

Die Wurzel trägt auch uns

Feministische Theologie angesichts des Antijudaismusvorwurfs

Von Marie-Theres Wacker

In der Bundesrepublik und ihren westlichen Nachbarländern gibt es heute zweifellos neue Formen des Antijudaismus, die auch politisch wieder hoffähig zu werden beginnen. So gehört der Kampf gegen den jüdischen Monotheismus in der französischen „Nouvelle Droite“ zum selbstverständlichen Repertoire des neuen nationalen Weges, waren in Österreich im Kontext der „Waldheim-Affäre“ deutliche antijudaistische Töne zu vernehmen, diente in der Schweiz immerhin Anfang 1986 der den Juden im Dritten Reich Aufnahme verweigernde Slogan „Das Boot ist voll“ der Propaganda zur Verschärfung des Asylrechtes. In unserem eigenen Land steht das Stichwort „Historikerstreit“ für den in den letzten Jahren unternommenen Versuch so mancher Männer an der Macht und ihrer Ideologieplaner, voll der „Gnade der späten Geburt“ die jüngere deutsche Vergangenheit zu „entsorgen“, die beispiellosen Massenmorde an europäischen Juden vergleichsfähig zu machen, zu verharmlosen, gar zu entschuldigen, ein Vorgehen, dessen politische Früchte in zahlreichen tagespolitischen Ereignissen dieser Jahre, genannt seien nur der Besuch des amerikanischen Präsidenten im Mai 1985 in Bitburg, 1986 die Diskussion um die Aufführung des Faßbinder-Stückes „Die Stadt, der Müll und der Tod“ und seit Mitte 1987 der Streit

um die Neugestaltung des Frankfurter Börne-Platzes mit den dort freigelegten Grundmauern des Judenghettos, unverkennbar deutlich wurden.

Die Frauenbewegung und mit ihr die feministische Theologie hat parallel zu dem von Männern an der politischen und wissenschaftlichen Macht geführten „Historikerstreit“ auf ihre Weise eine Auseinandersetzung um neu-alte Formen des Antijudaismus begonnen. Anlässlich einer Rückschau auf das „Fest der tausend Frauen“ diagnostizierte 1986 Brigitta Mohrdieck in den „Feministischen Studien“: „Die Verdrängungen, die bewußten und unbewußten antijüdischen Ressentiments und vor allen Dingen Antisemitismus waren außer in kleinen Gruppen nie Thema in der Frauenbewegung hierzu-lande“, um fortzufahren: „Es ist Zeit, das endlich zum Thema zu machen“.¹ In der Tat wohl war bisher nur von kleinen Gruppen wahrgenommen worden, daß schon 1983 in Arnoldshain unter Beteiligung von Feministinnen eine Diskussion um Antijudaismus in dem vielgelesenen Buch der Tiefenpsychologin Hanna Wolff „Jesus der Mann“ stattgefunden hatte, daß Christa Mulack und Micha Brumlik

¹ Brigitta Mohrdieck, „Fest der Tausend Frauen“. Die Konjunktur der neuen Beliebtheit, in: Feministische Studien 5 (1986) 165 f., 166.

1985 zu einem Streitgespräch über die von Brumlik aufgewiesenen antijudaistischen Tendenzen in Mulacks „Die Weiblichkeit Gottes“ zusammengekommen waren und Anfang 1986 unter dem Titel „Antijudaismus in biblischer Matriarchatsforschung?“ eine kritische Rezension der feministischen Theologin Katharina von Kellenbach zu Gerda Weilers psychologisch-matriarchaler Lesart des Alten Testaments erschien.² Im November 1986 fanden aber dann gleich zwei einschlägige Tagungen statt, beide unter großer Beteiligung von Feministinnen bzw. feministischen Theologinnen, Indiz für inzwischen deutlich gewachsene Sensibilität: die „10th Jewish-Christian-Muslim Women's Conference“ in Bendorf beschäftigte sich unter anderem mit der Frage nach Antijudaismus, und die Evangelische Akademie in Arnoldshain hatte eine jüdische und eine christliche feministische Theologin zum Thema „Feministische Theologie und jüdisch-christliches Gespräch“ eingeladen, die beide mit Kritik „nach innen“ nicht zurückhielten und für erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber offenen und verdeckten Formen des Antijudaismus im feministisch(-theologisch)en Diskurs plädierten. Mit der Berichterstattung zum einen in der „Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung“ und zum anderen in der feministischen Zeitschrift „Schlangenbrut“³ begann die Diskussion noch einmal breitere Kreise zu ziehen, sich aber auch zu polarisieren: außerhalb der feministischen Bewegung wurde der Vorwurf des Antijudaismus aufgegriffen und pauschal an die Adresse „der“ feministischen

² Vgl. Werner Licharz (Hrsg.), Nicht Du trägt die Wurzel – die Wurzel trägt Dich. Hanna Wolff und die Frage nach einer christlichen Identität. Arnoldshainer Texte 30. Frankfurt 1985 (mit Beiträgen des Herausgebers, von Michael Weinrich, Peter Winzeler, Pinchas Lapide und Dieter Georgi); der gegenüber H. Wolff kritische Tagungsbeitrag von Ingrid Riedel wurde von ihr nicht für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt. Vgl. weiter Micha Brumlik, Alt, Rinser, Jung u.a. Über den neuen christlich-feministischen Antijudaismus, in: links, April 1985 (u.a. zu Chr. Mulack); Katharina von Kellenbach, Antijudaismus in biblischer Matriarchatsforschung?, in: Berliner theol. Zeitschr. 3 (1986) 144–147 (zu G. Weiler).

³ Gisela Hommel, „Der Schreckensgott vom Sinai“. Antisemitische Tendenzen in der deutschen feministischen Theologie, in: Allg. jüd. Wochenzeitung 41 (19./26. 12.86), leicht überarbeitete Fassung ihres Referats in Bendorf, und den Bericht über die Tagung in Arnoldshain von Micha Brumlik, a.a.O. 42/23.1.87; Schlangenbrut Nr. 16 (1987) 6–24 (neben Berichten über Tagungen in Bendorf und Arnoldshain ein Artikel von und ein Interview mit Susannah Heschel und ein Beitrag zum Thema von Nicole Zunhammer.

Theologie gerichtet⁴, ohne die innerhalb der feministischen Theologie selbst geführte Diskussion zur Kenntnis zu nehmen, was wiederum manche Feministinnen und feministische Theologinnen in dem Verdacht bestärkte, Ziel solcher Berichterstattung sei es doch nur, die berechtigten Anliegen von Frauen (kirchen-)politisch von vornherein mundtot zu machen, und die Bereitschaft bei ihnen deutlich herabsetzte, sich überhaupt mit diesem Vorwurf kritisch auseinanderzusetzen. In der Sache besteht kein Zweifel daran, daß die feministische Bewegung bzw. der Ansatz feministischer Theologie christlich-antijudaistisches oder gar antisemitisch-rassistisches Gedankengut weder bewußt aufgreift noch zur Artikulation des eigenen Selbstverständnisses nötig hat.

Eine Diskussion um die dennoch nicht zu bestreitende Aufnahme derartiger Tendenzen in feministischer bzw. feministisch-theologischer Literatur kann deshalb von Feministinnen selbst angstfrei weitergeführt werden, dient sie doch der schärferen feministischen Analyse des allgegenwärtigen Patriarchats in Gesellschaft und Kirche, ja zuweilen undurchsicht in der feministischen Theorie selbst, und gilt dementsprechend dem Bemühen um eine Theorie wie Praxis selbstbestimmten, d.h. nicht mehr vom Mann her und auf den Mann hin definierten Lebens von Frauen. In diesem Sinne möchte ich im folgenden Ansatzpunkte einer (selbst-)kritischen feministischen Theologie benennen, die offenen wie verdeckten Formen von Antijudaismus zu begegnen bereit ist.⁵

1. Jesus und die frühchristlichen Gemeinden auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums

Feministische Theologie teilt mit der feministischen Bewegung das Anliegen, den Unterdrückungsmechanismen des Patriarchats möglichst umfassend auf die Spur zu kommen und gleichzeitig „Traditionen der Befreiung“ zu orten. Christliche Feministinnen müssen sich daran abarbeiten, daß nicht nur die kirchliche wie gesellschaftliche Gegenwart und Vergangenheit, sondern bereits das Neue Testament selbst patriarchalisch geprägt ist, wenn es etwa den Frauen in der Gemeinde Schweigen auferlegt und sie auf ihre Ehemänner als ihr Haupt bzw. aufs Kindergebären verweist (1 Kor 14,34 f.; 1 Tim 2,11-15). Demgegenüber erscheint die Erinnerung an die neutestamentlichen Notizen und Erzählungen über den Umgang Jesu mit Frauen als ein geeigneter Ansatzpunkt feministischer Kritik: ist hier, in den Berichten über Jüngerinnen in der Nachfolge Jesu, über kranke und dadurch marginalisierte Frauen, denen Jesus, indem er sie heilt, ihre Menschenwürde allererst wiedergibt, über theologische Dispute Jesu mit Frauen nicht ein Korrektiv gefunden, das Schweigegebot für Frauen in den Kirchen aufzubrechen, ihrer Marginalisierung entgegenzutreten?

Die feministische Berufung auf die „Frauenfreundlichkeit“ Jesu vermag in der Tat als ein Stachel im Fleisch kirchlicher Lehre und Praxis zu wirken. Dazu aber braucht der zeitgeschichtliche Kontext des Auftretens Jesu durchaus nicht mit überkommenen Klischees „des“ frauenunterdrückenden Judentums gezeichnet und von dieser dunklen Folie die Gestalt Jesu desto leuchtender abgehoben zu werden, wie dies etwa in dem von Feministinnen vor allem der „ersten Generation“ vielbeachteten Artikel „Jesus war ein Feminist“ des in Philadelphia lehrenden

⁴ Vgl. v.a. die Artikel von Bettina Decke in der TAZ 31.1.87, von Helga Haas-Rietschel in Publik Forum 27.2.87, und von Henny Müller, Das Brautkleid im Gewand des Papstes. Zum Antijudaismus christlicher – auch feministischer – Theologie, in: Wort und Antwort 28/3 (1987) 124–127.

⁵ Unverzichtbar für die Diskussion ist der neue Kaiser-Traktat „Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologinnen in historischer Verantwortung“, hrsg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz, München 1988 (mit Beiträgen der Herausgeberin, von Susannah Heschel, Marie-Theres Wacker, Katharina von Kellenbach, Eveline Goodman-Thau, Luise Schottroff, Jutta Flatters und Dieter Georgi).



Karl Schmidt-Rottluff: Christus bei Maria und Martha (1919). 1988, © by COSMO PRESS, Genf

Leonard Swidler geschieht⁶ – feministische Theologinnen selbst, wie Bernadette Brooten in ihren Arbeiten⁷, haben dies als historisch unhaltbar erwiesen. Im ureigenen feministisch-theologischen Interesse liegt es vielmehr, darin ein anti-judaistisch gefärbtes Erklärungsmuster der traditionellen, ausschließlich von Männern betriebenen neutestamentlichen Wissenschaft zu erkennen, die das Negativbild des Judentums offenbar brauchte, um auf dessen Kosten die Besonderheit des Christlichen einzuprägen. Für Feministinnen aus der jüdischen wie christlichen Tradition könnte die Zeit um die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. im Gegenteil ein Ansatzpunkt gemeinsamen Fragens und Forschens nach möglichen Freiräumen von Frauen sein.

Ähnliches gilt für die Briefe des Paulus und die deuteropaulinische Tradition. Paulus selbst hat, darauf weist besonders Luise Schottroff hin⁸, die Gleichheit der Frauen wie Männer „in Christus“ vorausgesetzt, wenn er problemlos Junia als Apostelin grüßt (Röm 16,7) oder die Unterordnung unter Mitarbeiter (ohne Unterschied des Geschlechts) fordert (1 Kor 16,16). Daß vor allem seine – nicht zu bestreitenden – frauendiskriminierenden Anordnungen und Überlegungen innerhalb der Kirche rezipiert wurden, der „andere“ Paulus aber fast ausschließlich in von der Großkirche als „häretisch“ ausgedehnten Gemeinden weiterlebte, ist kein Problem einer womöglichen „Rejudaisierung“ der jungen Kirche, als sei das Judentum der neutestamentlichen Zeit durchgehend frauenverachtend gewesen und biete allein dieser Kontext den Erklärungshintergrund für die innerkirchlichen Entwicklungen, sondern solche

⁶ Leonard Swidler, Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hrsg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente. München/Mainz ³1982, 203–219 (Originaltitel: „Jesus was a feminist“).

⁷ Bernadette Brooten, Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues. Chico/California 1982; vgl. auch dies., Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierung, in: ThQ 161 (1981) 281–285; dies., Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Einwüfe 2 (1985) 62–93.

⁸ Luise Schottroff, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hrsg.), Traditionen der Befreiung 2: Frauen in der Bibel. München u.a. 1980, 91–133; dies., Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich, in: Einwüfe 2 (1985) 94–111.

Entwicklungen haben, wie etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza deutlich macht⁹, sehr viel mit Anpassung an die „herr“schende politische Ordnung (im römischen Weltreich) zu tun.

Dementsprechend sind für eine schärfere Erfassung der Mechanismen, die den „egalitären“ Impuls der christlichen Urgemeinde zugunsten patriarchalischer Strukturen zurückgedrängt haben, von den beiden genannten und anderen feministischen Theologinnen Interpretationskategorien entwickelt worden, die besonders soziologische, politische und ökonomische Gesichtspunkte aufnehmen und so eine historisch differenzierte Beschreibung des bereits in neutestamentlicher Zeit einsetzenden Patriarchalisierungsprozesses ohne falsche Schuldzuweisungen ermöglichen. Umgekehrt dürfte es kein Zufall sein, daß sich die Auseinandersetzung um feministischen Antijudaismus fast ausschließlich auf solche feministischen – und im übrigen in den seltensten Fällen nach eigenem Selbstverständnis feministisch-theologischen – Entwürfe bezieht, denen historisch-politisch-ökonomische Unterschiede zweitrangig erscheinen angesichts voraussetzender natürlicher Invarianten, Entwürfe, die sich methodisch entweder auf die Jungsche Tiefenpsychologie beziehen oder (bzw. auch damit verbunden) auf einen matriarchal-ästhetischen Ansatz, der ebenfalls nicht ohne Stereotypen „des Weiblichen“ bzw. „des Männlichen“ auskommt.¹⁰

2. Die hebräische Bibel: Dokument des Patriarchats und Urkunde der Befreiung

Jüdischen wie christlichen Feministinnen gemeinsam ist die hebräische Bibel, zum einen als Heilige Schrift und unaufgebares Grunddokument ihrer Glaubens-tradition, deren frauenbefreiende Impulse sie freisetzen wollen, zum anderen als ein Text, der in der Geschichte des Patriarchats immer wieder zur Marginalisierung und Ausschaltung von Frauen bzw. zur Begründung ihrer Minderwertigkeit mißbraucht worden ist. Damit die feministische Kritik der hebräischen Bibel aber nicht unbewußt offenbar nach wie vor naheliegende antijudaistische Vorurteile

⁹ Vgl. v.a. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung, in: Schottroff/Stegemann (Anm. 8), 40–80; demnächst auch in deutscher Übersetzung dies., In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York/London 1983.

reproduziert und so doch nur wieder im Netz des Patriarchats gefangen bleibt, ist es notwendig, die in den Vereinigten Staaten unter Feministinnen geläufigere selbstkritische Überprüfung der eigenen Kategorien von Analyse und Gegenentwurf¹¹ auch bei uns zu verstärken.

Dazu gehört zunächst die Kenntnis und entsprechend auch die bewußte Vermeidung der Stereotypen des Jüdischen aus dem Arsenal der in unserem Land besonders reichhaltigen antijudaistischen bzw. antisemitischen Hetze, um einem Umschlagen von (berechtigter) Patriarchatskritik an der hebräischen Bibel in (antijudaistische) Schuldzuweisungen an die Adresse des Judentums als Judentum zu entgehen. Eine erstmals zusammengestellte feministisch-theologische Arbeitshilfe für Predigt, Unterricht und Bibelarbeit, die ca. 60 Texte aus der hebräischen Bibel (sowie dem Neuen Testament) exegetisch erarbeitet und für die Praxis aufbereitet¹², möchte diesem Desiderat gezielt Rechnung tragen.

Ebenso wichtig ist die Bewußtmachung des Umstandes, daß wir als Westeuropäer/innen die hebräische Bibel in den selten-

sten Fällen über die jüdische Tradition kennen, sondern fast ausschließlich in (Teil-)Vermittlung durch das Christentum. Die antijudaistische Lesart der hebräischen Bibel aber beginnt bekanntlich bereits im Neuen Testament selbst, frau/man denke nur an die Kennzeichnung der Gestalt des Judas oder an die antijudaistischen Passagen des Johannesevangeliums. Es kann darum nicht der alttestamentlich-jüdischen Tradition angelastet werden, wenn christliche Machthaber die hebräische Bibel immer wieder zur Legitimation ihrer Gewalttaten mißbraucht haben, zumal sich christliche Gewalttaten häufig genug besonders gegen Juden richteten. Für meine eigene feministisch-theologische Arbeit an der hebräischen Bibel ist zunehmend die Auseinandersetzung mit der (christlichen wie jüdischen) Auslegungsgeschichte dieser Texte wichtig geworden: sie deckt Unterschiede, aber auch oft überraschende Gemeinsamkeiten im Verständnis der Texte auf, zeigt, welche Deutungsperspektiven sich durchgehalten, welche vergessen oder verdrängt worden sind und schärft den Blick für die eigenen Vor-Urteile, Voraussetzung der Ausbildung feministisch-kritischer Kategorien¹³.

Eine Frage, bei der sich für die feministische Kritik der hebräischen Bibel die Probleme potenzieren, ist die nach der Verehrung weiblicher Gottheiten im Alten Israel. Es dürfte unbestreitbar sein, daß im Israel der Königszeit (vor 587 v. Chr.) auch weibliche Gottheiten verehrt wurden – welche historischen und erst recht welche kritisch-feministischen Implikationen hat dieser Sachverhalt jedoch? Es mag zwar sein, daß etwa die Mutter des Königs ihre einflußreiche politische Stellung am Hof mit dem Kult einer Göttin verband, aber nützte dies auch den weiblichen Sklaven im Land? Und konnte nicht andererseits ein Prophet wie Amos im Namen des einen Gottes den reichen Männern wie Frauen ihre ausbeuterische Wirtschaftspolitik gegenüber den Armen, Männern wie Frauen und Kindern, vorgehalten? Bedeutet der Kampf gegen andere Götter neben dem Einen notwendig dessen Vermännlichung und die Diskriminierung des Weiblichen? Und sind umge-

¹³ Vgl. M. Th. Wacker, *Weib – Sexus – Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches*, in: dies. (Hrsg.), *Der Gott der Männer* (Anm. 10), 101–125, aber besonders in dem Anm. 12 genannten Band „Feministisch gelesen“ meine Auslegungen zu Gen 16/21 (Hagar – die Befreite) und zu 1 Kön 22 (Hulda – Prophetin vor dem Ende). Zu Hagar vgl. auch weiter unten.

kehrt die im Alten Israel verehrten und bekämpften Göttinnen, die grundlegend von ihren spezifisch weiblichen Funktionen des Gebärens bzw. der Erotik her definiert sind, nicht ein zumindest ambivalentes Modell von Weiblichkeit, auf das heutige Frauen im Streit um Befreiung aus Weiblichkeitsklischees kaum Interesse haben können festgelegt zu sein? Schließlich: wie ist eine Diskussion um die feministisch-theologische Relevanz solcher religionsgeschichtlicher Sachverhalte zu führen angesichts neuerer rechtsintellektueller Trends gerade auch in der Bundesrepublik, den jüdisch(-christlich)en Monotheismus als letzverantwortlich für die Katastrophik der Moderne zu denunzieren¹⁴? Die Aufarbeitung solcher Fragen hat innerhalb der deutschen feministischen Theologie inzwischen begonnen, steht allerdings, nicht weniger als auch die Wahrnehmung und Kritik der genannten Trends durch die traditionelle universitäre bzw. kirchliche Theologie, eher noch am Anfang.

Daß aber gerade die hebräische Bibel bei der Suche nach einem „nicht-patriarchalischen Prinzip“ der Schrift den Weg weist, ist in der christlichen feministischen Theologie inzwischen auf vielerlei Weise expliziert. So gründet – um einige markante Beispiele zu nennen – Letty Russell, praktische Theologin in Yale, ihre feministische Theologie auf die Schöpfungstheologie¹⁵, betont die in New York lehrende Alttestamentlerin Phyllis Trible bei ihrer Auslegung von Gen 2–3 die Gemeinsamkeiten von Frau und Mann in Sünde und Gnade¹⁶ und stützt sich Rosemary Radford Ruether, die als Katholikin am Evangelisch-theologischen Seminar in

¹⁴ Besonders: Alain de Benoist, Heide sein zu einem neuen Anfang. Tübingen 1982. Vgl. zur Kritik: André Dumas, *Die neue Verführung des Neuheidentums: Politisches, kulturelles und geistiges Phänomen oder Epiphänomen?*, in: *Concilium* 21 (1985) 55–61. Vgl. auch die vornehmere, aber deswegen nicht weniger wirkungsvolle Kritik an der monotheistischen Tradition bei Odo Marquard, *Lob des Polytheismus*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart 1982 (Reclam-UB 7724 [2]), 91–116. Vgl. zur Einordnung und Kritik etwa Jakob Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, in: Karl-Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne*. Frankfurt 1983, 457–470.

¹⁵ Besonders deutlich: Letty Russell, *Authority and the Challenge of Feminist Interpretation*, in: dies. (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia 1985, 137–146.

¹⁶ Phyllis Trible, *Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (vgl. Anm. 6), 93–117. Vgl. auch Tribles Buch „*God and the Rhetoric of Sexuality*“, Philadelphia 1978.

¹⁰ Dies gilt für die Arbeiten von Hanna Wolff und Christa Mulack als Jungianerinnen und von Heide Göttner-Abendroth und Gerda Weiler als Matriarchalikerinnen, wobei Chr. Mulack den tiefenpsychologischen mit dem matriarchalen Ansatz verbindet und Gerda Weiler trotz ihrer Kritik an Jung und Neumann deren Methoden in der Struktur verpflichtet bleibt. Sowohl C.G. Jung als auch einer der wichtigsten Gewährsmänner der matriarchalen feministischen Forschung, der englische Schriftsteller Robert Ranke-Graves, haben ihrerseits antijudaistische Tendenzen. Vgl. zum Problem der genannten feministischen Ansätze Doris Brockmann, *Zu Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen*, in: Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*. Düsseldorf 1987, 70–92 und *meine Überlegungen in dem Anm. 5 genannten Beitrag* (insbes. zu H. Göttner-Abendroth und G. Weiler sowie C.G. Jung und R. Ranke-Graves).

¹¹ Genannt seien neben Bernadette Brooten (Anm. 7) und Elisabeth Schüssler-Fiorenza (Anm. 9) vor allem die Arbeiten von Rosemary Radford Ruether (besonders: „Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus“). München 1978 und „*Sexismus und die Rede von Gott*“). Gütersloh 1985), und die gemeinsamen Veröffentlichungen von Susannah Heschel und Katharina von Kellenbach etwa in der Zeitschrift *Christian Jewish Relations* 19 (1986) 23–32 (S. Heschel, dieser Beitrag wurde von K. v. Kellenbach für die *Schlangengrube* Nr. 16 [1986] 9–13 übersetzt); 33–40 (K. v. Kellenbach).

¹² Eva Renate Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hrsg.), *Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltex-te für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*. Stuttgart 1988 (Bd. 1) und 1989 (Bd. 2).

Evanston unterrichtet, für ihren feministisch-theologischen Ansatz auf die Herrschaftskritik der Propheten, die sich zwar in der hebräischen Bibel selbst nicht auf die Herrschaft des Mannes über die Frau bezieht, in deren Konsequenz eine solche Erweiterung aber unmittelbar liegt.¹⁷

3. Hagar – die Befreite. Interpretation eines Textkomplexes

Susannah Heschel, jüdische feministische Theologin aus den Vereinigten Staaten, die in den letzten Jahren häufig zu Gastvorträgen in der Bundesrepublik war, schließt ihren jüngsten Artikel, in dem sie sich mit Antijudaismus in der deutschen feministischen Theologie auseinandersetzt, mit folgenden Bemerkungen¹⁸:

„Ich frage mich manchmal, ob es je eine Generation von Christen in Deutschland geben wird, die in der Lage sind, ihrem Antisemitismus ein völliges Ende zu setzen. Mich schaudert es, wenn ich sehe, daß meine Kinder aller Wahrscheinlichkeit nach dieselbe Art von Antisemitismus erleben werden, wenn sie Deutschland besuchen, wie ich ihn erlebt habe. Vielleicht können wir ja als Feministinnen unsere eigenen Brücken bauen. Ich selbst als jüdische Frau identifiziere mich deutschen Frauen gegenüber momentan mit Hagar in der Wüste, die auf Saras Geheiß von Abraham verbannt wurde. Das Verbrechen kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wann wird Sara einsehen, was für ein Verbrechen sie begangen hat?“

Die biblischen Geschichten über die Ägypterin Hagar mögen geeignet sein, jedenfalls in der Auslegung eines Jüdinnen und Christinnen gemeinsamen heiligen Textes einen solchen feministischen „Brückenschlag“ zu versuchen, wie ihn Susannah Heschel, der sich Hagar gerade in unserem Land als Identifikationsfigur aufdrängt, erhofft. Dabei müssen sich Christinnen als erstes der traditionell-patriarchalischen Negativrezeption der Hagargestalt stellen, wie sie uns über den Galaterbrief des Paulus (4,21 ff.) eingeprägt ist: Hagar als Repräsentantin des unter dem Gesetz verharrenden Judentums steht Sara, der Freien, als Mutter des neuen Israel, der Kirche gegenüber.

¹⁷ Rosemary Radford Ruether, *Feminist Interpretation: A Method of Correlation*, in: Letty Russell (Anm. 15), 111–124; dies., *Sexismus und die Rede von Gott* (Anm. 11), Kap. 1.

¹⁸ Susannah Heschel in L. Siegele-Wenschke-witz (Anm. 5). Zitat übersetzt von mir.

Eine solche Typologie konnte, ohne daß dies bei Paulus etwa schon intendiert gewesen wäre, in Kontexten kirchlich-weltlicher Herrschaft weiter ausgezogen und zur Legitimation einer nur allzu häufig mit Gewalttaten einhergehenden Knechtschaft von Juden unter Christen mißbraucht werden: die figürlichen Darstellungen von gedemütigter Synagoge und triumphierender Kirche an manchen gotischen Domen sind ein sprechender Ausdruck davon.

Aber liegt das Problem nicht schon in den Hagargeschichten der hebräischen Bibel selbst? Denn nach der Erzählung in Gen 16 entflieht zwar Hagar dem Druck ihrer Herrin Sara, wird aber vom Engel Gottes wieder in Abrahams Haus zurückgeschickt. Sieg patriarchalischer Herrschaft über eine Frau, die versucht hat, sich ihr Recht selbst zu verschaffen? Die historische Kritik kann wahrscheinlich machen, daß die Aufforderung zur Rückkehr nicht immer Bestandteil der Erzählung war, sondern im Zuge der Verknüpfung von zunächst selbständig umlaufenden Geschichten zu einem durchlaufenden Handlungsstrang hinzugekommen sein muß. Sowenig diese Beobachtung die jetzige Gestalt der Geschichte wegdiskutieren kann, liegt darin doch die Aufforderung, die einer geradlinigen Vereinnahmung des Textes im Interesse von „Herrschaft über“ sich sperrenden Elemente hervorzuheben. Ein Engel Gottes wendet sich Hagar zu als Rechtloser, die buchstäblich mit Haut und Haaren, mit Leib und Leben ihrer Herrin ausgeliefert war, und sagt ihr die Nähe Gottes zu (Gen 16,11). Eine solche Engelercheinung ist, darauf weist die jüdische Auslegungstradition hin, die erste dieser Art, die in der hebräischen Bibel erzählt wird und – bis auf die Ausnahme des Bileam Num 22 – sonst immer nur Angehörigen des Volkes Israel vorbehalten. Damit wird Hagar gerade als Nichtisraelitin die Solidarität des Gottes Israel zugesagt – und dies durchaus mit einer kritischen Spitze des biblischen Erzählers gegen den Erwählungsglauben seines Volkes, das den Exodus Israels aus Ägypten feiert, aber zu vergessen droht, daß derselbe Gott auch beim Exodus einer Ägypterin aus Israel hülfreich anwesend war. Eine spätere jüdische Überlieferung hat diese Spitze wohl nicht mehr ertragen: sie erzählt gegen den Wortlaut des Textes, daß es nicht Hagar war, der zuerst ein Engel erschien, sondern daß vorher der Engel schon mit Sara gesprochen hätte. Hier schimmern Dispute über das

Verhältnis Israels zu den Völkern durch, die selbstverständlich in der jüdischen Tradition eine große Rolle gespielt haben, aber – und dies ist zuvörderst mitzuhören – immer im Kontext eingeschränkter oder kaum vorhandener politischer Rechte von Juden geführt wurden, während die Kirche als das „Neue Israel“ seit ihrer Verschmelzung mit dem römischen Reich ihr Verhältnis zu den „Völkern“ nur zu oft schlicht imperial bestimmt und durchgesetzt hat und wenig geneigt war, Kritik an solcherart Erwählungsbewußtsein wahrzunehmen.

Die zweite Hagargeschichte in Gen 21 verschärft den Konflikt zwischen der Herrin und ihrer Sklavin insofern, als hier Hagar nicht von sich aus flieht, sondern von Abraham auf Geheiß Saras vertrieben wird. Feministinnen werden schmerzhaft daran erinnert, daß die Strukturen des weltweiten Patriarchats auch Frauen auf die Seite der Herrschenden und ökonomisch Ausbeutenden ziehen, daß Patriarchatskritik gerade von deutschen Frauen, die einer der reichsten Industrienationen der Welt angehören, nicht ohne Analyse der politisch-ökonomischen Verhältnisse geschehen kann¹⁹. Auf der anderen Seite

aber rückt die Gestalt der Hagar in dieser Geschichte überraschend nah an die Gestalt des Abraham heran, die in der folgenden Erzählung Gen 22 gezeichnet wird: wie Abraham bei seinem Sohn Isaak erlebt sie die tödliche Bedrohung ihres Sohnes, eine Bedrohung, die nach Auffassung der Erzähler beidemale von demselben Gott ins Werk gesetzt, in beiden Fällen aber gleichsam auf der „Ebene Gottes“ auch schon auf ein gutes Ende ausgerichtet ist. Beiden, Hagar wie Abraham, wird durch einen Engel Rettung angesagt, wobei die Rettung des Sohnes der Mutter sogar der Errettung des Sohnes des Vaters voraufgeht. Hagar, die ägyptische Sklavin, und Abraham, der Vater Israels, also auf einer Stufe? Die jüdische Auslegungstradition weiß zu berichten,

¹⁹ Vgl. Christine Schaumberger, „Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe“. Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der „Ersten“ Welt, in: dies./Monika Maaßen. (Hrsg.), Handbuch feministische Theologie. Münster 1986, 332–361 und dies., Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie, in: Marie-Theres Wacker (vgl. Anm. 15) 126–161.

daß Hagar die Tochter des Pharaos war, frei geboren. Als Ägypterin aus einem Milieu des Götzendienstes habe sie sich zum wahren Gott bekehrt, ebenso wie auch Abraham der Chaldäer der späteren Legende nach aus dem Haus seines götzendienerischen Vaters wegging und dem wahren Gott folgte. Hagar und Abraham sind also auch darin vergleichbar, daß sie sich beide einzig dem wahren Gott beugen. Es bleibt allerdings – und hier finden sich jüdische und christliche Frauen vor einem gemeinsamen Problem – ein Ärgernis, daß nach der gleichen späteren Überlieferung Hagar, die Tochter des Pharaos, von ihrem Vater dem Abraham als Sklavin übergeben wird, die Herrschaft des Mannes über die Frau also hier zunächst (noch) unangetastet bleibt. Wenn aber, wie besonders Rosemary Radford Ruether betont, in der biblisch bezeugten Herrschaftskritik falscher „Herren“ im Namen des Einen Herrn – bei aller sprachlichen Härte – ein Grundprinzip feministischer Theologie liegt, dann kann von jüdischen wie christlichen Feministinnen mit Berufung auf ihre gemeinsame Tradition auch die Herrschaft von Männern über Frauen als falsche Herrschaft entlarvt werden.