

Befreien und Begehren

Feministische Exegese am Ende des Patriarchats

Ursula Rapp, Graz

1. Vorbemerkung: Zwischen Rhetorik, Leserinnenorientierung, Patriarchatsende und pluralen Frauenerfahrungen

Nach gut hundert Jahren feministischer Exegese sind die Beziehungen zwischen feministischer Bibelwissenschaft und feministischen Theorien weder klar noch eindeutig.¹ Allerdings wird die Frage nach möglichen Beziehungen bzw. danach, was eine Bibelauslegung „feministisch“ macht, wieder häufiger gestellt und soll im Folgenden beschrieben werden. Vorher aber möchte ich kurz benennen, was für mich als feministische Bibelwissenschaftlerin wichtige theoretische Bezugspunkte sind. Das ist nicht nur für die Orientierung der Leserinnen und Leser von Bedeutung, sondern auch wegen der Differenzen zwischen einem „Standpunkt-feminismus“ in feministischen Befreiungstheologien und postmodernen Theorien, die einerseits von einer grundlegenden Geschlechterdifferenz ausgehen und andererseits die Differenzen weiblicher Erfahrungen und Lebenswelten betonen. Diese Differenzen schlagen sich innerhalb der Bibelwissenschaft in etwa zwischen Namen wie Phyllis Trible, Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Cheryl Exum oder Tina Pippin nieder.

- 1 Unterschiedliche feministische Ansätze geben der Bibel je einen anderen Stellenwert und stellen sich dem Problem patriarchaler Texte unterschiedlich. Eine Aufstellung von Zugängen, die zwar grundsätzlich passend, aber bereits auch schon wieder veraltet ist, ist die von Osiek, Carolyn, *The Feminist and the Bible. Hermeneutical Alternatives*, in: Collins, Adela Yarbo (Hg.), *Feminist Perspectives on Biblical scholarship (SBL. Biblical scholarship in North America 10)*, Chicago 1985, 93-105 und dies weiterführend: McKay, Heather, *On the Future of Feminist Biblical Criticism*, in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole (Hg.), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, Sheffield 1997, 61-83, 69-78. Außerdem gibt es Aufstellungen von Themen und Fragen feministischer Bibelauslegung, die aber weniger die Beziehung zu feministischen Theorien aufzeigen. Eine solche äußerst erhellende Auflistung findet sich bei Wacker, Marie-Theres, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, in: Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 25-33.
- 2 Vgl. Milne, Pamela J., *Toward Feminist Companionship The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism*, in: A. Brenner/C. Fontaine, *Feminist Companion* 39-60; H. McKay, *Future*.

1. Mit Elisabeth Schüssler-Fiorenza gehe ich davon aus, dass die biblischen Texte sowie ihre Auslegungen nicht interesselos und wertneutral geschrieben worden sind, sondern rhetorische Texte sind. Sie wollen ihre Leserinnen und Leser von bestimmten Haltungen überzeugen und zu bestimmten Praxen überreden. Diese Rhetoriken und die dahinter stehenden symbolischen Ordnungen und Wertungen, die im Fall der biblischen Texte grundsätzlich androzentrischen Interessen dienen und Frauen aus der Geschichte, der Öffentlichkeit und gesellschaftlichen Machtpositionen hinaus schreiben wollen, sind in feministischen Auslegungen zu entlarven und anzuklagen. Dadurch kann das unterdrückerische Potential der Texte, ihrer Wirkungsgeschichte und ihrer Auslegungen deutlich gemacht werden. Feministische Auslegungen dagegen sprechen Rhetoriken der Ermächtigung und Befreiung für Frauen und Männer.

2. Rezeptionsästhetische Zugänge bzw. narrative Textanalysen, wie sie beispielsweise von Mieke Bal vorgeschlagen werden, sind geeignete Zugänge zur Entlarvung der Rhetorik.³ Denn durch die Einführung des Erzählers als Vermittlungsinstanz zwischen Leserinnen und Autorinnen kann sichtbar gemacht werden, wie die Lesewahrnehmung gelenkt wird. Rezeptionsästhetische Ansätze geben das methodische Instrumentarium, um zu beschreiben, wie Handlungsabläufe, Charaktere, Normen, Macht und Ohnmacht etc. im Text konstruiert werden. Es wird also (auf der Ebene der Textpragmatik) deutlich, wie der Text gemacht ist, damit Frauen und Männer bestimmte Sinnvarianten und Bedeutungen darin erkennen.

3. Auf der Ebene feministischer Theorien ist der Blick auf die Unterschiedlichkeiten von Frauen, Frauenleben und -erfahrungen, sei es aus historischen, kulturellen, sozialen, biographischen, religiösen, politischen Gründen, wichtig, da er weiblichen Realitäten am nächsten kommt und für Achtung von kulturellen, sozialen etc. Differenzen von Frauen grundlegend ist. Darüber hinaus merke ich immer mehr, dass die Rede vom Ende des Patriarchats und die Bedeutung, die Frauenbeziehungen darin spielen, auch für die Auslegung biblischer Texte sehr wichtig ist. Was die Mailänder Philosophinnen „*affidamento*“ nennen, die Beziehung zu Frauen als Vermittlungsinstanz zu uns selbst, zur Welt⁴ und zu Gott,

- 3 Die vehemente Kritik Elisabeth Schüssler-Fiorenzas am Reader-Response Criticism (vgl. z.B. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992, 35 u.ö.) unterstellt, dass die Auslegerin zwar darstellt, wie patriarchale Konstruktionen in Texten gemacht werden, dass sie sich aber ihrer eigenen ebenso patriarchal geprägten Auslegungsmuster nicht bewusst sei und dadurch das Interesse des Textes fortschreibe, statt es zu unterbrechen. Es gibt etliche feministische Bibelwissenschaftlerinnen, die dieser Vorwurf nicht trifft: Cheryl Exum, Mieke Bal oder Ilse Müllner sind nur einige.
- 4 Vgl. Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin ⁵2001, 19f.

haben sie immerhin mit den biblischen Figuren Rut und Noomi beschrieben, die es ihrerseits gewagt haben, aus ihrer Beziehung heraus die Tora für ihre Gegenwart zu deuten.⁵ Das ist ein wesentliches Interesse feministischer Bibelauslegung: Die Texte der Bibel so auszulegen, dass sie in den vielfältigen Formen weiblicher Lebenswirklichkeiten – wie sie sich in den unterschiedlichen Charakteren Orpa, Rut und Noomi zeigen – als Sprachversuche göttlichen Wirkens erfahrbar und verständlich werden.

Die Rede vom Ende des Patriarchats entspringt einerseits unterschiedlichen Erfahrungen weiblicher Lebensrealität: Frauen sind nicht in allen Handlungen immer nur Opfer des Patriarchats und deshalb auch nicht bereit, sich immer abgrenzend darauf zu beziehen und durch diesen Bezug auch in jeder Rede und Handlung davon abhängig zu bleiben.⁶ Es gibt politisch bedeutsames Handeln „nach dem Patriarchat“, d. h., ein Handeln, das sich nicht von den behaupteten alleits gegenwärtigen Strukturen und Schemata patriarchaler Unterdrückung, sondern von anderen Erfahrungen, Begegnungen und Wirklichkeiten leiten lässt. Ich frage mich nun, wie kann eine postpatriarchale feministische Auslegungsrhetorik aussehen, die eine solche neue feministisch-politische Praxis stützt, wenn sie sich doch immer auf patriarchale Texte bezieht?

Vom Ende des Patriarchats auszugehen, bedeutet nicht, die reale Existenz und den Wahnsinn patriarchaler Unterdrückungsschemen mit ihren Gewaltpotenzialen zu leugnen und ihre Bedrohung für viele Frauen, Männer und Kinder aus den Augen zu verlieren. Es ist nicht die (zynische) Rhetorik von Privilegierten gemeint, die sich ökonomisch und psychisch aus den Folgen des Patriarchats retten können, ohne dabei die vielen Frauen im Blick zu haben, die darunter leiden.

Mit alledem befindet sich feministische Exegese in theoretischen Widersprüchlichkeiten, auf die Frauen beim Lesen biblischer Texte stoßen. Ein erster Widerspruch liegt im Textverständnis: Die Rede von der Rhetorik eines Textes zielt auf seine Aussage oder seine Aussagen und darauf, diese aus dem Text herauszuholen. Ein rezeptionsästhetischer Zugang setzt beim Leseprozess und den darin entstehenden Bedeutungen an. Zugespitzt heißt das: Entweder hat der Text bereits Bedeutungen, die ihm die Autorin/der Autor gegeben hat oder sie entstehen erst im Lesen.

Ein zweiter Widerspruch besteht im Standpunktfeminismus einer feministischen Befreiungstheologin wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza, die vom Bestehen eines umfassenden Patriarchats und einer ebenso dazu gehörenden umfassenden Frauenerfahrung von Unterdrückung ausgeht, die die Welt der Texte und der

5 Vgl. Fischer, Irmtraud, Rut (HthKAT), Freiburg u. a. 2001, 64 u. ö.

6 Vgl. u. a. Praetorius, Ina, Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang, Mainz 2000, 9f.

Auslegungen bestimmt – oder eben nicht mehr bestimmen darf – auf der einen Seite und der Rede vom Ende des Patriarchats und der Pluralität von Frauenerfahrungen andererseits.

Diese Widersprüchlichkeiten bilden Raster der folgenden Darstellungen, da sie sich auf unterschiedliche Weise in der feministischen Exegese und Theorie immer wieder finden. Sie auszubuchstabieren kann einen Beitrag zu einer möglichen Verortung feministischer Bibelwissenschaft in der feministischen Theorie darstellen.

Feministische Exegese nimmt nicht nur historisch ihren Anfang in der politischen Bewegung um Elisabeth Cady Stanton, sie versteht sich immer im Bezug zu den Lebenswirklichkeiten von Frauen in ihrer je gegenwärtigen Kirche und Gesellschaft und zu jenen feministischen Diskursen, die diese Lebensrealitäten und die politischen, sozialen, psychischen, theologischen Wertungen, die dahinter stehen, analysieren und kritisch benennen. Trotzdem bleibt feministische Bibelwissenschaft relativ isoliert von anderen feministischen Wissenschaftszweigen,⁷ und teilweise auch von anderen feministisch-theologischen Disziplinen. Studien, die sich diesem Phänomen widmen, richten vor allem zwei Anfragen an die feministische Exegese:

2. Erste Anfrage: Rettungsversuch oder Kerntheorie

Bibelwissenschaftlerinnen, die sich der Frage stellen, warum ihre Forschungsanliegen und Ergebnisse in allgemeinen feministischen Diskursen kaum Erwähnung finden, vermuten, dass Feministinnen Biblikern gegenüber misstrauisch sind. Sie unterstellen ihnen – so die Annahme z. B. von Letty Russell –, dass feministische Exegetinnen den Wert der Bibel und ihre Autorität immer aufrecht erhalten würden, gleichgültig wie patriarchal die Bibel oder einzelne Texte auch sein mögen.⁸ Das hieße, dass feministische Bibelwissenschaftlerinnen Apologetinnen einer frauenfreundlichen Wahrheit in der Bibel seien.⁹ Obwohl man meinen kann, diese Frage sei ja bereits zu Beginn der 80er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts im Raum gestanden und längst durch viele unterschiedliche Studien und Stellungnahmen beantwortet, wird sie wieder aus einer anderen Richtung gestellt. Hanna Stenström erinnert in der letzten Ausgabe der „lectio difficilior“ noch einmal an eine solche Hermeneutik, wenn sie Sheila Davaneys Anfrage formu-

7 Vgl. P. J. Milne, Companionship 44f.

8 Vgl. Russel, Letty M., Einleitung: Befreien wir das Wort, in: Dies. (Hg.), Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, München 1989, 13.

9 Vgl. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988, 35 zum Ansatz von Phyllis Trible; H. McKay, Future 66f.

liert, die feministischen Biblikern unterstellt, sie würden nach einem „Kern in der Bibel“ suchen, der für Frauen befreiend, aber (mehr oder weniger) verschüttet und deshalb auszugraben sei.¹⁰ Diese essentialistische Sicht ist für Biblikern immer wieder verlockend, aber zumindest theoretisch längst nicht mehr akzeptabel. Es war Cady Stanton's Überzeugung, so eine „Eigentlichkeit“ der Bibel finden zu können. Viel spannender in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung, dass „in many feminist theologies the divine will and feminist aims tend to coincide.“¹¹

Textverständnis zwischen Eintönigkeit und Vielstimmigkeit

Der Vorwurf ist nicht neu, dass feministische Theologinnen den göttlichen Willen tendenziell auf ihrer eigenen Seite annehmen, d.h., eine Rhetorik sprechen, die Gott auf Seiten der Frauen und der Unterdrückten zeigt. Jede Auslegung erzählt vom Göttlichen so, dass darin die Ideologie, die Politik, die Hoffnungen und Sehnsüchte und mit alledem die Theopolitik der/des Auslegenden – und damit die Rhetorik der Auslegung – sichtbar werden. Aber die Anfrage zielt darauf, den göttlichen Willen nicht vorschnell zur Legitimation der Auslegung in Anspruch zu nehmen. Gott lässt sich, sei es als Charakter, Autorität, Adressat, was auch immer, nicht aus dem Text streichen. Die Autorinnen/Autoren der Texte beziehen sich auf jeden Fall auf eine göttliche Instanz, mit der sie ihrer Sicht Legitimation und Überzeugungskraft geben, um damit bei den Lesenden Zustimmung zu finden. Der Vorwurf rechnet nicht mit der Rhetorik und den Interessen der Autorinnen/Autoren der Texte, sondern tendiert dazu, göttliches Wirken in den Texten als absolute, interesselose apolitische Wahrheiten zu verstehen. Dahinter steht vielleicht das Bedürfnis, einen Text so auslegen zu können, dass diese Theopolitik (als zusammenfassender Ausdruck für das, was die/den Auslegenden leitet) keine Rolle spielt.

Für die historische Auslegung würde das bedeuten, dass der Text unabhängig von seinen Auslegenden einen Sinn habe, den es zu finden gelte. Damit würde der Text absolut gesetzt: er würde eine Wahrheit beinhalten, mit der sich die Leserinnen und Leser auseinandersetzen müssten und was die Texte vom göttlichen Willen erzählen und wie sie ihn darstellen, wäre ganz unabhängig davon, wie die Leserinnen und Leser göttlichen Willen in ihrer Welt und in der Welt der Bibel erfahren und reflektieren. Adele Reinhartz stellt diese Frage folgendermaßen: „does the text have a voice of its own, which can be heard only if

10 Vgl. Stenström, Hanna, Is a liberating *feminist exegesis* possible without liberation theology?, in: *lectio difficilior* 1/2002 <http://www.lectio.unibe.ch/index.html>.

11 Ebd.

one suppresses one's own; or, is the text itself mute, capable of being heard only through the diverse voices of those who read it?“¹² Reinhartz beginnt ihre Antwort damit, dass sie nicht in diesem aufgezeigten „Entweder (Stimme des Textes) – Oder (Stimme der/s Auslegenden)“, sondern in einer komplexen Beziehung zwischen Text und Leser/in ansiedelt. Unterschiedliche Zugänge aus unterschiedlichen (psycho)sozialen und kulturellen Umfeldern sowie theologischen Interessen heraus bringen unterschiedliche Aspekte eines Textes zum Vorschein, auch wenn die Auslegung nicht theologisch argumentieren will. Nicht theologisch argumentieren darf dann nicht heißen, die eigenen Interessen und die eigene Parteilichkeit zu verschweigen. Diese Aspekte sind dann nicht mehr oder weniger „falsch“ oder „richtig“, sie „illuminieren“ die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Texte. Sie zeigen verschiedene Sinne, Sinnvarianten und Wahrheiten eines Textes auf, die er alle in sich birgt, die aber nur aus bestimmten Blickwinkeln sichtbar werden.

Diese Sicht des Textes wird als „rezeptionsästhetisch“ bzw. als „Reader-Response-Criticism“ bezeichnet. Ein Kern dieser Texttheorie besteht darin, dass die Sinne und Bedeutungen des Textes im Lesen entstehen,¹³ also nicht beim Schreiben, nicht bei der Autorin. Der Sinn entsteht im Dialog zwischen Text und Leserin/Leser. So eine Sicht ist auf jeden Fall eine Gratwanderung, da ihr mitunter eine gewisse Beliebigkeit vorgeworfen werden kann.¹⁴ „Beliebig“ ist sie aber gerade nicht, denn die Rezeptionsästhetik beschreibt, wie der Text gemacht ist, damit im Leseprozess bestimmte Bedeutungsvarianten überhaupt gefunden werden können. Der Grund für die vielen Varianten ist eben nicht nur die Pluralität der Leserinnen und Leser, sondern er liegt bereits im Text: Einerseits ist in seinen offenen, undeutlichen Stellen, den „Leerstellen“, seinen „Brüchen“, dem, was Leserin und Leser als „unlogisch“ empfinden, die Imagination der Leserin/des Lesers notwendig, um den für sie fehlenden Sinn zu schaffen. Andererseits fordert die Erzählinstanz auch dort, wo sie sich direkt an die Leserinnen und Leser wendet, um deren Lesewahrnehmung zu lenken, eine Positionierung der Lesenden: Zustimmung oder Widerstand. Dadurch wird nachvollziehbar, wie Bedeutungen des Textes im Dialog, in der Auseinandersetzung, zwischen Text und Leserin/Leser entstehen.

Wie diese Leerstellen und Brüche gefüllt und wie sich die Leserin/der Leser zu den Erzähleraussagen verhält, ist eine Frage der politischen Positionierung,

12 Reinhartz, Adele, *Feminist Criticism and Biblical Studies on the Verge of the Twenty-First Century*, in: A. Brenner/C. Fontaine, *Feminist Companion*, 30-38, 34.

13 Grundlegend dazu z.B. Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984.

14 Sehr deutlich in dem wohlwollenden aber kritischen Aufsatz von Barton, John, *Thinking about Reader-Response Criticism*, in: *ExpTim* 113/5 (2002) 147-151, 150f.

des kulturellen und biographischen Kontextes etc., die offengelegt werden müssen.

Auch wenn ein rezeptionsästhetisches Auslegungsinteresse nicht nach der Intention oder gar nach der Identität der Autorin/des Autors eines Textes fragt, so gibt es für jeden Text einen Entstehungsgrund, eine Situation, für die er geschrieben und im Fall biblischer Texte weitergeschrieben worden ist. Dieser erste Sinn, die ersten Bedeutungen, liegen genauso im Text wie die späteren. Eine produktionsästhetische Analyse versucht diesen Entstehungsgrund des Textes zu finden – oder zeigt zumindest Möglichkeiten auf, historische Situationen und Interessen für die vorliegenden Texte zu rekonstruieren. Neben der Wichtigkeit rezeptionsästhetischer Zugänge und Analysen ist gerade diese historische und kulturelle Distanz und Fremdheit der biblischen Texte eine wesentliche Herausforderung: sie macht uns Differenzen deutlich zwischen Kulturen, Geschichten, Menschen und Figuren der Texte. Es kann aber in beiden Fragerichtungen nicht um das Herauskristallisieren eines „Kernes“, einer „eigentlichen Botschaft“ im Sinne einer über Generationen und Kulturen hinweg geltenden Aussage gehen. Exegesen erarbeiten aus den Texten historische und/oder gegenwärtige Bedeutungen und Wertungssysteme, die sie übernehmen oder kritisieren und die für Menschen und ihre Beziehungen, für ihr religiöses und politisches Leben weiterführend sein können.

3. Zweite Anfrage: Die eine Frauenerfahrung als exegetischer Ausgangspunkt

Eine zweite Anfrage, die Hanna Stenström in ihrem Paper auf der 9. Konferenz der ESWTR 2001¹⁵ an die feministische Exegese stellte, ist die nach der Notwendigkeit theologischer Ansprüche und theologischer Rede innerhalb feministischer Exegese. Diese Frage kommt einerseits von all jenen Feministinnen, die bibelwissenschaftlich arbeiten, sich aber nicht primär als Theologinnen verstehen, sich als Atheistinnen bezeichnen (Exum, Bal) und/oder nicht Theologie, sondern Religious Studies (Stenström) studiert haben oder überhaupt Literaturwissenschaftlerinnen (Bal) sind und als solche im Lauf ihrer Arbeit auf die Bibel stießen. Sie kommt aber vor allem als Anfrage an eine feministische Theologie und Exegese, die sich auf befreiungstheologische Konzepte gründet und ist somit als Versuch zu verstehen, feministische Exegese außerhalb eines „Standpunktfeminismus“ anzusiedeln. Die Kritik an einem „Standpunktfeminismus“ besteht kurzgefasst darin, dass eine unfassende Erfahrung von Frauen als Opfer als Ausgangspunkt und damit „Standpunkt“ feministischer Forschung und Theorie ein essentialistisches Verständnis einerseits von „Frauenerfahrung“ und andererseits

15 Nachzulesen in H. Stenström, *Feminist exegesis*.

von „Frausein“ überhaupt in sich birgt. Das hat zunächst einen weitreichenden politischen Aspekt, der schon auf der ersten Kritik schwarzer Frauen basiert: Die Erfahrung privilegierter weißer Frauen der gesellschaftlichen Mittelklasse wird als „die Frauenerfahrung“ vermittelt.¹⁶ Ein solcher Standpunktfeminismus klammert Differenzen unter Frauen, die sich durch Ethnie, Klasse, Biographie, sexueller Orientierung etc. ergeben, aus und definiert – und normiert! – „Frausein“ exklusiv für einen kleinen Teil der großen Menge an Frauen in den Kulturen und durch die Geschichte. Damit wird das alte, kritisierte Machtsystem verlagert und weiter erhalten. Unter dem Aspekt, Frauen nicht als „Gruppe“, sondern als vielfältiges Geschlecht zu verstehen, grenzen sich auch die Mailänder Philosophinnen von der Kategorie der allgemeinen Frauenerfahrung ab und sprechen diesbezüglich von einer Form der Ideologisierung des Feminismus: „Die schlimmste Vereinfachung in der Frauenbewegung war es, nicht mit den Unterschieden zwischen Frauen umgehen zu wollen bzw. zu können.“¹⁷ Für die exegetische Forschung heißt das, dass es keine Solidarität unter Frauen über Zeiten, Kulturen und Gesellschaften hinweg gibt, die sich auf eine für alle gleich geltende Patriarchatserfahrung stützt. Ein Text ist nicht einfach „frauenunterdrückend“. Die Auslegungen stützen unterdrückerische Systeme und Theologien oder sie vermögen es, die Rhetorik des Textes so darzulegen, dass Frauen darin Leben und Identität finden und im Text Unterstützung für ihre politische Praxis finden können.¹⁸

Der hermeneutische Rahmen dieser Differenzen unter Frauen verlangt die Offenlegung des eigenen theoretischen, politischen und sozialen Bezugssystems und das Bewusstsein um seine Fragmentarität. Das gilt auch für die (exegetischen) Forschungsergebnisse. Mein exegetisches Fragen und Suchen, meine Lesarten der Texte stehen innerhalb dieser beschriebenen Differenzen und Beziehungen, innerhalb der sozialen, biographischen, politischen und theologischen Kontexte, in denen ich arbeite und lebe. Die Historikerin Uta C. Schmidt formuliert zur Frage, wie Geltungsansprüche von rekonstruierten Geschichten begründet werden und wie damit „illusionäre Vergangenheitsbewältigung“ (zu der auch die Vorstellung allgemeingeltender schwesterlich-solidarischer Erfahrung gehört) verhindert werden kann u.a. genau diesen Punkt, der gut auf die Rekon-

16 Vgl. unter vielen anderen: Thürmer-Rohr, Christina, *Die unheilbare Pluralität der Welt. Von Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung*, in: Dies., *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Frankfurt a.M. 21999, 214-230, 215; sowie H. Stenström, *Feminist exegesis*.

17 *Libreria delle donne di Milano, Weibliche Freiheit* 97.

18 Vielleicht hat das etwas zu tun mit der Aussage, das Patriarchat gehe zu Ende, seit es existiert (vgl. I. Praetorius, Ende 9). Kein Text ist nur patriarchal. In seinen Leerstellen und Brüchen zeigt er jeweils die andere Seite - sein Gegenteil, eine andere Welt und Weltsicht - das Ende des Patriarchats.

struktion von Textbedeutungen übertragen werden kann: Es geht ihr darum, dass ich „meine Geschichten [bzw. Bedeutungen im Text, Textsinne] auf die Diskussion von Perspektiven (Normen) verpflichte und mir ständig eine Standpunktreflexion abverlange; indem ich Erfahrung und Bedeutung entlang erklärter Leitfäden (Ideen) zu einer Erzählung [zu Textbedeutungen] zusammenführe“.¹⁹

Diese Offenlegung von leitenden Normen, Ideen und symbolischen Wertungen ist für die historische Rekonstruktion von Frauengeschichten ebenso grundlegend wie für eine rezeptionsästhetische Konstruktion gegenwärtig relevanter Textsinne.²⁰

4. Befreien und Begehren

Der Begriff „Befreiung“ ist ein Begriff jener feministischen Theologie und Exegese, die sich auf die Befreiungstheologie bezieht. Ihr wird von manchen Feministinnen vorgeworfen, sie würden in der permanenten Rede von Frauen als Opfer bzw. Mitäterinnen Frauen immer nur auf Männer beziehen und darin letztlich einem androzentrischen Denkmuster verhaftet bleiben. Indem immerfort von Unterdrückung und Befreiung und einer gemeinsamen Leidenserfahrung die Rede ist, würde der Androzentrismus ungewollt fortgesetzt. Zentrale Metapher dieser Argumentation sei das Exodus-Geschehen, das die Vorstellung von Freiheit und Leben in eine andere, zukünftige Zeit verlege. Diese andere Zeit und das versprochene andere Land sei aber dann ebenso männlich und patriarchal geprägt gewesen wie die Gegenwart und entwürdigte außerdem die gegenwärtige Lebenssituation von Frauen.²¹

Statt von projizierter Befreiung und gemeinsamer Leidenserfahrung zu sprechen, stelle ich die Rede vom weiblichen Begehren nach weiblicher Freiheit. Ich suche nicht die Bestätigung meiner Unterdrückung in den Texten, sondern gehe von Machterfahrung, Lebenslust, gelungenen Beziehungen zu Frauen und Män-

19 Schmidt, Uta C., Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft, Zürich u.a. 1994, 143f. Bemerkungen in eckigen Klammern von mir.

20 Vgl. dazu Müllner, Ilse, Handwerkszeug der Herren? Narrative Analyse aus feministischer Sicht, in: Gerstenberger, Erhard/Schoenborn, Ulrich (Hg.), Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten (Exegese in unserer Zeit 1), Münster 1999, 133-147, 136.

21 Vgl. Günter, Andrea, Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau“ und „Weiblichkeit“ Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt, in: Günter, Andrea (Hg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, Stuttgart u.a. 1996, 53-67, 57 und mit Anm. 17.

nern und unserer Hoffnung auf eine gute Welt aus. Die Texte lese ich, weil sie reflektorisches Potential besitzen. Die können diese Erfahrungen benennen, deuten und ihre positiven und gefährlichen Facetten zeigen. „Freiheit“ lehnt sich nicht an der Vorstellung an, genau das tun zu dürfen (oder zu müssen), was Männer tun, sich ihre Siegeregeschichten als Siegerinnengeschichten anzueignen, männliche Fähigkeiten zu erwerben, die Frauen Politik und Öffentlichkeit zugänglich machen sollen. Auch wenn das für manche Frauen wichtig ist, so kann das nicht für alle Frauen gleich beansprucht werden. Wie Frauen authentische Wege in ihre eigene Autonomie und Freiheit gehen, auf welche Autoritäten und Symbole sie sich beziehen, wie sie ihre Gottesbeziehungen erleben usw. kann ihnen nicht aufgrund ihres Geschlechts zugeschrieben werden. Es kann also auch nicht heißen: Die Sklaverei in Ägypten bedeutet für Frauen diese und jene Unterdrückung im Patriarchat. Aber die Exodusgeschichte kann Frauen als Symbol für ihr eigenes authentisches Handeln und ihre authentische Gotteserfahrung dienen. Der Exodus als Symbol der Bewegung, als Konflikt um Autorität, Beziehung und politisches Handeln und als Frage nach den Wahrnehmungen göttlicher Wirklichkeit innerhalb des menschlichen Begehrens nach einer politischen Praxis zur Freiheit, muss innerhalb eines feministischen Differenzdenkens nicht verworfen werden.

Als feministische Theologin, als die ich mich in den zu Beginn genannten Widersprüchen finde, scheint mir die Freiheit der Symbol- und Geschichtenaneignung grundlegend, um die biblischen Texte nicht nur aus einer kulturkritischen Perspektive lesen zu können, sondern auch aus einer theologischen, in der sichtbar wird, dass Erfahrungen mit dem Göttlichen erst in den unterschiedlichen Begegnungen zwischen Menschen und Texten versuchsweise zur Sprache kommen können. Symbole und Texte fallen zu lassen, weil sie androzentrisch besetzt sind, heißt genauso, der androzentrischen Ordnung weiter Bedeutung zu geben. Die Symbole und Texte neu zu füllen heißt, ihnen Sinn zu geben, der aus konkretem Leben, aus Sehnsüchten, Hoffnungen und Handlungen von Frauen und Männern, aus Beziehungen, entsteht.