

## Von der Langsamkeit der Vergabung

Ulrike Bail

### Ein Gebet<sup>1</sup>

Psalm 2 – Bestrafe meine Mißbraucher

Gott der Hoffnung und allen Segens,  
Ich brauche deine Hilfe und deine Zusage.

Meine Peiniger gehen frei umher,  
während ich von Schmerz gequält werde.

Wo ist meine Freiheit?  
Wo ist ihre Bestrafung?

Ich mühe mich unter großer Schwierigkeit,  
Furcht, Zweifel, und Bestürzung, um wieder heil zu werden.

Wo ist ihre Bestrafung? Warum gehen sie frei umher?  
Du sprichst von Gerechtigkeit. Wo ist dein Zorn auf sie?

1. Auszug aus einem neu gedichteten Klagepsalm einer Frau, die sexuellen Mißbrauch überlebt hat. Die Nummerierung des Psalms folgt ihrer Psalmsammlung. Dieser Psalm ist veröffentlicht in: James Leehan, Defiant Hope. Spirituality for Survivors of Family Abuse, Louisville/Kentucky 1993, S. 168f. (Übersetzung U. B.). Das Psalmingedicht lautet: »Psalm 2 – Punish My Abusers/God of hope and all blessings./I need your help and assurance./My torturers have walked free./While I have been racked with pain./ Where is my freedom?/Where is their punishment?/I have worked with much difficulty./Fear, doubt, and trippation to recover./ Where is their punishment? Why do they walk free?/You speak of justice. Where is your wrath upon them?«

Dieser Psalm stammt aus einer Sammlung von Psalmebenten, die eine Überlebende sexuellen Mißbrauchs geschrieben hat. In der aktualisierenden Lektüre der alttestamentlichen Psalmen findet sie ihr Erleben widergespiegelt. Diese Psalmen ermöglichen es ihr, »ihren Zorn über Gott auszudrücken«.<sup>2</sup> Angesichts ihres Schmerzes und ihrer Verletzungen schreit sie Gott ins Angesicht: Wo ist dein Zorn über diejenigen, die mich mißbrauchten, vergewaltigten und quälten?

Dieses Klagegebet steht am Anfang des Nachdenkens über sexuelle Gewalt und Gott, über die Dringlichkeit des Gedankens nach Rache und die erforderliche Langsamkeit von Vergeltung. Ist es möglich, im Gebet Gottes Zorn über die Gewalttäter zu erfließen? Kann es in bestimmten Situationen und Erfahrungen unmöglich sein, dem Täter zu vergeben? In den folgenden Überlegungen soll es um sexuelle Gewalt, Rache und Vergeltung gehen. Aus diesem Nachdenken werden nicht vorschnell Antworten erwachsen, eher Fragen – Fragen, die das Schweigen um die »unsagbare Sünde«<sup>1</sup> der Gewalt gegen Frauen aufbrechen, indem sie die Gewalt beim Namen nennen; Fragen, die der Gewalt lange und langsam nachdenken; die auf die Stimmen von Frauen hören, denen sexuelle Gewalt angetan wurde und wird; die die Erinnerung an die geschehene Gewalt festhalten und sie so vor dem Vergessen schützen; Fragen, auf die vielleicht Vergeltung antwortet – vielleicht ...

2. Vgl. Leehan, a.a.O. (Anm. 2), S. 169 (Übersetzung U. B.).

3. So der Titel eines Buches der US-amerikanischen, protestantischen Theologin Marie L. Fortune über sexuelle Gewalt gegen Frauen: Marie L. Fortune, *Sexual Violence – The Unmentionable Sin. An Ethical and Pastoral Perspective*, New York 1983.

»Die Wut, die sie nie verlieren werden,  
ist ihr Trost.«<sup>4</sup>

Die Personen einer Frau, die aufgrund von Mißbrauchserfahrungen eine multiple Persönlichkeit entwickelt hat, sprechen am Schluß ihres gemeinsam verfaßten Buches: »Die meisten Inzestopfer und Multipeln erhalten nie eine Therapie. Wir haben die beste erhalten, die wir bekommen konnten. Was wir trotzdem nicht verlieren können, ist die Wut. Die landläufige Überzeugung, daß ein »gutes« Opfer dem Zorn adieu gesagt hat – wir wissen, daß kaum ein Opfer das wirklich kann. Das einzige, was infolgedessen in diesem Buch nicht vorkommt, ist unser Ende – ausgenommen als literarischer Kompromiß zwischen uns. Für die Kinder unter uns, die das begriffen haben, ist deshalb der Ausgang klar: Die Wut, die sie nie verlieren werden, ist ihr Trost.«<sup>5</sup> Dies mag unseren christlichen Ohren ungewohnt klingen, doch es muß ins Gedächtnis geholt werden, daß eine vorschnelle Forderung nach Vergeben und Vergessen für Frauen mit Gewalterfahrungen nicht sinnvoll ist. »Die Welt muß verstehen, daß Frauen unfähig sind, die Wunden zu vergeben oder zu vergessen, die ihren Körpern und Seelen sinnlos und zwecklos zugefügt wurden, wenn bei diesem Vergeben kein Wort von Wiedergutmachung gesagt wird.«<sup>6</sup> Die christliche Pflicht der Vergeltung und Versöhnungsbereitschaft wird im Zusammenhang sexueller Gewalt hinterfragt. Mit der Forderung nach Vergeltung, die einer Einklagbarkeit gleichkommt, »wird den Opfern erneut Gewalt angetan. Vergeltung ist deshalb kein bei den Opfern »einklagbares Recht, sondern eine Möglichkeit, [...] ein Geschenk, das nur in freier Selbstbestimmung gewährt wer-

4. Truddi Chase, Aufschrift, Bergisch-Gladbach 1988, S. 341.

5. Ebd.

6. Aruna Gnanadason, *Die Zeit des Schweigens ist vorbei*. Kirchen und Gewalt gegen Frauen, Luzern 1993, S. 109.

den und deshalb nie erzwungen werden kann. Opfer müssen den Tätern nicht vergeben.<sup>67</sup>

In der christlichen Tradition sind die Rachedgedanken in den biblischen Gebetstexten, die liturgisch gelesen werden, häufig gestrichen worden.<sup>68</sup> Auch im neuen Evangelischen Gesangbuch fehlt z. B. bei Ps 6 der letzte Vers: *Sie sollen sich schämen und schreckenstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden – im Nu*. Die anklagenden Aussagen über die Gewalttäter werden ignoriert, gestrichen oder als legitime Aussage eines Gebetes hinterfragt und abgelehnt.

Ist jenes Klagegebet vom Anfang also nicht verlaubt? Haben Zorn, Wut und der Wunsch nach Rache in christlichen Gebeten nichts zu suchen? Müssen die Opfer der Gewalt, auch der sexuellen Gewalt angesichts der Übermacht ihrer Leiden sprachlos bleiben, weil die Zensur des Versöhnungsdogmas ihnen den Mund verschließt? Erich Zenger berichtet von kritischen Anfragen, die bezweifeln, daß man als Christ auf diese Weise beten dürfe, und bemerkt dazu, daß die Frage nie laute, ob man »als Jude oder als Mensch und schon gar nicht als Vergewaltigte«<sup>69</sup> so beten dürfe. Inwieweit können diese Gebete Ausdruck von Leidenssituationen sein, aus denen heraus sie nach Hilfe und nach Gerechtigkeit schreien?

Diesen Fragen möchte ich mich von verschiedenen Seiten nähern, sie behutsam mit Texten über Gewalt ins Gespräch bringen. Der erste Text, eine antike Erzählung, mag wie ein Umweg erscheinen, ein Umweg, der Zeit und Zeilen kostet. Doch auch der Heilungsprozeß von Frauen, die sexuelle Gewalt erlitten haben, ist ein langsamer und langwieriger Weg – dessen Verlauf und Ende nicht vorgeschrieben werden kann und darf. In der Mitte des Nachdenkens wird Ps 6 stehen, ein Klagepsalm der hebräischen Bibel, der als Stimme einer vergewaltigten Frau

7. Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (2). Eine Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland e. V. (epd-Dokumentation 17a/97), S. 6.
8. Vgl. Erich Zenger, Ein Gott der Rache? Feindsalmen verstehen (Biblische Bücher I), Freiburg-Basel-Wien 1994, S. 43ff.
9. Ebd., S. 13.

gehört werden kann. Anfang und Ende des Nachdenkens über sexuelle Gewalt gegen Frauen, über Rache und Vergeltung bilden Psalmgebete, die zwischen Rache und Schweigen Überleben buchstabieren und so und nur so Vergeltung ins Wort bringen.

### Erzählen als Rache

Von der vergewaltigten und zum Schweigen gebrachten Philomele erzählt eine antike Geschichte, die in vielen Varianten überliefert ist. Es ist eine Geschichte von Gewalt und Vergeltung, von Macht, Sprachlosigkeit, Rache, Verschwigen und Klage. Philomeles Geschichte ist beunruhigend – beunruhigend im Ausmaß der Gewalt und beunruhigend in ihrer Aktualität; sie erinnert an alle die Frauen, die Gewalt und Schrecken erfahren haben und erfahren. Als Grundlage der Nacherzählung wähle ich Ovids Metamorphosen, da er die ausführlichste und prominenteste Fassung der Erzählung bietet. Ovid erzählt Philomeles Geschichte so:<sup>10</sup>

*Prokne, die Tochter Pandions und Schwester Philomeles, wird von ihrem Vater Pandion, dem König von Athen, aus politischen Gründen mit Tereus, dem König von Thrakien, verheiratet, nachdem dieser in kriegerischen Auseinandersetzungen Athen hilf- und siegreich zur Seite gestanden hatte.*

*Nach einiger Zeit sehnt sich Prokne nach ihrer Schwester und bittet Tereus, nach Athen zu reisen, um Philomele zu ei-*

10. Die Zusammenfassung der Erzählung folgt der Erzählung bei Ovid, Metamorphosen 6,423ff. Die zitierten Stellen sind aus der Ausgabe von Liselot Huchthausen (Bibliothek der Antike), Berlin-Weimar 1992. Zu den verschiedenen Versionen der Geschichte siehe Thrämer, Art.: Aedon, Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 1, S. 467-474; von Geisau, Art.: Philomela, Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 38, S. 2515-2520.

nem Besuch zu holen. Tereus reist nach Athen und es gelingt ihm, Pandion zu überreden, Philomele zu ihrer Schwester zu bringen. Auf der Reise zurück nach Thrakien vergewaltigt Tereus seine Schwägerin Philomele in unwegsamer Gegend. Aus Furcht, Philomeles Klage könne Proknes Gehör finden und somit öffentlich werden, schneidet er ihr die Zunge heraus, hält sie gefangen und vergewaltigt sie mehrfach. Stumm und verstümmelt bleibt Philomele zurück, während Tereus Prokne vom angeblichen Tod ihrer Schwester berichtet.

In ihrer wortlosen Verzweiflung findet Philomele die »Stimme des Weberschiffchens«<sup>11</sup>. In ein Gewand webt sie purpurne Fäden, um ihrem erlebten Leid Ausdruck zu geben. Durch eine Magd läßt sie das Gewand Prokne zukommen. Diese liest und versteht die gewebte Botschaft der Schwester und schweigt. Dann aber macht sie sich auf, sucht und befreit ihre Schwester. Eryllt von Rache tötet Prokne ihren eigenen Sohn Itys, und gemeinsam setzen sie ihn Tereus als Mahl vor. Nachdem er gegessen hat, eröffnen die Schwestern ihm die Wahrheit. Tereus springt auf, sie zu töten. Aus Mitleid verwandeln die Götter Prokne in eine Nachtigall und Philomele in eine Schwalbe<sup>12</sup>, und so können die Schwestern entkommen. Tereus wird in einen Wiedehopf verwandelt und verfolgt sie.

Nach der Vergewaltigung bleibt Philomele stumm zurück. Tereus hat ihr die Sprache genommen. »Die Flucht versperrt von der Wache; fest aus Steinen gefügt stehn starr die Mauern des Hofes; stumm ist der Mund und versagt Anzeige der

11. So bezeichnet Sophokles, Tereus (Frag. 595), die stumme Stimme Philomeles. Die Metapher des Sophokles überliefert auch Aristoteles, Poetik, 1454b,35.

12. Während in der griechischen Mythologie Philomele in eine Schwalbe und Prokne in eine Nachtigall verwandelt werden, sind in den römischen Belegen die Rollen häufig umgekehrt (vgl. z. B. Hyg.fab. 45; siehe von Geisau, a.a.O. (Anm. 10), S. 251f.). Die römische Version hat eine Nachgeschichte in der deutschen Literatur: Philomele wird identisch mit der Nachtigall, dem klagenden Vogel der Liebe. Die Klage Philomeles bleibt erhalten, ihre Vergewaltigung jedoch ist nicht mehr präsent.

Tat.«<sup>13</sup> Hinter undurchdringbaren Mauern bleibt Philomele gefangen, hinter Mauern aus Stein und Schweigen. Doch es gelingt ihr, die erlebte Gewalt kundzutun. Mit Hilfe des Weberschiffchens webt Philomele ihre »schweigende Sprache«<sup>14</sup>. Sie erhebt »die Stimme des Weberschiffchens«<sup>15</sup>, um über die erfahrene Gewalt zu sprechen. Philomele webt mit purpurnen Fäden in ein weißes Gewebe ihre Geschichte. Durch Gebärden bittet sie eine Magd, das Gewand ihrer Schwester Prokne zu bringen. Diese bringt es zu Prokne »und weiß nicht, was sie ihr bringe«<sup>16</sup>. Prokne entrollt das Tuch und liest das »carmen miserabile«<sup>17</sup>, das gewebte Klagelied Philomeles.<sup>18</sup> Sie liest das Textil als Text, das Gewebe enthüllt ihr die stumme Botschaft, deren Wortlaut nicht überliefert ist, aber mit der Philomele eine Sprache gefunden hat, »um sich mitzuteilen und zu überleben«<sup>19</sup>. Doch hätte Prokne das »Text-il« nicht buchstabiert, wäre das Gewand ein Stück Stoff geblieben und Philomeles Leiden ungehört. Tereus hätte ihr weiterhin Gewalt zugefügt, geschützt durch die von ihm verursachte Sprachlosigkeit. Prokne jedoch vermag die Stimme des Weberschiffchens zu lesen. »Als bindendes und verbindendes Werkzeug erinnert oder verknüpft der Webstuhl, oder ein Teil von ihm, das Weberschiffchen, was die Gewalt auseinandergerissen hat: das Band zwischen den Schwestern, das Vermögen der Frauen zu sprechen, eine Form der Ge-

13. Ovid, Metamorphosen 6,562-574.

14. Achilles Tatios, Leukippe und Kleitophon, 5,5.

15. So nennt es Sophokles, Tereus (Frag. 595).

16. Ovid, Metamorphosen 6,579.

17. Ovid, Metamorphosen 6,582.

18. Franz Bömer, P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar, Heidelberg 1976, S. 158, führt aus, daß die Worte »carmen miserabile« das Schluchzen der Nachtigall und den klagenden (Miß)ton bedeuten können.

19. Margarete Divjak, Philomeles Töchter, in: Edith Specht (Hg.), Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum, Wien 1994, S. 291-301, bes. S. 301.

meinschaft und Kommunikation.«<sup>20</sup> Das Weberschriftchen verbindet die Schwestern über das Schweigen hinweg. Philomele vermag sich mitzuteilen, Prokne liest und versteht die gewebte Botschaft vom Ende der Sprache, und dies bringt sie selbst an den Rand der Worte. Nach der Lektüre schweigt Prokne: »Und sie gewahrt und liest die schreckliche Kunde der Schwester, Und – wer hielt es für möglich? – sie schweigt. Schmerz schloß ihr die Lippen.«<sup>21</sup> Sie findet keine Worte, die die Gefühle von Schmerz und Entsetzen auszudrücken vermögen. Das Lesen Proknes buchstabierte das ›Text-ik‹ als einen ›text of terror‹<sup>22</sup>, der zuerst verstummen läßt.

Der einzige Gedanke, der Prokne aus dem Schweigen herausführt, ist Rache. Doch erst als sie nach der Befreiung Philomeles deren Stummheit gewahrt wird, fällt der Satz, der zum Tod des Ilys, Terens' und Proknes Sohn, führen wird: »Hier dürfen wir nicht Rat suchen in Tränen, sondern im Stahl, und, wenn eines du weißt, was über den Stahl noch ginge.«<sup>23</sup> Auf die Gewalt folgt Gegengewalt, Ilys wird getötet, und Terens ergreift sein Schwert, die Schwestern zu töten. Die Schwestern fliehen, in Vögel verwandelt, Terens verfolgt sie als Vogel, »ähnlich dem Schwerte der Schnabel. [...] Sein Haupt sieht aus wie gewaffnet.«<sup>24</sup> Damit endet die Erzählung. Die Frauen dagegen werden ihre Flucht niemals *bekunden*, Terens wird die Schwestern niemals einholen. Die Verwandlung zementiert die Folge von Gewalt, Rache, Gewalt bis in alle Ewigkeit. »Und sie bewahren bis auf den

heutigen Tag das Bild des schrecklichen Geschehens: die Nachtigall flieht, Terens verfolgt.«<sup>25</sup>

In der Erzählung von Philomele und Prokne nach der Tradition, die Ovid repräsentiert, wird das Herausretten der Frauen aus dem Schweigen als Rache buchstabierte. Zwar zerstört Prokne durch den Mord an ihrem Sohn das tiefste und letzte Band zu ihrem Mann Terens, den sie als Vergewaltiger erkannt hat, und setzt Solidarität zu ihrer Schwester Philomele an seine Stelle, doch die Gewalt der Frauen überschattet in der Darstellung Ovids die Vergewaltigung Philomeles durch Terens. Auch in anderen Fassungen der Erzählung von der Vergewaltigung Philomeles überschreibt der Mord an Ilys die erfahrene sexuelle Gewalt und spielt ihn gegen sie aus: »O die Frauen! Vor nichts schrecken sie zurück!«<sup>26</sup> In dieser Lektüre werden die Frauen als gewalttätiger denn der Mann Terens erinnert. Öffentlich über die erfahrene Gewalt zu sprechen und damit dem dominanten Schicksal des (Ver)schweigens und Ausartiertwerdens zu entkommen, wird textuell mit einem hohen Preis bezahlt. Ihr Protest gegen die Vergewaltigung findet erzählerischen Ausdruck in einer Gestaltung der weiblichen Figuren, deren Gewalt nun furchbarer als die Gewalt, die an ihnen verübt wurde, gewertet wird.<sup>27</sup> Die Rückkehr der vergewaltigten und ins Schweigen verbannten Frau wird als monstroses Ereignis thematisiert und erinnert. Und so folgt auf das erste Schweigen ein zweites, endgültiges Schweigen, indem die Rollen von Täter und Opfer vertauscht werden und die erfahrene sexuelle Gewalt in den Hintergrund gedrängt wird. Doch die Geschichte wird in der Antike immer wieder aufgegriffen und erzählt. Der Schrecken über die Gewalt bleibt den Leserinnen und Lesern nicht erspart, sondern sie werden dadurch aufgefordert, dem Gelesenen nachzudenken: Was wäre

20. Patricia Klindienst Joplin, *The voice of the Shuttle is Ours*, in: L. A. Higgins/B. R. Silver, *Rape and Representation*, New York 1991, S. 35-64, bes. S. 43 (\*As an instrument that binds and connects, the loom, or its part, the shuttle, re-members or mends what violence tears apart: the bond between the sisters, the woman's power to speak, a form of community and communication.\*).
21. Ovid, *Metamorphosen* 6,582f.
22. Vgl. Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary Feminist Reading of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.
23. Ovid, *Metamorphosen* 6,611f.
24. Ovid, *Metamorphosen*. 6,673.

25. Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, V 5,8f.; vgl. Klindienst Joplin, a.a.O. (Anm. 20), S. 48f.
26. Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, I 7,7.
27. Vgl. Higgins/Silver, *Introduction*, in: L. A. Higgins/B. R. Silver, *Rape and Representation*, New York 1991, S. 4.

geschehen, hätte Prokne keinen Weg aus ihrem entsetzten Schweigen gefunden? Hätte sie Philomele befreit? Und hätte Philomele es ertragen, täglich Tereus zu begegnen, seine Stimme zu hören? Hätte sie ihm vergeben können oder gar sollen? Ihm, der sie um ihre Integrität und ihre Sprache brachte und dann ihren Tod konstruierte, um jedwede Nachforschungen über ihr Schicksal zu verhindern. Er »seufzt in geheucheltem Schmerz und erzählt ihr erlogenes Ende«<sup>28</sup>. Was wäre geschehen, hätte Philomele die langsame Stimme des Weberschiffchens nicht bewegt und hätte geschwiegen?

Die langsame Bewegung des Weberschiffchens ist das erste Herausstreten aus dem Schweigen. Seine stumme Botschaft gilt es zu buchstabieren, ihr ist Gehör zu verschaffen. Die Stimme des Weberschiffchens berichtet von der Gewalt und macht sie öffentlich. In Philomeles Perspektive kann dieser Protest als befreiende Rache an dem, der sie zum Schweigen gebracht hat, verstanden werden: »the reporting is the vengeance«<sup>29</sup> – von der erfahrenen Gewalt erzählen ist die Rache.

### Gott, befreie meine Kehle

In der hebräischen Bibel sind Klagegebete, die aus der Tiefe zu Gott rufen, überliefert. Ps 6 ist eine dieser Klagen (Übersetzung s. u.).<sup>30</sup> Der Psalm gehört zu der Gruppe der Klagepsalmen, die den an den Rand der Sprache und des Lebens gedrängten Opfern der Gewalt ihre Stimme leihen. Sie sind Texte des Widerstandes gegen das (Ver)Schweigen, die Ge-

28. Ovid, *Metamorphosen* 6,593.

29. Klindienst Joplin, a.a.O. (Anm. 20), S. 54.

30. Eine ausführliche Interpretation von Ps 6 siehe Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

walt und den Schrecken. In Ps 6 finden sich keine Personalpronomina, die auf eine geschlechtsspezifisch definierte betende Person deuten. Nichts spricht dagegen, diesen Klagepsalm auch als Stimme einer Frau, die sexuelle Gewalt erlitten hat, zu lesen. Die Not, von der die Beterin spricht, ist nicht im Sinne einer kriminologischen oder medizinischen Diagnose konkret; die Sprache der Psalmen will die Wirklichkeit nicht photographisch und detailgetreu abbilden, sondern das totale Ausmaß innerer und äußerer Not zur Sprache bringen. Und dies geschieht in bestimmten Metaphern und Sprachstrukturen, die dem Schmerz, der als sprachlos erfahren wird, eine Sprache geben, die Verarbeitung und Kommunikation ermöglicht. Der Beterin ist etwas widerfahren, das sie bis ins Mark getroffen hat, etwas, das Körper und Lebensdynamik zerstört. Ein Schrecken hat sie ergriffen, der alles umgreift und durchdringt. Nichts bleibt ausgespart. Ps 6 spielt eine Auseinandersetzung mit einem als total erfahrenen Schmerz wider, der sich sprachlich als ein Ringen um eine Perspektive ausdrückt, die ein Ende des Schreckens ermöglicht – ein Ende des Schreckens allerdings, das für die Angreifer ein Ende mit Schrecken formuliert.

In der Absicht, Psalmen als Bestätigung, Stärkung und Ermächtigung von Frauen zu verstehen, verfaßte Marchienne Vroon Rienstra das liturgisch orientierte Buch *Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms*.<sup>31</sup> Vom hebräischen Text ausgehend, paraphrasiert sie die Psalmen. Sie legt weniger Wert auf den wissenschaftlichen Diskurs als auf das liturgische und spirituelle Lesen des Psalters. Ihr Ziel ist es, die Lesenden zu ermutigen, die Psalmen als Gebete einzelner Frauen in vielfältigen Kontexten überall auf der Welt zu lesen.

31. Marchienne Vroon Rienstra, *Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms*, Grand Rapids/Michigan 1992. Das Buch ist in der Art eines Gebetbuches verfaßt. Für jeden Tag ist ein Morgen-, Mittags- und Abendgebet vorhanden, und dies für vier Wochen. Neben den Psalmen sind Bibellesungen und Gebete aus der Tradition zu finden.

Rienstra weist den Psalmen bestimmte Situationen zu, die die Biographie von Frauen prägen bzw. prägen können, womit sie sowohl konkrete, einzelne politische und gesellschaftliche Kontexte als auch allgemeinere Erfahrungen meint. Um dies zu verdeutlichen, gibt sie den Psalmen neue Überschriften. Damit verfährt sie nicht anders als die frühen (innerbiblischen) Exegeten, die viele Psalmen mit der Biographie Davids verknüpfen und dies in der Überschrift festhielten.

In der Bibel sind die Überschriften der Psalmen sekundär zum Psalmtext hinzugefügt. Sie nennen Männer (David, Söhne des Korach, Asaph, Salomo, Etan, Mose) als literarische und fiktive Autoren des jeweiligen Psalms. Auf diese Weise konkretisieren die Psalmüberschriften Psalmen als Stimmen der jeweiligen Männer und verknüpfen sie mit deren Biographien, wie sie im Ersten Testament erzählt werden. So wird z. B. durch die Überschrift Ps 51 mit der Erzählung von David und Bathseba verwohen und repräsentiert die Stimme Davids (vgl. 2 Sam 12). Die Verknüpfung von poetischem Psalmtext und narrativ-biographischem (Kon)Text durch die Psalmüberschriften kann eine Möglichkeit sein, Psalmen feministisch zu lesen. Das durch die Psalmüberschriften gesponnene Netz innerbiblischer Verknüpfungen kann verändert und erweitert werden.

Bezogen auf sexuelle Gewalt gegen Frauen sind bei Rienstra fünf Psalmüberschriften zu finden: Ps 11 und Ps 35 (sexueller Mißbrauch), Ps 4 und Ps 70 (sexuelle Belästigung), Ps 6 (Vergewaltigung).<sup>32</sup> Bei Ps 6 lautet die Überschrift: »This might be the prayer of a woman who was raped«<sup>33</sup>. So wie hier bei Ps 6 sind alle Überschriften im Konjunktiv gehalten. Die in der Überschrift angegebenen Verknüpfungen mit Frauenspezifischen Situationen sind nicht die einzig möglichen, sie sind jedoch denkbar.

32. Ebd., 28.90-92.30.204.44.

33. Ebd., 44.

In der Bibel lautet der Text von Ps 6 folgendermaßen:

- (V 2) GOTT, nicht in deinem Wutschnauben strafe mich, und nicht in deiner Glut züchtige mich.  
 (V 3) Sei mir gnädig, GOTT, denn ICH verdorre, helie mich, GOTT, denn schreckensstarr sind meine Knochen.  
 (V 4) Meine Kehle ist schreckensstarr sehr, DU aber, GOTT, wie lange? (V 5) Wende dich doch, GOTT, befreie meine Kehle, schaffe mir Raum um deiner Freundlichkeit willen.  
 (V 6) Denn nicht im Tode ist Deingedenken, im Totenreich – wer lobsingt dir dort?  
 (V 7) Ich bin erschöpft von meinem Seufzen, ich überschwemme jede ganze Nacht mein Bett, mit meinen Tränen mache ich mein Lager zerfließen.  
 (V 8) Getrübt von Kummer ist mein Auge, ganz matt ob all meiner Bedränger.  
 (V 9) Weicht zurück von mir, all ihr Übeläter, denn gehört hat GOTT mein lautes Weinen.  
 (V 10) Gehört hat GOTT mein Flehen, GOTT wird mein Beten annehmen.  
 (V 11) Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden – im Nu.

In teilweise gegensätzlichen Bildern bringt die Beterin die Totalität des Schreckens und des Schmerzes zur Sprache. Gerade in ihrer Gegensätzlichkeit drücken sie den alles durchdringenden und umfassenden Schmerz aus. In V 3 wird über das Verb *verdorren* das Bild der lebensbedrohlichen Dürre und als Folge der Dürre das Bild der todbringenden Wüste evoziert. Daneben wird in V 7 das Gefühl von Ausgeliefertsein und Ohnmacht im Bild des Wasser, das hinwegspült und überschwemmt, zum Ausdruck gebracht. Trockenwüste und Wasserwüste bringen die Totalität des Schreckens ins Bild, ein Schrecken, der auch die Zeit umfaßt: jede ganze Nacht (V 7).

In V 2.3 spricht die Beterin von der Zerstörung ihrer Identität und Integrität. Sie redet von *Knochen* und *Kehle*, d. h. von der Stabilität und der Dynamik ihres Lebens: *denn schreck-*

*kennstarr sind meine Knochen und meine Kehle ist schreckensstarr sehr.* Die Knochen als Bild für das Dauerhafte, für die Stabilität eines Menschenlebens, und das Bild der Kehle, die die lebensnotwendigen Bedürfnisse eines Menschen zur Sprache bringt, können hier in ihrer Zuordnung zueinander als Ausdruck des sprechenden Ichs in seiner Identität und Integrität verstanden werden. Häufig wird das Wort *näffäsch* mit *Seele* übersetzt, doch dadurch entsteht aufgrund der europaischen Tradition die Konnotation von unsterblicher Seele im Gegensatz zum Körper. Die Grundbedeutung von *näffäsch* aber ist *Kehle*, hat also körperliche Dimensionen. Sowohl Nahrungs- und Sauerstoffaufnahme als auch Kommunikation sind in dem Wort präsent. So ist es in den meisten Fällen eher mit Lebendynamik, Lebenskraft, Vitalität wiederzugeben.<sup>34</sup>

Knochen und Kehle nun sind umgeben und eingeschlossen von dem Verb *balhal*, das mit *erschrecken*, *schreckensstarr sein*, *lähmend entsetzt sein* übersetzt werden kann. Stabilität und Dynamik des Lebens, die erst in ihrem Zusammenspiel gelingendes Leben ermöglichen, werden auseinandergerissen, ja gebrochen, indem Knochen und Kehle durch den Zeilensprung V 3/4 voneinander getrennt werden. Stabilität und Dynamik des Lebens der Beterin sind eingeschlossen in lähmendem Entsetzen und gleichzeitig voneinander dissoziiert.

Das Ich, das in V 3a durch die Nennung des Personalpronomens der 1. pers. sing. (*ami/ICH*) noch explizit ausformuliert wird, zerbricht durch die Not, die die Beterin erlebt. Die Einheit von Dynamik und Stabilität bricht sozusagen in der Mitte auseinander. Das Ich ist dissoziiert. Dissoziation bedeutet, daß die Gefühle abgespalten werden und der Körper vom Ich getrennt wird, um in ausweglosen Situationen körperlicher und seelischer Bedrängnis zwischen dem Ich und einem nicht auszuhaltenden Schmerz eine Grenze zu ziehen. Es ist damit ein Überlebensversuch gemeint, das »verzweifelte Bemühen, das in Auflösung begriffene Ich wiederher-

zustellen«<sup>35</sup>. Keine Lebensregung ist mehr möglich, sondern nur noch Bewegungslosigkeit (*erstarrt sein; verdorren*) und der Versuch, die Gefühle abzuspalten.

Verschärf wird der Verlust physischer und psychischer Integrität und damit des Aufeinanderbezogenseins von Stabilität und Dynamik durch die Konfrontation des Totenreiches mit dem Intimraum der Beterin (V 7). Das Ich hat sich ins Innerste des äußeren Raumes zurückgezogen. Aber auch dieser Raum bietet keinen Schutz, sondern wird aufgelöst, gewissermaßen hinweggespült in den Raum des Todes, die Scheol (V 6). Die Grenze zwischen Lebenswelt und Todswelt ist durchlässig, und Todesnähe wird als ein Im-Raum-des-Todes-Sein zur Sprache gebracht. Not, welcher Art auch immer, wird als Tod erfahren. Mit den Bildern Trockenheit, Überschwemmung und Dunkelheit werden Schreckens- und Schmerzräume gezeichnet, die Grenzräume zum Raum des Todes geworden sind, in dem sich das Leben verliert.

Von dieser Situation der Beterin her müssen die Aussagen über die Täter der Gewalt gesehen werden. Zum erstenmal werden die Bedränger in V 8b genannt. Der Schmerz ist verursacht durch menschliche Täter. Daß erst hier die menschliche Ursache der Not ins Auge fällt, hängt mit einem Perspektivenwechsel zusammen, der zwar von Anfang an angelegt ist, aber erst hier textuell zum Vorschein kommt. Hier wird hörbar, was sich lange anbahnt, denn das Beten des Psalms hilft der Beterin, »Ihre Situation zu durchschauen«<sup>36</sup>. Der Schrecken, dem die Beterin ausgesetzt ist, engt ihren Lebensraum ein. Einzig das Auge bleibt übrig, doch auch das vom Schmerz geprägt: *Getrübt von Kummer ist mein Auge, ganz*

34. Vgl. Bail, a.a.O., (Anm. 30), S. 116, Anm. 11.

35. Ursula Wirtz, Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1992, S. 147; Harald Feldmann, Vergewaltigung und ihre Folgen, Stuttgart 1992, S. 52f.

36. Erich Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F. V. Reiterer (Hg.), Ein Gott – Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese (FS Notker Füglistler), Würzburg 1991, S. 397–413, bes. S. 410.



*mat* (V 8). Das Ich schaut mit letzter Kraft von innen nach außen, zurückgedrängt ins Innerste, wirft es noch einmal einen Blick nach außen. Und dieser Blick fällt auf diejenigen, die *Bedränger* genannt werden.

Von den Tränen, die den Blick versperren, geht eine Bewegung hin zu den Bedrängern, in denen der Grund der Not erkannt wird. Das Sinnesorgan, das den Raum wahrnimmt, entdeckt ein sichtbares Gegenüber, das die Ursache der Bedrängnis ist. Indem die Beterin die Verursacher ihrer Not ins Auge faßt und somit erkennt, wird sie fähig, diese anzusprechen: *Weicht zurück von mir, all ihr Übeltäter*. Damit beginnt sie, sich den Raum, den die Täter ihr genommen haben, selbst zu nehmen und vergrößert so den Raum zwischen sich und den Bedrängern.

Nur durch das Erkennen und Benennen der für die Not Verantwortlichen kann das Ich aus dem sprachlosen Raum des Schmerzes, in den es gedrängt und eingeschlossen wurde, ausbrechen. Dieses Wieder-zur-Sprache-Kommen ermöglicht eine Kommunikation mit der Außenwelt, und dies bedeutet die Möglichkeit, sich verbal zur Wehr zu setzen und nicht mehr ohnmächtig im dunklen Raum des Schmerzes und des Schreckens eingeschlossen zu sein.

Dieser Blick, der die wirklichen Täter in den Blick nimmt, ist ausschlaggebend dafür, daß das leidende Ich seine Ohnmacht in Stärke umzuwandeln beginnt und die Täter weit von sich und in ihre Schranken weist: *Sie sollen sich schämen und schreckensstarr werden sehr, alle meine Feinde, sie sollen sich abwenden und zuschanden werden – im Nu* (V 11). Diese Hoffnung und Zuversicht, daß die Gewalt durch Menschen zu einem Ende kommt, versteht Norbert Lohfink allerdings als einen »Rollentausch zwischen Opfer und Verfolger«<sup>37</sup>. Dieser Rollentausch bringe zwar die Gewalt, die das Opfer umgeben hat, zu einem Ende, aber die Gewalt bleibe in der Welt.

37. Norbert Lohfink, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, in: JBTh 3 (1988), S. 29-53, S. 42.

Doch was ist mit dieser Feindverwünschung gemeint? Ist Ra- che das treibende Motiv? Bleibt die Gewalt in der Welt? Als Gewalt, Gegengewalt und wieder Gewalt?

In V 11 will die Beterin die Täter in demselben Schrecken erstarrt sehen, den sie selbst erlebt hat (vgl. V 3.4.11). Wichtiger aber sind m. E. die beiden anderen Verben (*ab/wenden* und *zuschanden werden/sich schämen*). Als Grundbedeutung von (*ab/wenden* ist sich drehen, wenden anzunehmen. Es bringt eine Bewegung ins Wort und impliziert eine Richtungsänderung eben dieser Bewegung: *Sie sollen sich abwenden, sie sollen weggehen, sie sollen den Raum zwischen der Beterin und sich vergrößern, sie sollen dem bedrängten Ich wieder ihren Raum zurückgeben, indem sie ablassen von ihr*. Verstärkt wird die geforderte Richtungsänderung des/r Täter/s durch ein Wenden der Buchstaben: wird das Verb *šub/abwenden* gewendet, kommt *hoš/zuschanden werden* heraus, und genau dieses Verb steht unmittelbar nach *šub*. Das, was das Verb auszulösen intendiert, wird auf der Sprach-ebene sogleich eingelöst. Und dieses *sogleich* dann auch direkt formuliert: *rād/sogleich, im Nu*. Die Umkehr der Sprache fordert die Umkehr der Bedränger, und die nicht nur räumlich, sondern auch als intellektuelle und emotionale Umkehr.

Zwischen den Feindaussagen in V 9a und V 11 wird GOTTES Hören thematisiert. Werden nun diese Sperrung der Feindaussagen durch die Erinnerung an GOTTES Hören (V9b und V10) und die räumliche und zeitliche Dimension der Richtungsänderung der Feinde zusammengelesen, dann ist zu fragen, ob nicht auch ein Perspektivenwechsel der Täter im Sinne einer »anamnetischen Ethik«<sup>38</sup> mitschwingt – einer Ethik aus der Kraft der Erinnerung, die durch das Gedenken und Bedenken des Vergangenen Normen für menschliches Handeln um der Zukunft willen entwirft. »Erinnerung schmerzt bisweilen: Erinnerung hält Wunden offen, die nicht heilen sollen, damit sie

38. Diesen Begriff benutzt Boschert-Kimmig, um Elie Wiesel's »Ethik aus der Kraft der Erinnerung« zu beschreiben (vgl. Reinhold Boschert-Kimmig, Handeln aus der Kraft der Erinnerung, in: Elie Wiesel, Den Frieden feiern, Freiburg-Basel-Wien 1991, S. 150).

nicht eifertig in Vergessenheit geraten, damit sie nicht zuge-  
deckt werden von heftiger Betriebsamkeit, die keine Verarbeitung zuläßt. Vergangenes kann nicht einfach vergehen.<sup>39</sup>

Zu den sozialanthropologischen Aspekten des Erinnerns in der hebräischen Bibel gehört wesentlich der Perspektivwechsel und die »(Selbst-)Erfahbarkeit der Handlungsauswirkungen«<sup>40</sup>. Daß die Beterin in V 11 den Tätern wünscht, sie mögen *schreckensstarr werden* – und das ist ein Zustand, der in V 3b,4a von ihr selbst ausgesagt wird –, könnte in der Weise einer – wenn auch drastischen – (Selbst-)Erfahbarkeit der Handlungsauswirkungen der sexuellen Gewalt für den/die Täter verstanden werden. Die Angreifer sollen sich die Tat und deren Folgen nicht nur vor Augen stellen, sondern gewissermaßen am eigenen Leib und in der eigenen Seele empfinden.

Allerdings scheint ein Widerspruch in der Aussage zu stehen. Einerseits wünscht die Beterin den für ihren Schmerz verantwortlichen Tätern einen Schrecken, der Bewegungslosigkeit intendiert (*schreckensstarr*), andererseits aber eine Änderung ihrer Bewegung im Raum (*abwenden*). Diese scheinbar gegensätzlichen Aussagen können aber als der Versuch der Beterin verstanden werden, wieder Raum für sich zu gewinnen und den Tätern die Macht über Bewegung und Raum abzuspüren, ja die Täter des Raumes zu verweisen.

Diese Forderung, die die beiden Verben *schreckensstarr werden* und *abwenden* ausdrücken, ist umrahmt von dem Verb *boš*, das sowohl *sich schämen* als auch *zuschanden werden* bedeutet.<sup>41</sup> Subjektiv-erlebnishaft meint das Verb Schuldbe-

39. Ebd., S. 150f.

40. Christof Hardmeier, Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zu einer Anthropologie des Alten Testaments, München 1992, S. 133-152, bes. S. 151.

41. Siehe Martin A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *boš* und *klm* und *hpr* (ATHANT 62), Zürich 1972, S. 206.

wußtsein und Reue, objektiv-ereignishaft das Aufdecken von Schuld und Versagen. Es ist ein sozialer Verhältnisbegriff, so daß Schande/Scham immer auch öffentliche Schande ist, »ja sie empfängt ihren Stachel gerade von ihrer Öffentlichkeit her«<sup>42</sup>. Wird diese Bedeutungsambivalenz des Verbes in Ps 6, 11 nicht nach der einen oder anderen Seite aufgelöst, so fordert die Beterin einerseits, die Täter mögen die von ihnen verursachte Not als Unrecht begreifen und einsehen. Andererseits wird ein öffentliches Zuschandenwerden eingefordert, das rechtlich-förensische Konsequenzen hat.<sup>43</sup>

Die rechtliche Verurteilung einer Vergewaltigung in der hebräischen Bibel ist nach Frank Crüsemann eindeutig.<sup>44</sup> Zum einen werde deutlich formuliert, daß innerfamiliäre Gewaltkonflikte vor das öffentlich tagende Gericht gebracht und dort ausgetragen werden sollen. Das Recht, das der Gewalt gegenübergestellt werde, könne biblisch gesehen gerade nicht an der Familiengrenze enden. Crüsemann weist auf einen Rechtsatz (Dtn 22,26) hin, der sehr gewichtig sei, zumal er nicht in der gleichen Weise wie Einzelbestimmungen von den damaligen Lebensformen abhänge: *Denn so, wie wenn ein Mann sich gegen seinen Nächsten erhebt und ihn an seiner Seele tötet, so ist diese Sache – nämlich die Vergewaltigung. »Ganz grundsätzlich wird Vergewaltigung damit rechtlich mit einem Tötungsdelikt gleichgesetzt und muß entsprechend gleichartig behandelt werden. Dabei findet sich eine auffällige Formulierung: Es ist nicht einfach von gewaltsamer Tötung die Rede, sondern das im Tötungsverbot des Dekalogs verwendete Verb (yazach) und mit ihm der Tötungsakt wird auf die näfisch bezogen. Dieses Wort heißt wörtlich Kehle, meint dann das Le-*

42. Ebd., S. 209.

43. Ebd., S. 206.

44. Frank Crüsemann, Das Alte Testament – Wurzel von Gewalt gegen Frauen oder Chance ihrer Überwindung, in: Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (2). Eine Stellungnahme der Evangelischen Frauennarbeit in Deutschland e.V. (epd-Dokumentation 17/a/97), S. 8-12, bes. S. 10.

ben, ist aber nicht ohne Grund das biblische Wort für Seele geworden. [...] Der Vergleichspunkt zwischen Tötung und Vergewaltigung ist also die Verletzung der *náfash*, des Lebens, der Seele. Weil diese Größe bei Vergewaltigung dauerhaft beschädigt wird, hat der Vorgang das gleiche Gewicht wie die physische Auslöschung von Leben.<sup>45</sup>

So entsteht in V 11 durch die drei Verben ein Zusammensein von Abkehr, Umkehr und Schande im Sinne von rechtlich-forensischen Konsequenzen und Schuldbewußtsein der Täter. Auf diese Weise wird das Ende der Gewalt für die Bedränger gezeichnet.

Der Wunsch, Schande möge über die Täter kommen, ist der Wunsch, sie mögen an Mächtigkeit verlieren, ihr aggressives Verhalten möge endlich einer Kontrolle unterliegen. Scham und Schande sind im Ersten Testament Verhältnisbegriffe, sie sind Ausdruck gestörter zwischenmenschlicher Beziehung. Häufig geht es um hierarchische Unterschiede und um ungleiche Verteilung der Macht. In den Psalmen wird GOTT aufgefordert, die Opfer der Gewalt zu rächen, die Schänder zuschanden zu machen. Der Wunsch nach Rache stellt nach Lyn M. Bechtel den Stolz der Opfer wieder her, indem die Positionen der Beteiligten umgekehrt würden.<sup>46</sup> Der Wunsch, wie er in V 11 zur Sprache kommt, hat mit einem Wiederlangen von Identität zu tun, die durch die Gewalt an den Rand der Zerstörung gebracht wurde. In diesem Sinne bezeichnet Zenger die Psalmen geradezu als »Paratituren der Subjektwerdung«.<sup>47</sup>

Auch muß der Kontext einbezogen werden: »Daß diese Psalmen im Munde der Opfer kontextuell legitim sind, aber im Munde der Henker eine Blasphemie wären – außer als Ausdruck der Bereitschaft, sich mit diesen Psalmen unter

45. Ebd.

46. Lyn M. Bechtel, *Shame as a Sanction of Social Control in biblical Israel: Judicial, Political and Social Saming*, in: JSOT 49 (1991), S. 47–76, bes. S. 76.

47. Zenger, a.a.O. (Anm. 8), S. 150.

das Gottesgericht zu stellen –, ergibt sich von selbst.«<sup>48</sup> Wird der Kontext in Ps 6 beachtet, dann bedeutet V 11 nicht, daß eine Vernichtung über die Bedränger kommen soll, sondern eine Umkehr der Täter soll erfolgen, nicht ein Weiterdrehen an der Gewaltspirale, sondern die Aufrichtung von Gerechtigkeit. Die Beterin appelliert »an einen Gott, der als Gott des Rechts überprüft, entscheidet und straft, letztlich nicht aus Lust an der Strafe, sondern um die gestörte Rechtsordnung wieder herzustellen und zu verteidigen«<sup>49</sup>. Es ist von einem Gott die Rede, dem die Rache anheimgegeben werden kann, da das darauf zielt, »Gott zu diesem Unrecht beseitigen«<sup>50</sup> und die Opfer der Gewalt zu ihrem Recht kommen lassen. GOTT soll dazu bewegt werden, »daß er eindeutig für die Opfer des Unrechts Partei ergreift und ihr Lebensrecht gegen die Unrecht-Täter durchsetzt«<sup>51</sup>. Nicht nur die Täter sollen umkehren, sondern auch GOTT: *Wende dich doch, GOTT, befreie meine Kehle, schaffe mir Raum um deiner Freundlichkeit willen* (Ps 6,5).<sup>52</sup>

48. Ebd., S. 162.

49. Ebd., S. 140. Siehe auch Jürgen Ebach, *Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?*, in: ders., *Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993, S. 81,91, bes. 87ff.

50. Ebach, a.a.O. (Anm. 49), S. 87.

51. Rainer Albertz, »Gott der Rache, erschein!« *Predigt über Psalm 94,1–23*, in: ders., *Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will*, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 130–144, bes. S. 140.

52. In der rabbinischen Literatur (bBer 7b) über Ps 46,9 wird eine Umkehr GOTTes sprachlich präsent. Im masoretischen Text heißt es von GOTT: *er setzt Verwüstungen auf der Erde. Statt sammot/ Verwüstungen lesen die Rabbinen smot/Namen*. Gegen den Gott der Verwüstungen wird an einen Gott erinnert, der Namen (wieder)gibt.

Daß das Ende der Gewalt für die Täter ein Ende mit Schrecken wird, darf angesichts des Schreckens ohne Ende, wie ihn die Beterin erfährt, nicht erschrecken. Wer sich gegen eine Gewalt zu wehren hat, die Leib und Lebenszentrum, physische und psychische Integrität zerstört, kann nicht gleichzeitig mit absoluten Maßstäben von Vergebung und Versöhnung operieren. Es geht primär um ein Ende der Gewalt, und sei es ein Ende mit Schrecken. Außerdem ist es ein Unterschied, ob Betroffene so reden oder ob es in einer Außenperspektive geschieht. Es wird ein Ende der Gewalt gefordert, das auf literarischer Ebene als der Wunsch, der Tod möge über die Täter kommen, Ausdruck findet. Dabei ist das Subjekt des Sprechens von größter Wichtigkeit: »Wer spricht, ist das einzig entscheidende.«<sup>54</sup> Von dort aus, wo es ums Überleben geht, spricht die angegriffene Beterin gegen die Bedängler an. Es ist ein Ort am Rand der Sprache, am Rand der Gesellschaft, am Rand des Vergessens, ein Ort am Rand der Texte – aber mitten im Kanon. An diesem Ort können die Worte, die das Ende der Bedränger fordern, das Letzte sein, was geblieben ist: als Protest, Anklage und Hilfeschrei.<sup>55</sup>

53. »Wer spricht, ist das einzig entscheidende.« so Higgins/Silver, Introduction (Anm. 27), S. 1 (Übersetzung U. B.).
54. »What does it matter who is speaking?« For feminist literary critics confronting the entanglement of rape with representation Beckett's question [...] demands the answer: who is speaking may be all that matters.« Higgins/Silver, Introduction (Anm. 27), S. 1. Vgl. auch Zenger, a.a.O. (Anm. 8), S. 162.
55. Vgl. Zenger, a.a.O. (Anm. 8), S. 162; Albertz, a.a.O. (Anm. 51), S. 139.

Zwischen Rache und Schweigen buchstabiert sich Überleben. Rache heißt immer auch, die Tat und ihre Folgen auf extreme Weise sichtbar zu machen. Vergabung kann leicht zu einem Vergeben und vergessen werden, zu einem Zurücksinken in Unsichtbarkeit und Sprachlosigkeit. Wut und Rache aber können überlebensnotwendige Gefühle sein. Im Sprachgebrauch des Ersten Testaments sind deshalb »Rachewünsche weniger der Ausdruck einer Gesinnung als einer Lage. An Gott als Rächer zu appellieren, bedeutet, sich nicht abzufinden mit den gegebenen Verhältnissen, sie nicht als gottgegeben zu akzeptieren, vielmehr Gott als den anzurufen, der das Unrecht nicht bestätigt, sondern destruiert. [...] Rache bedeutet Unterbrechung des Unrechts, Herstellung von Recht und Freiheit.«<sup>56</sup> In den Klagepsalmen wird Gott geradezu angefleht, die Gewalttat an den Gewalttätern zu rächen – und dies nicht in der Hoffnung, daß Gott ohnehin nicht richtet. Der Ernst und die Dinglichkeit des Satzes »Die Rache ist mein, spricht der Herr« (Dn 32,35) darf nicht von denen verwischt werden, die kein Interesse an der Änderung der Gewaltverhältnisse haben und die diesen Satz als Drohung empfinden. Es geht um die Aufriichtung von Gerechtigkeit und nicht um das Vergessen der Gewalttaten um des lieben Friedens willen. »Die kategorische Forderung der Friedlichkeit wird immer gern von denen bejaht und unterstrichen, denen es gut geht; und unversehens wird die Norm der Friedlichkeit zu einer Waffe gegen diejenigen, die ihre Stimmen erheben müssen, wenn sie zu ihrem Recht kommen wollen. Begünstigt werden alle die, die nicht nur vom Leiden verschont, sondern auch zum Mit-Leiden nicht fähig oder nicht willens sind; [...] die wirklichen Leiden und Ängste kommen nicht mehr zur Sprache.«<sup>57</sup> Das Aussprechen der er-

56. Ebach, a.a.O. (Anm. 49), S. 90.
57. Ingo Baldermann, Einführung in die Bibel, Göttingen 1988, S. 90f.

littenen Gewalt, und sei es mit Worten der Rache, ist Voraussetzung dafür, daß Vergeltung buchstabiert werden kann.

Vergeltung ist ein langsames Geschehen, das vielleicht nie zu einem Ende kommt. Vergeltungsbereitschaft setzt das Aufdecken der Tat voraus, das Sichtbarmachen der Vergewaltigung und des Vergewaltigers und dessen Umkehr und Reue. Das Benennen dessen, was geschehen ist, durch das Opfer, die Konfrontation mit den eigenen Gefühlen und Verletzungen ist ein langsamer und langwieriger Prozeß. Er gleicht der Bewegung des Webstuhls, dem langsamen Hin und Her des Weberschiffchens. Welches Textil entsteht, welche Sprache entworfen wird, welcher Lebenstext geschrieben wird, entfällt sich erst Reihe für Reihe, Zeile für Zeile. Die erlittene Gewalt kann nicht und niemals ungeschehen gemacht werden. Vielleicht kann Vergeltung buchstabiert werden. Vergessen werden kann die Gewalt nie.