

VERNIMM, GOTT, MEIN GEBET Psalm 55 und Gewalt gegen Frauen

1. Niemand hört mein Schreien

Die Klagepsalmen des/der Einzelnen bringen Gewalterfahrungen von Menschen zur Sprache, Erfahrungen der Gewalt, die die soziale, psychische und physische Integrität zerstören. Durch dieses Benennen der Gewalt wird die Mauer des Schweigens, die die Opfer gefangen hält und vereinzelt, durchbrochen, und über die Identifikation mit dem 'Ich' des Klagepsalmes können die Erniedrigten ihre Stärke und Identität zurückgewinnen. "So wird die Klage selbst zum Ursprung ihrer Befreiung."¹ In der Psalmenforschung besteht Übereinstimmung, daß die Klagepsalmen für menschliche Nöte jeder Art offen sind und daß ihr befreiendes Potential auf das Ende jeder Gewalt hinzielt.² Trotz dieser generellen Behauptung wurde aber noch nie gefragt, ob die speziellen Gewalterfahrungen von Frauen sich in den Klagepsalmen verorten lassen. Dieser Frage wird der Aufsatz nachgehen. Dabei bildet nicht die Rekonstruktion einer historisch fixierbaren Not oder die sogenannte 'eigentliche' Not den Hintergrund der Frage nach der Verortung frauenspezifischer Gewalterfahrung,³ sondern es geht um die Frage, ob die Sprachstruktur der Klagepsalmen den spezifischen Gewalterfahrungen von Frauen Raum geben kann.

Eine der radikalsten und schmerzlichsten Formen frauenspezifischer Gewalterfahrung ist die Vergewaltigung.⁴ Vergewaltigung ist primär eine Gewalttat; eine Gewalttat, die mit sexuellen Mitteln durchgeführt wird. Nach Feldmann ist es das primäre Ziel des Täters, "sein Opfer zu unterwerfen, es zu beherrschen, den Willen der Frau zu brechen und ihr seinen eigenen Willen aufzuzwingen, darüber hinaus aber auch Wut und Ressentiments am Opfer auszulassen, es zu erniedrigen und zu demütigen. Sexuelle Befriedigung ist für den Täter zweitrangig (...). Die Sexualität des Täters ist nicht Selbstzweck, sondern sie wird instrumentell in den Dienst von Gewalt- und Machtausübung gestellt: sexualisierte Aggression. Auf der anderen Seite ist ein sexueller Angriff auf eine Frau besonders wirksam, um ihre Selbstbe-

¹ Raifer 1988, 27.

² Vgl. Steck 1972, 36 Anm 84; Seidel 1969, 39; Hermisson / Lotze 1978, 39.

³ Die Versuche von Seybold und Ruppert haben die Fragwürdigkeit solcher einliniger Rekonstruktionen gezeigt. Seybold 1973, versucht mit Hilfe von vier Gesichtspunkten (Sprachelemente, Vorstellungsformen, soziale Implikationen, religiöse Praktiken) Psalmen mit Bezug auf Krankheit und Heilung des Beters herauszufinden. Ruppert 1983, dagegen suchte nach Gebeten, die die Situationen von Angeklagten widerspiegeln. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Becker 1975, v.a. 24-33. Die in den Psalmen umrissenen Nöte sind aber immer ein "multifaktorielles Geflecht von Ursache und Wirkung" und keine monokausale Erfassung der Not, so Crusemann 1989, 145.

⁴ Zu Vergewaltigung siehe Flotzmann / Dilling 1987; Brownmiller 1980; Dobash / Dobash 1979; Schiele 1991; Tomascelli / Porter 1986.

stimmung, ihre Selbstachtung, ihr personales Sein wirklich im Kern zu treffen.⁵ Frauen werden zu Objekten degradiert und fühlen sich in ihrer Identität zerstört.

Obwohl sexuelle Gewalt gegen Frauen sich jeden Tag und jede Nacht wiederholt, ist sie immer noch ein Tabuthema. 'Niemand hört mein Schreien' ist die Erfahrung vieler vergewaltigter Frauen. Diese extreme Gewalterfahrung von Frauen findet in der Kirche und in den wissenschaftlich-exegetischen Betrachtungen der Bibel kaum Beachtung.

Im folgenden soll anhand von Ps 55 überlegt werden, inwiefern die bewußte Wahrnehmung der Gewalt gegen Frauen die Interpretation der Klagepsalmen beeinflusst und verändert. Welche Möglichkeiten ergeben sich für eine Interpretation, wenn die Klagepsalmen des/der Einzelnen offen für die Gewalterfahrungen von Frauen sind und wenn diese Not in den Sprachraum des Psalms hineingesprochen wird?

Da es mir um ein mögliches weibliches Subjekt in Ps 55 geht, werde ich nur von der Beterin sprechen, nicht vom Beter. Der erste Vers des Psalms, der während des Rezeptionsvorganges innerhalb des Ersten Testaments hinzugefügt wurde, nennt David als Subjekt des Gebetes. Dadurch wird Ps 55 mit den Texten der Biographie Davids vernetzt, allerdings auch eingegrenzt auf diesen speziellen 'männlichen' Kontext. Dieser Aufsatz wird der Frage nachgehen, ob auch andere Verknüpfungen denkbar sind. Ich gehe davon aus, daß in alttestamentlicher Zeit der Kontext einer Frau den Psalm zu füllen vermochte. Nicht zwingend ist dabei aber anzunehmen, daß diese Beterin auch die Verfasserin des Psalms gewesen sein muß. So könnte die 'Überschrift' lauten: "Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen".

2. Der Text von Ps 55

- 2 *Vernimm, Gott, mein Gebet,
und verbirg dich nicht vor meinem Flehen.*
- 3 *Merke auf mich und antworte mir.
Ich irre umher in meiner Verzweiflung
und bin verwirrt*
- 4 *wegen des Geschreis des Feindes,
wegen der Bedrängnis seitens des Frevlers.
Sie lassen Urheil herabfallen auf mich,
und im Zorn beschuldigen sie mich.*
- 5 *Mein Herz bebt in meiner Mitte,
und Todesschrecken fallen auf mich.*
- 6 *Furcht und Zittern kommen auf mich,
und mich bedecken Schrecken.*
- 7 *So sprach ich:
Hätte ich Flügel gleich der Taube -
fliegen wollte ich und mich niederlassen.*

5 Feldmann 1992, 27. Vgl. Seifert 1992a.

- 8 *Siehe,
ich möchte in die Ferne fliehen,
in der Wüste übernachten,*
- 9 *zu meinem Zufluchtsort eilen
fort vom reisenden Wind, vom Sturm.*
- 10 *Verwirre, mein Herr,
spalte ihre Zunge.*
- 11 *Ja, ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.
Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern,
und Urheil und Mühsal wohnt in ihrer Mitte.*
- 12 *Verderben wohnt in ihrer Mitte,
und von ihrem Markt weichen Bedrückung und Trug mich.*
- 13 *Ja, wenn ein Feind mich schmadhte,
so wolle ich's tragen.
Wenn mein Hasser über mich groß getan hätte,
so wolle ich mich verborgen vor ihm.*
- 14 *Du aber: ein Mensch meinesgleichen,
mein Vertrauter, mein Bekannter,*
- 15 *die wir miteinander süße Gemeinschaft pflegten,
im Hause Gottes wandelten in der Menge.*
- 16 *Der Tod soll über sie herfallen,
sie sollen lebendig zur Scheol hinauffahren,
denn wo sie wohnen, ist Bosheit in ihrer Mitte.*
- 17 *Ich, zu Gott rufe ich,
und GOTT wird mich retten.*
- 18 *Abends und morgens und mittags klage und stöhne ich,
und er wird meine Stimme hören.*
- 19 *Er wird retten zum Heil mein Leben
aus dem Streit wider mich,
denn zu Vielen sind sie um mich.*
- 20 *Gott wird hören und sie demütigen,
er, der thront seit der Urzeit,
denn sie kennen keine Verpflichtung
und fürchten Gott nicht.*
- 21 *Er erhebt seine Hände gegen seinen Wohlgesimten,
er entweicht seinem Bund:*
- 22 *glatter als Butter schmeichelt sein Mund,
aber Streit liegt ihm am Herzen;
weicher als Öl fließen seine Worte,
aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter).*
- 23 *Wirf auf GOTT dein Begehren,
und er, er wird dich aufrecht halten,
er tagt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt.*
- 24 *Du aber, Gott,
möchtest du sie fahren lassen in die tiefste Grube,
die Männer des Blutes und des Truges
mögen nicht erreichen die Hälfte ihrer Tage.
Ich aber, ich vertraue auf dich.*

Der Text von Ps 55 gilt in der exegetischen Literatur in text- und literar-kritischer Hinsicht als außerordentlich schwierig.⁶ Zahllose 'Reparaturvor-schläge' wurden und werden gemacht, einige der Konjekturen mit Wer-tungen der jeweiligen Textstellen wie "sinlos und entstellt",⁷ "verstimmt"⁸ und "unerrätlich"⁹ begründet. Dagegen schließe ich mich dem Votum von Mitchell Dahood an, der bemerkt, daß der Konsonanten-text ausgezeichnet klingt und die Verse logisch angeordnet sind.¹⁰ Auch ist aufgrund der Stichwortverbindungen, die den Psalm zusammenhalten, ge-gen eine Teilung des Psalms in zwei Lieder zu votieren.¹¹ Die Entschei-dung, so wenig text- und hierarchische Reparaturen wie möglich vorzu-

6 Erläuterungen zur Übersetzung, bei der so wenig wie möglich in den Text der Masora eingegriffen wurde.

V 3: 'umherrscht' kommt von 'רָר' 'verwirrt sein' ist abgeleitet von 'רָר' (Nebenform zu 'רָר').

V 4: 'רָר' ist ein hapax legomenon (das ist ein Wort, das im Ersten Testament nur an dieser Stelle vorkommt). Mit Kraus 1978, 598, übersetze ich 'Bedrängnis', allerdings gegen Kraus im Singular.

V 9: 'רָר' ist ein hapax legomenon. Allerdings begründet m.E. nach die Tatsache eines nur hier vorkommenden Wortes, dessen Bedeutung aus dem Kontext des Psalms erschlossen werden muß, noch keinen Eingriff in den Konsonantentext. Im Kontext von V 9 scheint eine Übersetzung mit 'verleidend sein' schlüssig.

V 10: Eine Übersetzung ohne Verzerrung des masoretischen Textes mit 'Verwirre, mein Herr, spalte ihre Zunge' ist im Blick auf den ganzen Psalm sinnvoll. Warum sollte der Vernichtungswunsch, der in V 16 24 ausgesprochen wird, nicht schon hier eruptiv und syntaktisch quer aufklängen? Psalmen sind poetische Texte, die ihre Bedeutung nicht im Nachhineinander der Worte und Sätze entfalten, sondern eher im 'gleichzeitigen' Lesen, das Vor- und Rückverweise aufmerksam wahrnimmt. Und gerade die Entmächtigung der Sprache der Feinde und deren Sprachgewalt ist ein wesentliches Thema des Psalms. Davon wird unter 4. und 8. des Aufsatzes die Rede sein.

V 15: Das hapax legomenon 'רָר' ist umstritten. Krieg 1988, 286, Ann. 117, schlägt eine Änderung in 'רָר' (eine Weile) vor. Obgleich dies einzuleuchten scheint, bleibe ich beim masoretischen Text und übersetze mit Dahood 1968, 34, 'in der Menge'. Die genaue Bedeutung dieser Stelle wird offen bleiben müssen.

V 16: Mit Qere ist 'רָר(8)רָר' in zwei Worte zu trennen: 'Der Tod soll über sie herfallen'. Vgl. Ps 89 23. Siehe Kraus 1978, 560.

V 18: Die Errichtungsaussagen in V 18b 19a und 20a werden aufgrund ihrer Parallelität analog übersetzt. Es sind Errichtungsaussagen, die alle Zeiten umgreifen. Als Hoffnung prägen sie auch den Blick auf die Gegenwart und Vergangenheit und verändern diese.

V 21: Wörtlich heißt es 'gegen seine Friedenszustände'. Sinnvoller ist 'רָר' 'gegen seinen Wohlgestimmten'.

V 23: 'רָר' ist in der Bedeutung unsicher. Im Kontext eines Klagepsalmes kann seine Bedeutungsbereiche von 'Last' bis 'Hoffnung' reichen. Um beide Aspekte aufzunehmen, übersetze ich mit 'Beglitten'.

7 Kraus 1978, 560.

8 Gunkel 1926, 239.

9 Dahm 1922, 153.

10 Dahood 1968, 30.

11 Gunkel 1926, 238; Kraus 1978, 561. Stichwortverbindungen halten den Psalm zusammen und sind kaum zufällig. Siehe Krieg 1988, 287.

nehmen, liegt zum einen in der Beurteilung der vorliegenden Textgestalt¹² begründet. Zum anderen ergibt sich diese Entscheidung aus einer prinzipiellen Einstellung gegenüber dem Text. Es stellt sich die Frage, in welchem Interesse durch Konjekturen, Umstellungen und Streichungen ein neuer Text hergestellt wird. Es wird darum gehen, sich der Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit eines biblischen Textes zu stellen, anstatt Herrschaft über scheinbar reparaturbedürftiges Material auszuüben. Treffend formuliert Jürgen Ebach: "Wir sollten lernen, die biblischen Texte als 'ausreichend' zu verstehen."¹³ Allerdings ist der Text nicht kritiklos hinzunehmen, sondern es ist die Gegenwart, aus der heraus der Text gelesen wird, mitzudenken. Die Fragen und Antworten der gegenwärtigen Zeit gebracht werden. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß Psalmen in der Regel nicht eindeutig dazert werden können. Trotz aller historisch-kritischen Anstrengung lassen sich Psalmen nur selten einer bestimmten Zeit zuordnen. Psalmen sind poetische Texte, und von poetischen Texten kann nicht linear zurückgeschlossen wer-den auf eine Wirklichkeit, in der die Texte entstanden sind.

3. Topographie der Gewalt

Psalmen schildern auf metaphorische Weise erlebte Wirklichkeit als eine erlebbare Wirklichkeit. Sie bieten Identifikationsmöglichkeiten an, um das selbst Erlebte auszusprechen zu können. Sie eröffnen einen Bildraum, in dem das Erlebte sich verorten kann. Gerade in den Klagepsalmen wird dies deutlich. Klagepsalmen eröffnen einen Bildraum, in dem der Schmerz zur Sprache kommen kann. Sie bringen in diesem Bildraum die Erfahrung von Gewalt zur Sprache. In Ps 55 wird dieser durch Sprache hergestellte Bildraum strukturiert, indem verschiedene Räume entworfen werden, um eine bestimmte Erfahrung von Gewalt zu verorten. Somit kann von einer Topogra-phie der Gewalt gesprochen werden.

Diese Topographie der Gewalt(erfahrung) wird an den Orten Stadt und Wüste besonders deutlich.

3.1. Die Stadt als Raum der Gewalt

10b Ich sehe Gewaltat und Streit in der Stadt.

11 Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern, und Unheil und Mühsal wohn in ihrer Mitte.

12 Verderben wohnt in ihrer Mitte, und von ihrem Markt weichen Bedrückung und Trug nicht.

In den V 10b-12 wird das Bild einer Stadt vor Augen gestellt, einer Stadt mit Mauern und Marktplatz. Sie wird als ein Ort der Gewalt geschildert, allerdings ohne die konkrete Gewalttät zu benennen. Vielmehr wird die Stadt mit Begriffen, die allgemeine Mißstände anzeigen, bevollkret: Gewalt-tat, Streit, Unheil, Mühsal, Verderben, Bedrückung und Trug. Diese Begrif-

12 Dies bezieht sich auf den masoretischen Text, wie er in der Biblia Hebraica Stuttgartensia, 41990, vorliegt.

13 Ebach 1993, 42.

fe, die die Gewalt verkörpern, treten wie Personen auf. Gewalttat und Streit umkreisen die Stadt auf ihren Mauern, Bedrückung und Trug weichen nicht vom Marktplatz. Die Gewalt ist bis in den letzten Winkel der Stadt vorge- drungen und hat die Stadt besetzt. Sowohl die Mauern als auch der zentrale Platz werden beherrscht. Die beiden Verben, die diese Beherrschung aus- drücken, 'umgeben' und 'nicht weichen', bilden zusammen einen Kreis und einen Punkt, Bewegung und Verharren. Nicht nur in der räumlichen Aus- dehnung, sondern auch in der Bewegung im Raum ist die Gewalt gegen- wärtig. Dazu kommt die Beherrschung der Zeit (V 11). Zeit und Raum un- terliegen den Auswirkungen der Gewalt.

Die Art und Weise, wie hier die Stadt gezeichnet wird, widerspricht ihrer eigentlichen Funktion, nämlich der des Schutzes durch ihre Befestigung.¹⁴ Weil die Stadt durch eine sichtbare Grenze nach außen abgegrenzt ist, ist ihr Innenraum geschützt. Diese Grenze zwischen innen und außen ist in Ps 55 verletzt und markiert keine Schutzfunktion mehr. Aber auch der Innenraum ist zerstört. Darauf weist die zweimalige Betonung 'in ihrer Mitte' hin. Damit bietet der Raum der Stadt, dem die Konnotation 'Schutz und Sicher- heit' zukommt, keine Zuflucht mehr und ist zutiefst unsicher geworden.

Die Stadt ist aber nicht nur Ort, sondern auch Objekt der Gewalt. Das wird in V 11 sichtbar. Dort ist die Stadt Objekt derer, die die Stadt beherrschen. In den Passagen des Psalmes, wo das Ich von sich spricht (V 3-6), spricht es von sich als einem Objekt der Gewalt. Stichwortverbindungen stellen nun eine Beziehung zwischen der Stadt und dem Ich her ('Unheil' in V 4 und 11 und 'in der Mitte' in V 5 und 11). Es besteht also eine Verbindung zwischen dem Ich des Psalmes, das seine Gewalterfahrung ins Wort bringt, und der er- oberten und besetzten Stadt. "Die Minderung des Einzelnen erweist sich als innerlich verwandt mit der Minderung der Stadt."¹⁵ Sowohl die Stadt als auch das Ich sind Objekte der Gewalt. Stadt und Ich berühren sich im Aus- maß der Gewalt, der sie ausgeliefert sind. Das Ich ist wie die Stadt Ort und Objekt der Gewalt. Nimmt man die Verben, mit denen das Ich seine Erfah- rung in V 4b-6 ausdrückt, zum Stadtbild hinzu, wird die totale Beherr- schung des Raumes durch die Gewalt noch deutlicher. Während im Stadt- bild die bedrängenden Bewegungen horizontal verlaufen, bewegt sich das Unheil, dem das Ich ausgesetzt ist, in vertikaler Linie (regnen auf, fallen auf, bedecken). Es entsteht das Bild eines geschlossenen Raumes, aus dem es kein Entinnen gibt. Die Topographie der Gewalt beherrscht den Raum. Die Erfahrung der Gewalt wird auf der Textebene präsent.

3.2. Die Wüste als Gegenraum

7 So sprach ich:

*Hätte ich Flügel gleich der Taube -
fliegen wollte ich und mich niederlassen.*

8 Stehe,

*ich möchte in die Ferne fliehen,
in der Wüste übernachten,*

¹⁴ So Otto 1989, 61.
¹⁵ Kriegl 1988, 290.

9 zu meinem Zufluchtsort eilen fort vom wehenden Wind, vom Sturm.

In V 7-9 wünscht sich die Beterin, sie könne in die Wüste fliehen, sie könnte dem geschlossenen Raum der Gewalt entkommen. Als Ort der Zu- flucht entsteht das Bild der Wüste - sie wird Gegenraum zur Stadt. An den Verben wird dies deutlich. Es sind keine Verben zu finden, die einen Raum einkreisen und festhalten, stattdessen verbinden sich Verben der Bewegung (fliegen, sich entfernen, weichen) und der Ruhe (sich niederlassen, über- nachten) mit dem Gegenraum der Wüste.

Die Wüste ist in den biblischen Texten vielfältig konnotiert. Sie gilt als Ort des Todes und des Chaos, sie ist voller Gefahr und beängstigend. "Der bib- lische Mensch, an dörfliches und städtisches Leben gewöhnt, sieht die Wüste als gähnende Leere: kein Mensch wohnt in ihr."¹⁶ Indem die Wüste in Ps 55 als Gegenraum zum Gewaltraum Stadt konzipiert wird, kehren sich die Konnotationen um. Die Stadt als Repräsentantin des sicheren, bewohn- baren Kulturlandes verkehrt sich in die Ausweglosigkeit der Wüste. Die tödliche Grenze zwischen Wüste und Kulturland hat sich gewissermaßen bis in die Mitte der Stadt hineinverschoben. Gleichzeitig verliert die Wüste die Konnotation des Todes und wird zum Zufluchtsort, wo keine Gewalt mehr droht. Damit kommt jedoch eine andere Konnotation der Wüste ins Bild. Die Wüste wird "zum Asyl für Ausgestoßene und Flüchtlinge"¹⁷. In die Wüste flüchten Hagar, Mose, David, Elia u.a.. Hier begegnet ihnen Gott bzw. sein Bote und gibt ihnen Nahrung, stärkt und schützt sie. Doch im Gegensatz zu jenen erfährt die Beterin des Psalmes keine Bergung, und sie begegnet keinem Engel. Nicht einmal Durchgangsstadum kann die Wüste sein. Die Beterin weiß um die Unmöglichkeit einer Flucht. Und so gerät die Hoffnung auf Rettung zum Irrealis, der Zufluchtsort zum fiktiven Raum, zum Gegenraum zwar, aber dennoch im Satzgefüge des Irrealis gefangen: "Hätte ich doch ...". Dies wird dadurch verstärkt, daß die V 7-9 keine Wortverbindungen zum übrigen Psalm haben. Die Flucht bleibt Text, bleibt auf der Ebene des 'Ich sage' (V 7)¹⁸, mit dem die Wüstentripassage eingeleitet wird.

Aus eigener Kraft also kann kein Ausweg gelingen, und so spricht sich das Ich in das Bild der Taube hinein, um das Tier als eine Art Stellvertreterin das ausführen zu lassen, was das Ich in der Situation der Gewalterfahrung nicht zu tun vermag, nämlich Ausweg und Zuflucht zu finden. Dies ent- spricht der Funktion der Taube in der Erzählung von der großen Flut. Dort wird der Versuch erzählt, "ein Tier in einer Situation der Not ausführen zu lassen, was der Mensch selbst nicht tun kann"¹⁹. Die Taube ist in der Situa- tion der Bedrängnis verortet. Darauf weist auch das Gärren der Taube als Bild der Klage hin (Jes 38,14; 59,11; Nah 2,8).

¹⁶ Talmon 1984, 675.

¹⁷ Ebd. 678. Siehe Gerstenberger 1988, 224.

¹⁸ Gegen Kraus 1978, 562, der das 'so sprach ich' nur als erleichternden Übergang ansieht, der metrisch nicht gezählt wird.

¹⁹ Westermann 1993, 93.

Doch das Bild der Taube ist sehr vielschichtig. Im Kontext der Metaphorik des Hohen Liedes hat die Taube die Funktion einer Liebesbotin.²⁰ Es wäre zu überlegen, ob diese Sphäre auch in Ps 55,7 evoziert ist. Wäre dem so, dann stelte sich die Taube als Hoffnungsträgerin in schärfstem Kontrast zur erfahrenen Gewalt dar. Eine Topographie der Liebe würde fiktiv gegen die Topographie der Gewalt entworfen werden, doch bliebe dieser Gegenentwurf in der alles beherrschenden Realität der Gewalt nicht verwirklichtbar. Die Flucht des Iohs bleibt utopisch imaginiert.

4. Die Tat und der Täter

An mehreren Stellen kommen der Täterdie Täter²¹ der Gewalt auf verschiedene Weise in den Blick: allgemeingehaltene Aussagen, die keinen konkreten Hinweis auf die Tat geben (V 4 "wegen des Geschreis des Feindes, wegen der Bedrängnis seitens des Frevlers. Ja, sie lassen Unheil herabfallen auf mich, und im Zorn beschuldigen sie mich" und V 20b "denn sie kennen keine Verpflichtung und fürchten Gott nicht"); die personifizierte Gewalt im Bild der Stadt (V 10-11 "Ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt. Sie umkreisen sie tags und nachts auf ihren Mauern, und Unheil und Missetat wohnt in ihrer Mitte"); Äußerungen im Irrealis, die bestimmte Tätertypen ausgrenzen (V 13 "Ja, wenn ein Feind mich schmeichle, so wolle ich's tragen. Wenn mein Hasser über mich groß gelien hätte, so wolle mich verbergen vor ihm"); das Sprech- und Sprachverhalten der Täter (V 22 "glatter als Butler schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen; weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind Dolche (gezückte Schwerter)" und die Beschreibung des Täters als engen Vertrauten (V 14f "Du aber: ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter, die wir miteinander süße Gemeinschaft pflegten, im Hause Gottes wandelten in der Menge" und V 21 "Er erhebt seine Hände gegen seinen Wohlgesinnten, er einwehlt seinen Bund").

Zentral ist m.E. V 14, da der Täter ganz direkt angesprochen wird. Während sich die Beterin in den vorhergehenden Versen der Tat quasi annähert, eher die Struktur der Gewalt selbst ausspricht, bricht sie an dieser Stelle aus dem bisherigen Satzgefüge aus und redet den Täter an: "Du aber, ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter." Nähe wird evoziert, Vertraulichkeit und Gemeinsamkeit. Die Benennung des Täters als einer, der in einem engen Vertrauensverhältnis zur Beterin stand, läßt an einen Mißbrauch dieser Nähe denken. Darauf verweist auch V 21, sofern der dort erwähnte Bund, der durch die Tat entweiht wurde, als eine Verhältnisbestimmung zwischen zwei Menschen, d.h. als "eine ganzheitliche, ganzmenschliche, ein persönliches Mitgefühl und einen ganz persönlichen Einsatz einschließende Größe"²² gesehen wird. Auf diesem Hinter-

grund verkehren sich die Freundschaftstitel in Feindschaftstitel,²³ der plötzliche Wechsel in die 2. Person Singular wird so zur direkten und schonungslosen Anklage. Der Täter wird mit der Tat konfrontiert, quasi öffentlich wird er benannt und entlarvt. Nimmt man wie Sheppard an, daß die Palmten laut gesprochen wurden in der Absicht, von Freunden und Feinden gehört zu werden, dann kann noch deutlicher formuliert werden: Der Vertraute wird in Ps 55 öffentlich bloßgestellt als einer, der tatsächlich wie ein Feind gehandelt hat.²⁴

Entlarvt wird auch die Rede des Täters und seine Art und Weise zu sprechen. In V 23 liegt eine direkte Rede des Täters vor, auch wenn sie formal nicht als solche gekennzeichnet ist. Doch ein Vergleich mit Ps 22,8f und Ps 2,2f zeigt, daß nicht unbedingt ein direktes verbum dicendi vorhanden sein muß.²⁵ Das Zitieren von Täteraussagen ist häufig anzutreffen (Ps 3,3; 10,4,6; 12,5; 22,8f; 35,21,25; 41,6; 42,11; 59,8; 64,6f; 70,4; 71,11). Diese Täteraussage, nämlich "Wirf auf Jahre dein Begehren, und er, er wird dich aufrecht halten, er läßt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt", wird hier mit Hilfe von V 22 "Glatter als Butler schmeichelt sein Mund, aber Streit liegt ihm am Herzen; weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind gezückte Schwerter" als Hohn durchschaut. V 23 beinhaltet die Worte, die weicher als Öl fließen, aber tödlich wirken wollen. Durch das Gegenüber von Inhalt und Wirkung der Worte gerät der Trost zum Hohn und zur Lüge. Die Beterin erlebt die Worte des Täters als Gewalt, als Waffe. Denn Sprache ist untrennbar verbunden mit ihrer Wirkung; sie hat performativen Charakter, ist "primär Geschehendes".²⁶

Sprache hat eine ungeheuer Macht, eine Macht, die den Tod bringen kann wie Kriegesgerät und Waffen, denn die Macht zu sprechen steht in engem Zusammenhang mit der Macht zu handeln.²⁷ Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, versteht man dies nur in dem Sinne, daß Gewalt durch einzelne Worte und Sätze ausgeübt würde. Es geht um den Zusammenhang von Sprachstruktur und Gewalt, um Sprache als "Ort des Konfliktens und der Mißrepräsentation, als Ort der Unterdrückung und Befreiung",²⁸ letztlich um Diskurse und um das Setzen von Wirklichkeit in und mit der Sprache. Mit Diskursen wird das bezeichnet, "worüber in einer Gesellschaft gesprochen wird, was als Problematik und Thema verhandelt wird und was zur kollektiven Simproduktion beiträgt".²⁹ Dabei aber ist zwischen dominanten und marginalisierten Diskursen zu unterscheiden. Der Diskurs, der den Tatbestand Vergewaltigung in seiner Bedeutung definiert, ist auch in

²³ Siehe Kraus 1978, 563.

²⁴ Sheppard 1991, 77.

²⁵ Gegen Kraus 1978, 564, der V 23 als Ermütigung und Heilstrakeal versteht, nehme ich mit Keel 1969, 143f. an, daß dieser Vers ein Zitat ist, obgleich das verbum dicendi fehlt.

²⁶ Westermann 1992, 244. Vgl. auch Ps 12,4f; 52,6; 59,8; 64,4; 109, 2,3; 140,4; Jes 54,17; Spr 18,21; und die Identifikation des Mannes der Gewalt mit dem Mann der Lüge in Ps 140,12.

²⁷ Bal 1988, 245 ("the power to speak is directly related to the power to act").

²⁸ Knappp 1992, 302.

²⁹ Seifert 1992b, 270.

²⁰ Siehe Keel 1993, 156-193, bes. 168-169; ders. 1984, 53-62.

²¹ Der Numeruswechsel zwischen Singular und Plural stellt ein Problem dar. Vielleicht könnte er als das Ineinander von struktureller Gewalt und einzelnr Gewaltat gelesen werden.

²² Keel 1969, 134.

der Hebräischen Bibel der Diskurs der Täter. Die Perspektive der Opfer bleibt ausgeblendet und verschwiegen. In Ps 55 wird dieser Diskurs kritisiert, indem die Tat und der Täter benannt werden und der Sprachgebrauch des Täters entlarvt wird. Im Diskurs der Täter kommt einer Vergewaltigung eine bestimmte Bedeutung zu. Sie wird als Eigentumsverlust bestimmt. Die Gewalt, die einer Frau dabei angetan wird, wird somit gelehnet und verschwiegen. Die Wirklichkeit einer Vergewaltigung nicht nach diesem Diskurs zu deuten und die Gewalttätigkeit trotzdem anzusprechen, unterbricht den Diskurs der Gewalt gegen Frauen an einer, wenn auch kleinen Stelle.

Das Benennen der Tat und des Täters, sowie die Entlarvung seines Gebrauchs der Sprache läßt Psalm 55 als eine Alternative zum Diskurs der Gewalt erscheinen. Der Psalm entwirft einen Diskurs, der das Leugnen und die Gewalt nicht fortsetzt, sondern unterbricht.

Auch die Passagen des Psalms, in denen die Beterin den Tätern den Tod wünscht, nämlich: *"Der Tod soll über sie herfallen, sie sollen lebendig zur Scheol hinabfahren"* (V 16); *"Gott wird hören und sie demütigen"* (V 20); *"Du aber, Gott, möchtest du sie fahren lassen in die tiefste Grube. Die Männer des Blutes und des Truges mögen nicht erreichen die Hilfe ihrer Tage"* (V 24), spiegeln den Versuch wider, die Mächtigkeit der Täter zu brechen. Es ist der "Wunsch, Gott möge dieses Unrecht beseitigen".³⁰ Erst der Tod scheint ein Ende der Gewalt zu bringen, weil erst dadurch die Realität umgekehrt wird. Die Feindverfluchungen sind Ausdruck der Tiefe der Not, aber auch eine Weise, die Verleibung einzufordern, nämlich jene Verleibung auf Hilfe, die in V 23 im Munde des Täters pervertiert wurde. Der Tod des Täters erst macht es der Beterin möglich, V 23 als Hoffnung auf Hilfe zu sprechen: *"Hilf auf GOTT dein Begehren, und er, er wird dich aufrecht halten, er läßt es auf ewig nicht zu, daß der Gerechte wankt."*

Das Ende der Gewalt wird gleich der Gewalt mit einer Raummetapher formuliert: *"sie sollen lebendig in die Scheol fahren"* (V 16) und *"in die tiefste Grube"* (V 24). Beides sind Räume, die an den Tod grenzen und in ihn hineinreichen. Die Gewalttätigkeit, der die Beterin ausgesetzt ist, ist eine Erfahrung absoluter Ohnmacht. Aus dieser Perspektive der Ohnmacht heraus kann scheinbar nur der Tod des Täters ein Ende der Gewalt bringen. Der Wunsch, Gott möge die Täter zu Objekten machen, ist in anderen Worten die Bitte an Gott, den Herrschaftsdiskurs zu pervertieren und damit wirkungslos zu machen. Diese Bitte wird bereits in V 10 eruptiv ausgesprochen: *"Verwirre, mein Herr, spalte ihre Zunge."* Genau zwischen den Bildern 'Wüste' und 'Stadt' stehen diese Worte und verhindern dadurch ein Aufeinanderprallen der gegensätzlich konnotierten Räume. Die Zunge symbolisiert die Redefähigkeit des Menschen, seine Sprache und deren Macht. Wird nun von Gott gefordert, die Zunge derer, die die Beterin bedrängen und ihr Gewalt antun, zu verwirren und zu spalten, bedeutet dies, Gott möge den Diskurs der Gewalt, mit dem der Schmerz der Beterin verschwiegen und sie selbst zum Schweigen gebracht wird, zerstören und so entmachten. Damit wird konkret formuliert, was die Beterin im Vertrauen auf

Gottes Hilfe erhofft, wenn sie ihren Schmerz in den Psalm hineinspricht und auf diese Weise ausspricht: daß der Diskurs der Gewalt unterbrochen, ja abgebrochen wird und ein anderer Diskurs, der ihrer Erfahrung von Gewalt eine Sprache verleiht und ihr selbst ihre Subjektivität, ihre Integrität und Identität zurückgibt, möglich wird.

5. "Ich aber" - oder das Vertrauen in Gott

- 2 *Vernimm, Gott, mein Gebet,
und verbringe dich nicht vor meinem Flehen.*
- 3 *Merke auf mich und antworte mir.*
- 17 *Ich, zu Gott rufe ich,
und GOTT wird mich retten.*
- 18 *Abends und morgens und mittags klage und stöhne ich,
und er wird meine Stimme hören.*
- 19 *Er wird reiten zum Heil mein Leben aus dem Streit wider mich,
dem zu Vielen sind sie um mich.*
- 24 *Ich aber, ich vertraue auf dich.*

In Ps 55 ist eine Bewegung zu sehen, die in V 2 mit dem verzweifelten Aufschrei beginnt und über die Aussage in V 17 ihr Ziel in V 24 *"Ich aber, ich vertraue auf dich"* findet. Dieses Vertrauen auf Gott ermöglicht es überhaupt erst, die Tat zu benennen, den Täter anzuklagen und auf ein Ende der Gewalt zu hoffen. Doch - und das ist die eigentliche Leistung des Psalms - vermag die Beterin den Blick von der Gewalt abzuwenden und sich selbst wahrzunehmen, und zwar als Subjekt, das sich selbst definiert und eine Zukunftsperspektive entwirft. Kein demütiges Sichfügen in den status quo steht am Ende des Psalms, sondern ein Ich, das auf dem Weg ist, seine Identität wiederzuerlangen. Diese Identität wird auf Gott bezogen, der/die auf der Seite derer steht, die Gewalt erleiden. Somit ist das *"Ich aber, ich vertraue auf dich"* ein Appell an Gott als Anwältin der Erniedrigten, als ihre Retterin und ihre Zuflucht. "Und indem sie sich diesem Anwalt anvertrauen, gewinnen die Erniedrigten selbst die Stärke, um zu widerstehen. Sie gewinnen die Identität, die ihnen geraubt wird, zurück."³¹ Sich trotz totaler Ohnmacht in der Sprache verorten zu können, kann befreiend wirken, da hierdurch dem Schweigen über die Gewalt ein Ende gesetzt wird und das Ende der Gewalt beginnen kann. Der Tod des Täters, um die Gewalt zu beenden, hat nicht das letzte Wort in Ps 55. Im Vertrauen auf Gott wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt seine Subjektivität und Identität wieder ermöglicht.

6. Hermeneutische Zwischenbemerkungen

In Psalm 55 wird die Gewalt als eine bestimmte Topographie der Gewalt zur Sprache gebracht. Welche Lesart aber ist nötig, um in dieser 'Landschaft' die spezifischen Gewalttätigkeiten von Frauen zu verorten und um Ps 55 als einen Text der spezifischen Gewalttätigkeit von

³⁰ Eibach 1973, 89.

³¹ Raiser 1988, 27.

Frauen³² zu verstehen? Welche 'Landkarte' ermöglicht es, bei der Lektüre von Ps 55 Gewalt gegen Frauen mitzulesen?

Ein vielversprechendes Modell, um diese Fragen zu beantworten, scheint mir die intertextuelle Lektüre zu sein.³³ Bei einer Auslegungsmethode, die sich der Intertextualität bedient, wird das Lesen eines Textes als ein "act of creativity"³⁴ verstanden, da erst im Prozeß des Lesens die Bedeutung eines Textes entsteht. Im Prozeß des Lesens wird ein Text auf andere Texte bezogen, denn kein Text existiert ohne seine Situierung in einem Universum von Texten, gewollt oder nicht gewollt. Erst in diesem Zusammenwirken der verschiedenen Texte, die synchron durch die Zeiten und Räume aufeinander antworten, kommt einem Text Bedeutung zu. Bedeutung kann sich also verschieben und ist nicht textimmanent gefangen. Sie bestimmt sich in Relation zu den Texten, die der Text als Referenz selbst anzeigt, aber auch in den Anschlüssen, die der "einfache Zufall vorgängiger Lektüre"³⁵ setzt. Darüber hinaus kann die Auslegung auf das synchrone Zusammenwirken der Texte einwirken, indem die Exegese über die Art und Auswahl der Vergleichstexte (Intertexte), sowie über die Vergleichspunkte (Markierungen) selbst entscheidet. Dies öffnet jedoch keineswegs der Willkür Tor und Tür, da jede (auch die traditionelle) Interpretation von Texten einem bestimmten Interesse anhängig ist. Dieses offenzulegen, in Verbindung mit einer nachvollziehbaren Auslegung, ist Pflicht jeder/der Interpretation. Die spezifische Parteilichkeit feministischen Erkenntnisinteresses, das hier nach der Möglichkeit einer Verortung spezifischer Gewalterfahrungen von Frauen in der Topographie der Gewalt in Ps 55 fragt, läßt sich in die intertextuelle Interpretationsmethode einordnen. Feministisch orientierte Intertextualität wird andere Anschlüsse des Textes setzen und den Text mit anderen Texten verweben. Sie wird die Chancen der Brüche und Spannungen in einem Text, die häufig intertextuelle Markierungen anzeigen, auf ihre spezifische Weise wahrnehmen.

7. Die Stadt als Körper der Frau

Die Gewalt, der das Ich ausgesetzt ist, wird am Bild der in Besitz genommenen Stadt aufgezeigt. Keine historisch fixierbare Bedrohung einer historisch fixierbaren Stadt ist gemeint, sondern das Stadtbild ist Teil der Topographie der Gewalt, die metaphorisch über die Raumstruktur des Psalms ausgedrückt wird.

'Stadt' hat im Hebräischen feminines Genus und wird häufig als Frau personifiziert. Dem grammatischen Geschlecht aber kommt gerade in der hebräischen Sprache eine signifikante Bedeutung zu.³⁶ Das feminine Genus wird mit der Funktion der Stadt als Mütter und Ernährerin ihrer Einwohnerinnen und Einwohner erklärt.³⁷ Die Assoziation zur "Mutter, die

Leben gewährt und ernährt"³⁸, mag im Ersten Testament zwar eine Rolle spielen, ist aber m.E. in Ps 55 nicht als Intertext markiert.

Die Verbindung der Stadt mit dem Verb 'umgeben' deutet eine andere Markierung an. In der Bedeutung 'feindlich umgeben' steht das Verb häufig in kriegerischen, militärischen Kontexten,³⁹ d.h. im Kontext der Eroberung einer Stadt. In den Klagepsalmen ist das Verb negativ besetzt und bringt die Bedängnis ins Wort.⁴⁰ In Ps 55 vollzieht sich die Tätigkeit des Verbs 'umgeben' in der Stadt bzw. auf ihren Mauern. Der Innenraum der Stadt ist davon geprägt. Im Zentrum der Stadt hat sich die Gewalt festgesetzt, vom Marktplatz weicht sie nicht (V 12).

Diese Markierungen können mit zwei Erzählungen im Ersten Testament in Verbindung gebracht werden, nämlich mit Ri 19 und Gen 19. In beiden ist der Ort der Gewalt das Innere einer Stadt, der Marktplatz. Die Gewalt nimmt ihren Anfang bei dem Verb 'umgeben', das eine Vergewaltigung bzw. eine drohende Vergewaltigung zur Folge hat. In Ri 19 wird eine Frau von Männern, die das Haus umringen, die ganze Nacht vergewaltigt. Sie stirbt am frühen Morgen.

Beziehen wir nun Ri 19 und Ps 55 intertextuell aufeinander und lesen sie gewissermaßen gleichzeitig, dann entsteht eine Parallele zwischen der Stadt und dem Körper der Frau. Die Gewalt, die in Ps 55 die Stadt ausgesetzt ist, entspricht der Gewalt, die in Ri 19 den Körper der Frau zerstört. Die Eroberung der Stadt entspricht der Vergewaltigung der Frau. Wie gezeigt, spricht sich in Ps 55 das Ich in das Bild der Stadt hinein, um seine Gewalterfahrung auszu drücken. Ri 19, als Intertext mitgelesen, macht sichtbar, daß die Beterin in Ps 55 ausspricht, daß ihr eigener Raum, ihr eigener Körper, gleich der eroberten Stadt seiner Integrität und Umversehrtheit beraubt wurde. Die Verfügbarkeit des Ortes entspricht der Verfügbarkeit des weiblichen Körpers. Die Grenzen der Stadt wie die Grenzen des Körpers werden nicht respektiert. Der Körper einer Frau kann wie eine Stadt erobert, eingenommen, geplündert und zerstört werden. Es besteht ein Zusammenhang zwischen kriegerischer Eroberung einer Stadt und Vergewaltigung.

Die in Ps 55 geschilderte Nähe des Täters zum Opfer, ausgedrückt in der Wendung "Du aber, ein Mensch meinesgleichen, mein Verräter, mein Bekannter", läßt noch einen weiteren Blick auf die Topographie der Gewalt zu. Die Gewalt vollzieht sich in einem geographisch und emotional bekannten Raum. Emotionale Nähe aber sollte Gewalt eigentlich ausschließen. Umso größer ist dann die Zerstörung der psychischen und physischen Integrität des Ichs, wenn diese Nähe mißbraucht wird. In der Theorie der Intertextualität können die Erfahrungen eines Menschen als Text verstanden und gelesen werden. Dieser Erfahrungstext der Leserin wird mit dem Text, der interpretiert wird, in Verbindung gebracht und beides miteinander verknüpft.⁴¹

32 Scheppard 1991, 81. Siehe auch Fortune 1982, 65-71.

33 Zur Intertextualität siehe Draisma 1989; Stierle 1983; Broich / Pfister 1985.

34 Draisma 1989, 7.

35 Stierle 1983, 10.

36 Siehe Schmitt 1991, 18-32, bes. 19 u. 27ff.

37 So E. Otio, ThWAT VI, 61. Siehe auch Sack 1989, bes. 71.

38 Sack 1989, 272.

39 Siehe López, 1986, 735f.

40 Vgl. Ps 18,6: 17,11; 22,13.17; 49,6; 109,3; 118, 10f.

41 Volz 1989, 32.

Lesen wir Ps 55 nun aus der Perspektive der Erfahrungen von vergewaltigten Frauen, dann fällt Erstaunliches auf. Nicht nur die psychischen Folgen einer Vergewaltigung wie depressive Hoffungslosigkeit, mangelndes Selbstwertgefühl und Beschädigung der Identität - um nur einige zu nennen⁴² - entsprechen dem in Ps 55 Geschilderten. Auch die Topographie der Nähe ist bei den meisten Vergewaltigungen zu finden. Etwa die Hälfte aller Vergewaltigungen wird von Männern verübt, die die Frau vor der Tat schon kennt. Zwei Drittel der Vergewaltigungen finden nicht im Freien, sondern im Haus statt. Dies zeigt, "daß dem Opfer die größten Gefahren durch bekannte Täter in einer vertrauten Umgebung drohen"⁴³.

Auf diesem Hintergrund ist es durchaus möglich, Ps 55 als Klage über eine Vergewaltigung und als Anklage des Täters zu lesen. Dies meint - wie schon bemerkt - keine Lektüre mit dem Zweck einer historischen Verortung des Psalms, sondern eine Lektüre von Ps 55 und der darin zur Sprache kommenden Topographie der Gewalt mit den Augen einer möglichen Beterin. Aus der Perspektive von Frauen spiegelt die Struktur, v.a. die Raumstruktur von Ps 55, Gewalterfahrungen von Frauen wider. Der Psalm ermöglicht ein Aussprechen der Gewalterfahrung und ein Benennen des Täters, was zu einer Unterbrechung des herrschenden Diskurses der Gewalt führt. Und so zeigt der Psalm auch Bewältigungsmöglichkeiten aus der Perspektive der vergewaltigten Frau auf.

3. Von sprachloser Ohnmacht zum Finden neuer Identität

Um ihre Erfahrung von Gewalt zu verbalisieren, greift die Beterin auf die kollektiv geprägte Formelsprache der Klagesalmen zurück. Wo die Sprache verstummt ist oder niemand das Schreien hört, bietet der Psalm eine Möglichkeit zu sprechen. Das Ich, das sich als Objekt sexueller Gewalt erfahren hat, dessen Identität und Integrität zerstört ist, kann sich im Sprachraum des Psalms erneut verorten, um wieder Subjekt zu werden. Gehen wir davon aus, daß Subjektivität über Sprache gestaltet wird, ist dies von großer Bedeutung.

Doch stellt sich in dieser Hinsicht in Ps 55 ein Problem. Das Bild, mit dessen Hilfe die Beterin ihre Not formuliert, nämlich das Bild der besetzten Stadt in Analogisierung mit dem vergewaltigten Körper, ist einem Diskurs entliehen, den militärische Kategorien strukturieren. In diesem Diskurs der Gewalt werden die Städte sexualisiert und der Körper der Frau gleich der Stadt als Ort gesehen, der verfügbar ist, den man(n) besetzen und besitzen kann. Innerhalb dieses Diskurses nun scheint ein Ende der Gewalt nur durch Gegengewalt möglich zu sein. Nur der Tod des Täters beendet dessen Gewalt, erst dann scheint die absolute Ohnmacht und Todesnähe des Opfers vorbei zu sein. Dies soll nicht kritisiert werden, kann doch gerade das Aussprechen von Wut therapeutische Wirkung bei Frauen haben, die unter einem Nicht-Sprechen-Können als Folge der Vergewaltigung leiden.⁴⁴ Im

Bewältigungs- und Verarbeitungsprozess hat das Sprechen mit Hilfe des Diskurses der Gewalt eine befriedende Funktion.

Doch es bleibt festzuhalten, daß sich die Beterin mit Hilfe eines Diskurses ausspricht, der sich tendenziell gegen sie wenden kann und innerhalb dessen sie eher Objekt bleibt. Innerhalb dieses Diskurses, der mehr am Täter als am Opfer orientiert ist, scheint kein eigenständiges weibliches Subjektwerden möglich. Zwar wird die Gewalt radikal benannt, doch bleibt in der Analogisierung von eroberter Stadt und vergewaltigtem Frauenkörper die Frau tendenziell auf der Opferseite. Und innerhalb dieses Diskurses ist das Ende der Gewalt wirklich nur über den Tod des Täters möglich.

Doch in Ps 55 wird auch ein anderer Weg, ein anderes Sprechen aufgezeigt. Das Bild der Taube, in dem Rettung zwar nicht geschieht, wohl aber utopisch imaginiert wird, weist auf ein anderes Sprechen hin. In den V 7-9 wird einerseits die Rettung als nicht realisierbare Wirklichkeit dargestellt. Das Ich bleibt als Objekt ausgeliefert. Doch andererseits spiegelt diese Passage eine Überlebensstrategie wider, nämlich die der Dissoziation. Das Bild der Taube, die in die Wüste als ihrem Zufluchtsort flieht, steht isoliert im Psalm. Keine Stichwortverbindungen binden es in den übrigen Psalm ein. Das Taube-Wüsten-Bild ist gewissermaßen 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 ein Überlebensversuch, das "verzweichte Bemühen, das in Auflösung begriffene Ich wiederherzustellen"⁴⁵. Die imaginierte Flucht der Taube in die Wüste hat demnach auch die Funktion, nicht bis in die letzte Tiefe des Ichs zerstört zu werden. In dieser Hinsicht ist es irrelevant, ob die Flucht der Taube die Sprachform eines Irrrealis hat oder nicht. Was dem Körper der Frau nicht möglich ist, nämlich dem gewaltsamen Eindringen in den Innenraum eine Grenze zu setzen und so die Gewalt zu beenden, versucht das Ich, diese Grenze zu ziehen, indem es ein Bild entwirft, das Bild der in die Wüste fliehenden Taube. Mit Hilfe dieses Bildes gelingt es dem Ich, die alles überwältigende Gewalterfahrung zu überstehen, ohne sich zu verlieren.

Die Kraft, in der Situation absoluter Ohnmacht neue Bilder zu sprechen und neue Räume zu entwerfen, korrespondiert mit dem "Ich aber" am Ende des Psalms. Was in V 7-9 nur angedeutet wird, nämlich einen Zufluchtsort zu finden, gewinnt durch das korrespondierende "Ich aber" Gewißheit: Gott steht auf der Seite der Beterin, die mit dem Psalm ihre Erfahrung der Vergewaltigung zur Sprache bringt.

Damit wird deutlich, daß Ps 55 offen ist für die speziellen Gewalterfahrungen von Frauen. Im Bildraum der Wüste und der Stadt können sich der Schmerz verorten und die Gewalt zur Sprache gebracht werden. Indem der Klagesalm auf diese Weise gelesen wird, können die Legitimations-

42. Flothmann / Dilling 1987, 69ff.; Feldmann 1992, 30ff., 50ff.

43. Ebd., 17. Siehe auch Baumann 1984, 13ff.; Feldmann spricht von 71% (1992, 9).

44. Feldmann 1992, 113.

45. Wirtz 1989, 147.; Feldmann 1992, 52f.

strategien der Gewalt gegen Frauen brüchig werden, und es entsteht eine winzige Lücke - hervorgehoben durch die laute, öffentliche Klage von Frauen. Dies kann Beginn einer Befreiung sein.

Im Aufsatz verwendete Literatur:

- Bal, Mieke. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago, London 1988.
- Baurmann, M.C., *Sexualität, Gewalt und die Folgen für das Opfer: Zusammengefaßte Ergebnisse aus einer Längsschnittuntersuchung bei Opfern von angezeigten Sexualkontakten*. Wiesbaden 3 1984.
- Becker, Joachim, *Wege der Psalmenexegese*, SBS 78, Stuttgart 1975.
- Broich, Ulrich / Pfister, Manfred (Hg.), *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985.
- Brownmiller, Susan, *Gegen unseren Willen: Vergewaltigung und Männerherrschaft*, Frankfurt a.M. 1980.
- Crisenmann, Frank, *Im Netz: Zur Frage nach der "eigenlichen Not" in den Klagen der Einzelnen*, in: Rainer Albrecht u.a. (Hg.), *Schöpfung und Befreiung: Festschrift für Claus Westermann*, Stuttgart 1989, 139-148.
- Dalwood, Mitchell, *Psalms Ansb*, New York 1968.
- Dobash, R. Emerson / Dobash, Russell, *Violence Against Wives: A Case Against the Patriarchy*, New York 1979.
- Draisma, Sipke, *Introduction*, in: Sipke Draisma (Hg.), *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989, 1-14.
- Dahm, Bernhard, *Die Psalmen*, KAT 14, Tübingen 2 1922.
- Ebach, Jürgen, *Interesse und Treue: Anmerkungen zu Exegese und Hermeneutik*, in: Jürgen Ebach (Hg.), *Biblische Erinnerungen: Theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993, 27-51.
- Ebach, Jürgen, *Der Gott des Alten Testaments - ein Gott der Rache?*, in: Jürgen Ebach (Hg.), *Biblische Erinnerungen: Theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993, 81-93.
- Feldmann, Harald, *Vergewaltigung und ihre psychischen Folgen*, *Forum der Psychiatrie Neue Folge* 33, Stuttgart 1992.
- Flothmann, Karin / Dilling, Jochen, *Vergewaltigung: Erfahrungen danach*, Frankfurt a.M. 1987.
- Fortune, Marie M., "My God, My God, Why Have You Forsaken Me?" in: Marie M. Fortune (Hg.), *Spinning a Sacred Yarn: Women from the Pulpit*, New York 1982, 65-71.
- Gersenberger, Erhard S., *Psalms: Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry: The Forms of the Old Testament Literature* 14, Grand Rapids, Michigan 1988.
- Herrnsson, Hans-Jürgen / Lohse, Eduard, *Glauben*, Stuttgart u.a. 1978.
- Keel, Othmar, *Allgegenwärtige Tiere: Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel*, in: Bernd Janowski / Ute Neumann-Gorsolke / Uwe Gellner (Hg.), *Gefährten und Feinde der Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 156-193.
- Keel, Othmar, *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes*, SBS 114/115, Stuttgart 1984.
- Keel, Othmar, *Feinde und Gotteskneger: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969.
- Knapp, Gudrun-Axeli, *Macht und Geschlecht: Neure Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftskritik*, in: Gudrun-Axeli Knapp / Angelika Wetzler (Hg.), *Traditionen Brüche: Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg (Breisgau) 1992, 287-325.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen*, BK 15, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Krieg, Matthias, *Todesbilder im Alten Testament oder "Wie die Alten den Tod gebildet"*, *AThANT* 73, Zürich 1988.
- Lopez Garcia, Ant. 220, *ThWAT* V, 1986, 730-744.
- Otto, E., *Art. 772*, *ThWAT* VI, 1989, 56-74.
- Raiser, Konrad, *Klage als Befreiung*, *Einwürfe* 5 (1988), 13-27.

- Ruppert, Lothar, Klagelieder in Israel und Babylon. Verschiedene Deutungen der Gewalt, in: Norbert Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg, Basel, Wien 1983, 111-158.
- Schiele, Beatrix, Die Gewalt gegen Frauen als Herausforderung einer feministischen Ethik, *Schlangenhaut* 25 (1991), 6-12.
- Schnitt, John J., Israel and Zion - Two Gendered Images: Biblical Speech Traditions and Their Contemporary Neglect, *Horizons* 81/1 (1991), 18-32.
- Seidel, Hans, Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testaments, Berlin 1969.
- Seifert, Ruth, Krieg und Vergewaltigung. Ansätze zu einer Analyse, in: Friedel Schreyögg (Hg.), *Nirgends erwähnt - doch überall geschehen ... Vergewaltigung im Krieg*, München 1992, 1-19. (=1992a)
- Seifert, Ruth, Entwicklungslinien und Probleme der feministischen Theoriedebatte. Warum an der Rationalität kein Weg vorbeiführt, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Weiterer (Hg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg (Breisgau) 1992, 255-285. (=1992b)
- Seybold, Klaus, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, Stuttgart u.a. 1973.
- Sheppard, Gerald T., "Enemies" and the Politics of Prayer in the Book of the Psalms, in: David Jobling / Peggy L. Day / Gerald T. Sheppard (Hg.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland, Ohio 1991, 61-82.
- Sleck, Odil Hannes, Friedensvorstellungen im alten Israel. Psalmen. Jesaja. Deuterosejaja, Zürich 1972.
- Sleck, Odil Hannes, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und als Frau im Alten Testament, *ZTK* 86 (1989), 261-281.
- Siederle, Karlheinz, *Wort und Intertextualität*, in: Wolf Schmid / Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Dialekt der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität*, Wien 1983, 7-26.
- Tahmon, S., Art.: 7779, *ThWAT* IV, 1984, 660-695.
- Volz, James W., *Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality*, in: Sipke Draisma (Hg.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989, 27-34.
- Westermann, Claus, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: Bernd Janowski / Ute Neumann-Gorselke / Uwe Glesner (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 90-102.
- Westermann, Claus, Das gute Wort in den Sprüchen. Ein Beitrag zum Menschenverständnis der Sprichwörter, in: Frank Christmann u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Hans Walter Wolf zum 80. Geburtstag, München 1992, 243-255.
- Wirtz, Ursula, *Seelenmord. Inzest und Therapie*, Stuttgart 1992.