

IRMTRAUD FISCHER

Feministische Exegese – eine Herausforderung

Zu den neueren bibeltheologischen Ansätzen gehört die feministische Exegese. Es geht dabei nicht um Sonderinteressen von Frauen, sondern um einen Weg, verdeckte Aspekte für alle ans Licht zu bringen. Die Bonner Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung befragt mit ihrem geschlechterfairen Forschungsansatz die Abgrenzung des Kanonteils der Prophetie, die die Rede von „den Propheten“ als Eingeführung erweist. (Redaktion)

Die Fragestellungen und Ergebnisse feministischer Exegese sind nicht nur für feministisch interessierte Frauen bedeutsam, sondern haben inzwischen Relevanz für die gesamte Theologie erlangt. Zum einen, weil sie zum Wissensgebäude, das mit dem vorherrschenden androzentrischen Exegese-paradigma der historisch-kritischen Methode entwickelt wurde, eine notwendige „Kompensationsgeschichte“ erarbeiten und so eine der historischen Realität entsprechendere Erforschung der weiblichen Lebenszusammenhänge und der sozialgeschichtlichen Ordnung des Zusammenlebens der Geschlechter bieten. Zum anderen, weil sie mit literaturwissenschaftlichen Ansätzen kritisch befragen, wie weit die Konstruktion der Lebenswelten in Texten und durch das Lesen der Texte bis heute aus männlicher Perspektive geschieht.

Die feministische Exegese interessiert sich schon lange nicht mehr nur für

„biblische Frauengestalten“ oder Texte, in denen Frauen explizit vorkommen, sondern durchforstet die zentralen bibeltheologischen Themen, die wissenschaftlichen Kategorien und Terminologien, die aus androzentrismuschem Blickwinkel formuliert wurden und deswegen häufig die Sicht auf die historischen Verhältnisse biblischer Zeiten trüben. Meinen eigenen hermeneutischen Ansatz, der Frauen nicht als Sonderkategorie des Menschseins behandelt, definiere ich als „geschlechter-fair“. Solange allerdings noch keine soziale Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern erreicht ist, ist dieser nicht neutral, sondern mit feministischer Option zu betreiben.¹ An einem Beispiel soll im Folgenden dieser Ansatz dargestellt werden, der beide Geschlechter in ihrem Recht beläßt, Frauengeschichte zu heben und zu rekonstruieren versucht und dabei wissenschaftliche Kategorien und Terminologien kritisch befragt.

¹ Siehe dazu: Irmtraud Fischer, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzelter-Erzählungen, in: André Wénin (Hg.), *Genesis*, BEThL, Leiden 2001, 135–152 (im Druck).

1. Frauen als Subjekte der Prophetie: Der Befund des christlichen Kanons

Liest man den Kanonteil der Prophetie in den deutschsprachigen Bibelausgaben, so drängt sich die Frage auf: Wo bleiben die Prophetinnen? Außer der Prophetin, zu der Jesaja gehen soll, um mit ihr gemeinsam ein Kind zu zeugen und die dann meist als die Ehefrau des Propheten² identifiziert wird (Jes 8,1–4), finden sich nur noch die prophezeienden Töchter, von denen Ezechiel behauptet, sie würden aus eigenem Antrieb auftreten (Ez 13,17ff). Mehr gibt es nicht zu holen, wenn der Befund über Frauen als *Subjekte der Prophetie* im christlichen Kanonteil der sogenannten „Schriftpropheten“ erhoben wird.

Konrad Schmid³ hat unlängst in einem erhellenden Artikel gezeigt, dass in kaum einem anderen Textbereich des AT die Ergebnisse der klassischen, historisch-kritischen Exegese so populär geworden sind wie beim Prophetenbild. Die Propheten sind nach diesen Forschungen – und sind in unserem Alltagsbewusstsein noch immer – Männer von einsamer intellektueller und spiritueller Kraft. Wir kennen ihre Namen, die allesamt Männernamen sind, und wir waren durch die Prophetenforschung der letzten 150 Jahre davon überzeugt, dass sie charismatische Einzelpersönlichkeiten waren, die die Religion Israels ab der zweiten Hälfte der Königszeit zu dem gemacht hätten, was wir heute in den alttesta-

mentlichen Texten vor uns haben und was in der Forschung die „*israelitische Religion*“ – wohlgemerkt nicht die *jüdische* – genannt wurde.

Mit einem solchen Bild der Prophetie hängt wohl auch zusammen, dass die feministische Forschung zur Schriftprophetie offensichtlich so dürtig ist, dass Athalya Brenner in ihrem „*Feminist Companion to the Bible*“,⁴ einer Sammelreihe für feministisch-exegetische Aufsätze, diesen 15 Büchern im hebräischen Kanon nur einen einzigen Band gewidmet hat, während die Forschung zum Rutbuch mit seinen bescheidenen 4 Kapiteln ebenfalls einen ganzen Band zu füllen imstande ist. Die Frauenforschung am Kanonteil der „Schriftprophetie“ hat sich überwiegend mit der metaphorischen Rede beschäftigt, die weibliche Biologie und Sexualität ins Bild setzt, sowie teils auch mit den weiblichen Personifikationen von Städten und Ländern und natürlich bücherspezifischen Einzelthemen wie etwa der berühmten Ehe des Propheten Hosea oder den der Pornographie nahestehenden Passagen aus Ez 16,23. In Bezug auf die Frauen als Subjekte der Prophetie steckt die Forschung noch in den Kinderschuhen.⁵

Die Anordnung der Prophetenbücher und der Kanonteile unserer deutschsprachigen Bibelausgaben folgt der Haupttradition der Septuaginta,⁶ die in Gesetz (Pentateuch), geschichtliche Bücher (wobei dazu etwa in der Lutherbibel die Bücher von Gen – Est zählen),

² So etwa Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*, HK III/1, Göttingen 1914³, 56.

³ Konrad Schmid, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: ZNThG 3 (1996) 225–250.

⁴ Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, FCB I/8, Sheffield 1995.

⁵ Einen fruchtbaren Ansatz dazu bietet Rainer Kessler, Mirjam und die Prophetie der Perserzeit, in: FS Willi Schottroff, Gott an den Rändern, Ullrike Bail/Renate Jost (Hg.), Gütersloh 1996, 64–72.

⁶ Dabei muss betont werden, dass LXX auch andere Abfolgen und Stellungen sowohl des Prophetenkanons, als auch innerhalb desselben in der Anordnung der Bücher kennt. Siehe dazu die hervorragende Dissertation: Peter Brandt, *Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Bonn 2000 (masch), 140–178.

Weisheit und Psalmen sowie in die Prophetenbücher gegliedert ist. Der klassische christliche Prophetenkanon beginnt mit Jesaja, ergänzt Jeremia und Ezechiel durch den im hebräischen Kanon zu den Schriften gestellten Daniel zu den sogenannten vier „großen Propheten“ und fasst die sogenannten „kleinen Propheten“ ab Hosea im Dodekapropheton zusammen. Damit endet dieser Kanonteil mit Maleachi und seiner Prophetie, vor dem Tag JHWs den Propheten Elija zu senden (Mal 3,23). In den Gesamtbibelausgaben liest man diese Verse unmittelbar vor den Evangelien und ihrer Frage, ob denn nicht Johannes der Täufer (Mt 11,14; 17,10–13; Lk 1,17) oder Jesus selber (Mt 16,14; Mk 6,15; 8,28; Lk 9,19) der wiedergekommene Elija sei. Der unmittelbare Anschluss der Erzählungen über Jesus von Nazareth an den Schluss der Prophetie im AT wurde in der Rezeptionsgeschichte als theologisch relevant gedeutet. Klaus Koch⁷ hat dieses Faktum als „Profeten-Anschluss-Theorie“ bezeichnet. Den zu großen Einzelgängern hochstilisierten Männern, die die Religion Israels entscheidend prägten, kann mit einer theologisch bewerteten Kanonabfolge nahtlos die Gründungsfigur des Christentums, der Charismatiker Jesus von Nazareth gegenübergestellt werden, der alles Bisherige in den Schatten stellende Mann als Anschluss an eine lange Reihe großer Männer, die allerdings durch den „jüdischen Nomismus“ etwa ein halbes Jahrtausend unterbrochen worden sei.

Dass in einer solch androzentrischen, nicht anders als antijüdisch zu nennenden Forschungstradition zudem kein Bedürfnis bestand, das Fehlen großer Frauen wahrzunehmen, versteht sich

von selber. Und das, obwohl im NT bei Lk 2,36–38 eine – offensichtlich in der Auslegung nicht als solche wahrgeommene – Lücke gefüllt wird: Dem frommen Mann Simeon wird Hanna an die Seite gestellt, deren Lobpreis zwar nicht wie jener des Mannes direkt zitiert wird, die aber im Gegensatz zu Simeon explizit als „Prophetin“ bezeichnet wird.

2. Frauen als Subjekte der Prophetie: Der Befund des jüdischen Kanons

Das *Judentum* kennt in seiner Tradition nach dem Traktat Megilla 14a des Bab. Talmuds sieben Prophetinnen: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda und Ester. Die Reihe dieser Frauen macht bereits klar, dass „die Prophetin“ völlig anders definiert ist als das weibliche Pendant zur christlichen Prophetenvorstellung. Diese Reihe jüdischer Prophetinnen stimmt zudem nicht mit der Reihe jener Frauen überein, die in der *Hebräischen Bibel* als Prophetinnen bezeichnet werden: Dort werden Mirjam – und zwar nur in Ex 15,20 –, Debora in Ri 4,4, Hulda in 2 Kön 22,14 und 2 Chr 34,22, Noadja in Neh 6,14, die Frau, mit der Jesaja nach 8,3 ein Kind zeugen soll, als „Prophetinnen“ vorgestellt; hinzukommen die prophetisch redenden Töchter von Ez 13,17.

2.1 Was ist Prophetie? Der Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Verständnis

Die Hebräische Bibel gliedert ihren Kanon bekanntlich anders als die Griechische. Sie hat die drei Kanonteile Tora (Weisung), Propheten und Schriften. Der Kanonteil der Prophetie um-

⁷ Siehe dazu: Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970, 35–46.

fasst die „vorderen“ (Jos – 2 Kön) und die „hinteren Propheten“, die sogenannten Schriftpropheten, denen die Tradition Bücher zuschreibt.

Diese Einteilung hat für unsere Fragestellung entscheidende Konsequenzen: Prophetie wird nicht als „Schriftprophetie“ verstanden, sondern als Prophetie in der Nachfolge des Mose. Mit der Einbeziehung der sogenannten „historischen“ Schriften, die die erzählte Zeit vom Tod des Mose bis zur Begnadigung des letzten judäischen Königs Joachin durch den babylonischen König erzählen, wird die Bandbreite der Prophetie wesentlich geweitet.

2.2 Was ist Prophetie? Die Negativabgrenzung

Was Prophetie ist und was nicht, erfährt man in der Hebräischen Bibel vor allem aus dem sogenannten „Prophetengesetz“, dem letzten im Rahmen der dtn Ämtergesetzgebung (Dtn 16,18–18,22). Danach ist das Amt der Prophetie jenes, das alle anderen Ämter in gewisser Weise dominiert, da es direkt auf Mose zurückgeführt wird und eine Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen wahrnimmt. Wenn jene Forscher Recht haben, die wie Frank Crüsemann⁸ ein in nachexilischer Zeit fest verankertes Amt eines „Propheten wie Mose“ annehmen, das gleichsam ein Monopol der Tora-Gabe im Sinne einer Anwendung der Gesetzesweisungen auf die jeweilige Zeit hatte, dann wird klar, dass es sich dabei um die gesellschaftliche Top-Position in nachexilischer Zeit handelt, die laut 1 Makk 4,46; 14,41 als vakant angegeben wurde und von

der etwa Johann Maier⁹ annimmt, dass sie der berühmte Lehrer der Gerechtigkeit aus Qumran innegehabt hätte. Ein überaus anregender Artikel von Wolfgang Kraus¹⁰ versucht nun auch Jesus als in dieser prophetischen Tradition stehend zu erweisen.

Ein solches Amtsverständnis verbinden freilich heutige Christen nicht mit der Prophetie – schon gar nicht katholische, die alle relevanten Ämter im Priesterstand konzentriert finden. Für unsere durch die historisch-kritische Forschungstradition geschulten Ohren ist die Vorstellung der Besetzung einer derart bedeutenden Position mit Frauen im frühen Judentum so gut wie unvorstellbar.

Das Prophetiegesetz beschreibt in Dtn 18,9–14a vorerst negativ, was nicht unter Prophetie rangieren darf:

⁹ Wenn du in das Land kommst, das JHWH, dein Gott, dir geben wird, so sollst du nicht lernen, die Greuel dieser Völker zu tun, 10 sodass nicht jemand unter dir gefunden werde, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt oder Wahrsagerei, Hellseherei, geheime Künste oder Zauberei treibt, 11 Bannungen, Geisterbeschwörungen oder Zeichen-deuterei vornimmt oder die Toten befragt. 12 Denn wer das tut, der ist JHWH ein Greuel, und um solcher Greuel willen vertreibt JHWH, dein Gott, die Völker vor dir. 13 Du aber sollst untadelig sein vor JHWH, deinem Gott. 14 Denn diese Völker, deren Land du einnehmen wirst, hören auf Zeichendeuter und Wahrsager...

Israels Prophetie wird vorerst von den Praktiken der Völker, die das Land vor ihm besaßen, abgehoben. Im Umkehrschluss heißt das, dass all die vielfältigen, angeführten Praktiken zur Erkundung des göttlichen Willens vorher ganz offensichtlich unter dem Phänomen der Prophetie liefern, andernfalls sie nicht bei der mit der Negativdefi-

⁸ Siehe dazu: Frank Crüsemann, Die Tora, München 1992, 76–131.

⁹ Johann Maier, Die Qumran-Essener, III, UTB 1916, München 1996, 13.

¹⁰ Wolfgang Kraus, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, in: ZNW 90 (1999) 153–176.

nition einsetzenden Amtsbeschreibung zu finden wären. Mit einem solch weiten Verständnis der Prophetie und der Ausgrenzung der vielfältigen, zur Mantic zählenden Phänomene frühestens in der ausgehenden Königszeit weitert sich das Feld der Prophetie abermals.

2.3 Die Prophetin von En-Dor: Eine Illustration von Dtn 18,9–22

Mit dieser Negativdefinition von Prophetie wird eine weitere Frau in die Schar der Prophetinnen eingemeindet, die in der für Frauen leidvollen christlichen Wirkungsgeschichte den Namen „Hexe von En-Dor“ bekommen hat: Die Erzählung um die Frau von En-Dor beginnt in 1 Sam 28,3 mit der Feststellung, dass Samuel, der Prophet in der Nachfolge des Mose¹¹ in der ausgehenden Richterzeit, verstorben ist, und Saul in offensichtlicher Treue zum dtn Prophetiegesetz jene, die Tote oder Totengeister erkennen, ausgerottet hat. Als die Philister sich gegen Saul versammeln und er seine militärisch schwache Lage erkennt, packt ihn die Angst, und er will sich des Beistandes seines Gottes versichern. Die dafür praktizierte Gottesbefragung bleibt jedoch ergebnislos, obwohl Saul zu allen verfügbaren legitimen Mitteln gegriffen hat: Weder durch Träume, denen häufig Offenbarungscharakter zugeschrieben wird (vgl. exemplarisch die Träume in der Josefsgeschichte), noch durch das legitime priesterliche Losorakel Urim und auch nicht durch prophetische Persönlichkeiten ließ sich für Saul ein Wort seines Gottes erzwingen. So bleibt ihm als letzter Ausweg, die gewünschte Information in jenen Krei-

sen zu suchen, die er doch – im Einklang mit Dtn 18,9ff – verboten und aus dem Land entfernt hatte.

Stand in der Notiz über die Ausrottung der Totenerkenner wie im dtn Ämtergesetz der maskuline Plural, so will Saul für seine Dienste explizit eine Frau (V7). Der Befehl ist trotz der Beteuerung, dass Saul das Gewerbe verboten habe, von seinen Knechten offensichtlich ganz leicht auszuführen: In En-Dor gibt es eine Frau, die imstande ist, Tote zu beschwören.

Saul verkleidet sich, da er dabei ist, von ihm selber als illegal deklarierte Dienste in Anspruch zu nehmen. Es muss natürlich Nacht sein für das, was er vorhat: Er bittet die Herrin über einen Totengeist durch die Technik der Orakel, die in Dtn 18,10 an zweiter Stelle nach dem Feuerritus als Prophetie verboten werden, für ihn den „heraufsteigen zu lassen, den ich dir sage“ (V8). Die Frau schlägt die Bitte mit dem Verweis auf die Todesfolge beim Übertreten von Sauls Verbot der Totenbefragung ab (V9). Erst als Saul bei JHWH schwört und verspricht, dass sie keine Schuld wegen dieser Sache treffen wird, ist sie bereit, zu tun, was er von ihr verlangt. Die Totenbeschwörung des berühmten Propheten Samuel scheint für die Frau kinderleicht zu sein. Es wird weder von einer umständlichen Prozedur noch von Schwierigkeiten berichtet. Saul nennt ihr den gewünschten Totengeist und schon sieht die Frau ihn. In Gegenwart Samuels erkennt sie blitzschnell, wer ihr Kunde ist und für wen sie das Verbot übertreten hat.

Ab V15 wird das Gespräch zwischen Saul und Samuel wiedergegeben. Die

¹¹ Siehe Rolf Rendtorff, *Samuel the Prophet. A Link between Moses and the Kings*, in: FS. James A. Sanders, *The Quest for Context and Meaning*, Craig A. Evans/Shemaryahu Talmon (Hg.), BIS 28, Leiden 1997, 27–36.

Frau spielt offensichtlich, nun da der Geist erschienen ist, keine Rolle mehr. Saul betont, dass er es vorher mit den *legitimen* Mitteln der Gottesbefragung versucht hätte, diese jedoch deswegen nicht funktioniert hätten, da Gott sich von ihm – wie von Samuel mehrfach angekündigt (vgl. 1 Sam 15) – abgewendet habe. Nach der ungeheuer dramatischen Ankündigung der Niederlage in der Schlacht und des bevorstehenden Todes verschwindet Samuel, ohne dass dies eigens erwähnt wird. Die Frau von En-Dor wird ab hier nicht mehr in ihrer Funktion genannt, sondern nur mehr als „die Frau“ bezeichnet. Der Spuk ist vorbei...

Für unsere Fragestellung interessiert uns das Verständnis von Prophetie in diesem Abschnitt:

Gottesbefragung ist ein Bedürfnis von Menschen in Krisensituationen. Ihre legitimen Mittel sind Träume, priesterliche Losorakel und die Befragung durch Propheten. Sie alle werden in der negativen Abgrenzung dessen, was Prophetie nach Dtn 18 ist, nicht genannt und gehören damit zu den erlaubten Mitteln, Gottes Willen zu erkunden. Sie alle hat der verworfene König angewendet, aber alle haben versagt (V6.16).

Was die Frau tut und weswegen man sie aufsucht, rangiert in Dtn 18,10f unter der Negativbeschreibung des Phänomens der Prophetie. Diese Art der Prophetie wird bei den Völkern des Landes betrieben, soll aber in Israel nicht vorkommen. Man kann die Frau also als „Prophetin“ von En-Dor bezeichnen. In diesem Zweig der Prophetie sind offensichtlich Frauen berühmter als Männer, andernfalls Saul nicht den expliziten Wunsch hätte, zu

einer *Frau* zu gehen, die das Gewerbe der Totenbeschwörung beherrscht.¹² Offensichtlich besitzt die Frau die Fähigkeit zu dieser speziellen Form der Gottesbefragung, die im JHWH-Kult spätestens mit der Abfassung von Dtn 18 keinen Platz mehr hat. Zumindest im heute vorliegenden Text versteht die Totenbeschwörerin ihre Kunst als innerhalb des JHWH-Kultes durchführbar, denn erst als der Kunde bei JHWH schwört, ist sie zu ihrem Geschäft bereit.

Die Position der Prophetie in der Nachfolge des Mose hat zu Zeiten Sauls jedoch nicht sie inne, sondern Samuel, obwohl er im Laufe der Geschichte nie als Prophet bezeichnet wird. Durch „die Hand“ der Propheten antwortet JHWH (V15; vgl. V6), wenn man ihn fragt; durch „die Hand“ Samuels tut JHWH, was er gesprochen hat (V16). V17 erweist damit Samuel als einen wahren Propheten gemäß Dtn 18,22.

1 Sam 28 ist eine Beispielerzählung zu Dtn 18,9–22. Sie zeigt einen Mann in der rechtmäßigen Nachfolge des Mose und eine Frau in der Nachfolge der prophetischen Phänomene der ursprünglichen Bewohner des Landes. Auch wenn diese Praktiken im Land weiter funktionieren, sind sie illegitim und bringen letztlich nichts anderes zum Vorschein als das, was legitime Prophetie in der Nachfolge des Mose ohnedies bereits angekündigt hat und was auch eintrifft (vgl. Dtn 18,21f).

Die Prophetin von En-Dor wird für ihr Verhalten weder von Samuel gerügt, noch wird sie von Gott dafür bestraft. Aber das für die klassische israelitische Prophetie zentrale Element des Wortes (Dtn 18,20) fehlt der Prophetin von En-Dor konsequenterweise.

¹² Kessler, Mirjam 66, hat bereits darauf verwiesen, dass damit wahrscheinlich weibliche Dominanz in diesem Gewerbe angezeigt wird (vgl. auch Ex 22,17).

2.4 Die Positivabgrenzung: Prophetie in der Nachfolge des Mose

Wie lautet nun die positive Beschreibung von Prophetie? In Dtn 18,15 heißt es: „*Einen Propheten wie mich wird JHWH, dein Gott, dir aus deiner Mitte, unter deinen Geschwistern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören.*“

Dtn 18,16f begründet sodann die herausragende Stellung der prophetischen Persönlichkeit mit der Geschichte am Berg der Offenbarung aus Dtn 5,22–31: Das Volk wählte Mose als seinen Stellvertreter vor JHWH, damit es selber nicht ständig der Todesgefahr anlässlich der Gottesbegegnung ausgesetzt sei. JHWH stimmt dieser Vertretungsregelung zu, was wohl die Sonderstellung prophetischer Menschen zwischen Gott und Volk und damit auch ihre (fürbittende) Mittlerfunktion begründen soll. Der so definierte Prophet (hebr.: mask. Sing.) in der Nachfolge des Mose zeichnet sich nach V18 durch den unvermittelt von Gott bewerkstelligten Wortempfang aus: „*Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.*“ In V15 hingegen wird die Tätigkeit des Propheten nicht näher definiert; nur das geforderte Hören verweist implizit auf die Wortvermittlung. Ein Nicht-Hören auf das Wort fällt nach V19 auf den Unwilligen und nicht auf den Propheten selber zurück (vgl. dazu auch 1 Sam 28,17ff). Als Kriterium wahrer oder falscher Prophetie wird sodann in V21f das im Augenblick der Rede und des Hörens freilich nicht sehr hilfreiche Kriterium des Eintreffens eines Wortes benannt. Eine solche Theologie des

Wortempfangs findet sich breiter ausgearbeitet nicht nur bei Jer 1,28 und Ez 2,8ff; 3,16ff; 33,1ff, sondern auch bei Samuel in 1 Sam 28,3ff. Dort wird in bezug auf die Geschlechter zwar nicht Schwarz-Weiß-Malerei betrieben, aber dennoch wird das positive Phänomen mit einem Mann, das negative mit einer Frau illustriert. Wo bleiben bei der positiven Abgrenzung des Phänomens die Prophetinnen?

2.5 Mirjam, keine Prophetin wie Mose, aber eine in seiner Tradition

Es gibt eine Geschichte, die das Thema des Konflikts um den prophetischen Wortempfang an der Geschichte einer Frau abhandelt, und das ist die dornige Erzählung vom Aussatz Mirjams in Num 12. Vom pentateuchischen Erzählverlauf her hat Num 12 die Funktion jener Legitimationserzählungen, die begründen, warum die drei Führungsgestalten des Exodus gemeinsam mit ihrer gesamten Generation vor dem Einzug ins Land sterben müssen. Für Mose und Aaron folgt die betreffende Geschichte unmittelbar nach der Begräbnisnotiz für Mirjam in Num 20,1ff.

In dieser Geschichte geht es, wie ich vor kurzem gezeigt habe,¹³ um die bindende prophetische Weisungserteilung am konkreten Fall der nachexilischen Mischehenfrage.

„*Und es sprach Mirjam und auch Aaron zu Mose wegen der kuschitischen Frau, die er genommen hatte...*“ (Num 12,1).

מִנְחָר בְּנֵי סִפְרַת, das ich mit „reden zu Mose“ übersetze, wird in der Forschung mit „reden über Mose“ (EÜ),

¹³ Irmtraud Fischer, Die Autorität Mirjams. Eine feministische Relektüre von Num 12 – angeregt durch das jüdische Lehrhaus, in: FS Evi Krobath, Anspruch und Widerspruch, Maria Halmer/Barbara Heyse-Schäfer/Barbara Rauchwarter (Hg.), Klagenfurt 2000, 23–38 (zugänglicher in englischer Sprache in: Athalya Brenner (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets, FCB II, Sheffield 2001, 159–173).

„wider Mose“ (Zürcherbibel) oder „gegen Mose“ (Luther) übersetzt. Mirjam und Aaron würden sich nach diesem Verständnis in Abwesenheit des Mose über die Tatsache ereifern, dass er eine kuschitische Frau genommen habe. Bei dieser Übersetzung besteht allerdings die Problematik, dass das Reden „zu“ im unmittelbar darauf folgenden V2 ebenso mit **רַבֵּר בָּ** pi. konstruiert ist und dies sicher nicht mit „hat der Herr nur über Mose geredet?“ zu übersetzen ist. Ich plädiere daher dafür, ein und dieselbe sprachliche Wendung in zwei aufeinanderfolgenden Versen gleich zu übersetzen. Der Satzanfang von V2 „und sie sagten“ ist dazu keine literarisch relevante Doppelung, sondern die Einleitung zu einer öffentlich geführten Rede vor Publikum, die im wörtlichen Zitat wiedergegeben wird: „*Hat JHWH etwa nur mit Mose gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?*“

In Num 12 wird zwischen **אמֶר**, „sagen/sprechen“ und **דָבַר** pi., „reden“, insofern klar unterschieden, als Gespräche mit der Wurzel **אמֶר**, „sagen/sprechen“ ausgedrückt werden, wohingegen die Wurzel **דָבַר** – wie übrigens auch im Prophetengesetz von Dtn 18,9–22 – nur für *prophetisches* Reden verwendet wird (V2.6.8). Es geht also in beiden Kontexten jeweils um den Wortempfang von JHWH, der eine wahre prophetische Persönlichkeit auszeichnet. Am Konflikt, der in der Mischehenfrage zwischen den drei Führungsgestalten des Exodus entbrennt, entzündet sich die Streitfrage um die legitime Prophetie, die offen-

sichtlich mit der späten biblischen Tradition als kreative Aktualisierung und bindende Anwendung der Tora verstanden wird.¹⁴

Die Partei, die hinter Mirjam steht¹⁵ und der sich in „Aaron“ wohl ein Teil der Priesterschaft anschließt, entscheidet die Frage der Legitimität von Ehen mit fremden Frauen offener als jene, die sich mit Mose identifiziert. Die Mose-Gruppe ist mit den Mischehengegnern, die in den Büchern Esra und Nehemia schreiben, zusammengehörig zu sehen. Sie verwendet für ihre restriktive Argumentation in der Mischehenfrage die Geschichte um Zippora, die Mose nach dem Ausweis von Ex 18,2 zu ihrem Vater zurückgeschickt hat. Da dieser Akt in Ex 18,2 mit der Wurzel **שָׁלַח** ausgedrückt wird und **שָׁלַח אֲשָׁה** (pi.), „eine Frau wegschicken“, ein terminus technicus für die Scheidung¹⁶ ist, wird die Notiz als Scheidung einer Mischehe verstanden. Bei der Auslegung der Geschichte von Ex 18 durch die Mosegruppe, wie sie in Num 12 zutage tritt, wird das Verhalten des Mose als Paradigma genommen, wie man mit bestehenden Mischehen zu verfahren hätte: Mose als der vorbildlichste aller Menschen auf Erden (Num 12,3) hat seine fremde Frau weggeschickt. An seinem Verhalten hätte man sich zu orientieren und selbst bereits bestehende Mischehen zu lösen (vgl. Esr 9–10 und Neh 10,13). Das heißt, dass der von Mirjam vorgetragene Konfliktgrund in V1 nicht die Heirat des Mose mit einer Kuschiterin ist, sondern seine Scheidung von ihr! Die Gruppe, die sich hinter Mirjam

¹⁴ Siehe dazu bereits: Irmtraud Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker*, SBS 164, Stuttgart 1995, 117–124.

¹⁵ Zu den Namen als Chiffren für Gruppenbildungen siehe bereits Kessler, Mirjam 67f.

¹⁶ Die gängigen deutschen Bibeln übersetzen **שָׁלֹוחִיה** in Ex 18,2 so, dass Mose Zippora „zurückgeschickt/zurückgesandt“ hätte. Die jüdische Tradition versteht dies als Scheidung und nicht als zwischenzeitliches Wegschicken.

verbirgt, ist offensichtlich eine von Frauen getragene prophetische Gruppe, wie wir sie ähnlich in Neh 6,14 ja auch durch eine Prophetin wie Noadja belegt finden. Sie diskutiert heftig mit Mose und opponiert gegen die Deutung von Ex 18 als Beispielgeschichte für ein empfohlenes Scheidungsverfahren bei Mischehen.

JHWH hört den Streit und beantwortet so unmittelbar die Frage „Hat JHWH etwa *nur* mit Mose gesprochen und nicht auch mit uns?“, indem er alle drei handelnden Personen direkt anspricht, sie zum Offenbarungszelt hinauszitiert (V4) sowie Mirjam und Aaron ruft (V5). Ab V6 wird der Konflikt klar als Konflikt um das Amt der Prophetie deklariert. JHWH bestreitet nicht, dass er mit Mirjam und Aaron geredet habe; aber er reiht die beiden unter das *normale* Phänomen der Prophetie: Dies besteht nach V6 darin, dass er sich den prophetischen Persönlichkeiten in Gesichten zu erkennen gibt und im Traum mit ihnen redet (vgl. bereits 1 Sam 28,6,15).

Allein Mose ist von diesem Phänomen der Prophetie insofern abgehoben, als *nur mit ihm* Gott von Mund zu Mund und von Angesicht zu Angesicht redet (vgl. dazu die Argumentation unter 2.4). Da er als einziger Mensch sogar JHWH geschaut hat, besitzt er dieses Privileg offensichtlich dauerhaft beim Wortempfang. V8 will vermutlich auf die Geschichte um das Schauen der Gestalt JHWHS aus Ex 34 hinweisen; aber durch das Stichwort „Mund“ im Zusammenhang mit dem Wortempfang wird auch auf Dtn 18,18 zurückgegriffen. Aufgrund seiner privilegierten Stellung im Umgang mit Gott ist Mose unhinterfragbar in seiner prophetischen Autorität.

Der Ausgang der für die prophetische Autorität von Frauen sehr ambiven-

ten Geschichte ist bekannt. Nur Mirjam wird bestraft, Aaron nicht, obwohl er sich am Zweifel an Moses Alleinvertretungsanspruch ebenso beteiligt hatte. Aber in Bezug auf die Prophetie wird Mirjam voll gerechtfertigt: Auch zu ihr *hat JHWH nicht nur geredet*, sondern er *tut es auch* im Verlaufe dieser Erzählung *wieder*. Aufgrund dessen sind die beiden prophetische Persönlichkeiten und bleiben dies auch. Aber Mose ist kein normaler Prophet; sein Verhalten in der Mischehenfrage kann daher auch nicht als Norm für das Handeln von jedermann herangezogen werden. Mose hat eine Sonderstellung inne und die behält er auch. Dtn 34,10ff stellt schließlich am Abschluss der Tora fest, dass es keinen mehr gab wie Mose.

Mirjam behält ihre prophetische Funktion trotz der Strafe des Aussatzes. Es gibt also Frauen in der Reihe von prophetischen Persönlichkeiten, die in der Nachfolge des Mose stehen. Wenn sich nun eine einzige Frau in diesem Amt nachweisen lässt, ist das dahinterliegende Phänomen sicher wesentlich größer gewesen: Nur von *einer* – im Sinne *einer weiteren* – war hier die Rede.

3. Die Abgrenzung des Kanonteiles „Schriftpropheten“ und ihre Auswirkung für die feministisch-theologische Forschung an der Prophetie

Der jüdische Kanonteil der Prophetie, dessen Prophetenbild von der Nachfolge des Mose bestimmt ist, macht das Bild prophetischer Persönlichkeiten wesentlich bunter – sowohl was ihre Worte als auch ihre Taten angeht. Und er macht es differenzierter, was das Geschlecht angeht: Es scheint zudem so, dass im Kanonteil der Prophetie in alle größeren Perioden der Geschichte Israels prophetische Persönlichkeiten in der Nachfolge des

Mose eingetragen wurden. Dabei wurden, wo keine ursprünglichen Geschichten wie etwa bei Hulda vorlagen, herausragende Persönlichkeiten der Geschichte, die ursprünglich andere Funktionen (zum Beispiel politische Führungspositionen wie Debora) als prophetische wahrnahmen, als Propheten und Prophetinnen bezeichnet. Und es scheint so, dass man für alle größeren Perioden der Geschichte Israels nicht nur einen herausragenden Propheten im Moseamt konstruierte, sondern gleichsam paritätisch auch eine herausragende Prophetin: Mirjam wird zur Prophetin in der Exodus- und Wüstenwanderungszeit und mit dem prophetisch auf Mose hingeordneten Priester Aaron (Ex 7,1) dem unvergleichlichen Mose an die Seite gestellt. Die Richterzeit prägt das prophetische Paar Debora und Samuel, dem zudem die Frau von En-Dor als Kontrast gegenübergestellt wird.

In der ausgehenden Königszeit werden nach den Darstellungen in den vorde- ren Propheten Hulda und Jesaja, der als einziger Schriftprophet in den Königsbüchern erwähnt wird, im Moseamt präsentiert.

Wir haben es bei diesen „titulierten Propheten“ (wie zum Beispiel Abraham Gen 20,7,17) und Prophetinnen mit einem späten Phänomen zu tun. Das muss aber keineswegs heißen, dass es in der Geschichte Israels keine Prophetinnen gab. Noadja und Hulda erscheinen historisch glaubwürdig, da man so mächtige weiblichen Figuren

nicht erfinden würde – zu Zeiten, in denen gleichzeitig ein Jeremia in Jerusalem wirkt und in der Perserzeit, in der die um Dominanz bemühte männliche Priesterschaft kein Interesse an der Erfindung weiblicher Führungs- persönlichkeiten haben konnte. Wir haben also – ganz im Einklang mit der Umwelt Israels¹⁷ – mit wesentlich mehr historischen Prophetinnen zu rechnen, als uns dies überliefert ist. Die These von Rainer Kessler,¹⁸ dass ihre Worte in den anonym fortgeschriebenen Prophetenbüchern zu finden sind, hat sehr viel für sich.

Wenn nun allerdings Forscher wie Frank Crüsemann Recht behalten, dass mit der Prophetie in der Nachfolge des Mose *das Leitungsamt im nacherkli- schen Israel schlechthin* angesprochen ist, so ist die Tatsache, dass Frauen in diesem Amt vorgestellt werden, eine Erkenntnis, die die gängigen Vorstel- lungen vom sozialen Stellenwert von Frauen in der Perserzeit heftig erschüttert. Das Theologumenon von der pro- phetischen Begleitung der gesamten Geschichte Israels, wie sie etwa auch in 2 Kön 17,13–23; 21,10ff zutage tritt, ist nicht auf männliche prophe- tische Gestalten einzuschränken. Die Rede von *den Propheten* ist daher bes- ser aufzugeben, da sie zum falschen Rückschluss führt, dass *prophetische Persönlichkeiten* ausschließlich Männer gewesen seien und das Amt der Pro- phetie, das nach alttestamentlicher Vorstellung das höchste aller Ämter ist, nur Männern vorbehalten gewesen sei.

¹⁷ Siehe etwa die Sprüche der Ischtarprophetinnen: Karl Hecker, Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten, in: TUAT II, Gütersloh 1986, 56–64.

¹⁸ Kessler, Mirjam 71.