

Ilse Müllner und Yvonne Sophie Thöne

Von Mutterhäusern, Landestöchtern und Stadtfrauen. Raum und Geschlecht im Alten Testament

Abstract

This paper deals with the connection of space and gender within the Old Testament. It proceeds on the assumption that space is not a static scenery but something dynamic. According to Martina Löw, space is a “relational ordering of living entities and social goods” and is constituted by people’s (or literary characters’) actions. Different aspects and texts concerning the correlation of space and gender are examined: There are problems with or criticizing of foreign women (Genesis 24:6-8; 1 Kings 11; Ezra 9-10; Nehemiah 13:23-31), the betrayal of the ancestress in the foreign country (Genesis 12.20.26) and violence against foreigners (Genesis 19.34; Judges 19). The personification of the city is another important aspect concerning space and gender. On the one hand, the image of Mother Zion in Isaiah 66:7-14 is analysed. On the other hand, the Daughters of Jerusalem play an important role in the Song of Songs. Finally, the concept of the house, which is related either to the father (Genesis 38), the brother (2 Samuel 13) or the mother (Genesis 24:28; Ruth 1:8; Song of Songs 3:4; 8:2), is taken into account.

Die *turns* in den Kulturwissenschaften sind kaum noch zu überblicken; das Tempo, mit dem neue Leitparadigmen aus dem Boden sprießen und sich interdisziplinäre Zusammenhänge unter diesem oder jenem Dach versammeln, wächst mit der organisatorischen Veränderung der Wissen(schaft)landschaft.¹ Nicht alle Wissenschaftswenden sind für jeden Gegenstandsbereich gleichermaßen fruchtbar zu machen, das liegt in der Diversität der Gegenstände ebenso begründet wie in den auch innerhalb interdisziplinärer Zusammenhänge wirksamen Fachkulturen. Uns scheint, dass die beiden Paradigmen Raum und Geschlecht und das, was die Kulturwissenschaften damit verbinden, für die Bibelwissenschaft in einem hohen Maß produktiv gemacht werden können. Für den Begriff *Geschlecht* muss das nicht mehr gezeigt werden. Hier haben die letzten vier Jahrzehnte einen Paradigmenwechsel hervorgebracht, der sich zum

Teil bis hinein in den Mainstream exegetischer Wissenschaft niedergeschlagen hat.

Der *spatial turn* aber ist in der Bibelwissenschaft bislang vor allem im angloamerikanischen Sprachraum aufgenommen worden; entsprechende Sektionen der AAR/SBL-Meetings sind in diesem Zusammenhang äußerst einflussreich.² Eine Übersetzung in den deutschsprachigen Forschungskontext hinein hat besonders Christl Maier, die sowohl in den Publikationen der genannten Sektionen der SBL als auch monographisch (allerdings englischsprachig) mit Ansätzen des *spatial turn* gearbeitet hat.³ Im deutschen Sprachraum sind die Monographien von Ulrike Bail⁴, Michaela Geiger⁵ und Yvonne Sophie Thöne⁶ zu nennen. In den letztgenannten Arbeiten spielen, ebenso wie in einem Artikel von Sophie Kauz,⁷ die beiden auch im Titel dieses Beitrags zentralen Kategorien eine Rolle.⁸ Im Horizont des *spatial turn* der Kulturwissenschaften ist auch ein Graduiertenkolleg der Universität Potsdam zu nennen, das unter dem Titel *Makom. Ort und Orte im Judentum* von 2001 bis 2007 durchgeführt wurde.⁹ In diesem Forschungskontext ist die Monographie von Franziska Bark zur literarischen Konstruktion des Heiligtums in Exodus 25-40 erarbeitet worden, die allerdings keinen dezidiert gendertheoretischen Ansatz verfolgt.¹⁰ Auch die Arbeit von Egbert Ballhorn zur narrativen Topographie des Buches Josua bezieht sich auf den *spatial turn*, ohne jedoch *Geschlecht* als leitende Untersuchungskategorie wahrzunehmen.¹¹

Übergreifend und dem *spatial turn* vorgängig ist der *performative turn* zu nennen. Dieser hat sowohl den Begriff von Raum als auch denjenigen von Geschlecht dahingehend verschoben, dass nun die Relevanz konstituierender Handlungen eine analytische Zentralstellung einnimmt. Nicht um statische, unbewegliche und daher zeitlose Konzepte geht es, sondern um das Ausagieren, Herstellen, auch das Inszenieren von Raum ebenso wie von Geschlecht. Wo Inszenierungen eine Rolle spielen, da geht es auch um Konstellationen – der *performative turn* regt also auch an, zentrale Analysekategorien miteinander zu verknüpfen und dieses Wechselverhältnis für die Forschung produktiv zu machen. *Doing space while doing gender* – so lässt sich diese Herangehensweise in einem Schlagwort zusammenfassen. Dass das Hebräische eine sehr stark handlungsorientierte Sprache ist und die in der hebräischen Bibel überlieferten literarischen Texte dementsprechend *performativ* geprägt sind, trägt zur Plausibilität der Rezeption dieses kulturwissenschaftlichen Anstoßes in den Bibelwissenschaften bei.

1. Handlungsorientierte Raumkonzepte

Von großem Einfluss auf viele geistes- und kulturwissenschaftliche Arbeiten und derzeit laufende Projekte ist das von der Soziologin Martina Löw entwickelte handlungsorientierte Raumkonzept. Grundsätzlich stehen sich nach Martina Löw¹² absolutistische und relativistische Raumkonzeptionen gegenüber. Während absolutistische Raumkonzeptionen davon ausgehen, dass der statische Raum schon immer existiert und bewegte Handlungen im unbewegten Raum stattfinden („Container“-Raum), postulieren relativistische Raumkonzeptionen, dass sich Raum erst aus Körpern bzw. deren Anordnung und Handeln ergibt. Daraus folgt, dass Räume nicht unabhängig von Menschen und ihrer Wahrnehmung existieren, sondern als kulturelles Konstrukt.¹³ Dadurch sind Räume in permanente Veränderungsprozesse eingebunden. Raum definiert Löw als „eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten.“¹⁴

Dieser Raumbegriff ist nicht statisch, sondern dynamisch und orientiert sich an Beziehungskonstellationen. Als dynamischer Begriff hebt er sich von Raumbegriffen ab, die „Raum“ mit „Sein“ und „Zeit“ mit „Werden“ in Verbindung bringen.¹⁵ Durch einen relationalen Raumbegriff¹⁶ kommen die sozialen Erfahrungen nicht sekundär zu einem bereits fixierten Container-Raum hinzu, sondern der Raum wird von diesen sozialen Erfahrungen (in unserem Fall *dargestellten* sozialen Erfahrungen) her bestimmt. „Das materielle Substrat der Räume ist gebildet aus Menschen und Sachen. Typische Kombinationen von Sachen stellen Räume dar, die durch die interpretierende Wahrnehmung der Menschen Bedeutung erlangen. [...] Raum existiert daher immer erst in der Interpretation der Menschen.“¹⁷ Diesen Interpretationsprozess bezeichnet Löw als *Syntheseleistung*, während der eigentliche Akt des Anordnens, Positionierens und Platzierens als *Spacing* benannt wird.¹⁸

Spacing und Syntheseleistung sind wichtige Ansatzpunkte in der Arbeit von Michaela Geiger zu Deuteronomium 1-12.¹⁹ Mit ihr bezieht sich erstmals eine Exegetin dezidiert auf Martina Löws handlungsorientierten Raumbegriff. Geiger stellt heraus, dass die *Beschreibung* der Räume in Deuteronomium 1-12 nur eine geringe Rolle spielt, während die raumbezogenen *Handlungen* JHWHs und Israels (*Spacing*) im Zusammenspiel mit den *Raumvorstellungen* (*Syntheseleistung*) den Raum maßgeblich konstituieren.²⁰ Sie macht deutlich, dass jedes Raumkonzept im Deuteronomium (Jordan, Moab, Wüste, Horeb, Land, usw.) mit einer spezifischen Gotteserfahrung Israels verbunden ist und insofern „alle Räume im Deuteronomium als ‚Gottesräume‘ bezeichnet werden“²¹ können.

Bis zu Geigers Arbeit waren es vor allem die Raumtheorie von Henri Lefebvre²² sowie die daran anschließende Interpretation von Edward Soja²³, die besonders

stark in der Bibelwissenschaft rezipiert wurden. Der Ansatz Lefebvres liegt beispielsweise Christl Maiers Monographie *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*²⁴ zugrunde, in welcher sie sich mit den vielfältigen weiblichen Metaphorisierungen, die Jerusalem/Zion in der prophetischen Literatur erfährt, beschäftigt.²⁵

Raum ist in der Löw'schen Konzeption stets durch Handeln konstituiert. Dies gilt auch für den literarischen Raum, der nicht bloßes statisches Setting ist, sondern aus Handlungssituationen erschlossen und durch diese geprägt wird. „Über Räume und Bewegungen zwischen verschiedenen Räumen werden die Erzählungen strukturiert, werden Machtverhältnisse angezeigt, und Personen in ihren Rollen beschrieben.“²⁶ Darüber hinaus haftet literarischem Raum auch stets eine symbolische Deutung an.

Der Abschied vom statischen, euklidischen Container-Raum geht Hand in Hand mit einer handlungsorientierten Raumkonzeption, die über den Raum als Lokalität hinausgeht und auch etwa soziale Gebilde, Texträume und Körper umfasst. In diesem Artikel soll die Kategorie des Raums allerdings nicht weit ausgedehnt, sondern durchaus im topologischen Sinn betrachtet werden.

Den Analysen liegen konkrete Begriffe wie Land, Haus, Stadt zugrunde. Dabei gehen wir davon aus, dass in Bezug auf den biblischen Text die Frage, was denn ein Haus sei, maßgeblich darin ihre Antwort findet, dass untersucht wird, was denn in einem und in Bezug auf ein Haus geschieht.

Dieser handlungsorientierte Raumbegriff steht in enger Verbindung mit einem ebenso performativen Geschlechterbegriff. Nicht mehr die Gegenüberstellung von Sex und Gender, die noch die Debatten der 90er-Jahre bestimmte, steht im Mittelpunkt, sondern die Vorstellung des *doing gender*. Darin geht es nicht um falsch verstandene konstruktivistische Beliebigkeit, sondern darum, das Handeln der Menschen und das darin liegende konstitutive Moment ernst zu nehmen. Eine zentrale Einsicht in diesem Zusammenhang lautet, dass ein (geschlechtlich) neutraler Raum nicht existieren kann, da er erst durch geschlechtsspezifische Handlungen entsteht. Andererseits wird geschlechtsspezifisches Verhalten „durch Raumstrukturen ermöglicht und begrenzt“²⁷. Daraus ergibt sich die Frage nach der Vergeschlechtlichung von Räumen und der Verräumlichung von Geschlecht.²⁸

2. Fremde Frauen und Frauen in der Fremde

„Menschengruppen können zum Beispiel einen Raum konstituieren, der nicht nur an die Fläche, auf der sie stehen, gebunden ist. Verschiedene gesellschaftliche Teilgruppen können auch unterschiedliche Räume auf

dem gleichen Grund und Boden entstehen lassen. All dies ist mit einem ausschließlich territorialen Raumbegriff nicht zu erklären.²⁹

2.1 Paradigmen der Selbstdarstellung Israels

Das Selbstbild des biblischen Israel ist in Bezug auf die Kategorie Raum hoch komplex. Mit dem Raum ist immer die Identität – besser: sind die Identitäten – des biblischen Israel berührt. Die territoriale Dimension der Frage nach jüdischer Identität ist mindestens durch die drei folgenden Paradigmen markiert:

1. *Territoriale Pluralität*: Mindestens ab dem babylonischen *Exil* ist das biblische Israel eine Gemeinschaft, die nicht an einem Ort existiert.³⁰
2. Diese territoriale Pluralität hat Auswirkungen auf die *Selbstdefinition Israels*:
 - a. Israel beschreibt sich selbst als nicht autochthon.³¹
 - b. Israel konstituiert sich in Bewegung.
 - c. Wesentliche konstitutive Momente des Gottesverhältnisses werden außerhalb des Landes verortet. Das konnte Michaela Geiger mit Bezug auf das Deuteronomium hervorragend herausarbeiten: „Das Dtn präsentiert sich als Text auf der Grenze.“³² Noch mehr wird in ihrer Raumanalyse des Deuteronomium deutlich: Die dargestellten Räume umfassen wesentlich den Weg, die Wüste und Räume vor und nach den dargestellten Ereignissen.
3. Zur territorialen Pluralität kommt eine zeitliche. Die Bibel stellt einen weiten Zeitraum dar und ist über einen weiten Zeitraum hin entstanden. Die Chronologie des Erzählten entspricht aber keineswegs der Chronologie des Erzählens. Hier werden *Chronotope*³³ – also Raum-Zeit-Verhältnisse – miteinander in Verbindung gebracht, die in einer rein historischen Betrachtungsweise in einem Nacheinander aufgelöst werden müssten. In der Tora werden Weisungen zum Umgang mit dem Land und zum Verhalten im Land gegeben, die Übermittlung dieser Weisungen findet aber im erzählten Chronotop außerhalb des Landes statt. Auf diese Weise wird ein generationenumspannendes Kontinuum geschaffen, das die Exodusgeneration mit den Nachfahren im Land verbindet. Ein Beispiel dafür wäre etwa Deuteronomium 12,10-12: Die Verse setzen „die Identifizierung der Adressaten mit der Landnahmegeneration voraus (vgl. 12,10), welche für eine exilierte Adressatenschaft unmittelbar auf ihre eigene Situation übertragbar ist.“³⁴

Eine narrativ ausführliche Verschränkung der erzählten Auszugsgeneration mit den nachfolgenden Generationen wird in Exodus 12-13 vorgenommen. So werden aber nicht nur Menschengruppen diachron miteinander verbunden,

sondern auch jene Raumkonzepte, die für das Handeln des biblischen Israel konstitutiv sind: außer- und innerhalb des Landes.³⁵

4. Wir müssen mit verschiedensten *Travestien der Chronotope* rechnen. Da kommt eine nachexilische Kultur der Familie im Gewand uralten Nomadentums daher (Erzelternerzählung; EEE). Da geriert sich eine soziale Umschichtungsbewegung als Völkerwanderung durch den halben Orient (Exodus). Irmtraud Fischer formuliert in Bezug auf die EEE: „Die von den Erzeltern auf ihren Wanderungen besuchten Orte repräsentieren damit in nuce alle Epochen und Orte der erzählten Geschichte Israels.“³⁶
- Die Travestien gelten auch hinsichtlich von Kategorien wie sozial, religiös und topographisch. Soziale und religiöse Differenzen werden im Gewand der lokalen Unterschiede dargestellt. So hat der biblische Begriff Kanaan in den letzten Jahren bibelwissenschaftlicher Forschung eine starke Differenzierung erfahren. Biblisch sowohl territorial als versprochenes Land als auch ethnisch als Gegenüber zu Israel konstruiert, entpuppt sich diese Gegenüberstellung als Ethnisierung religiöser Konflikte innerhalb Israels.³⁷

Das Land ist zentraler Bezugspunkt biblischer und nachbiblischer jüdischer Identität. Das versprochene Land ist selten gelebter Lebensraum. Gelebter Raum und literarisch inszenierter räumlicher Bezugspunkt fallen oft nicht in eins. Die Gründungserzählungen Israels finden außerhalb des versprochenen Landes, gleichwohl immer in Bezug auf das Verheißungsland, statt. Egbert Ballhorn kommt dem Phänomen des (im Buch Josua)³⁸ entworfenen Landes mit dem Foucaultschen Begriff der Heterotopie auf die Spur: „Vom Konzept der Heterotopie her wird deutlich, dass letztlich das gesamte, im Buch Josua geschilderte Land in seiner narrativen Errichtung das sakrale Widerlager zu jenem Israel bildet, das sich im Buch wiederfinden soll. Das ganze Land wird als ein heiliger Ort eingerichtet, von wo aus jedes spätere Israel seine Ortung, seine Gründung und sein Vorbild finden soll.“³⁹

Das biblische Israel bezieht sich immer auf mehrere Räume gleichzeitig, der plurale Chronotop bleibt unaufgelöst. Zu jeder dargestellten Zeit gibt es Räume des Nicht-Mehr und solche des Noch-Nicht. In seltenen geglückten Zeiten fallen belebte und verheißene Räume zusammen, etwa in der Zeit der Herrschaft Salomos, in der „jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzt“ (1 Könige 5,5).

Das Land bleibt immer in Spannung zu anderen Räumen. Zwei Beispiele aus der Tora seien hier genannt:

1. Die erzählte Topographie der EEE der Genesis (Genesis 12-36) umfasst den gesamten Alten Orient. Von Mesopotamien über das Land der Verheißung bis nach Ägypten vollzieht sich die Wanderungsbewegung der Familie Abrahams. Der Weg wird in dieser örtlichen Pluralität zum Ort eigener Qualität, der die verschiedenen Räume miteinander verbindet und dessen Bewältigung ein zentrales Handlungsmoment des Plots wird. Der Weg aus dem Zweistromland ins Land der Verheißung wird in jeder der drei ersten Generationen und insgesamt mehrfach abgegangen. Literarisch leisten genealogische Listen zeitliche und Itinerare räumliche Brückenschläge.⁴⁰
2. Ägypten ein Raum des Nicht-Mehr und des Nie-Wieder. Noch einmal Michaela Geiger mit Bezug auf das Deuteronomium: „Damit Israel diesen Status der Befreiung nie wieder verliert, muss ÄGYPTEN ein Raumkonzept der Vergangenheit bleiben. [...] Die größte vorstellbare Katastrophe ist es, wenn Ägypten wieder zum Raumkonzept der Gegenwart Israels wird.“⁴¹

2.2 Die Töchter des Landes in den EEE

In den EEE werden die „Töchter des Landes“ zu einem Problem der Heiratspolitik. Isaak und Jakob sind gehalten, endogame Verbindungen einzugehen. Deutlich wird in den Ursprungserzählungen der Genesis, dass die Verheißungslinie keine männliche Linie ist, sondern tatsächlich über beide Geschlechter läuft. Die von Irmtraud Fischer in die Diskussion gebrachte Bezeichnung „Erzelternerzählungen“ spiegelt diese Erkenntnis wider. In der ersten Generation nach Abraham und Sara ist es noch undenkbar, dass sich der zu verheiratende Isaak selbst auf den Weg macht. Als Abraham seinem Knecht aufträgt, eine Frau für Isaak zu holen, die aber keinesfalls eine der „Töchter Kanaans zu sein hat“, und der Knecht den Einwand vorbringt, dass diese Frau, die von weit her zu holen wäre, ihm vielleicht nicht zu folgen gedächte und es in dieser Situation angeraten sein könnte, Isaak „in das Land zurückzubringen, aus dem Du ausgezogen bist“, antwortet Abraham in Genesis 24,6-8 (BigS):

6 Da sagte Abraham zu ihm: „Hüte dich, meinen Sohn dorthin zurückzubringen. 7 Adonaj, die Gottheit des Himmels, die mich aus meinem Elternhaus und aus dem Land meiner Verwandtschaft herausgenommen hat, die zu mir geredet hat und die mir geschworen hat: ‚Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land, die soll ihren Boten vor dir hersenden, so dass du für meinen Sohn eine Frau von dort gewinnen wirst. 8 Wenn die Frau dir aber nicht folgen will, dann bist du den Eid los. Keinesfalls aber darfst du meinen Sohn dorthin zurückbringen.‘“

Der Knecht wird Rebekka, eine Nichte Abrahams aus אַרְרָם בְּקָרַיִם (EÜ: Mesopotamien; BigS: Zweistromland; Buber/Rosenzweig: Aram, Zweistromland) holen. In der zweiten Generation scheint die Gefahr der Rückkehr in das Land, aus dem Abram und Sarai ausgezogen waren, schon nicht mehr so groß zu sein. Die Gefahr allerdings, die von einer Heirat mit einer der Landestöchter ausgeht, ist immer noch gegeben. Nachdem Esau eine Hetiterin zur Frau genommen hat, will Rebekka eine solche Verbindung für ihren jüngeren – seit Genesis 25 aber mit dem Erstgeburtssegen ausgestatteten Sohn Jakob – unbedingt verhindern (Genesis 27,46):

„Mein Leben ekelt mich⁴² wegen der Hetiterinnen⁴³. Wenn Jakob auch eine Frau von den Hetiterinnen heiratet, wie die da von den Landestöchtern – wozu soll ich dann noch leben?“

In beiden Generationen – Isaak und Jakob – wird die Zugehörigkeit nicht über die lokale, sondern über die verwandtschaftliche Nähe bestimmt. Das Thema Endogamie vs. Exogamie lässt den Blick auf die Frauen hervortreten, die zunehmend in die Verheißungslinie integriert werden. Die Frauen – „Töchter des Landes“ – verkörpern das Fremd-Sein, das über die Frauen an die Männer vermittelt wird, die „fremde Frauen“ heiraten.

Die Töchter des Landes spielen an einer Stelle in der Genesis eine Rolle, an der sie – auf den ersten Blick – nicht mit der Frage nach angemessener Eheschließung verbunden sind. Eine der biblischen Erzählungen über sexuelle Gewalt beginnt so (Genesis 34,1):

Und Dina, die Tochter Leas, die sie Jakob geboren hatte, ging aus, um sich die Töchter des Landes anzusehen.

Aber es sah sie Sichem, der Sohn des Hiwwiters Hamor, des Landesfürsten.

Er nahm sie, schief mit ihr, entrechtete sie.

(ÜS I.M.)

Der Einstieg über die Landestöchter war schon für antike Ausleger schwierig zu verstehen. Theodotus z.B. nimmt ein Volksfest als Anlass für Dinas Ausgehen an. Objekt der Betrachtung ist bei ihm die Stadt Sichem. Für Josephus dagegen ist es der Schmuck der Landestöchter, den Dina sich ansehen will.⁴⁴ Von feministischen Exegetinnen wird dieser Einstieg als Hommage an die Unabhängigkeit gesehen, die dann im weiteren Verlauf der Erzählung in die Katastrophe mündet. Aus der Vergewaltigung entsteht ein Krieg, aus dem Krieg der „Frauenraub“, also weitere

Vergewaltigungen und daraus wiederum die Angst vor weiteren Gewalttaten. So formuliert etwa Susanne Scholz zu Genesis 34,1:

“The story begins with Dinah’s move towards independence. She goes out to visit the daughters of the land. A single woman planning to visit others is a rare event in biblical narrative.”⁴⁵

Diese Deutung scheint eine Projektion zu sein, die weder die Konnotation von „Töchter des Landes“ noch die Bedeutung von „Land“ ernst nimmt. Ein Blick zu den weiteren Vorkommen von *Land* innerhalb der Erzählung Genesis 34 zeigt, wie sehr Heiratspolitik und Wohnen im Land miteinander verbunden sind.

8 Dann redete Hamor mit ihnen: „Mein Sohn Sichem hängt mit seinem *Verlangen an eurer Tochter. Bitte, gebt sie ihm doch zur Frau 9 und geht überhaupt mit uns Heiratsbeziehungen ein! Eure Töchter könnt ihr uns geben, und unsere Töchter nehmt ihr euch zu Frauen. 10 Ihr könnt euch bei uns niederlassen und das Land soll offen vor euch liegen. Lasst euch nieder, bewegt euch darin und verfügt darüber!“

Genesis 34, 8-10 (BigS)

21 „Jene Männer sind uns friedlich gesinnt. Sie wollen sich im Land niederlassen und sich darin bewegen. Das Land liegt, wie ihr seht, nach allen Seiten weit vor ihnen. Ihre Töchter wollen wir uns als Frauen nehmen und unsere Töchter wollen wir ihnen geben ...“

Genesis 34,21 (BigS)

Durch diesen Einstieg in die Erzählung Dinas klingt das Thema Mischehen schon im ersten Vers an. Dina erscheint damit als Grenzüberschreiterin, als eine, die sich nicht an die Markierungen statthaften Verhaltens hält. Die Töchter des Landes bilden den verbotenen Bereich, der für nähere soziale Verbindungen, erst recht Heiraten, nicht vorgesehen ist. Damit findet die Multilokalität in den Genesis-Erzählungen ihren besonderen Ausdruck. Das Land ist zwar versprochen, zu den Bewohnern und Bewohnerinnen des Landes aber wird eine Grenze gezogen. Die Eheverbindungen werden – gerade um der Realisierung der doppelten Verheißung von Land und Nachkommenschaft willen – aus der Ferne geholt, aus der ehemaligen Heimat.

2.3 *Fremdsein und Gefährdung*

Die Gefährdung, die in der Begegnung mit den Fremden liegt, ist in der eben besprochenen Erzählung Genesis 34 deutlich ausgeführt. Der Sohn des Landesfürsten wird als Vergewaltiger dargestellt. Diese Gefährdung durch sexualisierte Gewalt gerade in der Fremde klingt in mehreren biblischen Erzählungen an: Genesis 19 und Richter 19 – zwei Erzählungen, die sexuelle Gewalt gegen fremde Männer und Frauen, gegen Menschen, die eigentlich unter dem Schutz des Gastrechts stehen sollten, zum Thema machen. Das Rutbuch, das in der Sorge des Boas um die nicht zu seinen Leuten gehörige Rut, die stets präsenste Sorge vor sexuellen Übergriffen ausspricht – und damit gleichzeitig das Feld als Raum der Gefährdung markiert (2,8.21.22). Drei Mal erzählt die Genesis von der Situation, dass ein Stammvater (Abraham bzw. Isaak) mit seiner Frau in fremdes Gebiet kommt, die Gefährdung fürchtet und die Frau als seine Schwester aus- und damit für die Annäherung des fremden Herrschers freigibt. Dieses in der exegetischen Tradition unter dem Titel „Gefährdung der Ahnfrau“ bekannte Motiv zeichnet die Fremde in all ihrer Ambivalenz als Zufluchtsort (Grund für die Auswanderung in Genesis 12 und 26 ist eine Hungersnot), als Ort der Gefährdung durch sexualisierte Übergriffe, aber auch als Raum für Vorurteile und deren Revision.

In Genesis 12 und 20 ist es Abraham, der seine Frau Sara, in Genesis 26 ist es Isaak, der Rebekka preisgibt. In allen drei Fällen basiert die Preisgabe auf der Vorstellung, die Schönheit der eigenen Frau könne den Ehemann gefährden:

Wenn die Ägypter dich sehen, werden sie sagen: „Das ist seine Frau“. Und sie werden mich töten, dich aber am Leben lassen. 13 Sag doch, du wärst meine Schwester, damit es mir um deinetwillen gut geht, und ich mein Leben dank dir behalte.

Genesis 12,12 (BigS)

Diese Angst vor den fremden Männern erweist sich aber als unbegründetes Vorurteil. Sogar nach dem Aufdecken des Irrtums zeigen sich die Fremden gegenüber Abraham bzw. Isaak und ihren Frauen als friedfertig, sogar als großzügig: Der Pharao in Genesis 12 lässt den beiden Geleitschutz geben, der König von Gerar (Kap 20) beschenkt Abraham und seine Frau und gibt ihnen Siedlungsrecht.

2.4 *Exogamie und jüdische Identität*

Die Verbindung von Frau-Sein und Fremd-Sein und darüber hinaus von Bedrohung der jüdischen Identität auch in den Männern, die fremde Frauen

heiraten, klingt in den „Töchtern des Landes“ an. Die Bedrohung vor allem der religiösen Identität durch die Heirat mit ausländischen Frauen verkörpert paradigmatisch König Salomo, dessen eigentlich tadellose Regentschaft durch die außenpolitisch klugen, aber unter der Perspektive der angemessenen Kultpraxis kritikwürdigen Ehen mit nichtisraelitischen Frauen in 1 Könige 11 kritisiert werden:

1 König Salomo liebte viele Frauen aus fremden Ländern: die Tochter des Pharaos, Frauen aus Moab, Ammon, Edom, Sidon und Hetiterinnen. 2 Sie stammten jedoch aus den Völkern, über die die 'Ewige' zu den Kindern Israels gesagt hat:

„Lasst euch nicht mit ihnen ein und sie sollen sich nicht mit euch einlassen, sie werden ganz bestimmt euer Herz zu ihren Gottheiten ziehen.“

An ihnen hielt Salomo in Liebe fest. 3 Er hatte 700 Ehefrauen und 300 Nebenfrauen und seine Frauen bestimmten sein Herz. 4 Und es geschah mit der Zeit, als Salomo alt wurde, da zogen seine Frauen sein Herz zu ihren Gottheiten und sein Herz schlug nicht mehr ungeteilt für die 'Ewige', seine Gottheit, wie noch das Herz Davids, seines Vaters.

1 Könige 11,1-4 (BigS)

Die nichtisraelitischen Frauen werden als Gefahr für die Verehrung des wahren Gottes in Israel angesehen, wenn sie ihre eigenen Kultpraktiken nicht aufgeben. Es gibt keine gleichlautende Formulierung in der Tora, auf die sich 1 Könige 11,2 zu beziehen scheint. Allerdings hat das Heiratsverbot seinen Anhalt in Deuteronomium 7,3, und die Verbindung von Mischehen und Fremdgötterverehrung stellt Exodus 34,16 her. Anders als in Deuteronomium 7,3, wo ein wechselseitiges Heiratsverbot formuliert wird, konzentriert sich Exodus 34,16 auf die Töchter, die nicht für die Söhne zur Ehe genommen werden sollen. Diese Bewegung ist wohl mit der Praxis der Patrilokalität zu verknüpfen.⁴⁶ Wenn Frauen bei der Eheschließung in das Haus des Ehemanns wechseln, dann bringen sie – aus der Sicht der Tora unangemessenerweise – ihre eigenen Gottheiten und religiösen Praktiken mit.

Das Thema der Mischehen wird prominent in Esra/Nehemia verhandelt, wo zwei Argumente gegen die Ehe mit nichtjüdischen Frauen angeführt werden (Nehemia 13,24.26):

23 In diesen Tagen sah ich auch jüdische Männer, die Frauen aus Aschdod, Ammon oder Moab geheiratet hatten. 24 Die Hälfte ihrer Kinder

sprach aschdoditisch, und sie konnten nicht jüdisch sprechen, sondern nur in einer Sprache des einen oder des anderen Volkes. 25 Da stritt ich mit ihnen, verfluchte sie und schlug einige Männer von ihnen. Ich raufte ihnen die Haare, und ich beschwor sie bei der Gottheit: »Gebt eure Töchter ja nicht ihren Söhnen und nehmt ihre Töchter ja nicht für eure Söhne oder euch selbst! 26 Hat nicht Salomo, der König von Israel, deswegen gesündigt und doch war unter vielen Völkern kein König wie er! Von seiner Gottheit wurde er geliebt und so hat sie ihn zum König über ganz Israel eingesetzt. Aber auch ihn haben die fremden Frauen zur Sünde verführt.«

Nehemia 13,23-26 (BigS)

Die Argumente lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Kinder können nicht mehr Jüdisch.
2. Die Verfehlungen Salomos wegen der fremden Frauen sind bekannt.

Sehr ausführlich stellen Esra 9-10 und Nehemia 13,23-31 die Problematik der Eheschließungen mit „fremden Frauen“ (נָשִׁים נְכַרִּיּוֹת מֵעַמֵּי הָאֲרָץ, Esra 10,2) dar.

1 „Das Volk Israel und die Priester und die Leviten haben sich nicht abgesondert von den Völkern der Länder und den abscheulichen Bräuchen der Kanaanäerinnen und Kanaanäer, der Hetiterinnen und Hetiter, der Perisiterinnen und Perisiter, der Jebusiterinnen und Jebusiter, der Ammoniterinnen und Ammoniter, der Moabiterinnen und Moabiter, der Ägypterinnen und Ägypter und der Amoriterinnen und Amoriter. 2 Denn sie haben deren Töchter für sich und ihre Söhne genommen und sie haben den heiligen Samen mit den Völkern der Länder vermischt. Die Hand der Obersten und der Vorsteher war in dieser Untreue die Erste.“

Esra 9,1-2 (BigS)

„Der heilige Same hat sich mit den Völkern des Landes vermischt“ (Esra 9,2). „Same“ bezeichnet die männliche Samenflüssigkeit (Levitikus 15,16) und die Nachkommenschaft. Hier wird ein Bildraum entworfen, in dem die soziale Identität mit den Kategorien Heiligkeit und reproduktive Absonderung der eigenen Gruppe in Zusammenhang gebracht wird. Die soziale Praxis, die in der Kritik steht, ist mit der „Mischehe“ nur unzureichend gefasst. Faktisch werden die Mischehen im Text als Problem benannt, aber sie dienen gleichzeitig dazu, andere Probleme der Identität mit zu benennen. Ein Teil des Gesamtproblems wird zum

Bild für das Gesamt, die Mischehen stehen in einem metonymischen Verhältnis zum Problemfeld der Identität.

In welcher Hinsicht sind die Frauen in Esra/Nehemia fremd? Was hier als ethnische Fremdheit konstruiert wird, könnte auch eine andere, eine interne Differenz bezeichnen. Diskutiert wird, ob es sich um Frauen aus anderen Völkern handelt oder um jüdische Frauen, die aus der Gruppe der Nicht-Exilierten stammen. In Esra/Nehemia entwirft sich eine Gruppe von „IsraelitInnen“ als das wahre Israel, wobei der Faktor *Reproduktion* eine zentrale Rolle spielt „So gesehen mögen die ‚Mischehen‘, die in Esra 9-10 beschrieben werden, ‚ethnische Mischehen‘ sein, dies jedoch nur in dem Sinne, dass nun jene, die in der Heimat geblieben waren, als nicht ehefähige ‚Fremde‘ verstanden wurden, da sie nicht die Exilserfahrung teilten.“⁴⁷ Eine vergleichbare Interpretationslinie verfolgt etwa Thomas Römer zu Deuteronomium 12,2-7: „... ist das Hauptanliegen nun eine strikte Abtrennung von den Völkern und deren kultischen Praktiken, wohinter man einen Konflikt zwischen der babylonischen Golah und der im Lande verbliebenen Bevölkerung vermuten kann.“⁴⁸

Die Abgrenzungsbestrebungen, die vor allem die Bücher Esra und Nehemia (EN) sichtbar machen, müssen auf dem Hintergrund der Großreichspolitik der Achämeniden gesehen werden. Rekonstruktionen der perserzeitlichen Epoche ebenso wie Interpretationen der Bücher Esra/Nehemia bringen derzeit extrem unterschiedliche Positionen hervor. Bei allen Unterschieden – so stellt Tamara Cohn Eskenazi 2009 fest – „what can be said with a measure of confidence is that EN portrays itself as a culture of resistance. [...] In cases of a minority, such as the community portrays itself in EN, lack of boundaries means merging with the dominant culture.“⁴⁹

Das Esra/Nehemia Corpus setzt sich mit Identitätsbildung und –findung auseinander. Vergleichbar mit heutigen Diskussionen in einer von Migrationsbewegungen geprägten Gesellschaft müssen auch im perserzeitlichen Judäa Paradigmen für ethnische Identität entwickelt werden, wenn Ethnie eben nicht – oder mindestens nicht allein – durch die Bindung an einen bestimmten Ort festgemacht werden kann. Der Raum des wahren Israel ist eher durch die Grenzüberschreitung als durch die Gebundenheit an den einen Ort beschrieben. In einer solchen lokal schwach gebundenen Identitätskonstruktion gewinnen andere Paradigmen – wie Sprache, Bräuche, religiöse Praxis – stärker an Bedeutung. Dazu kommt, dass auch auf der Ebene kleinräumiger sozialer Praxis die lokale Bindung zunehmend zurückgeht. In einer durch mehrfache Exilierungen geprägten Gesellschaft verlieren die ursprünglich an gemeinsame Landbewirtschaftung gebundenen Familien ihren lokalen Zusammenhang und (damit) ihre Bindung an Orte. An die Stelle der Ortsbindung tritt die Registrierung

der Familien in Listen, geordnet nach „Vaterhäusern“.⁵⁰ Die Bedeutsamkeit familialer Bindungen wächst mit dem Exil, mit dem Wegfall von Ortsgebundenheit und staatlichen Organisationsstrukturen. Diese hohe Bedeutung der Familie bleibt auch in nachexilischer Zeit erhalten.⁵¹ Die Multilokalität des Judentums ab der exilischen Zeit hat Auswirkungen auf das Konzept der Ethnizität, die sich nun nicht mehr auf Ortsgebundenheit verlassen kann, sondern sich stärker über soziale und religiöse Praktiken sowie über Genealogie definiert. Von hier her wäre noch einmal ein Blick „zurück“ auf die EEE zu werfen, zurück allerdings ausschließlich in der erzählten Chronologie, nicht in der Chronologie des Erzählens. Denn wenn wir die EEE in ihrer vorliegenden Form als durch das Exil geprägte Literatur sehen,⁵² dann werden hier die Anfänge Israels in den Farben des babylonischen Exils gezeichnet. Wer sind die Landestöchter? Die Verhältnisse ethnischer Zugehörigkeit werden in der nachexilischen Zeit neu bestimmt. Das Kriterium der lokalen Zugehörigkeit, der Ver-Ortung ist wiederum gebrochen. Die HeimkehrerInnen definieren sich als das wahre Israel, so dass gerade nicht die *stabilitas loci* zum Identitätsmoment wird, sondern die Wanderungsbewegung. Die Töchter des Landes werden zwar einerseits als ethnisch Andere konstruiert, aber andererseits auch zu einer Chiffre, die das ethnisch Andere überschreitet. In einer nachexilischen Perspektive handelt es sich um Judäerinnen und zwar gerade jene, die im Land geblieben waren. Insofern sind sie „Töchter des Landes“: Judäerinnen, die im Land geblieben waren.

3. Stadtfrauen

Bis in die Grammatik hinein sind die beiden Konzepte Stadt und Frau miteinander verbunden. Die grammatikalisch feminine Stadt erfährt im Ersten Testament mehrfach eine weibliche Personifizierung. Die Darstellung der Stadt als Frau prägt vor allem die prophetische Rede sowohl von Jerusalem als auch von ihrer Kontrahentin Babylon. „Städte sind zumeist, wenn sie personifiziert werden, aber nicht einfach ‚Frauen‘, so wie anderen Personifikationen selten einfach ‚Männer‘ sind, sondern Städte sind in vielen weiblichen Rollen und sozialen Status personifiziert“.⁵³ Als Tochter (Jerusalem: Klagelied 2,15; Zion: Sacharja 2,14), Mutter (Klagelied), Gottes Geliebte bzw. Ehebrecherin (Ezechiel 16) oder verlassene Witwe, Fürstin und Königin (Klagelied 1,1).⁵⁴

Die Tochter-Metapher ist dabei die früheste nachweisbare und häufigste Personifizierung. Die betreffenden Texte stellen die Tochter-Stadt meist in einem negativen Kontext dar und besingen ihre Verlassenheit oder Zerstörtheit (vgl. Jesaja 1,8; Jeremia 6,1-8.22-26). Die Tochter-Metapher signalisiert sowohl die Verwundbarkeit des Stadtraumes als auch die des weiblichen Körpers. „Die

metaphorischen Töchter kommen als erwachsene, undankbare, ‚hurende‘ oder stolze Frauen ins Bild. Ihre Sexualität ist etwas besonders Gefährliches, das Kontrolle und Unterwerfung erforderlich macht.⁵⁵ Darüber hinaus impliziert die Tochter-Metapher die Rolle für JHWH als (sorgenden) Vater⁵⁶, welcher die Verfügungsgewalt (auch über die Sexualität) der Tochter besitzt und ggf. deren Ungehorsam bestraft (Klagelied 2,4-10; Ezechiel 16,37).⁵⁷

Die Personifikation von Städten als Frauen ist ein literarischer Topos, der nicht nur die biblischen Texte, sondern auch die altorientalischen und antiken Kontexte weit übergreift. Traditionsgeschichtliche Linien sind nicht eindeutig zu ziehen. Dennoch gibt es Spuren, die in die hebräische Bibel hinein führen und die Personifikation der Stadt als Frau plausibel machen. Dabei reicht es nicht aus, einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund – etwa die Stadtgöttinnen – zu postulieren. Vielmehr ist von einem Konglomerat von Wirkungen auszugehen.⁵⁸

1. Der hebräische Terminus für Stadt (עִיר) ist grammatisch feminin.
2. In westsemitischen Quellen gibt es die Vorstellung einer Stadtgöttin. Zwar sind enge Verbindungen von Stadt auch für männliche Gottheiten belegt. Dennoch ist eine Herleitung der Titel בת und בתולה von den Epitheta für Göttinnen nicht unwahrscheinlich.
3. Bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends (Alalach, Syrien) ist ikonographisch eine Frauengestalt mit Mauerkrone belegt. Das Motiv der Mauerkrone ist dann durchgehend von der assyrischen bis in die hellenistische Epoche belegt.
4. Aus sumerischen Quellen ist die Gattung der Stadtklage bekannt. Mauern, Tore, Straßen werden als Subjekte der Klage über die Zerstörung der Stadt dargestellt.
5. Schließlich wird die Zeustochter Athene schon früh mit der Stadt Athen in Verbindung gebracht.

Zu all diesen traditionsgeschichtlichen Strängen kommt eine Nähe zwischen den Erfahrungen der Bewohnerinnen und Bewohner Jerusalems und den Frauen in ihren Lebenskontexten zugeschriebenen Erfahrungen. “As daughter, spouse, and queen, female Zion signifies a close bond to the Israelite deity. As adulterous wife and whore, female Zion is made responsible for her own decline and the violation of her body by foreign armies. As wailing mother and widow, female Zion portrays an intimate relationship of the surviving and exiled population of Jerusalem to their place of origin, which inaugurates a renewal of Zion’s status as a mother-city in later postexilic times. In sum, the female personification of Zion allows for construing the turbulent history of Jerusalem with a twofold lens that

simultaneously views the divine-human relationship and the place relations of the populace of Jerusalem.⁵⁹

3.1 Mutter Zion – Personifikationen einer Stadt

Ein Text aus dieser reichhaltigen Tradition soll hier als Beispiel herausgegriffen werden: Jesaja 66,7-14.⁶⁰ Wie in Jesaja 54, so steht auch hier das Bild der personifizierten Stadt an exponierter Stelle. In beiden Fällen werden die entsprechenden Großeinheiten Jesaja 40-54 bzw. 55-66 abgeschlossen.

7 Ehe die Wehen einsetzen, hat sie geboren, ehe die Wehen kommen, hat sie ein Männliches entbunden.

8 Wer hat solches gehört? Wer hat solches gesehen? Ist ein Land an einem Tag hervorgebracht worden, wird ein Volk in einem Moment geboren? Kaum in Wehen, hat Zion auch schon ein Kind geboren.

9 Sollte ich durchbrechen, aber nicht gebären lassen?, spricht Gott.

Sollte ich gebären lassen und doch verschließen?, spricht deine Gottheit.

10 Freut euch mit Jerusalem und jauchzt alle, die ihr sie liebt!

Seid fröhlich mit ihr, alle, die ihr um sie trauert!

11 Weil ihr saugen dürft und euch sättigen an den Brüsten ihres Trostes, weil ihr schlürfen dürft und euch erquicken am Busen ihrer Herrlichkeit.

12 Denn so spricht Gott: Ich breite bei ihr Frieden aus wie einen Strom und wie einen überschäumenden Bach den Reichtum der fremden Völker. Ihre Säuglinge sollen auf der Hüfte getragen und auf den Knien geschaukelt werden.

13 Wie jemand, den eine Mutter tröstet, so will ich euch trösten, und an Jerusalem sollt ihr getröstet sein.

14 Ihr werdet es sehen und euer Herz wird sich freuen, und eure Knochen sollen sprossen wie junges Gras.

Jesaja 66,7-14 (BigS)

Hier werden Bilder aus dem semantischen Feld der Mütterlichkeit entwickelt. Über eine – und das ist das Besondere – schmerzfreie Geburt zum Saugen an der Brust der Mutter Jerusalem bis zum Tragen der Kleinkinder und dem mütterlichen Trost. Durchwoben sind diese Bilder aus der Sphäre mütterlichen Handelns mit Motiven, die die Beziehung der Menschen ebenso wie Gottes zur Stadt Jerusalem darstellen.

Dieses Bildfeld lebt von den gelebten Gegenerfahrungen und von den literarisch entfalteteten Gegenbildern. Da ist zunächst natürlich der „Strafspruch“ an die Frau in Genesis 3,16, der die unumgängliche Erfahrung von Schmerzen bei der Geburt

zum Thema macht. Da sind aber auch prophetische Bilder von der Stadtfrau, die sich im Krieg in Geburtsschmerzen windet – Jeremia 4,31. Auch an Jesaja 37,3 wird zu denken sein. Dort kommt die Geburt zu einem tödlichen Stillstand.⁶¹ Der eschatologische Entwurf von Jesaja 66 kehrt diese Bilder um und fasst das, was kaum zu hoffen ist, in die Vorstellung einer Geburt ohne Schmerzen. Die Vorstellung einer Frau, die ohne Schmerzen gebiert, übersteigt alle Erfahrungen. So kann die Frau Zion, die in diesem Bild gezeichnet ist, zum Bild für eine Hoffnung auf Lebensverhältnisse werden, die die bislang gemachten Erfahrungen übersteigen. Es gibt Hoffnung für die BewohnerInnen Jerusalems, und diese Hoffnung wird in ihrer Stadt verkörpert. Wiederum ist es hilfreich, Jerusalem/Zion als Metonymie, nicht als Metapher zu begreifen. Der Stadtfrau Jerusalem ist verheißen, was ihre BewohnerInnen erleben werden. Deshalb beginnt V 7 so unbestimmt und entwickelt das Bild der Frau, die ohne Schmerzen gebiert, erst V 8 führt Zion ein und geht damit explizit auf die Bildebene. So steht zuerst auf der Ebene des erhofften realen Lebens in seiner Materialität diese kraftvolle Vorstellung, bevor sie zum Bild in der Stadtfrau Zion ausgebaut wird. Zions Mutterrolle wird – und das ist die theologisch besonders aussagekräftige Vorstellung des Texts – mit JHWHs Mutterrolle verbunden. In V 13 geht der mütterliche Trost von JHWH selbst aus; die beiden Bilder von der mütterlichen Stadt und der wie eine Mutter tröstenden Gottheiten verstärken und bekräftigen einander. Sie schaffen ein metaphorisches Feld, das auf allen Ebenen Trost und Geborgenheit verspricht und diese Qualitäten weiblich konnotiert. Damit will der prophetische Text seine Zuhörerinnen und -hörer davon überzeugen, dass auch in der Katastrophe des Exils der Gott Israels sich nicht von seinem Volk zurückgezogen hat. „In this light, the empathetic and loving Mother Zion offers a role model for YHWH because it reinforces the idea of a compassionate and forgiving deity.“⁶²

3.2 Töchter Jerusalems – Stadttöchter im Hohelied

“Ich beschwöre euch,
 ihr Töchter Jerusalems,
 bei den Gazellen oder den Hinden auf dem Felde,
 dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört,
 bis es ihr selbst gefällt“.
 Hohelied 2,7; 3,5 (LUT)

Die Frauengruppe der בנות ירושלים wird insgesamt siebenmal im Hohelied angesprochen (Hohelied 1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 8,4). Dabei fällt auf, dass die

Bewohnerinnen der Stadt Jerusalem zwar zumeist im urbanen Kontext der Stadt bzw. des Hauses angerufen werden, kontrastierend dazu werden sie jedoch „bei den Gazellen und Hirschkühen des Feldes“ (2,7; 3,5) beschworen. Diese Beschwörung, die Liebe nicht zu stören, erfolgt stets in Situationen, in denen nach einem vorausgegangenem Raumwechsel Intimität im Haus zwischen den Liebenden erreicht ist und stellt den Abschluss dieser literarischen Einheiten dar. In 2,4-7 wechseln die AktantInnen von einem unbekanntem Außenraum in das Weinhaus, in 3,1-5 führt die Protagonistin ihren Geliebten von der Stadt in ihr Mutterhaus und auch in 7,14-8,4 bringt sie ihn von draußen in das Mutterhaus. Die Beschwörung vollzieht sich also stets im Schutz eines Hauses. Abgeschlossen von der Öffentlichkeit öffnet das weibliche Ich den Raum der Privatheit mittels ihrer Beschwörung, um ihn sogleich wieder zu schließen. In der Beschwörung der Töchter Jerusalems wird so einerseits auf die Unantastbarkeit der liebenden Verbindung aufmerksam gemacht. Andererseits dienen die Töchter als textinternes Publikum, durch das Öffentlichkeit hergestellt wird, was so auch den textexternen LeserInnen eine literarische Eintrittshilfe in das lyrisch-erotische Szenario verschafft.⁶³

Hinter den Töchtern Jerusalems steht ferner die Vorstellung von der Stadt als Frau. Zwar repräsentieren die Töchter selbst – entgegen der prophetischen Tradition – nicht die Stadt, aber als ein Beziehungsbegriff verweisen die Töchter auf ihre Herkunft aus Jerusalem. Die Metropole wird so als Elternteil markiert, und zwar als Mutter. Innerhalb des ohnehin weiblich stark besetzten Hohelieds gesellt sich nun – neben die explizit erwähnte Mutter der Sprecherin (Hohelied 1,6; 3,4; 8,1f.) sowie die Mutter Salomos (Hohelied 3,11) – mit Jerusalem eine weitere Mutterfigur, jene der Stadt-Mutter, hinzu. So erscheint die Stadt Jerusalem als ein zutiefst weiblicher Raum, eine Mutter-Stadt, von ihren Töchtern bewohnt, von der Protagonistin erhandelt. Womöglich liegt hierin der Grund dafür, dass sich die weibliche Akteurin im sonst männlich konnotierten, öffentlichen Stadtraum derart frei und ungezwungen bewegen kann.⁶⁴

4. Vater-, Bruder-, Mutterhäuser

Das Haus (בית) hat im biblischen Hebräisch ein weites Bedeutungsspektrum. Neben den lokalen Denotaten bis hin zu Palast und Tempel sind es vor allem soziale Formen des Zusammenhalts, die mit dem Begriff des Hauses bezeichnet werden. Der Begriff kann im Sinne von „Familie“ (vgl. Genesis 7,1; Genesis 24,38), „Geschlecht“ bzw. „Nachkommenschaft“ (vgl. Exodus 2,1;) oder „Dynastie“ (vgl. 2 Samuel 7; Jesaja 7,2.13) verwendet werden. Häufig fließen wörtliche und übertragene Bedeutung des schillernden Begriffs ineinander und

bilden ein vieldeutiges Spektrum (vgl. Deuteronomium 7,26; 2 Samuel 12,8): Wo בית das Gebäude benennt, sind oft auch die innewohnende Familie und ihre Besitztümer mitgemeint, können dynastische oder nationale Aspekte mitschwingen.

Konventionell im Ersten Testament ist das Vaterhaus (בית אב), welches deutlich juristisch und genealogisch besetzt ist. Auffällig ist, dass an lediglich vier Stellen von einem Mutterhaus (בית אם) die Rede ist: Genesis 24,28; Rut 1,8; Hohelied 3,4; 8,2.⁶⁵ Dabei wird der Begriff ausschließlich bei Frauen (Rebekka, Rut und die Protagonistin des Hohelieds) als Bezeichnung für ihr Elternhaus verwendet,⁶⁶ die darüber hinaus im Handlungsmittelpunkt stehen und oft einen hohen Redeanteil haben.

4.1 Das Mutterhaus im Hohelied

Im Hohelied findet das Mutterhaus gleich zweifach Erwähnung. In Hohelied 3,4 führt die Frau ihren Geliebten, nachdem sie ihn in der nächtlichen Stadt gefunden hat, in das Haus ihrer Mutter und beschwört anschließend die Töchter Jerusalems, ihr dortiges Beisammensein nicht zu stören:

1 Des Nachts auf meinem Lager suchte ich, den meine Seele liebt. Ich suchte; aber ich fand ihn nicht.

2 Ich will aufstehen und in der Stadt umhergehen auf den Gassen und Straßen und suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte; aber ich fand ihn nicht.

3 Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen: „Habt ihr nicht gesehen, den meine Seele liebt?“

4 Als ich ein wenig an ihnen vorüber war, da fand ich, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn und ließ ihn nicht los, bis ich ihn brachte in meiner Mutter Haus, in die Kammer derer, die mich geboren hat.

5 Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder bei den Hinden auf dem Felde, dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört, bis es ihr selbst gefällt.

Hohelied 3,1-5 (LUT)

In Hohelied 8,2 wünscht sich die Sprecherin, ihr Geliebter möge ihr Bruder sein, den sie öffentlich küssen und in das Haus ihrer Mutter bringen könnte, wo es zum Austausch von Zärtlichkeiten (Hohelied 8,3) kommt, so dass hier ebenfalls die Töchter Jerusalems beschworen werden:

14 Die Liebesäpfel geben den Duft, und an unsrer Tür sind lauter edle Früchte, heurige und auch vorjährige: Mein Freund, für dich hab ich sie aufbewahrt.

1 O dass du mein Bruder wärest, der meiner Mutter Brüste gesogen! Fände ich dich draußen, so wollte ich dich küssen und niemand dürfte mich schelten!

2 Ich wollte dich führen und in meiner Mutter Haus bringen [...].⁶⁷ Da wollte ich dich tränken mit gewürztem Wein und mit dem Most meiner Granatäpfel.

3 Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte herzt mich.

4 Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört, bis es ihr selbst gefällt.

Hohelied 7,14-8,4 (LUT)

Zunächst fällt auf, dass in beiden Passagen die Protagonistin als sprach- und handlungsmächtige Figur auftritt, die das Geschehen aus ihrer Sicht schildert, während der Mann stumm und weitgehend passiv bleibt.

Darüber hinaus ist es bedeutsam, dass durch das Raumkonzept Haus eine Opposition zwischen einem Innenraum und einem Außenraum konstruiert wird. Diese Innen-Außen-Opposition äußert sich in beschränkten Zugänglichkeiten des Hauses für die HandlungsträgerInnen. In 2,4 ist es der Mann, welcher die Sprecherin in das Weinhaus (בית היין) führt (בוא, Hif.). In 2,8-14; 3,1-5; 5,2-8 und 7,14-8,4 ist es jedoch die Frau, die sich als öffnungs- und verschließungsmächtig präsentiert. So führt (בוא, Hif.) die Protagonistin ihren Geliebten in Hld 3,4 in ihr Mutterhaus, sowie in das damit parallelisierte Hinterzimmer derer, die schwanger mit ihr war. Ebenso in 8,2 verschafft die weibliche Figur dem Mann durch ihr Handeln den Zutritt in das Mutterhaus (בהג, בוא, Hif.). Dadurch erscheint das Mutterhaus als ihre Machtsphäre. Der sich anschließende Umarmungsrefrain sowie die Beschwörung der Töchter Jerusalems präsentieren das Mutterhaus als einen Ruhepol, in welchem die Bewegungen der Stadtsphäre zum Stillstand kommen, und als ein Raum, in welchem das Paar ungestört seine Liebe ausleben kann. Es wird deutlich, dass im Raumkonzept Mutterhaus die positiven Konnotationen der beiden Einzelbegriffe בית und אם kulminieren und so ein superlativisches Bild von einem Raum des bedingungslosen Schutzes und der totalen Geborgenheit vermitteln.

4.2 Das Mutterhaus in den Erzeltern Erzählungen (Genesis 24)

In Genesis 24 wird die Geschichte von der Brautwerbung Rebekkas erzählt. Ein Knecht Abrahams trifft am Brunnen auf die schöne, junge Frau, welche sich als

die richtige, von JHWH gesandte Frau für Isaak herausstellt (Genesis 24,27). Der Knecht beschenkt sie mit Schmuck und erbittet Raum in ihres Vaters Haus, um dort zu nächtigen (Genesis 24,23). Im Folgenden heißt es aber dann:

Da lief das Mädchen und meldete dem Haus ihrer Mutter alle diese Ereignisse.
Genesis 24,28 (BigS)

Entgegen der Leseerwartungen berichtet Rebekka also diese Neuigkeiten nicht in ihrem Vater-, sondern in ihrem Mutterhaus. Dabei ist es bezeichnend, dass das Vaterhaus nur aus dem Mund von Männern – Abraham und seinem Knecht – genannt wird (24,7.23.38.40), während die (privilegierte) Erzählstimme vom Mutterhaus spricht. Das Spiel mit den beiden divergierenden Begriffen unterstreicht den Rang der Frauen in diesem Text. In „dieser Familie sind die Frauen für Israel bedeutender als die Männer, denn aus ihr kommen in drei Generationen die Mütter des Volkes“⁶⁸: Die Erzmütter Lea und Rachel sind Nichten Rebekkas!

Die Erzählung in Genesis 24 ist überraschenderweise gekennzeichnet durch die – fast gänzliche – Abwesenheit des Vaters bei gleichzeitiger Dominanz der zukünftigen Matriarchin Rebekka. Diesem überlegenen Bild von Weiblichkeit entsprechend wird die junge Frau ihrem Mutterhaus zugeordnet.

Mit der Bewegung in ihr Mutterhaus setzt Rebekka schließlich den Prozess ihrer Eheschließung in Gang.⁶⁹ Nach dieser letzten Rückkehr in ihr Elternhaus wird sie Isaaks Ehefrau und geht damit für immer in eine fremde Familie über, ein neuer Lebensabschnitt beginnt. So wie der Begriff Mutter mit neuem Leben konnotiert ist, kommt dieser letzte Aufenthalt im Mutterhaus für Rebekka einer Geburt gleich. Das Mutterhaus wird quasi zum Mutterleib und markiert einen radikalen Neubeginn. Durch das Betreten des Mutterhauses tritt für Rebekka aber auch selbst der Prozess des Mutter-Werdens ein – sie wird nicht nur die Ehefrau Isaaks, sondern auch zur Ahnmutter Israels.

4.3 Das Mutterhaus im Buch Rut

Im ersten Kapitel des Rutbuchs steht der Weg der drei Frauen Noomi, Rut und Orpa im Mittelpunkt. In ihrer Rede an Rut und Orpa fordert Noomi ihre Schwiegertöchter auf dem Weg von Moab nach Betlehem dazu auf, in ihr Mutterhaus zurückzukehren:

Da sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern: „Geht, kehrt zurück, jede in das Haus ihrer Mutter. Möge GOTT euch Wohltaten erweisen, wie

ihr sie den Toten und mir erwiesen habt. GOTT lasse euch Ruhe finden, jede im Haus ihres Mannes.“

Rut 1,8-9 (BigS)

Die beiden jungen Frauen stehen hier vor der Entscheidung, mit Noomi zu ziehen oder in ihre Heimat zurückzukehren. Während die erste Möglichkeit also darin besteht, sich der *Schwiegermutter* anzuschließen, wird folgerichtig als zweite Wahlmöglichkeit die *Mutter* und deren Haus genannt.⁷⁰ Dies entspricht der Philosophie des „Frauenbuches“ Rut, in welchem weibliche Figuren die aktiven Handlungsträgerinnen sind, so dass sich Frauen an Frauen binden, gemeinsam für das Leben kämpfen und die Töchter über ihre Mütter definiert werden.⁷¹ Darüber hinausgehend steht im Zentrum der Rut-Novelle das Suchen und Finden eines neuen Versorgers, d.h. eines Ehemannes. Das Ziel der schon früh verwitweten und kinderlosen Frauen Rut und Orpa besteht also darin, einen Neuanfang zu wagen und erneut eine Ehe einzugehen, welche ihnen ökonomische Sicherheit wie auch soziales Ansehen bietet („...*im Haus ihres Mannes*“). Dieser erhoffte Neuanfang klingt in dem Begriff des Mutterhauses deutlicher an als in dem rechtlich konnotierten Vaterhaus, zumal das Mutterhaus als ein Begegnungsraum zwischen Mann und Frau erscheint: In Genesis 24 hat Rebekkas Gang ins Mutterhaus ihre Eheschließung mit Isaak zur Folge und im Hohelied dient es den Liebenden als Rückzugsort, der erotische Zusammentreffen ermöglicht. Das Umkehren (שוב) der jungen Frauen in ihr Mutterhaus als einen „Ort der Begegnung zwischen Mann und Frau“⁷² kann so ihre jetzige Situation – verwitwet, kinderlos – ins positive Gegenteil verkehren.

4.4 Das Vater- und das Bruderhaus in Genesis 38 und 2 Sam 13

Während die vier Texte, in welchen das Mutterhaus eine Rolle spielt, gemein haben, dass in ihnen die Protagonistinnen als aktive und initiative Figuren erscheinen, bieten Texte, in welchen Frauen einem männlich dominierten Haus zugeordnet werden, ein gänzlich anderes Bild. Zwei Erzählungen rücken besonders in den Fokus. In Genesis 38 sowie in 2 Sam 13,1-22 erscheint jeweils das Haus eines männlichen Familienangehörigen (Vater bzw. Bruder) als Ort der Handlungssohnmacht und destruktiven Sexualität für die Frauen.

In Genesis 38 wird der jungen, kinderlosen Witwe Tamar durch ihren Schwiegervater Juda die lebensabsichernde Nachkommenschaft verweigert, indem er sie zwar an die Leviratsehe bindet, sie nach dem Tod seiner zwei ältesten Söhne aber dennoch wie eine geschiedene Frau in das Haus ihres Vaters zurückschickt:

Da sagte Juda zu seiner Schwiegertochter Tamar: „Geh als Witwe zurück in das Haus deines Vaters, bis mein Sohn Schela herangewachsen ist!“

Denn er sagte sich: „Dass mir der nicht auch noch stirbt wie seine Brüder!“ Da ging Tamar und wohnte im Haus ihres Vaters.

Genesis 38,11 (BigS)

„Als Witwe im Haus ihres Vaters hätte Tamar das Recht, eine neue Ehe mit einem fremden Mann einzugehen. Juda verweigert ihr diese Möglichkeit, da er sie nicht aus dem Levirat entlässt.“⁷³ Damit stellt das Vaterhaus für Tamar einen Ort der Nicht-Sexualität, der Nicht-Erfüllung und des Verharrens dar. Letztlich ergreift sie jedoch die Initiative und erlangt ihre Handlungsmacht zurück, indem sie das Vaterhaus verlässt, ihren Schwiegervater verführt und damit „ihre Objektposition in die des Subjekts“⁷⁴ verändert. Befreit aus dem Vaterhaus erfüllt sich schließlich ihr Wunsch nach Nachkommenschaft.

2 Sam 13,1-22 erzählt wie Tamar, Tochter des Königs David, von ihrem eigenen Halbbruder Amnon krankhaft begehrt und vergewaltigt wird. Dabei ist die Erzählung in hohem Maße von sozialen, moralischen und räumlichen Grenzüberschreitungen bestimmt. Nebeneinander stehen die drei Häuser Tamars (13,7), Amnons (13,7.8) und Abschaloms (13,20), welche die weibliche Hauptfigur alle durchläuft und dabei einem tiefgreifenden Wandel ausgesetzt ist.⁷⁵ In ihrem eigenen Haus ist sie die begehrenswerte Jungfrau, schön und unerreichbar (13,1.2). Ihr Bruder Amnon veranlasst ihren Raumwechsel in sein eigenes Haus (2 Sam 13,7f.) und schließlich in den חדר (Hinterzimmer; 2 Sam 13,10). In diesem innersten Raum wird Tamar vergewaltigt, entrechtet:

Da schickte David zu Tamar ins Haus und ließ sagen: „Geh doch ins Haus deines Bruders Amnon und bereite ihm die Krankenkost!“ So ging Tamar ins Haus ihres Bruders Amnon. Der lag im Bett. Dann nahm sie den Teig, knetete und formte ihn vor seinen Augen und buk die Herzkuchen. Hierauf nahm sie das Blech und richtete vor ihm an. Er aber weigerte sich zu essen. Amnon sagte: „Schickt alle weg von mir!“ Da gingen alle hinaus. Dann sagte Amnon zu Tamar: „Bring die Krankenkost ins Zimmer (חדר), damit ich mich von deiner Hand stärke!“ Da nahm Tamar die Herzkuchen, die sie gemacht hatte, und brachte sie ihrem Bruder Amnon ins Zimmer (חדר). Und sie reichte ihm das Essen. Da packte er sie und sagte zu ihr: „Komm, schlaf mit mir, meine Schwester!“ Sie aber sagte zu ihm: „Nicht doch, mein Bruder! Vergewaltige mich nicht! So etwas tut man nicht in Israel. Begeh nicht diese Untat! Ich, wohin soll ich mit meiner Schande? Und du, du wirst wie einer von den Verbrechern in Israel dastehen. Rede

doch mit dem König, er wird mich dir nicht verweigern!“ Aber er wollte nicht auf ihre Stimme hören. Er überwältigte sie, vergewaltigte sie und schlief mit ihr.

2 Sam 13,7-14 (BigS)

Sexualität findet hier außerhalb von Tamars geschützter Machtsphäre statt, nämlich im Haus ihres Bruders Amnon, d.h. in dessen Herrschaftsbereich.⁷⁶ Nach seiner Tat lässt Amnon seine Halbschwester vom Hinterzimmer auf die Straße werfen (13,15-18). Während er zu Beginn (13,9-10) seine Diener hinaus- und Tamar hereinbefohlen hat, delegiert er nun seinen Diener herein und Tamar hinaus.⁷⁷ Die Bewegungen der Figuren und die Funktionen der Räume werden so ins Gegenteil verkehrt.

Das Haus ihres Bruders Absalom (13,20) stellt schließlich die letzte Station Tamars dar. Im Versuch, ihr Leiden auf der Straße öffentlich zu machen,⁷⁸ bringt Absalom seine Schwester zum Schweigen, indem er sie in seinem Haus wegschließt:

Da sagte ihr Bruder Absalom zu ihr: „War dein Bruder Amnon bei dir? Nun, meine Schwester, sei still! Er ist ja dein Bruder. Nimm dir die Sache nicht so zu Herzen!“ So blieb Tamar völlig zerstört im Haus ihres Bruders Absalom wohnen.

2 Samuel 13,20 (BigS)

Einsam und kinderlos wie Tamar in Genesis 38, darüber hinaus noch geschändet und erniedrigt, muss sie in diesem Haus verweilen, welches ihr zum Gefängnis wird. Das Haus ihres Bruders „erweist sich als Nicht-Ort, als Ort von Tamars Auslöschung“⁷⁹.

Wie auch in den Mutterhaus-Texten steht in Genesis 38 und 2 Samuel 13 das Haus in enger Verbindung mit Sexualität: Im Haus des Bruders wird die weibliche Sexualität gewaltsam erzwungen (2 Samuel 13,14); und im Haus des Vaters wird sie der Frau verwehrt (Genesis 38,11). Die Handlungsmacht wird den Frauen – zumindest vorübergehend – genommen. Vor dieser Negativfolie steht das positive Mutterhaus im Kontext von freiwilligen Treffen zwischen Mann und Frau sowie gewollter bzw. gar von der Frau initiiertes Sexualität. Die Rückkehr bzw. das Hineingehen in das Mutterhaus verheißt Schutz und Geborgenheit, die Möglichkeit auf von der Frau gewollte, heterosexuelle Beziehungen und erfüllte Sexualität.

5. *Maqom* – der Raum der Worte

Einen handlungsorientierten Raumbegriff sehen wir als hilfreiche Analysekatgorie für viele Schriften der hebräischen Bibel an. Da die biblischen Texte über weite Strecken mit der Konstitution von Identität räumliche Fragen verhandeln, kommt ein solcher Ansatz den Texten entgegen und ermöglicht es, wesentliche Momente der Selbstentwürfe Israels herauszuarbeiten. In Verbindung mit der Kategorie Geschlecht wird der Raumbegriff insbesondere dort produktiv, wo räumliche Bindungen vergeschlechtlicht dargestellt werden. Hier spielt das Thema Heiratspolitik eine ebenso zentrale Rolle wie das Konzept der „fremden Frau“. Die Erfahrungen des sozialen Lebens können in geschlechtlich konnotierten Bildern ihren Ausdruck finden, wie paradigmatisch an den Beispielen von *Stadt* und *Haus* aufgezeigt werden konnte.

Das biblische Israel ist auch deshalb so sehr mit der Verknüpfung von Raum, Geschlecht und Identität beschäftigt, weil es seinen Selbstentwurf schon sehr früh unter den Vorzeichen von Exil und Diaspora zu formulieren hatte. Literatur wird zum Weg, zunächst die traumatische Erfahrung zu bewältigen und schließlich eine lokal ungebundene Gemeinschaft zu ermöglichen. Texte bewältigen zerdehnte Kommunikationssituationen, die Menschen müssen nicht mehr an einem gemeinsamen Ort anwesend sein, um sich miteinander zu verständigen und auf einen Gegenstand zu beziehen. Der biblische Text macht nicht nur den Raum zum Thema, sondern wird selbst zum Text-Raum, in dem „ein Entrinnen eine Heimat fände“.⁸⁰

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg.
- Bachtin, Michail M. (2008): *Chronotopos* (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft, 1879), Frankfurt am Main
- Bail, Ulrike (2004): „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort“. *Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament*, Gütersloh.
- Bal, Mieke/Van Dijk-Hemmes/Van Ginneken, Grietje (1988): *Und Sara lachte... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*, Münster.
- Ballhorn, Egbert (2011): *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB, 162), Göttingen.
- Bark, Franziska (2009): *Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25 – 40* (SBS, 218), Stuttgart.

- Bauriedl, Sybille/Schier, Michaela/Strüver, Anke (2010): Räume sind nicht geschlechtsneutral: Perspektiven der geographischen Geschlechterforschung. In: Dies. (Hgg.), Geschlechterverhältnisse, Raumstrukturen, Ortsbeziehungen. Erkundungen von Vielfalt und Differenz im *spatial turn*, Münster, S. 10-25.
- Berquist, Jon L. (2002): Critical Spatiality and the Construction of the Ancient World. In: David M. Gunn, Paula M. McNutt (eds.), 'Imagining' Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 359), Sheffield, S. 14–29.
- Berquist, Jon L.; V. Camp, Claudia (eds.) (2008): Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 490), New York; London.
- Camp, Claudia v.; Berquist, Jon L. (eds.) (2007): Constructions of Space I: Theory, Geography, and Narrative (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 481) New York; London.
- Caspi, Mishael Maswari/Havelock, Rachel S. (1996): Woman on the Biblical Road. Ruth, Naomi, and the Female Journey, Lanham/New York/London.
- Cohn Eskenazi, Tamara (2009): From *Exile and Restoration* to Exile and Reconstruction. In: Gary N. Knoppers (ed.), Exile and restoration revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in memory of Peter R. Ackroyd (Library of Second Temple Studies, 73), London [u.a.], S. 78–93.
- Dohmen, Christoph (2004): Exodus 19 – 40 (HThKAT), Freiburg.
- Exum, Cheryl (2005): The Song of Songs. A Commentary (OTL), Louisville.
- Fischer, Irmtraud (1994): Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW, 222), Berlin/New York.
- Fischer, Irmtraud (²2005): Rut (HThKAT), Freiburg.
- Fischer, Irmtraud (³2006): Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart.
- Fischer, Irmtraud (2010): Zur Bedeutung der „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen. In: Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea Taschl-Erber (Hgg.), Tora. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie Hebräische Bibel - Altes Testament, 1), Stuttgart, S. 238–275.
- Frevel, Christian (1992): Das Buch Rut (NSK AT), Stuttgart.

- Geiger, Michaela (2010): Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (BWANT, 183), Stuttgart.
- Geiger, Michaela (2012): Art.: Raum, in WiBiLex (erscheint 2012).
- George, Mark G. (2009): Israel's Tabernacle as Social Space (SBL Ancient Israel and its Literature, 2), Atlanta, GA.
- Höffken, Peter (1998): Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (NSK AT), Stuttgart.
- Kauz, Sophie (2009): Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung. In: lectio difficilior (European Electronic Journal for Feminist Exegesis), Jg. 2. Online verfügbar unter: http://www.lectio.unibe.ch/09_2/kauz_frauenraeume.html.
- Karrer, Christiane (1999): Die Bücher Esra und Nehemia. Die Wiederkehr der Anderen. In: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, S. 156–168.
- Kessler, Rainer (²2008): Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt.
- Kümper, Michal u. a. (Hg.) (2007): Makom. Orte und Räume im Judentum; real - abstrakt - imaginär; Essays (Haskala, 35), Hildesheim u.a.
- Lefebvre, Henri (1991): The Production of Space, Oxford/Cambridge.
- Löw, Martina (2001): Raumsoziologie (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1506), Frankfurt am Main.
- Maier, Christl M. (2008): Daughter Zion, Mother Zion. Gender Space and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis, MN.
- Maier, Christl M. (2010): Die Biographie der heiligen Stadt. Jerusalem im Wandel der alttestamentlichen Überlieferung. In: Evangelische Theologie 70 (3), S. 164–178.
- Müllner, Ilse (1997): Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg.
- Müllner, Ilse (2006): Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte, in: PzB 15, S. 1-24.
- Müllner, Ilse (2011): Heimat im Plural. Biblische Stimme zum babylonischen Exil. In: Johanna Rahner, Mirjam Schambeck (Hgg.), Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung - theologisch reflektiert, Berlin/Münster, S. 83-106.
- Müllner, Ilse (2012): Pessach als Ereignis und Ritual. Die narrative Einbindung kommender Generationen in Ex 12,1-13,16. In: Ute Eisen, Peter von Möllendorf (Hgg.), Metalepsen in antiken Diskursen (im Druck).

- Petermann, Ina Johanne (²1999): Das Buch Rut. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat. In: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hgg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh, S. 104-113.
- Rad, Gerhard von (1987): Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4), Göttingen.
- Römer, Thomas (2006): Entstehungsphasen des „deuteronomistischen Geschichtswerkes“. In: Jan Christian Gertz, Doris Prechel, Konrad Schmid und Markus Witte (Hgg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, Berlin u.a., S. 45–70.
- Sals, Ulrike (2004): Die Biographie der ‚Hure Babylon‘ (FAT, 2, 6), Tübingen.
- Schmid, Konrad (1999): Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT, 81), Neukirchen-Vluyn.
- Schmid, Konrad (2008): Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt.
- Scholz, Susanne (1999): Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Gen 34, New York.
- Scholz, Susanne (2001): What “Really” Happened to Dinah. A Feminist Analysis of Genesis 34. In: lectio difficilior (European Electronic Journal for Feminist Exegesis), Jg. 2. Online verfügbar unter: http://www.lectio.unibe.ch/01_2/s.pdf.
- Schroer, Silvia (1998): Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich (Röm 11,18). In: Europäische Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen (Hg.), Sources and Resources of Feminist Theologies. 7th Conference (17.-21.08.1997), Thessaloniki, S. 23–32.
- Seifert, Elke (²2002): Art. Tochter Gottes, in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh, S. 556-557.
- Soja, Edward W. (1996): Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places, Cambridge (MA).
- Southwood, Katherine (2011): Die ‚heilige Nachkommenschaft‘ und die ‚fremden Frauen‘. ‚Mischehen‘ als inner-jüdische Angelegenheit? In: Johanna Rahner, Mirjam Schambeck (Hgg.), Zwischen Integration und Abgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung theologisch reflektiert, Berlin/Münster, S. 61–82.

- Standhartinger, Angela (1994): „Um zu sehen die Töchter des Landes“. Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34. In: Lukas Bormann, Kelly del Tredici, Angela Standhartinger (Hgg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays honoring Dieter Georgi (NT.S, 74)*, Leiden, S. 89–116.
- Thöne, Yvonne Sophie (2012): *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied (ExuZ)*. Berlin/Münster.
- Tribble, Phyllis (⁴1989): *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia (PA).
- Wastl-Walter, Doris (2010): *Gender Geographien. Geschlecht und Raum als soziale Konstruktionen*, Stuttgart.
- Weigel, Sigrid (2002): Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. In: *KulturPoetik*, Jg. 2, H. 2, S. 151–165.
- Wenzel, Horst (2004): Räume der Wahrnehmung, in: *Sprache und Literatur* 94 (2004), S. 1-8.
- Würzbach, Natascha (2004), Raumdarstellung. In: Vera Nünning, Ansgar Nünning (Hgg.), *Erzähltextanalyse und Gender Studies*, Stuttgart, S. 49–71.

¹ Vgl. Bachmann-Medick 2006.

² Siehe die Sammelbände Berquist 2002; v. Camp und Berquist 2007; Berquist und v. Camp 2008 sowie George 2009.

³ Siehe Maier 2008; Maier 2010. Christl Maier greift die Ansätze der Raumtheoretiker Edward Soja und vor allem Henri Lefebvre auf.

⁴ Bail 2004.

⁵ Geiger 2010.

⁶ Thöne 2012. Hier ist auch auf den Forschungszusammenhang des Graduiertenkollegs *Dynamiken von Raum und Geschlecht* der Universitäten Kassel und Göttingen hinzuweisen. <http://www.raum-geschlecht.gwdg.de/>

⁷ Kauz 2009.

⁸ Siehe auch den im Sommer 2012 erscheinenden WiBiLex-Artikel zu Raum von Michaela Geiger.

⁹ Siehe den Sammelband von Kümper 2007.

¹⁰ Bark 2009.

¹¹ Ballhorn 2011.

¹² Vgl. Löw 2001.

¹³ Vgl. Wenzel 2004, 2.

- ¹⁴ Löw 2001, 271.
- ¹⁵ Vgl. Löw 2001, 65.
- ¹⁶ Vgl. Löw 2001, 67.
- ¹⁷ Löw 2001, 55.
- ¹⁸ Vgl. Löw 2001, 158-161.
- ¹⁹ Geiger 2010.
- ²⁰ Vgl. Geiger 2010, 55.
- ²¹ Geiger 2010, 293.
- ²² Lefebvre differenziert zwischen drei Dimensionen von Raum: *Perceived Space*, der körperlich erfahrene Raum, dessen Produktion und Reproduktion, *Conceived Space*, die kognitive Erfassung von Raum, dessen Planungen und Konzipierungen und *Lived Space* bzw. *Spaces of Representation*, d.h. subjektive Bilder und komplexe Symbolisierungen, die dem physischen Raum innewohnen und ggf. überlagern, vgl. Lefebvre 1991, 33-39.
- ²³ Der Geograph Edward Soja greift in Auseinandersetzung mit Lefebvre dessen Triade auf mit den eigenen Bezeichnungen *Firstspace*, der physisch erfahrbare und vermessbare Raum, *Secondspace*, die machtorientierten, kognitiven Raumordnungen und –vorstellungen sowie *Thirdspace*, der *andere*, gelebte Raum, wo dichotome Kategorien aufgebrochen werden, vgl. Soja 1996, 26-52.
- ²⁴ Maier 2008.
- ²⁵ Zur Metaphorisierung der Stadt siehe unten.
- ²⁶ Müllner 1997, 100.
- ²⁷ Bauriedel/Schier/Strüver 2010, 10.
- ²⁸ Vgl. Wastl-Walter 2010, 77. Siehe dazu auch Bauriedel/Schier/Strüver 2010, 10-25.
- ²⁹ Löw 2001, 53.
- ³⁰ Siehe dazu ausführlicher Müllner 2011.
- ³¹ Vgl. zu den Erzeltern Erzählungen der Genesis Fischer 2010, 244-246.
- ³² Geiger 2010, 310.
- ³³ Zu diesem Begriff siehe Bachtin 2008.
- ³⁴ Römer 2006, 59f.
- ³⁵ Siehe ausführlich Müllner 2012.
- ³⁶ Fischer 2010, 246.
- ³⁷ Vgl. Schroer 1998.
- ³⁸ Ballhorn 2011, 132, schließt eine Anwendung des Begriffs auf andere Textbereiche explizit mit ein.
- ³⁹ Ballhorn 2011, 131.
- ⁴⁰ Vgl., allerdings in literargeschichtlicher Perspektive, Fischer 2010, 242.

-
- ⁴¹ Geiger 2010, 306.
- ⁴² קִוֵּץ Ekel, Grauen empfinden. 10 mal in MT (SESB). Mehrfach wird damit das Gefühl gegenüber jeweils Fremden beschrieben, allerdings aus unterschiedlichen Perspektiven. Exodus 1,12 beschreibt das Verb das Gefühl der Ägypter angesichts der Israeliten, die immer mehr werden. Levitikus 20,23: Gottes Ekel angesichts der Bräuche der Landesbevölkerung. Numeri 22,3: Gefühl Moabs angesichts des immer größer werdenden Volks (vgl. Exodus 1,12).
- ⁴³ בְּנוֹת הַחַת nur hier.
- ⁴⁴ Vgl. Standhartinger 1994, 94.97.
- ⁴⁵ Scholz 2001. Vgl. Standhartinger 1994, 90, die davon spricht, dass Dina „sich in der Gesellschaft von Frauen gefahrlos bewegte.“ Den emanzipatorischen Aspekt von Dinas Handeln betont schon Gerhard von Rad: „Wie Dina einmal ein wenig aus dem engen Kreis heraustretet, der um das Leben der altisraelitischen Frauen gelegt war, und sich ein wenig neugierig bei den ‚Töchtern des Landes‘, d.h. bei den eingesessenen Kanaanäerinnen, umsieht, ...“, von Rad 1987, 269.
- ⁴⁶ Vgl. Dohmen 2004, 369; Karrer 1999, 163.
- ⁴⁷ Southwood 2011, 75.
- ⁴⁸ Römer 2006, 65.
- ⁴⁹ Cohn Eskenazi 2009, 87f.
- ⁵⁰ Vgl. Kessler 2008, 134.
- ⁵¹ Vgl. Kessler 2008, 142f.
- ⁵² Siehe ausführlich Schmid 1999; vgl. Schmid 2008, 124-126. Auch literargeschichtliche Entwürfe, die mit einem vorexilischen Grundbestand rechnen, setzen die Mischehenproblematik in Genesis 24.27 in nachexilischer Zeit an. Fischer 2006, 92f.
- ⁵³ Sals 2004, 29.
- ⁵⁴ Siehe Maier 2008.
- ⁵⁵ Seifert 2002, 556.
- ⁵⁶ Vgl. Maier 2008, 92.212.
- ⁵⁷ Vgl. Seifert 2001, 556.
- ⁵⁸ Zum Folgenden siehe Maier 2008, 60-74.
- ⁵⁹ Maier 2008, 216.
- ⁶⁰ Zur Abgrenzung siehe Maier 2008, 202 im Anschluss an Blenkinsopp.
- ⁶¹ Vgl. Höffken 1998, 250.
- ⁶² Maier 2008, 203.
- ⁶³ Vgl. Exum 2005, 101.
- ⁶⁴ Siehe dazu Thöne 2012.

⁶⁵ Darüber hinaus existieren einige wenige alttestamentliche Texte, in denen das Haus anderen weiblichen Figuren zugeordnet wird: z.B. Josua 2; 1 Samuel 28; 2 Samuel 11.13; 1 Könige 3,16-28; Sprüche 9.31; vgl. Thöne 2012.

⁶⁶ Vgl. Fischer 2005, 134.

⁶⁷ Luther ergänzt hier den MT nach LXX „in die Kammer derer, die mich gebar“.

⁶⁸ Fischer 1994, 52.

⁶⁹ Vgl. Caspi/Havrelock 1996, 40.

⁷⁰ Vgl. Frevel 1992, 56.

⁷¹ Zumal auch Elimelech als Noomis Mann bezeichnet wird (Rut 1,3). Allerdings wird im abschließenden (literarisch sekundären) Stammbaum 4,18-22 Familie wiederum ausschließlich über Männer definiert.

⁷² Petermann 1999, 106.

⁷³ Fischer 2006, 150.

⁷⁴ Bal u.a. 1988, 53.

⁷⁵ Vgl. Tribble 1989, 52.

⁷⁶ Vgl. Müllner 1997, 103.

⁷⁷ Vgl. Tribble 1989, 48.

⁷⁸ Vgl. Müllner 1997, 103.

⁷⁹ Müllner 1997, 325.

⁸⁰ Bail 2004, 39.

Ilse Müllner ist Professorin für Katholische Theologie/Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Altes Testament an der Universität Kassel. Aktuelle Forschungsschwerpunkte sind: Biblische Narratologie, Samuelbücher, geschlechterbewusste Exegese, Bibel und Kulturwissenschaften.

Dr. Yvonne Sophie Thöne hat zu "Raum und Geschlecht im Hohelied" promoviert und ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie im Fach Biblische Theologie/Altes Testament an der Universität Kassel. Aktueller Forschungsschwerpunkt ist Tierethik im Alten Testament.