

ULRIKE BAIL

---

*MIT SCHIELENDEM BLICK  
BEMERKUNGEN ZU 1 CHRONIK 7, 21B-24*

Scheinbar fernab feministischer Wege liegt die sogenannte ‘genealogische Vorhalle’<sup>1</sup> 1 Chronik 1-9, die aufgrund ihrer Präsentation wichtiger (und weniger wichtiger) Männer der Geschichte Israels zu weiträumigen Umgehungen verführt. Doch schon bei einer ersten Begehung fallen der Betrachterin etliche Frauenporträts ins Auge und bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß in den ersten neun Kapiteln des ersten Chronikbuches 42 Frauen namentlich erwähnt werden,<sup>2</sup> davon kommen 13 Frauennamen nur hier vor. Darüber hinaus sind etliche Frauen, die keinen Namen haben (Mütter, Töchter, Frauen) zu finden. Allerdings fehlen die ‘großen’ Frauennamen wie Eva, Sara, Hagar, Rebekka etc.<sup>3</sup>, sowie die Frauen, die ein negatives Licht auf David werfen könnten wie zum Beispiel Batseba.<sup>4</sup>

Zwei Frauen, von denen sonst an keiner Stelle des Ersten Testaments erzählt wird, möchte ich mich zuwenden: die eine ist ohne Namen, die andere einzigartig. Von beiden wird in 1 Chronik 7,21b-24 erzählt. Dort heißt es:

*(21b) Und es töteten die Männer von Gat, die im Lande geboren waren, sie [die Söhne Ephraims], denn sie waren herabgestiegen, um ihr Vieh zu stehlen. (22) Und ihr Vater Ephraim trauerte viele Tage und seine Brüder kamen, um ihn zu trösten. (23) Und er ging zu seiner Frau und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn und er nannte seinen Namen Beria, denn im Bösen war sein Haus. (24) Und seine Tochter war Sheera und sie erbaute das obere und das untere Bethoron, sowie Usen-Sheera.*

---

<sup>1</sup> Zur Herkunft dieses Begriffes siehe Oeming, *Das wahre Israel*, 9 Anm.1.

<sup>2</sup> Eine Auflistung aller erwähnten Namen findet sich bei Laffey, *1 and 2 Chronicles*, 112f.

<sup>3</sup> Hierauf verweist Oeming, *Das Wahre Israel*, 109.

<sup>4</sup> Hierzu vgl. Laffey, *1 and 2 Chronicles*, 111.

Der Fokus meiner Überlegungen richtet sich auf die beiden erwähnten Frauen, die Frau und die Tochter Ephraims. Dabei werde ich die Verse 21b-24 als eine geschlossene Einheit betrachten, die in die Genealogie Ephraims eingefügt wurde.<sup>5</sup> So liegt eine Art „Kurz-Geschichte“ vor, die den Stamm Ephraim zu charakterisieren vorgibt, m.E. aber auch als Geschichte zweier Frauen gelesen werden kann.<sup>7</sup> Es wird um die beiden Verse 23 und 24 gehen, da nur in diesen die beiden Frauen Erwähnung finden. V 21.22 kann aus dieser Perspektive als Vorgeschichte verstanden werden.

Auffällig an der Geschichte der beiden Frauen ist vor allem der Gegensatz zwischen ihnen, der noch stärker auffällt, werden ihre 'Aktionen' betrachtet: von der namenlosen Frau des Ephraim wird lediglich berichtet, daß sie schwanger wurde und einen Sohn gebar; von Sheera, der Tochter Ephraims aber, daß sie drei Städte gründete, wovon eine sogar ihren Namen trägt, nämlich Usen-Sheera. Der Gegensatz könnte nicht größer sein: die eine reduziert auf ihre genealogische Funktion der Gebälerin eines Sohnes, die andere einzigartige Städtegründerin und -erbauerin. In den beiden Versen wird komprimiert auf zwei Frauen verteilt, womit feministische Exegese sich häufig konfrontiert sieht, nämlich die Ambivalenz zwischen Ohnmacht und Macht ersttestamentlicher Frauengestalten. So ist z.B. Sara sowohl Opfer männlicher Interessen (Gen 12,10-20; 20) als auch egoistische Herrin (Gen 16; 21), Batseba sowohl den begehrliehen Blicken des Königs Ausgelieferte als auch machtvolle und einflußreiche Königsmutter. Diese Ambivalenz in

---

<sup>5</sup> Als eine nachträglich eingeschobene historische Notiz bezeichnet z.B. Rudolph, *Chronikbücher*, 72 die Verse 1 Chr 7,21b-24. Auch Oeming verweist auf die Aufnahme sehr alter Tradition (vgl. Oeming, *Das Wahre Israel*, 167).

<sup>6</sup> Oeming, *Das Wahre Israel*, 167.

<sup>7</sup> Oeming faßt als Charakterisierung des Stammes Ephraim zusammen: „Viehdiebe, aber einige wohnen in Jerusalem (9,3)“ (Oeming, *Das Wahre Israel*, 216). Der Viehdiebstahl der Söhne wird hier zur Charakterisierung herangezogen, nicht jedoch die Städtegründungen durch die Tochter. Daß letzteres „jedenfalls auffällig ist“, stellt Bückers in seinem Kommentar fest, jedoch bleibt auch er bei dieser Feststellung stehen, wie fast alle Kommentare (Vgl. Bückers, *Die Bücher der Chronik*, 65; Rudolph, *Chronikbücher*, 73; Oeming, *Das wahre Israel*, 165; Goettsberger, *Die Bücher der Chronik*, 81).

der Repräsentation verhindert einen bruchlosen affirmativen Bezug auf diese Frauen ebenso wie sie eine direkte Ablehnung unmöglich macht. An den beiden Frauen in 1 Chr 7,21b-24 soll aufgezeigt werden, wie mit diesem Dilemma umgegangen werden könnte.

### 1. Die namenlose Frau des Ephraim

Obgleich von der namenlosen Frau des Ephraim nur in einem einzigen Vers berichtet wird, ist sie der Rede wert. In Vers 23 heißt es und ich zitiere in der Übersetzung von Manfred Oeming:

„Und er ging ein zu seiner Frau und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn und er nannte seinen Namen Beria, denn im Bösen war sein Haus.“<sup>8</sup> Zwar ist die Frau Subjekt zweier Verben, nämlich וַתֵּלֶד und וַתִּלְדֵם doch ihre Handlungen sind eingerahmt von denen ihres Mannes: er geht (ein) zu ihr und er gibt seinem Sohn einen Namen - gewissermaßen dazwischen wird Schwangerschaft und Geburt notiert. Diese Tendenz betont Oeming, wenn er übersetzt: „und gebar ihm einen Sohn“ (Hervorhebung durch die Verfasserin). Damit verstärkt Oeming die patrilineare Tendenz, indem er das ‘ihm’ einschleibt, und so wird die namenlose Frau noch stärker auf ihren Mann Ephraim bezogen und auf die biologische/genealogische Funktion als Gebärerin eines Sohnes reduziert. In diesem Sinne spricht Goettsberger vom „Ersatz seines Sohnes durch einen anderen Sohn“ ohne die Frau überhaupt noch zu erwähnen.<sup>9</sup> Ein stärkeres Verschweigen einer ohnehin namenlosen Frau ist kaum denkbar. In der hebräischen Vorlage aber ist das ‘ihm’ nicht zu finden, bei expliziter Bezogenheit auf den Vater müßte dem Verb וַתִּלְדֵם die Präposition לְ mit dem Namen des Vaters oder dem Personalpronomen der 3. sg.masc. in der Bedeutung ‘dem X wurde der Y geboren’ angefügt werden.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Oeming, *Das Wahre Israel*, 167.

<sup>9</sup> Goettsberger, *Die Bücher der Chronik*, 80. Interessanterweise nennt er in einer Liste 1 Chr 7,21ff als eine der Stellen, die exegetisch beachtenswert sind (Goettsberger, *Die Bücher der Chronik*, 411). Ich stimme ihm zu, wenngleich wohl in anderer Hinsicht.

<sup>10</sup> Vgl. Kessler, *Benennung des Kindes*, 28.

Auch die Namengebung durch den Vater wird unhinterfragt vom masoretischen Text übernommen, gleichwohl es eine interessante textkritische Variante der Septuaginta gibt und nur sieben Verse zuvor es die Mutter ist, die ihrem Sohn den Namen gibt (1Chr 7,16; vgl. auch 4,9). Die Septuaginta liest' καὶ εἰσῆλθεν πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔλαβεν ἐν γαστρὶ καὶ ἔτεκεν υἷόν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Βαραγα ὅτι ἐν κακοῖς ἐγένετο ἐν οἴκῳ μου.<sup>11</sup> Es ist nach der Septuaginta nicht nur die Mutter, die ihrem Sohn einen Namen gibt, auch die Begründung geschieht in ihrem Namen: *denn im Bösen ist er geworden in meinem Haus*<sup>12</sup>. Dies muß als Aussage der Mutter verstanden werden, da kein Subjektwechsel zu beobachten ist.<sup>13</sup> Die Septuaginta verändert also nicht nur das אָרָה/und er rief in אָרָה/und sie rief, auch יְהוּבָה/in seinem Haus wird zu יְהוּבָה/mein Haus. Somit wird die Geburt des Sohnes Beria und seine Namengebung aus der Perspektive der namenlosen Mutter dargestellt. Sie ist es, die den Namen gibt und sie gibt ihn gemäß ihrer Sicht der Umstände seiner Geburt. Neben die Trauer des Vaters über den Tod der Söhne (V 22) wird die Aussage der Mutter gestellt. Ihre Sicht auf die Ereignisse, die den Tod ihrer Söhne und die Geburt des Sohnes Beria zur Folge hatten, prägt den Namen des geborenen Kindes.<sup>14</sup> Ob die Lesart der Septuaginta hier eine bewußte Interpretation des hebräischen Textes oder ob sie gegenüber dem masoretischen Text eine vertrauenswürdigere Textvari-

<sup>11</sup> „Und er ging zu seiner Frau und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn und sie nannte seinen Namen Baraga, denn im Bösen ist er geworden in meinem Haus.“

<sup>12</sup> Wohl von der Septuaginta angestoßen, übersetzt Rudolph folgendermaßen: „weil sie in einer Unglückszeit schwanger geworden war“ (Vgl. Rudolph, *Chronikbücher*, 72). Die Namengebung beläßt er zwar beim Vater, doch weist er auf die Textvariante der Septuaginta hin. Leider geht er in seiner Exegese mit keinem Wort darauf ein.

<sup>13</sup> Vgl. auch die Namengebung durch die Mutter in 1 Chr 4,9. Dort wird die Bedeutung des Namens ebenfalls durch ein Zitat der Mutter erklärt, das allerdings statt mit כִּי mit לְאִמֶּר eingeleitet ist.

<sup>14</sup> Worauf sich allerdings das Böse in der Erklärung des Namens bezieht, bleibt offen, zumal hier eine volksetymologische Erklärung zugrunde liegt (Beria / בְּרִיעָה und בְּרִיעָה im Bösen) und בְּרִיעָה nach Rudolph eher „Auszeichnung“ bedeutet (Rudolph, *Chronikbücher*, 73; vgl. auch Oeming, *Das wahre Israel*, 168.).

ante darstellt, muß offen bleiben. Eines aber wird deutlich, nämlich daß im einen Fall die Frau hinter ihrem Mann verschwindet und lediglich eine Funktion im Trauerprozeß Ephraims einnimmt, indem sie 'ihm' einen Sohn zur Welt bringt. Im anderen, 'septuagintischen' Fall nimmt die namenlose Mutter eine Position neben Ephraim ein, indem sie das Subjekt der Namengebung und Namensbegründung wird. Durch die Formulierung *in meinem Haus* wird sie zum Subjekt der Erzählung. Dieser Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, Ohnmacht und Macht, repräsentiert in zwei Texttraditionen zu einem Vers, wird noch verstärkt durch die breite Tradition der Namengebung durch die Mutter in der Hebräischen Bibel.

Rainer Kessler stellt ein fast gleich häufiges Vorkommen der Benennung eines Kindes durch Vater und Mutter fest.<sup>15</sup> Allerdings wird im masoretischen Text „die Benennung durch die Mutter nur einmal und

---

<sup>15</sup> Kessler, *Benennung des Kindes*, 26. Kessler listet die betreffenden Stellen übersichtlich in einer Tabelle mit den textkritischen Varianten auf. Fokkelien van Dijk-Hemmes dagegen geht von 27 Stellen aus, an denen ein Kind von einer oder mehreren Frauen benannt werde, und von 14 Stellen, da dies durch Männer geschehe (Brenner/van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 107). Leider verrät sie nicht, wie sie auf diese Zahl kommt. Sie gibt nur einige Stellen an und führt nur an wenigen Beispielen aus, daß es Korrekturen in der Autorenschaft der Namengebung innerhalb der Hebräischen Bibel gebe (vgl. ebd., 101-103). Von daher ist anzunehmen, daß sie auf ihre Zahl aufgrund von textkritischen Änderungen des masoretischen Textes kommt. Als Beispiele nennt sie die Namengebung durch Rahel, die von Jakob korrigiert wird (Gen 35,17-18). Auch in Gen 4,25 und Gen 5,3 sei ein Wechsel in der Autorenschaft der Namengebung zu beobachten. Während an der einen Stelle es Eva sei, die Seth seinen Namen gibt, sei es an der anderen Stelle Adam. Diese 'Korrekturen' aber machen die Frauen unsichtbar. Allerdings beschränkt sie sich auf die Korrekturen innerhalb der Hebräischen Bibel. Aus diesem Grunde vermutlich wird 1Chr 7,23 nicht thematisiert. Eine andere Stelle, die von van Dijk-Hemmes ebenfalls nicht herangezogen wird, ist 2 Sam 12,24b, wo es heißt: *Und er [David] ging zu ihr [Batseba] und wohnte ihr bei. Und sie gebar einen Sohn und er rief seinen Namen Salomo und JHWH hatte ihn lieb.* Zwar sind sich die Handschriften im Subjekt der Namengebung einig, doch gibt die Randmasora einen Hinweis für das Lesen dieses Verses. Die Masoreten empfehlen, תקרא, also 'sie rief' zu lesen. Darüber hinaus weist der Kontext dieser Stelle auf eine weitere Parallele zu 1 Chr 7,23 hin. Auch in 2 Sam 12,24 geht ein Mann zu (s)einer Frau, nachdem ein Sohn gestorben ist.

nur von einem Textzeugen bestritten [...], während die Benennung durch den Vater immerhin siebenmal und dabei jeweils von mehreren Textzeugen als Benennung durch die Mutter gelesen wird<sup>16</sup>. Nach einer formkritischen Analyse der Stellen formuliert Kessler die These, daß die Texte, die von einem tatsächlichen Geburtsvorgang erzählten, selbstverständlich davon ausgingen, „daß es die Mutter ist, die im Anschluß an die Geburt dem Kind den Namen gibt“<sup>17</sup>. Jedoch mit einer Einschränkung: die Namengebung durch die Mutter in den Geburtserzählungen betreffe nur israelitische Mütter.<sup>18</sup> Es kann also von einem Übergewicht der Benennung durch die Mutter gesprochen werden. Van Dijk-Hemmes geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet diese „naming speeches“ als „oral traditions practised by women“<sup>19</sup>.

In 1 Chr 7,23b (M) aber ist es der Vater, der seinem Sohn einen Namen gibt. Eindeutig liegt eine Geburtserzählung vor, in der ein Interesse für die Umstände und Einzelheiten der Schwangerschaft, Geburt und Namengebung zu beobachten ist und das Verb  $\text{לָּו}$  nicht durch eine Näherbestimmung mit  $\text{בָּ}$  auf den Vater hin präzisiert wird - alle Merkmale, die Kessler für eine Namensnennung durch die Mutter nennt.<sup>20</sup> Der genealogische Kontext, in dem 1 Chr 7,21b-24 steht, könnte diesen Widerspruch klären. Kessler macht deutlich, daß die Benennung durch den Vater vor allem in Genealogien zu finden sei.<sup>21</sup> Dort aber überwie-

<sup>16</sup> Kessler, *Benennung des Kindes*, 26.

<sup>17</sup> Ebd., 34.

<sup>18</sup> Ebd., 33. Er verweist auf Ex 2,22; Gen 41,50-52; Ri 8,31.

<sup>19</sup> Brenner/van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 107.

<sup>20</sup> Vgl. Kessler, *Benennung des Kindes*, 27.

<sup>21</sup> Ebd., 28f. Allerdings nennt er drei Stellen, in denen in genealogischem Zusammenhang auch Mütter benennen (Gen 4,25f; 1 Chr 4,1-23; 7,14-19). In den Genealogien bedeute das Verb  $\text{לָּו}$  zeugen, bzw. werde es mit  $\text{בָּ}$  eindeutig auf den Vater bezogen, d.h. die Mutter wird ausgeschaltet bzw. untergeordnet, da sie „für die patrilineare Deszendenz nur von untergeordneter Bedeutung ist“ (28). Die Benennung durch den Vater außerhalb genealogischer Zusammenhänge (Hos 1,3.6.8; Jes 8,3; Hi 42,13-15; P-Bearbeitung des Pentateuch) widerlegen nach Kessler nicht die „These, daß es im Alten Israel - und zwar ohne zeitliche Einschränkung - üblich war, daß die Mutter dem Kind nach der Geburt den Namen gab“ (33). Die Benennung durch den Vater in prophetischen Handlungen sei deutlich als Ausnahme

ge das Interesse am Namen, nicht an der Benennung, und an der patrilinearen Abstammung. So wäre zu überlegen, ob das Interesse an der Stammesgeschichte Ephraims, verschärft durch den Tod der Söhne und dem daraus resultierenden drohenden Ende der Sippe, Vater und Sohn derart in den Vordergrund rückt, so daß die Mutter in ihrer Bedeutung eliminiert wird. Das patrilineare Interesse reduziert die Mutter auf ihre biologische Reproduktionsfähigkeit, auf die Fähigkeit 'ihm' einen Sohn zu gebären. Es scheint dann nur noch ein kleiner Schritt zu sein, gewissermaßen gegen die Gattung der Geburtserzählung, die Mutter durch den Vater auszutauschen und gemäß genealogischer Geschichtsschreibung zu übergehen. Van Dijk-Hemmes nennt die sog. 'naming-speeches' „a genre often employed by women“<sup>22</sup>. Dies weitergedacht hieße, daß die Stimmen von Frauen, die in den Geburtserzählungen laut werden, zum Schweigen gebracht werden und die oralen Traditionen von Frauen durch eine patrilinear orientierte Geschichtsschreibung überschrieben und enteignet werden.<sup>23</sup> Gerade um dies deutlich werden zu lassen, ist Kesslers Warnung, nicht „durch textkritische Änderungen ein 'eindeutiges' Bild herzustellen“<sup>24</sup> zu beherzigen. Denn eine stillschweigende feministische Änderung des masoretischen Textes käme einem Verschweigen des Verschweigens gleich.

---

vom Üblichen gekennzeichnet, bei P überwiege ein theologisches Interesse (vgl. 34).

<sup>22</sup> Van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 97.

<sup>23</sup> Hier ist allerdings vor einem gewissen Romantizismus zu warnen, der die Gleichung 'Frau = orale Traditionen = ursprünglich' und 'Mann = Schrift = Kultur' aufstellt. Eine solche Gleichung steht in der Gefahr, gleichsam hinterrücks in das Schema Frau gleich Natur und Mann gleich Kultur zu fallen.

<sup>24</sup> Kessler, *Benennung des Kindes*, 26.

## 2. Sheera, die Tochter Ephraims

Überganglos wird in V 24 von der Tochter Ephraims, von Sheera berichtet. Zwischen den Versen 23 und 24 fehlt eine Geschichte - die der Geburt der Tochter Sheera. Von ihr heißt es: *Und seine Tochter war Sheera und sie erbaute das obere und das untere Bet-Horon, sowie Usen-Sheera*. Es ist einzigartig im Ersten Testament, daß eine Frau als Städtegründerin bezeichnet wird und eine Stadt sogar ihren Namen trägt, nämlich Usen-Sheera. Diese Stadt kann zwar nicht lokalisiert werden,<sup>25</sup> doch kann mit Silvia Schroer vermutet werden, daß „zur Zeit der Chronik [...] Frauen das Image von Städtebauerinnen haben konnten“<sup>26</sup>. Im Zusammenhang ihrer Überlegungen zu ‘Frauen am Königshof und in den begüterten Bevölkerungsschichten’ stellt sie die Frage nach dem (bisher unerforschten) Zusammenhang von besonders mächtigen oder reichen Frauen und der Gründung von Städten, die einen Frauennamen im Städtenamen haben.<sup>27</sup> Interessanterweise findet die Städtegründung durch Sheera häufige Erwähnung in der Literatur, aber gleichzeitig wird dieser Machterweis einer Frau wieder relativiert. An einer Stelle wird sie mit Dido, „der sagenhaften Gründerin von Karthago“<sup>28</sup> verglichen, und damit ins Sagenhafte und ins „Zwielicht zwischen Individuum und Kollektiv“<sup>29</sup> enthoben; an anderer Stelle wird die Städtegründung lediglich notiert und nicht weiter ausgeführt.<sup>30</sup> Trotzdem kann festgehalten werden, daß Sheera eine mächtige Frau repräsentiert, die drei Städte baut und eine - wie fiktiv diese Stadt auch sein mag - sogar ihren Namen trägt. Doch auch diese machtvolle Frau ver-

<sup>25</sup> So Galling, *Die Bücher der Chronik*, 35; Rudolph, *Die Chronikbücher*, 73; Bückers, *Die Bücher der Chronik*, 65. De Vries wagt eine mögliche Lokalisierung mit dem modernen Beit Sira (De Vries, *1 and 2 Chronicles*, 80). Silvia Schroer versucht Usen-Sheera vorsichtig und mit Fragezeichen mit „Ohr der Sheera“ zu übersetzen. Vgl. Schroer, *Auf dem Weg*, 118.

<sup>26</sup> Schroer, *Auf dem Weg*, 137.

<sup>27</sup> Ebd., 118.

<sup>28</sup> Rudolph, *Chronikbücher*, 73.

<sup>29</sup> Ebd., 73. Rudolph weist Sheera das Kollektiv zu, während er bei Ephraim das Individuum betont. Vgl. auch Oeming, *Das wahre Israel*, 168.

<sup>30</sup> So z.B. Becker, *1 Chronik*, 42.



schwindet - sie verschwindet in 2 Chr 8,5 hinter Salomo: *Und er [Salomo] baute das obere und das untere Bet-Horon, Festungsstädte mit Mauern, Toren und Riegeln.*<sup>31</sup> Kein Wort mehr von der Gründerin dieser Städte, die Absicht des Textes liegt im Aufweis der Bautätigkeit und des Herrschaftsgebietes Salomos. So gerät auch Sheera in die Ambivalenz von Exposition und Schweigen, von Macht und einer Ohnmacht, die im Schweigen über ihre Macht besteht. Das Unsichtbarmachen von Frauen ist eine der wirksamsten Formen der Machtausübung über Frauen.

### 3. Mit schielendem Blick

Was bedeuteten diese gegensätzlichen Darstellungen der Frauen in 1 Chr 7,21b-24 für feministische Exegese? Muß eine Entscheidung zwischen Verschweigen und Passivität versus Exposition und Macht gefällt werden? Eine Entscheidung nicht nur hinsichtlich thematischer Priorität, sondern auch in text- und literarkritischer Hinsicht? Bleibt feministischer Exegese nur die Wahl zwischen Affirmation und Ablehnung, zwischen dem Aufweis frauenunterdrückerischer Komponenten der Hebräischen Bibel unter Preisgabe der 'starken' Frauen und dem Bemühen, einem patriarchalischen Text doch noch frauenbefreiende Tendenzen abzugewinnen? Jede Seite einer Entscheidung zwischen den genannten Alternativen jedoch gerät in Gefahr, sich ihren eigenen Text zu schreiben, der zur Legitimierung der jeweiligen Position dient.

Eine interessante 'Lösung' aus diesem Dilemma, ohne das Dilemma nach der einen oder anderen Seite aufzulösen, bieten meines Erachtens die Überlegungen der Literaturwissenschaftlerin Sigrid Weigel zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis.<sup>32</sup> Zwar untersucht Weigel neuzeitliche Texte, die eindeutig von Frauen verfaßt wurden, was von den Tex-

<sup>31</sup> Vgl. auch 1 Kön 1,17. Hier fehlt das obere Bet-Horon.

<sup>32</sup> Ich beziehe mich auf Sigrid Weigels Aufsatz: Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis, in: Inge Stephan/Sigrid Weigel, Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft (LHP 6), Berlin-Hamburg 1988, 83-137.

ten des Ersten Testaments nicht behauptet werden kann. Da es ihr aber um den *Blick* auf diese Frauen geht, kann ihr Ansatz m.E. in gewissem Maße auf die Texte über Frauengestalten des Ersten Testaments übertragen werden. Weigel wehrt sich dagegen, ein „Museum weiblicher Vorbilder und Heldinnen - bzw. Opfer - [zu] errichten“<sup>33</sup> und spricht sich für eine Wahrnehmung der historischen Frauen aus, die „ihre Widersprüchlichkeiten, Probleme, Fehler und auch ihr Scheitern“ miteinschließe.<sup>34</sup> Die Widersprüchlichkeiten, die sie bei allen den von ihr untersuchten Frauen entdeckt, erklärt Weigel mit der gleichzeitigen Beteiligung und Ausgrenzung von Frauen aus der männlichen Ordnung, die zu einer Doppelsexistenz von Frauen führe.<sup>35</sup> Dadurch sehen Frauen, wenn sie sich selbst sehen, immer auch „durch die Brille des Mannes“<sup>36</sup>. Zwischen Blickverweigerung und Identifizierung mit dem männlichen Blick entwickelt Weigel den Begriff des schielenden Blickes, der Frauen fähig mache, „sich mit einem (bebrillten) Auge im Alltag zurecht zu finden, um in dem anderen (freien) Auge ihre Träume und Wünsche zu entwerfen“<sup>37</sup>, um zu überleben. Die These vom schielenden Blick antwortet auch auf die Tatsache, daß der Konflikt der Doppelsexistenz und der doppelten Sprache wie des doppelten Blickes noch nicht zu lösen ist. Frauen müssen, um zu überleben, in der durch die androzentrische Ordnung geprägten Sprache sprechen. Um ihr eigenes nicht gänzlich zu verlieren, indem sie sich dem patriarchalen Blick anpassen oder ihn völlig verweigern, was beides im Grunde auf Schweigen hinausläuft, ist der schielende Blick notwendig. Programmatisch formuliert Weigel: „Um in diesem Zwischenraum, im *‘nicht mehr’* und im *‘noch nicht’* zu überleben, muß die Frau den schielenden Blick erlernen, d.h. die Widersprüche zum Sprechen bringen, sie sehen, begreifen und in ihnen, mit ihnen leben - und Kraft schöpfen aus der Rebellion gegen das Gestern und aus der Antizipation des Morgen“<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Weigel, *Der schielende Blick*, 83.

<sup>34</sup> Ebd., 84.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 85.87.99.

<sup>36</sup> Ebd., 85.

<sup>37</sup> Ebd., 130.

<sup>38</sup> Ebd., 105.

Mit schielendem Blick die Frauengestalten des Ersten Testaments wahrzunehmen bedeutet demgemäß, die Widersprüche zu benennen, und dies nicht nur im Hinblick auf die widersprüchliche inhaltliche Darstellung der Charaktere, sondern auch im Hinblick auf widersprüchliche Darstellungen der verschiedenen literarischen Schichten und Textvarianten. Es könnte so nicht um eine Entscheidung zwischen masoretischem Text und dem Text der Septuaginta, auch nicht um Eliminierung frauenfeindlicher 'Korrekturen' gehen, vielmehr ist ein genauer Blick gerade auf die Widersprüchlichkeiten geboten. Die Mechanismen, die zur Unterdrückung und zum Verschweigen von Frauen und ihren Aktivitäten führen, könnten so benannt und die Möglichkeiten widerständigen Handelns eruiert werden. Die Benennung Berias durch den Vater Ephraim und die namenlose Mutter in 1 Chr 7,23 wäre nicht als auflösender Widerspruch, sondern als Möglichkeit, Frauen als an der herrschenden Kultur gleichzeitig Beteiligte und Ausgeschlossene zu begreifen. Ihrer Namenlosigkeit, die ein Verschwinden hinter der Geschichte der Männer andeutet, könnte ihre Bedeutsamkeit in der Genealogie und der Namengebung entgegengesetzt werden. Denn die „Art, in der diese Frau erwähnt wird, zeigt, daß Namenlosigkeit hier nicht zugleich Bedeutungslosigkeit ist“.<sup>39</sup>

Bezogen auf Sheera wären ihre Einzigartigkeit und ihr kulturschaffendes Handeln, das sich in der Städtegründung ausdrückt, zu betonen und gleichzeitig auf ihr Verschweigen im Interesse an der Vorherrschaft Salomos hinzuweisen. Mit schielendem Blick könnte dann die Stadt Usen-Sheera als Utopie gezeichnet werden - eine Utopie zwischen Historie und Fiktion vielleicht einer Stadt der Frauen.

---

<sup>39</sup>Leutzsch, *Eine namenlose Mutter*, 130. Leutzsch meint diesen Satz in Hinsicht auf die namenlose Mutter in Röm 16,13, doch trifft er m.E. auch den Sachverhalt in 1 Chr 7,23.

*Literatur*

- Brenner, Atalya / van Dijk-Hemmes, Fokkeliën (ed.), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, E.J.Brill: Leiden-New York-Köln 1993.
- Becker, Joachim, *1 Chronik (NEB AT 18)*, Würzburg 1986.
- Bückers, Herrmann, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (Herders Bibelkommentar IV/1)*, Freiburg 1952.
- Galling, Kurt, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12)*, Göttingen 1954.
- Goettsberger, Johann, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn 1939.
- Kessler, Rainer, *Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter*, WuD 19 (1987) 25-35.
- Laffey, Alice A., *1 and 2 Chronicels*, in: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary*, Westminster/John Knox Press: Louisville, Kentucky 1992.
- Leutzsch, Martin, *Eine namenlose Mutter (Röm 16,13)*, in: Ulrike Bail /Rente Jost (Hg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Gütersloh 1996.
- Oeming, Manfred, *Das wahre Israel. Die „genealogische Vorhalle“ 1 Chronik 1-9 (BWANT 128)*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990.
- Rudolph, Wilhelm, *Chronikbücher (HAT 21)*, Tübingen 1955.
- Schroer, Silvia, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*, in: Luise Schottroff / Silvia Schroer / Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.
- De Vries, Simon J., *1 and 2 Chronicles (FOTL XI)*, Grand Rapids, Michigan 1989.
- Weigels, Sigrid, *Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis*, in: Inge Stephan / Sigrid Weigel, *Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft (LHP 6)*, Berlin-Hamburg 1988, 83-137.