderung, die Dina dadurch erfährt und die entsprechend dem patriarchalen Verfügungsrecht des Vaters über die Tochter diesen schädigt, darf, weil es sich um einen interethnischen Kontakt handelt, nicht durch eine Dtn 22,28 f. entsprechende Entschädigungszahlung aufgehoben werden.⁵⁹ Die statusbezogene Herabsetzung Dinas ist dauerhaft. In der Bewertung von Simeon und Levi hat Sichem Dina wie eine Prostituierte behandelt (Gen 34,31), für die außereheliche Sexualkontakte *nicht* ehrverletzend oder statusmindernd sind. Da Dina aber noch in der patriarchalen Verfügungsgewalt und reglementierenden Obhut des Vaters (und der Brüder) lebt, ist die Ehre unwiederbringlich verletzt.⁶⁰

57. Seebass, Genesis, 423. Zu Recht verweist A. Rofé darauf, dass das Konzept der Verunreinigung durch Sexualkontakte »is not a primitive, instinctive concept, but rather a sophisticated, legalistic one. The legal status, not the alleged chastity of a woman, determines the possibility of her being defiled by sexual contact«; A. Rofé, Defilement of virgins in biblical law and the case of Dinah (Genesis 34), in: *Biblica* 86 (2005), 369-375, hier 370.

58. Vgl. zu diesem Verständnis von טמא Num 5,13.14.20.27.28.29; Dtn 24,4; Ez 22,11. In Ez 33,26 scheint טמא sogar nahe an einem Euphemismus für Vergewaltigung zu liegen. Allegorisch zielen auch Jer 2,23; Klgl 1,9; Ez 22,3; 23,7.13.17.30; 37,23; 43,7 f.; Hos 5,3; 6,10 auf illegitime »verunreinigende« Sexualkontakte. Wie bei dem Verbum נהג, das trotz der übertragenen figurativen Verwendung für den Fremdgötterdienst, immer auch die Konnotation von Sexualkontakten behält, ist auch bei טמא die kultisch-rituelle Dimension nicht vollständig ausgeblendet. Von einer Konvertibilität der ethischen und sexuellen Bedeutung oder gar der »Vergöttlichung des Geschlechtlichen«, nach A. Gunnell, Art. טמא *ṭāmeʿ*, in: *ThWAT* 3 (1982), 354-366, hier 354, ist allerdings nicht auszugehen. Vielleicht greift hier aber doch die religionsgeschichtlich mehrfach beobachtete Nähe von Unreinheit und Tabu. Vgl. die Häufung des Lexems טמא in Lev 18 und 20, bes. 18,20 [Ehebruch], 18,23 [Sodomie].

59. Vgl. zu Dtn 22,28 f. und Ex 22,15 f. zuletzt C. Edenburg, Ideology and Social Context of the Deuteronomic Women's Sex Laws (Deuteronomy 22:13-29), in: *JBL* 126 (2009), 43-60, hier 55 f., sowie Rofé, Defilement, 369 f.

60. Vgl. *Fleishman*, Significance, 554. Seine weitergehende Annahme, durch die Aussage der Brüder würde Dina den Kanaanäern gleich gemacht, bei denen sexuelle Promiskuität an der Tagesordnung gewesen sei, ist inakzeptabel.

4. Wenn Simeon und Levi handeln, sind nicht nur zwei leibliche Brüder involviert, sondern insbesondere Levi steht für die radikale Ablehnung von interethnischen exogamen Eheschließungen (Num 25,6-9; Mal 2).⁶¹ Aus diesem nachexilischen Diskurs lässt sich Gen 34 nicht lösen. Die ablehnende Haltung, die vor allem von priesterlichen Kreisen forciert wird, speist sich auch aus der Separierung des erwählten Israel aus den Völkern insbesondere in Levitikus. Die für Priester geltenden besonderen Reinheitsvorschriften sollen auf das ganze Volk übertragen werden. Daher sind auch Lev 19,29; 21,5 und Lev 21,14 und die Heiligkeit Israels im Hintergrund mitzudenken.⁶² Auch Dina ist nicht isoliert im Familienkontext zu sehen, sondern steht *pars pro toto* für die Töchter Israels. Ganz Israel ist durch die Vergewaltigung betroffen. Das macht V. 5 deutlich. Die Schandtat (נבלה) besteht darin, dass Dina die Jungfrauenschaft genommen (Dtn 22,21) und sie dadurch entehrt wurde. Diese Schandtat ist בִּישְׂרָאֵל begangen worden, was sowohl *lokal* »in Israel« als auch *gentil* »an Israel« verstanden werden kann. Da die Schandtat in Sichem stattgefunden hat, ist »an Israel« die wahrscheinlichere Lesart. Das יַעֲשֶׂה aus V. 31 nimmt so das וּבֶן לֹא יַעֲשֶׂה aus V. 7 wieder auf.

Eine explizite Begründung für die Ablehnung interethnischer Eheschließungen wird in Gen 34 nicht gegeben. V. 31 kommt die Funktion zu, die Ablehnung durch die Statusminderung der Dina zu unterstreichen. Die Verbindung mit Sichem stellt in der Sicht Simeons und Levis die Erwählung Israels als »Heiliges Volk«, das sich von den Völkern trennt (Lev 20,24-26), in Frage. Eine Reduktion der Motivation Simeons und Levis auf die verletzte Familien-ehre greift daher zu kurz.

Natürlich bleiben weiterhin Fragen offen, und es sind neue Fragen aufgeworfen worden. Das moralische Dilemma zwischen Kollektivstrafe, Ehrverletzung und Erniedrigung Dinas ist nicht einfach zu lösen. Die Bewertung des Geschehens jedenfalls sollte sich nicht nur an Gen 34,30 f. festmachen, sondern den größeren Kontext des Mischehendiskurses in nachexilischer Zeit und dessen Rezeption miteinbeziehen. Das macht die Sache nicht einfacher, aber das war auch nicht das Ziel.

61. Vgl. dazu C. Frevel, »Mein Bund mit ihm war das Leben und der Friede«. Priesterbund und Mischehenfrage, in: ders. / C. Dohmen (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS Frank-Lothar Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 86-93.

62. Hier ist ferner die viel diskutierte Frage der Unreinheit der Völker resp. des Landes berührt (Esra 6,21; 9,11 f.; Ez 36,16-18; Jes 52,11), die hier nicht weiter behandelt werden kann.