

Ulrike Bail

Die Psalmen

»Who is speaking may be all that matters«

Psalmen sind Gebrauchsverse. Sie wurden und werden in ihrer langen Rezeptionsgeschichte, die schon im Ersten Testament selbst beginnt, von einzelnen Frauen und Männern und von Gemeinschaften in den unterschiedlichsten soziokulturellen Situationen gelesen und gesprochen. In den 150 Psalmen des Psalmenbuches fanden und finden Menschen Lieder, in denen sie ihre Lebenssituationen widergespiegelt hören, mit denen sie ins Gespräch eintreten und sie als ihre eigenen Worte sprechen und singen. Es sind Lieder der Hoffnung und der Befreiung, der Klage und des Leidens, der Freude und des Feierns, der Betrachtung der Schöpfung und der Gerechtigkeit. Diese Lieder können auch als Stimmen von Frauen gehört und gesprochen werden. Darum wird es in diesem Artikel exemplarisch gehen.

»Who is speaking
may be all that matters«

Im Interesse, Psalmen als Bestätigung, Stärkung und Ermächtigung von Frauen zu verstehen, gestaltet Marchienne Bruon Rienstra das liturgisch orientierte Buch »Swallow's Nest. A feminine Reading of the Psalms«. Leser und Lesrinnen sollen ermutigt werden, Psalmen als Gebete einzelner Frauen in verschiedenen Situationen und Verhältnissen zu verstehen. Rienstra paraphrasiert Psalmen und weist ihnen frauenspezifische Situationen zu, die sie in neuen Psalmüberschriften benennt. So schreibt sie z.B. zu Ps 6: »This might

Durch die Einfügung des Psalms in die Hanna-Erzählung werden die Worte des Psalms mit der Stimme Hannas gesprochen, und so bekommt der Psalm eine frauenspezifische Aussage. Hanna dankt Gott, daß er sie aus der Kinderlosigkeit befreit und solidarisch mit allen Armen und Erniedrigten handelt (vgl. Lk 2).

Auch anderen Frauen werden Psalmen in den Mund gelegt, wenngleich es meist kürzere Gebete sind (Hagar Gen 16,15; Rebekka Gen 25,22; Mirjam Ex 15,21; Debora Ri 5). »Geschlichen von Männern gebeten oder ausgeführten Psalmen versehen« (Gerstenberger 1994, 352). In der zwischentemamentlichen Literatur sprechen etliche Frauen Psalmen (Susanna in Dan 13,42f.; Jifraacs Tochter in LibAnt XI, 5-8; Sara in Tob 3,11-15; Judith in Jdt 9,2-14; Esther in ZusEst C 12-30; Aseneth in Josas 12).

Auf literarischer Ebene sind zudem Stimmen von Frauen überliefert, die Psalmen singen. An sie gilt es anzuknüpfen. So werden z.B. in Ps 48,12 die Töchter Judas aufgefordert zu jauchzen (vgl. Ps 97,8), und in Ps 148,12 sollen Jungfrauen gemeinsam mit allen Menschen und der ganzen Schöpfung Loblieder singen (vgl. auch Ps 45,16).

Das Konzept der Stimme im Text ermöglicht ein »gendering texts« (Brenner/van Dijk Hemmes 1993). Biblische Texte sind ausschließlich – zumindest fast ausschließlich – von Männern und für Männer geschrieben worden. Texte von Frauen sind, wenn überhaupt, darin eingebettet und durch editorische und redaktionelle Aktivitäten von Männern geformt und eingerahmt. (Brenner/van Dijk-Hemmes 1993, 20). Da die mündlichen Traditionen von Frauen aufgrund der Vorherrschaft der Männer auf literarischem Gebiet meist von Männern verschriftlicht wurden, sind die Stimmen von Frauen (femal voices) oft nur verborgen als Spuren vorhanden. Ob diese Spuren entdeckt werden, hängt von

der lesenden Person und ihrem Interesse, biblische Texte auf »femal voices« hin zu untersuchen, ab. Texte und Leser bzw. Lesrinnen sind nie »gender-neutral«, und oft erzählen Texte eine andere Geschichte, je nachdem, ob sie als »male voice« oder als »femal voice« gelesen werden. So wäre z.B. zu überlegen, welcher Psalm die Stimme Bathsebas repräsentieren könnte. Biblische Texte sind deshalb als »dual gendered« (Brenner/van Dijk-Hemmes 1993, 9) zu begreifen: es sind zwei parallele Lesarten möglich. Psalmen sind offen für beide Geschlechter: Es kommt auf die Stimme an, die den Text liest oder spricht: »Who is speaking may be all that matters« (Higgins/Silver 1991, 1).

Der Ansatz von Brenner und van Dijk-Hemmes ermöglicht es, nach Frauenstimmen in der Hebräischen Bibel zu suchen, ohne sich auf die Frage nach einer Autorinnenschaft einzulassen, die ohnehin zu bloß spekulativen Antworten führt. Außerdem muß immer bedacht werden, daß Frauen in einer androzentrischen Dominanzkultur mit doppelter Stimme sprechen. Sie sprechen gleichzeitig mit der Stimme der dominanten Diskurse, die ihre Stimmen eigentlich übertrönen und überschreiben, und der Stimme der verdrängten, verschwiegenen Diskurse. Der Schwerpunkt der Suche nach »f voices« liegt in der Suche nach den verschwiegenen Stimmen, den »muted voices«.

Die Verknüpfung von poetischem Psalmtext und narrativ-biographischem Text durch die Psalmüberschriften oder die Einbettung eines Psalms in einen narrativen Kontext deutet eine Möglichkeit an, Psalmen feministisch zu lesen. Aus der Perspektive von Frauen kann zudem das Netz innerbiblischer Verknüpfungen im Sinne intertextueller Lektüre auf die Stimmen von Frauen in den Psalmtexten fokussiert werden (Bail 1994; dies. 1997). Erst im Prozeß des Lesens erstreckt die Bedeutung eines Textes, indem ein Text auf andere Texte bezogen wird. Kein Text existiert

ohne Bezug auf andere Texte; gewollt oder nicht gewollt. Bedeutung bestimmt sich in Relation zu den Texten, die der Text als Verknüpfungspunkte selbst anzeigt. Darüber hinaus kann die Auslegung auf das verknüpfende Zusammenwirken der Texte einwirken, indem die Leserin über die Art und Auswahl der Vergleichstexte sowie über die Vergleichspunkte selbst entscheidet. Die spezifische Parteilichkeit feministischen Erkenntnisinteresses läßt sich in die intertextuelle Interpretationsmethode einordnen. Feministisch orientierte Intertextualität wird andere Anschlüsse des Textes setzen und den Text mit anderen Texten verweben.

| Spuren von Frauen in den Psalmen

»Nach der Weise junger Frauen. Ein Lied – so lautet die Überschrift von Ps 46. Diese einzigartige Erwähnung von jungen Frauen (*valamot*) in einer Psalmüberschrift weist auf andere Stellen, in denen junge Frauen mit Musik verbunden werden. In Ps 68,26 schlagen junge Frauen die Handtrommel (*tof*). Auch in den biblischen Schriften außerhalb des Psalters wird von Trommel spielenden Frauen, oft mit Tanz verbunden, berichtet (Ri 11,34; 1 Sam 18,6; Jer 31,4; Ex 15,20; 1 Chr 25,21). Besonders erwähnenswert ist dabei die Prophetin Mirjam, die gemeinsam mit allen Frauen tanzend die Handtrommel schlägt und von der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten singt (Ex 15,20).

Hinter diesen Notizen könnte sich eine Musiktradition von Frauen verbergen, vielleicht sogar die Gattung eines »dramadance-song« (Meyers 1991). Auf jeden Fall wird die Handtrommel als Soloinstrument nur von Frauen gespielt (Braun 1994, 1525f). Eine Identifikation dieser Frauengruppen mit »Hofmusikerinnen, die bei besonderen Gelegenheiten in Prozessionen mit männlichen Musikern und Sängern auftraten« (Engelken 1990, 59), ist zu dis-

kutieren. Ob allerdings die Trommel »mit ihrer an Frauen gebunden Funktion ein Geschlechtssymbol« (Braun 1994, 1527) darstellt, sei dahingestellt.

Nicht als Autorinnen einzelner konkreter Texte, sondern als »creators of biblical genres« greift Goitein Frauen zur Zeit des Ersten Testaments: »She sang in the days of love and during the days of mourning, expressed the joy of victory and the agony of defeat, words of wisdom and whispers of prayer« (Goitein 1988, 29). Vor allem lyrische Gattungen führt Goitein auf die Initiativ- und Kreativität von Frauen zurück. Für Frauen, deren emotionales Leben er als stark und feinfühlig bezeichnet, sei es natürlich, sensibel für religiöse Lyrik zu sein. Mit dieser Argumentation aber setzt er Frauen mit Emotionalität, Sensibilität, Weiblichkeit, Natur und Poesie gleich. Die Überlegungen Goiteins gestehen Frauen zwar selbständige Kreativität zu; doch bleibt diese innerhalb eines dualistischen Frauenbildes, das Frauen auf Natur und Gefühl reduziert.

Eine andere, kaum sichtbare Spur verbirgt sich in der Überschrift von Ps 56: »nach der Weise der Taube der fernen Götter«. Hinter dieser musikalischen Anweisung mag die alorientalische Vorstellung stehen, nach der Tauben als Botenvögel der alorientalischen Liebesgöttinnen gelten (Schroer 1996, 146ff). An diese alorientalisch geprägte Tradition erinnert vielleicht auch die Überschrift von Ps 22: »nach der Weise der Hirde der Morgenröte«. Wie die Taube so ist auch die Hirschkuh in der Sphäre beheimatet, die von der Liebesmacht der Göttinnen geprägt war (Keel 1984, 100). Im übrigen wird in einigen Riten der jüdischen Tradition Ps 22 als Stimme einer Frau, als Psalm Esthers, verstanden und am Purimfest liturgisch aktualisiert (Elbogen 1995, 131).

Trotz aller Bemühungen aber bleiben die musikalischen Anweisungen der Psalmeüberschriften schwer verständlich. Ihre konkrete Bedeutung ist heute leider nicht

mehr rekonstruierbar. Die Spuren für eine Musiktradition von Frauen bleiben daher Andeutungen, eigenständige Liedtraditionen von Frauen Vermutungen. Allerdings kann weder bewiesen noch bestritten werden, daß Frauen an »Formulierung und Gebrauch von heiligen Texten« (Gerstenberger 1994, 359) beteiligt waren. Dazu kommt, daß Psalmen poetische Texte sind, und von poetischen Texten kann nicht hinten zurückgeschossen werden auf eine Wirklichkeit, in der die Texte entstanden sind. Psalmen schildern auf metaphorische Weise erlebte Wirklichkeit als eine erlebbare Wirklichkeit. Sie bieten Identifikationsmöglichkeiten an, um das selbst Erlebte aussprechen zu können. (Bail 1994, 71). Psalmen sind schwer datierbar, und angesichts ihrer Anonymität einen historischen Autor welchen Geschlechts auch immer eruieren zu wollen, ist nahezu unmöglich. Doch aufgrund der literarischen Belege können Frauen als Beterinnen von Psalmen gedacht werden. Deshalb werde ich im folgenden nur von der Beterin sprechen.

| Ps 6 – GOTT, befreie meine Kehle

In Ps 6 finden sich keine Personalpronomina, die auf eine geschlechtsspezifisch definierte Person deuten. Insofern ist der Psalm schon grammatikalisch unalgenderd. Welche Bedeutung könnte er für Frauen, die ihn sprechen, bekommen? Welche Anknüpfungen bieten die Psalmworte für Frauen?

In V.3 bringt die Beterin ihre Not mit der Wendung sich verwekle (*unr'iall*) zur Sprache. Dieses Verb kann einen frauenspezifischen Hintergrund haben. In 1 Sam 2,5 und Jer 15,9 (vgl. auch Jes 33,10) wird mit diesem Verb eine kinderreiche Frau bezeichnet, die unfruchtbar wird. Ohne Ps 6 auf diese Not festlegen zu wollen, kann der Psalm mit dieser schmerzlichen Erfahrung von Frauen verweben werden. Der

Psalm bleibt jedoch aufgrund seiner metaphorischen Sprache offen für alle Generationen, die ihn beten.

Ps 6 zeigt auf, wie in einer ausweglos erscheinenden Bedängungssituation die verantwortlichen Täter klar erkannt und benannt werden (V.8). Indem die Beterin die Verursacher ihrer Not ins Auge faßt, wird sie fähig, diese anzusprechen und in ihre Grenzen zu weisen (V.9–11). Gleichzeitig wird GOTT erkannt als eine, die auf der Seite der Beterin steht und ihnen verwehlten Schrei (er-)hört (V.9b,10; Bail 1998, 114ff).

| Ps 10 – das eigene Wort ergreifen

Sprache und Macht sind eng verbunden; Sprache repräsentiert Machtverhältnisse, indem die Diskurse der gesellschaftlich Dominanten definieren, was Bedeutung hat, welche Bedeutung etwas hat, über was geredet und was verschwiegen wird, wer seine Stimme erheben darf und wer Gehör findet – und welche Sicht der Wirklichkeit Geltung erlangt. In Ps 10 wird die Sprache der Mächtigen in vier fiktiven Zitierten wiedergegeben (V.4,6,11,13). Die Beterin des Psalms beansprucht nicht, die Worte der Mächtigen wirklichsgetreu zu wiederholen. Die Absicht der Beterin ist es, die Absichten der Mächtigen, die sie in selbstrechtfertigenden Worten verstecken, zu fassen. Durch die fiktiven Zitate nun wird ein Blick hinter diese Täuschung möglich, indem die Beterin die Mächtigen selbst die ungeschminkte Wahrheit sagen läßt. Die Fiktion entlarvt die Ideologie, auf der die Gewalt legitimierende Wirklichkeitskonstruktion gründet. Dadurch daß sich die Beterin das Recht zu sprechen nimmt und die Rede der Mächtigen in ihre eigene Rede einfügt, bekommt die Kontrolle der Mächtigen über die Sprache einen Riß. In Ps 10 ist es die Beterin, die bestimmt, wer was sagt, und

so kehren sich die Machtrelationen um und werden neu definiert. Die Beterin erhebt ihre eigene Stimme, die auf der Ebene literarischer Fiktion einen Gegenentwurf zur Wirklichkeitsbewertung des herrschenden Diskurses möglich macht. Die soziopolitischen Verhältnisse, als unveränderbar und naturgegeben vorgetragen, werden als veränderbar erkannt. Die bedrückende Wirklichkeit verliert ihren totalitären Charakter, wenn die totalitäre Beherrschung der Gegenwart und der Sprache hinterfragt und aufgebrochen wird (vgl. Bail 1998, 33ff. 68ff).

Ps 12 – gegen die Sprachgewalt der Mächtigen

In Ps 12 wird die Dominanz bestimmter, die Beterin bedängender gesellschaftlicher Gruppen an die Sprache gebunden, sie scheint der Grund für ihre Mächtigkeit zu sein. Die Sprache steht »im Dienst der herrschenden Elite« (Butting 1996, 28). Die asymmetrische und hierarchische Struktur der Gesellschaft wird in der Sprache konstruiert. Macht und Ohnmacht legitimieren sich im Raum der Diskurse, und diejenige Gruppe, die über den dominanten Diskurs verfügt, verfügt auch über die Wirklichkeit. Ihre Sicht der Dinge allein zählt. Sie negieren jede andere Sichtweise, machen sie unsichtbar und verschweigen sie.

Ps 12, der gebetet wird, um eben diese Wirklichkeitskonstruktion aufzubrechen, deutet dies an. Der Psalm endet nicht mit einem Lobpreis, sondern greift auf den Anfang des Psalms (V.2) zurück: Die Mächtigen »wandeln ringsumher und beherrschen alles (V.9). Das hebräische Verb an dieser Stelle (*šbh*) als *ringsumher wandeln* zu übersetzen, ist eigentlich zu sanft, wenn man bedenkt, daß das Verb auch in kriegerisch-militärischen Zusammenhängen zu finden ist. Nicht ein ungewogenes, gemächliches Promotieren ist gemeint,

sondern ein Umzingeln und Einschließen mit dem Zweck der Eroberung oder der Sicherung der Herrschaft. Insofern spricht aus dem letzten Vers von Ps 12 ein Realismus, der den Teufelskreis der Gewalt erkannt hat und deshalb implizit auffordert, wieder von vorn mit V.2 zu beginnen. Der Teufelskreis der Gewalt ist auf der literarischen Ebene präsent, es scheint nicht möglich, eine Änderung literarisch zu imaginieren. Die Beterin bleibt eingeschlossen im Diskurs der Mächtigen, der dominant und total ist. Er kreist die Beterin ein und belagert sie vernichtend, so daß der Psalm wieder von vorn beginnen muß, ohne daß eine Rettung in Worte gefaßt werden kann.

Doch den selbsternannten Herren, die aufgrund der Beherrschung der Sprache mächtig geworden sind, fällt GOTT ins Wort (V.6), indem ihnen die Unterdrückten und Armen gegenübergestellt werden. Die Marginalisierten, die von der Sprach- und Gewaltmacht der Mächtigen eingekreist sind, werden befreit werden. Sie werden ins Zentrum der Gottesrede gerückt, und so kann die Mauer des Schweigens um sie herum aufgebrochen werden. Durch die Betonung des *jetzt* (V.6) wird die Totalität der Gegenwart aufgelöst, da dieser Gegenwart die Gegenwart der Solidarität GOTTES entgegengesetzt wird. Der Wunsch »Ausrotten soll GOTT alle glatten Lippen« (V.4) ist bezogen auf die Befreiung der Beterin von der Sprach- und Gewaltmacht der Unterdrückter. Es geht um Befreiung und Solidarität, die die Opfer im Blick hat und die Gewalttäter an den Rand drängt. Die Klagepsalmen der Einzelnen fordern eine Entmachtung der Sprach- und Gewaltmacht der gesellschaftlich dominanten Gruppen. Einerseits wird den Opfern ermöglicht, sich mitten in ihrem Schweigen – dem erzwungenen und dem erlittenen – in ein Kommunikationsmuster hineinzusprechen, das sie wieder befähigt zu sprechen, widerständig zu sprechen, zu protestieren und anzuklagen. Andererseits

wird GOTT das Wort überlassen: Erst in der Kommunikation mit GOTT wird Sprechen möglich. Ein Diskurs der Befreiung kann entstehen, in dessen Sprachraum es der Beterin wieder möglich wird, Subjekt zu sein (vgl. Bail 1998, 45ff. 72ff).

Ps 45 – zwischen Realität und Utopie

Ps 45, der in seiner jetzigen Fassung wohl nach den katastrophalen Erfahrungen der Exilzeit entstanden ist, formuliert die Sehnsucht Israels »nach einem erneuerten Königtum als »göttlichem« Bringer von Recht und Gerechtigkeit« (Zenger 1993, 279). Konkretisiert wird diese Sehnsucht in der poetischen Ausgestaltung einer Hochzeit zwischen dem »messianischen König und einer königlichen Tochter. Das Sprachbild der Hochzeit schillert zwischen dem Bild der Hochzeit von Zion/Jerusalem mit dem König und von derselben mit GOTT selbst.

In der Ehe der Königstochter mit dem König beginnt für sie ein neues Leben. Wenn wir annehmen, daß mit der Tochter keine ausländische Prinzessin gemeint ist, sondern die Tochter Zion (vgl. Ez 16,3-45; Gen 12,1), so »feiert der Psalm in seiner Endfassung zugleich das Ende jener Katastrophe, in der die »Frau Zion« verachtet, verlassen und kinderlos war; die ehedem von den Völkern Verspottete und Vergewaltigte wird nun sogar zur Königin über die Völkerwelt (vgl. auch Jes 49,21-23; 61,10f; 62,3-5; Zef 3,14-17)« (Zenger 1993, 279). Allerdinge wird die königliche Tochter aufgefordert, sich beidungslos dem König zu beugen: »Es begehrt der König deine Schönheit, ja, er ist dein Herr, wirf dich vor ihm nieder« (V.12). Damit wird aber das Bild einer patriarchalen Ehe skizziert, die eindeutig hierarchische Züge trägt. Durch diese Unterordnung beginnt nach der Aussage des Psalms ein neues Leben für die Königs-

tochter, die ihr früheres Leben hinter sich lassen soll (V.11).

Das »glückliche Ende« einer Biographie, wie sie Ps 45 feiert, kommt in Ez 16 metaphorisch zur Sprache (vgl. Maier 1994). Die Biographie der Stadt-Frau Jerusalem umfaßt die Stationen ausgesetzter Tochter, geliebte und umsorgte Ehefrau und Ehebrecherin, die als sexuell zugänglich wird. In Ez 16,59ff jedoch wird ein Heilswort an Jerusalem gerichtet, in dem an das Heilratsversprechen aus V.8 (Maier 1994, 91,101) erinnert wird. Durch diesen erneuern, immerwährenden Ehebund hat die Frau nun allerdings eine hohe Position inne, aber sie schämt sich ihrer Vergangenheit und macht den Mund nicht mehr auf (vgl. V.62f). Der Ehemann hat erneut die Kontrolle und Verfügungsgewalt über sie bekommen (vgl. Maier 1994, 101).

Die Vision von einem neuen Anfang wird also sowohl in Ps 45 als auch in Ez 16 im Bild einer patriarchalen Ehe ausgemalt. Dieses Bild ist als sexistisch und androzentrisch zu werten. Durch die Hochzeit in Ps 45 wird die Tochter Zion rehabilitiert und zur Königin schlechthin, indem sie sich unterordnet und die Demütigungen, die ihr angetan wurden (vgl. Ez 16), vergißt. Aus feministischer Perspektive muß diesem Frauenbild widersprochen werden, ebenso der Vision, die einen neuen Anfang in das Bild einer hierarchisch strukturierten Ehe kleidet. Die Überschrift von Ps 45 (vgl. Ps 60,1; 69,1; 80,1) verweist auf ein Gegenbild: »nach der Weise der Lilien« (*al-šōšanim*). Lilien, eigentlich Lotusblumen, sind im Hohelied »Symbol bzw. Medium der belebenden und berausenden Lebenslust und -fülle« (Zenger 1993, 281; vgl. Hld 2,1,16; 4,5; 5,1,3; 6,2; 7,3-13). Im Hohelied ordnet sich die Geliebte nicht unter, es wird das Sehnsuchtsbild einer gegenseitigen Liebesbeziehung ohne Hierarchien entworfen. Auch die Gattungszuweisung in Ps 45,1 »Ein Liebeslied« gibt eine Lese- und Hör-

anweisung, wie der Psalm zu lesen ist: als Loblied auf die Liebe, die einen neuen Anfang ermöglicht (vgl. Hld 8,7; Jas 5,1). Damit aber steht die Überschrift in einer Spannung zu der Aufforderung an die königliche Tochter, sich bedingungslos unterzuordnen. In patriarchal orientierten Gesellschaften aber ist jede Liebesbeziehung von dieser Spannung geprägt. So erinnert der Psalm einerseits an die Utopie gleichberechtigter und gegenseitiger Liebe, aber er weist auch auf die Realität, die von einer geschlechtsspezifischen Hierarchie strukturiert ist.

Ps 46 – mit der Stimme Gottes den Frieden

Das Vertrauenslied Ps 46 benennt Gott als einen, der seine Stadt (Jerusalem) in kriegerischen Auseinandersetzungen und Belagerungssituationen beschützt. Doch nicht mit Waffen rettet er die Gottesstadt, sondern mit seiner Stimme (V.7). Gott entmachtet die Gegner durch seine laute Stimme, und er stiftet weltweiten Frieden, indem er die Waffen zerstört. V.6b und 10 erinnern an das Exodusgeschehen (Ex 14,27; 15,21). Wird die Überschrift »Mit Begleitung von (Handtrommel spielenden) jungen Frauen« (vgl. Zenger 1993, 287) mit herangezogen, so läßt sich ein Bogen zu Mirjam schlagen. Nach der Befreiung aus Ägypten nimmt die Prophetin Mirjam die Handpauke, tanzt und singt ihr Lied von Gott, der aus ausweglosen Situationen befreit, der Unterdrückung beendet und die Waffen vernichtet.

Wenn Psalmen auch von Frauenstimmen gesungen wurden und Frauen damit die in den Psalmen formulierten Befreiungstraditionen als ihre eigenen beanspruchen, dann ist der Gott Jakobs (Ps 46,2.8.12) auch die Zuflucht von Rahel und Lea (vgl. Farmer 1992, 138). Gerade angesichts der Leiden, die Kriege im Leben von Frauen bedeuten (vgl. Klgl 5, 11; 2 Chr 36,17; Jer

38,22f; 6, 11f; 15,8f; 22,26) können Frauen Ps 46, der Gott auf der Seite des Friedens verortet, für sich in Anspruch nehmen. Keine Freude hat GOTT an der Stärke und Gewalt der Krieger (Ps 147,10; vgl. Jdt 9,2–14), und die Sehnsucht, daß kein Klagegeschrei auf den Straßen sei (Ps 144,14), drückt sich sprachlich im Vergleich junger Männer mit Pflanzen und junger Frauen mit Säulen aus (Ps 144, 12).

Ps 55 – Klage einer vergewaltigten Frau

Im Klagepsalm Ps 55 wird der Schrecken und die Gewalt, die die Beterin erlebt, mit einer Stadt verglichen, deren Mauern von der Gewalt besetzt sind und in der die Gewalt bis in das Zentrum, den Marktplatz vorgedrungen ist (V.10–12). Aus dem Kontext des ganzen Psalms wird deutlich, daß die Stadt nicht nur Ort, sondern auch Objekt der Gewalt ist. Es besteht eine Verbindung zwischen dem Ich des Psalms, das seine Gewaltfahrtung verbalisiert, und der eroberten und besetzten Stadt (vgl. Stichwortverbindungen »Unheil« in V.4, 11; »in der Mitte« in V.5, 11, 12). Sowohl die Stadt, als auch das Ich sind Objekte der Gewalt, der sie ohnmächtig ausgeliefert sind. Nimmt man die Verben, mit denen das Ich seine Erfahrung in V.4b–6 ausdrückt, zum Stadtbild hinzu, wird die totale Beherrschung des Raumes durch die Gewalt deutlich. Während im Stadtbild die bedrückenden Bewegungen horizontal verlaufen (umgeben, nicht weichen), bewegt sich das Unheil, dem das Ich ausgesetzt ist, in vertikaler Linie (herabfallen lassen, fallen auf, bedecken). Die Topographie der Gewalt beherrscht den Raum, aus dem es kein Entrinnen gibt.

Stadt hat im Hebräischen feminines Geschlecht und wird häufig als Frau personifiziert. Tochter Zion, Jungfrau Jerusalem, Hure Babylon sind nur einige Beispiele für die Verbindung von Frau und Stadt. Dies

weist darauf hin, daß aufgrund der Beziehungspunkte zwischen Stadt und ich in Ps 55 und andererseits der zwischen Stadt und Frau an ein weibliches Subjekt in Ps 55 gedacht werden kann. Auch das Verb umgeben, umkreisen (*šbb*) ist dafür ein Indiz. In dem Klagepsalmen bringt die Tüchtigkeit dieses Wortes die Bedrohlichkeit der Gewalt, ihr erschreckendes Ausmaß und die Ohnmacht der Beterin zur Sprache (vgl. z.B. Ps 17, 11). Häufig impliziert das Verb äußersten Schrecken (vgl. z.B. Jer 6,25; Ps 31, 14). In der Bedeutung »feindlich umgeben« steht es in kriegerischen, militärischen Kontexten, d.h. im Kontext der Belagerung und Eroberung einer Stadt (vgl. z.B. Jer 4, 17; 50,14f). Als Folgen der Eroberung einer Stadt wird in der Hebräischen Bibel das Wort zerstört verwendet (*šmm*) gebraucht, um die Kriegsstrategie, die dem Gegner nur verbrannte Erde übrigläßt, zu bezeichnen (vgl. z.B. Jer 51,43). Interessanterweise kann dieses Wort auch auf Frauen bezogen werden (vgl. Jes 54, 1; Jes 62,4; Jer 50,12f; Ez 23,33). Es steht dann parallel zu »unfruchtbar sein« und »verheiratet sein« auf. Dieses Wort nun bringt den Zustand der vergewaltigten Königstochter Tamar in 2 Sam 13,20 zur Sprache: »Und es wohnte Tamar unbehaust (*šmm*) im Haus Absaloms, ihres Bruders«.

Angesichts der Verwendung des Verbs zur Bezeichnung von verwüstetem Land und zerstörten Städten bedeutet das Wort, bezogen auf Tamar, die Zerstörung von Integrität und Identität durch die Vergewaltigung. Über die Topographie der Gewalt entsteht eine intertextuelle Verknüpfung zwischen der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars und dem Klagepsalm. Dazu kommt die Schilderung des/der Täters/ als vertraut und nahe (V.14f). Die Gewalt vollzieht sich in einem geographisch und emotional bekannten Raum. Aus gegenwärtiger Perspektive kann auch hier ein Bezug zu Vergewaltigungsgeschehen werden, da diese Topographie der

Nähe bei den meisten Vergewaltigungen zu finden ist. Erwa die Hälfte aller Vergewaltigungen wird von Männern verübt, die die Frau vor der Tat schon kennt. Frauen drohen die größten Gefahren durch bekannte Täter in einer vertrauten Umgebung.

Doch der Psalm spricht den Schrecken nicht nur aus, er entwirft Gegenräume, Räume gegen die Gewalt. Schon dadurch, daß der Psalm ein Aussprechen der Gewaltverfahrung und ein Benennen des/der Täters/ ermöglicht, löst sich das Leid aus seiner subjektiven Vereinzelung und Isolation. Die Klage ermöglicht den Opfern, den Schrecken und die Gewalt zu benennen, und dadurch kann die Mauer des Schweigens, die die Sieger um ihre Opfer ziehen, aufgebrochen werden. Die Texte der Klage sind immer auf der Seite der Opfer, auch auf der Seite der Opfer sexueller Gewalt. Sie decken die Gewalt auf, machen sie benennbar und hörbar und entlarven die Täter der Gewalttat und die Strukturen der Gewalt.

Auch die Passagen, die das Ende des/der Täters/ fordern (V.16.20.24), spiegeln den Versuch wider, die Gewalt des/der Täters/ zu beenden. In einer Situation absoluter Ohnmacht scheint nur der Tod des/der Täters/ ein Ende der Gewalt zu bringen. Doch der Tod der Täter hat nicht das letzte Wort. Im Vertrauen auf Gott wird ein Gegendiskurs entworfen, der dem ohnmächtigen Objekt der Gewalt seine Subjektivität und Identität wieder ermöglicht. Dies geschieht im Raum der Wüste, der als Gegenraum zur Stadt entworfen wird (V.7–9). In diesen Versen wird zwar die Rettung als nicht realisierbare Wirklichkeit dargestellt, doch sie spiegeln auch eine Überlebensstrategie wider, nämlich die der Dissoziation. Das Bild der Taube, die in die Wüste als ihrem Zufluchtsort flieht, ist durch keine Stichwortverbindungen in den übrigen Psalm eingebunden, sondern steht isoliert. Das Taube-Wüsten-Bild ist gewissermaßen dissoziiert. Disso-

ziation bedeutet, daß die Gefühle abgepalten und der Körper vom Ich getrennt werden, um in ausweglosen Situationen körperlicher und seelischer Bedrängnis zwischen dem Ich und einem nicht auszuhaltenden Schmerz eine Grenze zu ziehen. Die imaginierte Flucht der Taube in die Wüste hat demnach auch die Funktion, nicht bis in die letzte Tiefe des Ichs zerstört zu werden. Mit Hilfe dieses Bildes gelingt es dem Ich, die alles überwältigende Gewalterfahrung zu übersteigen, 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, ich vertraue auf dich« am Ende des Psalms. Was in V.7-9 nur angedeutet wird, nämlich einen Zufluchtsort zu finden, gewinnt durch das korrespondierende »Ich aber, ich vertraue auf dich« Gewißheit: Gott steht auf der Seite der Beterin. Und indem die Beterin Gott als ihre Anwältin gegen die Gewalt einfordert, wird auch Gott eingeknüpft in die alltäglichen und allmählichen Erfahrungen der Gewalt gegen Frauen. Auf diese Klage zu verzichten hieße, Gott mit dem Schrecken und der Gewalt zu identifizieren. Die laute und öffentliche Klage könnte der Taube einen wirklichen Zufluchtsort schaffen, einen Ort, an dem nicht nur Überleben, sondern Leben ohne Bedrohung möglich ist, an jedem Tag und in jeder Nacht. Klagen im Namen der Taube kann Beginn einer Betreibung sein. Und so könnte die Überschrift von Ps 55 lauten: Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen. (vgl. Bafl 1994; dies. 1998, 160ff).

Ps 131 – Frauenbild(er)

Schon 1967 erschien ein Aufsatz von Gottfried Quell, in dem dieser Ps 131 als einen von einer Frau verfaßten Psalm vorstellte: »Die Frau (...) ist der Beter und dankt in kraftvoller Einfalt Gott für ihr Glück«

(Quell 1967, 184. Hervorhebung U.B.; vgl. Seybold 1978, 37f; Miller 1993, 244ff; Farmer 1992, 142f). Anhaltspunkt für seine These ist das Sprachbild in V.2b, das eine Mutter mit einem (ihrem?) Kind skizziert. Quell's Argumentation arbeitet mit einem biologisch orientierten Frauenbild, in dem Mutterschaft, Frausein, Gefühl, Demut und Einfalt verschmelzen (siehe bes. Quell 1967, 178). Seine interpretierende Übertragung der Aussage »nicht gehe ich um mit Großen und zu Wunderbarem« mit dem Satz: »Es zieht mich nicht auf die Bahn theologischer oder kultischer Reflexion, ich bin gänzlich ungelehrt« (Quell 1967, 185) läßt den Psalm als ein Rollenmodell für Frauen verstehen, das Frauen von intellektueller Reflexion fernhalten will und ihre Aufgabe in Mutterschaft und Kindererziehung sieht.

Auch Miller (1993, 244ff) sieht als Verfasserin von Ps 131 eine Frau. Die besondere Erfahrung der Beziehung zwischen Mutter und Kind sei ein Bild für die Beziehung zwischen Gott und Mensch, eine Beziehung, die von Sicherheit, Abhängigkeit und Demut geprägt sei. Gleichzeitig weist Miller darauf hin, daß zur damaligen Zeit die Erfahrung von Unterordnung und Demut Frauen von den soziopolitischen Umständen aufgezogen wurden. In Ps 131 spricht die Beterin davon, daß sie ihre Lebensdynamik stillgemacht und gebremst hätte, ihr Herz nicht mehr hochmütig sei, ihre Augen sich nicht mehr stolz erhoben und sie nicht mehr umgehe mit Großen und zu Wunderbarem. Dahinter vermutet Miller, daß ein Kampf gegen restriktive Rollenmodelle stattgefunden hätte, die Frauen von der Beschäftigung mit theologischen Fragen ausschließen wollten. Doch die Demutshaltung angesichts von Gottes wundervollen Taten entspricht denselben Quellen, denen auch die intellektuellen Traditionen des Ersten Testaments entsprängen (vgl. Prov 30,18; Job 42,1-6). Die demutsvolle Unterordnung sei auf Gott bezogen und nicht auf andere

Menschen. Insofern sei Ps 131 als Gebet der Hoffnung und des Vertrauens auf den Gott, der große und zu wunderbare Dinge vollbringt (V.1) zu verstehen. Psalmen sind »songs of power and liberation but only as they praise the wonders of what God can do« (Miller 1993, 250).

Doch abgesehen von dem Frauenbild – und dies in doppelter Hinsicht als skizziertes Bild einer Mutter mit Kind und als möglicher Verhaltenskodex für Frauen –, das der Psalm widerspiegelt, muß eine Frage gestellt werden: Kann von einem literarischen Sprachbild so direkt auf die Wirklichkeit und damit auf das Geschlecht des Verfassers oder der Verfasserin geschlossen werden? Kommt es nicht gerade bei Ps 131 darauf an, welche Stimme die Worte sprich und in welchem Kontext?

In Gen 18,4 lautet die Botschaft der Boten Gottes, nachdem Sara im Zeit über die Ankündigung eines Sohnes gelacht hat: »Ist denn für GOTT etwas zu wunderbar?« Sara und auch Hanna (2 Sam 1-2) werden aus ihrer Unfruchtbarkeit, die in einer patriarchalen familienzentrierten Gesellschaft Frauen an den unteren Rand der Wertigkeit verweist, von GOTT befreit. So könnte Ps 131 in diesem Kontext analog zu Hannas Lied von Betreibung und gerechten sozialen Verhältnissen verstanden werden. Eine andere Stimme deutet Riesenstra an, wenn sie Ps 131 eine neue Überschrift gibt: »This might be the prayer of a woman scholar and professor« (Riesenstra 1992, 138). Das Frauenbild in Ps 131 schillert, je nachdem von welcher Seite aus es betrachtet wird: es kann als Beschränkung und als Befreiung von Frauen gelesen werden.

Bilder von Mutterleib und Geburt

Auffällig häufig tauchen in den Psalmen die Erfahrungen von gebärenden Frauen als Sprachbilder auf, um die Erfahrungen von Schmerz, Schrecken und Angst in Worte zu fassen (z.B. Ps 48,7; 55,5; 77,17;

97,4). In Ps 7,15 empfängt einer Frevler und gebiert Tücke, in Ps 58,9 werden diejenigen, die Unrecht ins Land bringen, mit einer Fehlgeburt verglichen. Gleichzeitig dient die Metapher des Mutterschoßes dafür, das Wunder der Menschwerdung und des Menschseins auszudrücken. Gott weht den Menschen im Mutterleib (Ps 139,13), er ist wie eine Hebamme (Ps 22,10; evtl. auch 71,6). »Vom Mutterleib an wird die menschliche Existenz betrachtet (Ps 58,4; 71,6). Auch die Schöpfung wird als Geburt beschrieben (Ps 90,2), und mit seiner Stimme erneuert Gott das Leben (Ps 29,8-9). Für Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt ist Gott verantwortlich, er öffnet und verschließt den Mutterleib (vgl. 1 Sam 1,15f; Gen 16,2; 29,31; 30,22; Jes 66,9).

Von dem Wort *raḥēm*/Mutterschoß sind die Worte *raḥām*(Erbarmen; Plural von *raḥēm*/Mutterschoß) und *raḥūm* (barmherzig) abgeleitet. Beide Worte bedeuten die Fähigkeit zu Mitgefühl und Empathie und können Gottes Erbarmen bezeichnen. Die prägnante Bekenntnisaussage, die in Ex 34,6 als Selbstaussage Gottes formuliert wird: »GOTT, GOTT, ein Gott barmherzig (*raḥūm*) und gnädig (*ḥannūn*)« wird in den Psalmen aufgenommen (vgl. Ps 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; vgl. Schlingel-Straumann 1996, 64f). Israels Gott ist ein Gott der Barmherzigkeit und des Erbarmens (vgl. Ps 6,5; 116,5) für die Menschen, die in Bedrängnis und am Rand der Gesellschaft stehen (Ps 116,5ff; 106,46). Daß das Wort »Erbarmen« im Hebräischen die frauenspezifische Erfahrung durchscheinen läßt, deutet z.B. Ps 77,10 an (vgl. auch Ps 40,12), wo gefragt wird, ob Gott sein Erbarmen (*raḥām*) verschlossen hätte. Mit der Wendung »den Mutterleib (*raḥēm*) öffnen/verschließen« wird Geburt und Unfruchtbarkeit zur Sprache gebracht (vgl. 1 Sam 1,15f; Gen 16,2; 29,31; 30,22; Jes 66,9). Auch die Verbindung von Erbarmen und Leben in Ps 119,77 könnte ein Hinweis darauf sein.

In der heutigen Zeit jedoch, in der Schwangerschaft technisch verfügbar und der Frauenleib gewissermaßen ein öffentlicher Ort ist, muß kritisch gefragt werden, inwiefern die Rede vom Gebären und vom Mütterleib, auch in der Rede von Gott, eine für Frauen befremdende Perspektive beinhaltet.

Gottes Solidarität mit den Armen und Witwen

In Ps 68,6 wird Gott als Schützer der Witwen benannt, in Ps 146,9 nimmt er sich ihrer an. Beidesmal werden sie gemeinsam mit den Waisen erwähnt, in Ps 149 in einem Atemzug mit den Fremden. Damit wird die Sozialgesetzgebung aus Ex 22,20-23 aktualisiert. Witwen, Waisen, Fremde und Elende/Arme stehen unter dem Schutz GOTTES, ihnen gilt seine Solidarität. Ihren Hilferuf in Unterdrückungssituationen (Vgl. Ps 94,6) wird GOTT hören und erhören. In den Psalmen wird diejenige Person, die am Rand der Gesellschaft, am Rand des Lebens, bedrängt von Gewalttätern und Mächtigen, als Elender (*ʿānā*) bezeichnet. Es ist nicht anzunehmen, daß damit lediglich Männer gemeint sind. GOTTES Solidarität mit den Elenden wird auf vielfältige Weise im Ersten Testament artikuliert (so z.B. Ps 10,17; 12,6; 14,6; 22,25; u.ö.; Jer 22,16; Jes 41,17; Gen 16,11; 29,32; Ex 2,23f; 3,17; Dtn 26,7 etc.). Es ist eine der grundlegenden Erfahrungen im Ersten Testament, daß GOTT den Ruf aus der Tiefe des Elends hört, sich des/der Elenden annimmt und aus dem Elend herausführt. Im Ersten Testament werden vielfältige Nöte von Frauen beschrieben (Armut, sexuelle Gewalt, Leben in einem fremden Land, Wittwenschaft, schwere Geburt, Kindlosigkeit, Kriegsgefangenschaft, etc.). Auf alle kann das Wort *ʿānā* angewandt werden. In diesem Sinne können Psalmen ohne weiteres als Gebete der Hoffnung von

Frauen verstanden werden, vielleicht auf die Weise, in der Flora Wanders ihre eigenen Worte und die Worte eines Psalmtextes miteinander gegeneinander ins Gespräch bringt (vgl. Kix 1996, 77):

Hoffen?

*Meine Seele
ein Loch,
abgrundtief...*

Da ist nichts mehr.

*Das Leben
erforen,
vertrocknet
gestorben?*

*Nichts als
Leere,
Einsamkeit,
Trümmer.*

*Hoffen –
auf was?!*

*»Gott,
du bist mein Gott, den ich suche.
Es dürstet meine Seele nach dir,
mein ganzer Mensch
verlangt nach dir
aus trockenen, dürren Land, wo
kein Wasser ist.*

*Meine Seele
hängt an dir;
Deine rechte Hand
hält mich.« Psalm 63,2.9.*

Literatur:

Ulrike Bittl, Die Klage einer Frau. Zu sprechen gegen das Schweigen. Sozialgeschichtliche Auslegung von Ps 55. in: JK 3 (1996) 154-157 (=BKI 3 (1996) 116-118) – uwe., »Verstimm, Gott, mein Gebete«, Ps 55 und Gewalt gegen Frauen. in: Hedwig Jahnow u.a. (Hg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und

Interpretationen, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 67-84 – uwe., Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars. Gütersloh 1998 – JOACHIM BRAUN, Art. Biblische Musikinstrumente, in: MGG 1 (2. Aufl. 1994), 1503-1537 – АТНАНА БРЕННЕР/FOKKIEN VAN DER HAMERS, On Gendering Texts, Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Leiden/New York/Köln 1993 – KLAUS BRÜNING, Das Ächzen wird zu Worten. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Psalm 12, in: JK 1 (1996) 27-30 – ISMAR ELROGGE, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (2. Nachdr. der 3. verb. Aufl. Frankfurt/M. 1931) Hildesheim/Zürich/New York 1995 – KAREN ENGLISH, Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, Stuttgart u.a. 1990 – KATHLEEN A. FARMER, Psalms, in: WBC. London/Louisville 1992, 137-144 – ERHARD S. GERSTENBERGER, Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: Walter Dierich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg/Göttingen 1994, 349-363 – SHILOVA DOV GOITIN, Women as Creators of Biblical Genres, in: Prooftexts 8 (1988) 1-33 – LYNN A. HICKS/BEEN-DA R. SILVER, Rape and Representation, New York 1991 – ORITZKE KATZ, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984 – JOACHIM KIX (Hg.), Ich hab' es niemand erzählt ... Gedichte, Bilder und Texte

zur Heilung sexuellen Mißbrauchs, Kehl 1996 – CHRISTI MAIER, Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher, in: Hedwig Jahnow u.a. (Hg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 85-105 – CAROL MEYERS, Of Drums and Daniels: Women's Performance in Ancient Israel, in: Biblical Archaeologist 54 (1991) 16-27 – PATRICK D. MILLER, Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament, in: Georg Brantl/OSB/Walter Groß/Sean McEvonne (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, Freiburg/Basel/Wien 1993, 237-251 – GOTTFRID QUERL, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: Fritz Maass (Hg.), Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 173-185 – MARGHERITE YVONNE RIVESTRA, Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms, Grand Rapids 1992 – SILVIA SCHROER, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996 – HELEN SCHUBERT-STRAUMANN, Denn Gott bin ich und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996, 63-71 – KLAUS SEVARD, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120-134, Neukirchen-Vluyn 1978 – ERICH ZWISGER, Ps 45, Der Zionkönig und seine Braut, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I, Psalm 1-50 (NEB, AT 29), Würzburg 1993, 278-284 – ders., Ps 46, JHWH als Schützer der Seelen und als universaler Friedensstifter, in: ebd., 284-289.