

Franziska Chiavi

Feministische Hermeneutik

Eine kritische Untersuchung ihrer Entstehung,
Methodik und Anwendbarkeit

Bachelorarbeit

BTH 6601

Theologisches Seminar St. Chrischona

Erstkorrektor: Dr. Gleich Daniel

Zweitkorrektorin: Korinek Stephanie

Abgabetermin: 08. Februar 2021

Studienjahr 2020/21

Zusammenfassung

Aus der Geschichte wird ersichtlich, dass Frauen in vielen Bereichen Zurücksetzung, sowie gesetzliche Diskriminierung erfahren mussten. Der Kampf um gleiche Rechte in allen Bereichen begann schon früh. Dies schlug sich auch innerhalb der weltweiten Kirche nieder, weshalb das Bedürfnis danach, feministische Theologie zu betreiben, gross wurde. Zunächst wurden zögerliche Schritte unternommen, den Frauen mehr Raum und Möglichkeiten innerhalb der Kirche zuzusprechen. Aufgrund der in den 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts aufkommenden „Neue Frauenbewegung“ bekam die Thematik eine Brisanz, wodurch sich weitere Wege öffneten, sich als Frau innerhalb der Kirche zu positionieren und sich an den Bibelwissenschaften zu beteiligen. Das Bedürfnis, als Frau wahr- und ernstgenommen zu werden sowie Gleichberechtigung zu erfahren, wirkte sich innerhalb feministischer Theologie unter anderem auf den Teilbereich der Hermeneutik und Exegese aus. Als eine *Hermeneutik des Verdachts* deckt feministische Hermeneutik patriarchale Systeme innerhalb der Bibel auf, zugleich werden androzentrische Einflüsse kritisch untersucht und evaluiert. In der Einnahme einer Metaperspektive werden sowohl wissenschaftliche als auch sprachliche Kategorien auf genannten Verdacht hin untersucht. Hermeneutisches Zentrum feministischer Hermeneutik und Exegese bildet die Frau bzw. die Frauen-Kirche, die, aufgrund gegebener Voraussetzungen, einen Paradigmenwechsel fordert.

Innerhalb der exegetischen Arbeit kommen verschiedene Methoden zum Einsatz, welche ihrerseits mit spezifischen Fragestellung aus feministischer Perspektive ergänzt werden. Indem verschiedene Aspekte untersucht und kritisch begutachtet werden, erweitert feministische Hermeneutik die exegetische Sicht. Frauenerfahrungen und -traditionen werden einerseits betont, andererseits neu beleuchtet. Dabei wird ersichtlich, dass feministische Exegese seelsorgerliche Dimensionen eröffnet. Dennoch darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass feministische Hermeneutik und Exegese zu einem grossen Teil auf Verdachtsbasis fungiert und viel Interpretationsspielraum offen lässt.

Als Ergebnis kann zusammengefasst werden, dass feministische Hermeneutik für die eigene exegetische Arbeit eine Horizonterweiterung möglich macht, sofern man sich den gegebenen Grenzen bewusst wird.

„Und damit möchte ich zum Schluss noch sagen, dass wir Frauen von der Kirche nicht nur erwarten und von ihr fordern, sondern ihr auch danken wollen für alles, was uns durch sie zu teil geworden ist. [...] So ist auch die Zurücksetzung der Frau das Mittel geworden, ihr die Abhängigkeit von Gott, die Zugehörigkeit zu ihm besonders hell ins Bewusstsein zu rufen. Weil man uns so schwach machte, brauchten wir Gottes Kraft viel mehr als der starke Mann. Und wenn nun die Zeit gekommen ist, wo Gott sich auch in den Schwachen mächtig erweisen will, so wird und muss die Entfaltung alles dessen, was er in uns gelegt hat, diese Befreiung von Hüllen und Decken sich ausgestalten zu einem Lobgesang auf den Herrn des Himmels und der Erde.“¹

Helene von Mülinen (1850-1924)²

¹ Helene von Mülinen: Was die Frauenbewegung vom Christentum erwartet (Bern 1910), zitiert nach Zellweger, Helene von Mülinen, 290f.

² Begründerin der Frauenbewegung Schweiz und Vorreiterin im Kampf um das Frauenstimmrecht. Vgl. Ludi, Helene von Mülinen, www.hls-dhs-dss.ch.

DANK

DER GRÖSSTE DANK GEHT AN
GOTT, MEINEN HIMMLISCHEN PAPA,
DER MICH IN DIESES STUDIUM UND DEN KOMMENDEN DIENST
BERUFEN HAT. DANKE FÜR DEINE ERMUTIGUNG UND DEIN
DURCHTRAGEN, AUCH IN HERAUSFORDERNDEN ZEITEN.

EIN WEITERER GROSSER DANK GEHT AN ALLE, DIE MICH IM
GEBET MITGETRAGEN UND MICH FINANZIELL UNTERSTÜTZT
HABEN. OHNE EUCH WÄRE MIR DIESES STUDIUM NICHT
MÖGLICH GEWESEN.

FÜR DAS KORREKTURLESEN:

Fuchs Maryam

Langendorf Lisa

Trebing Barbara

FÜR DIE BETREUUNG DER BACHELORARBEIT:

Dr. Gleich Daniel

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	7
1.1 Ausgangslage, Fragestellung und Zielsetzung	7
1.2 Methodisches Vorgehen	8
1.3 Eingrenzung der Thematik	8
2 Historik, Grundanliegen und Methodik feministischer Hermeneutik	10
2.1 Entstehung und Entwicklung	11
2.1.1 <i>Die ersten Anfänge in Nordamerika und Deutschland</i>	11
2.1.2 <i>Entwicklung bis zum zweiten Weltkrieg</i>	12
2.1.3 <i>Entwicklung in der Nachkriegszeit</i>	14
2.1.4 <i>Situation heute</i>	16
2.2 Grundanliegen	16
2.3 Methodische Vorgehensweise in der Exegese	19
2.3.1 <i>Historisch-kritische Exegese</i>	19
2.3.2 <i>Literaturwissenschaftliche Exegese</i>	22
2.3.3 <i>Ansätze der Sozial- und Religionsgeschichte</i>	22
2.3.4 <i>Tiefenpsychologischer Ansatz</i>	23
2.4 Zwischenfazit	24
3 Feministische Exegesen im Vergleich	25
3.1 Mk 6,30-44: Die Speisung der Fünftausend (Denise Jornod)	25
3.1.1 <i>Zu Grunde liegende Prämissen</i>	25
3.1.2 <i>Zusammenfassung der Auslegung</i>	26
3.1.3 <i>Kommentarvergleich</i>	28
3.1.4 <i>Auswertung</i>	32

3.2 1Kor 14,34-38: Die Frau schweige in der Gemeindeversammlung (Luise Schottroff)	34
3.2.1 <i>Zu Grunde liegende Prämissen</i>	34
3.2.2 <i>Zusammenfassung der Auslegung</i>	34
3.2.3 <i>Kommentarvergleich</i>	37
3.2.4 <i>Auswertung</i>	41
3.3 Mk 5,25-34: Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ (Ulrike Metternich)	43
3.3.1 <i>Zu Grunde liegende Prämissen</i>	43
3.3.2 <i>Zusammenfassung der Auslegung</i>	43
3.3.3 <i>Kommentarvergleich</i>	48
3.3.4 <i>Auswertung</i>	51
4 Chancen und Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese	53
4.1 Mögliche Chancen	53
4.2 Mögliche Grenzen	54
5 Schlussteil	55
5.1 Ertragssicherung und weiterführende Fragen	55
5.2 Kritische Würdigung	56
6 Literaturverzeichnis	58
7 Quellen aus dem Internet	61
8 Anhang: Bibeltexte zu den Exegesen	62
8.1 Mk 6,30-44	62
8.2 1Kor 14,34-38	63
8.3 Mk 5,25-34	63
9 Persönliche Erklärungen	64

1 Einleitung

1.1 Ausgangslage, Fragestellung und Zielsetzung

Mein Ziel nach dem Studium ist die Gemeindegemeinschaft in der Funktion als Pastorin. Dadurch sehe ich mich der Verantwortung gegenübergestellt, mich mit verschiedenen theologischen Ansichten und deren Hermeneutik³ auseinander zu setzen. Die feministischen Theologien verfolgen eine eigene Hermeneutik - eine Hermeneutik des Verdachts. Dass es *die* eine feministische Hermeneutik⁴ nicht gibt, wird relativ schnell klar, wenn die Literatur überblickt wird. Dennoch scheint es bei den Vertreterinnen feministischer Hermeneutik gemeinsame Anliegen zu geben, welche sie wiederum vereinen. Diesen Anliegen möchte ich innerhalb meiner Bachelorarbeit (BA) nachspüren und herausfinden, warum das Bedürfnis entstanden ist, feministische Hermeneutik und Exegese⁵ zu betreiben und an welchen methodischen Schritten sich die Exegetinnen orientieren. Mit dem Vergleich von verschiedenen Exegesen feministischer Theologinnen wird die Anwendbarkeit untersucht. Basierend auf vorliegenden Ergebnissen werden mögliche Chancen, wie auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese zusammenfassend dargelegt.

Aufgrund dieser Ausgangslage soll innerhalb dieser BA folgende Fragestellung beantwortet werden: *Wie entstand und entwickelte sich feministische Hermeneutik, an welchen methodischen Schritten orientieren sich die Exegetinnen und wo bestehen sowohl Chancen als auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese?*

Dabei wird das Ziel verfolgt, dass sich die Leserin und der Leser aktiv mit vorliegender Thematik befassen und auseinandersetzen kann. Dies soll wiederum dazu ermutigen, Chancen wie auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese zu erkennen und für die eigene exegetische Arbeit ableiten zu können.

³ Entspricht dem gr. Wort ἑρμηνεύω, wird mit „erklären“ oder „auslegen“ übersetzt. „Hermeneutik“ beschreibt die richtige Deutung und Ausführung von etwas, das vermittelt wird. Vgl. Maier, *Biblische Hermeneutik*, 7; vgl. Kassühlke, *Kleines Wörterbuch*, 76.

⁴ Bezieht sich in vorliegender BA auf eine christliche feministische Hermeneutik und Exegese.

⁵ Praktische Umsetzung der biblischen Hermeneutik. Vgl. Thiessen, *Hermeneutik der Bibel*, 9ff.

1.2 Methodisches Vorgehen

In einem ersten Überblick zur Entstehung, den Anliegen und den methodischen Schritten feministischer Hermeneutik, verwende ich geeignete, fachlich qualifizierte Literatur und zeige Kenntnis der Forschungslage. Mittels eines Vergleichs von drei Exegesen feministischer Theologinnen untersuche ich mögliche Anwendungsbereiche. Dafür verwende ich drei Beispiele verschiedener Autorinnen. Eine Zusammenfassung der Vers-für-Vers-Auslegung wird mit anderen wissenschaftlichen Kommentaren, die keinen explizit feministischen Ansatz verfolgen, verglichen und im Anschluss ausgewertet. Auf Basis aller Ergebnisse lassen sich in einem nächsten Schritt mögliche Chancen, wie auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese ableiten. Eine kritische Würdigung, innerhalb derer die Ertragssicherung, sowie eine persönliche Stellungnahme dargelegt werden, schliesst vorliegende BA ab.

1.3 Eingrenzung der Thematik

Der Hauptfokus dieser BA wird auf die Thematik feministische Hermeneutik und Exegese gelegt. Insofern kann die gesamte Feminismus-Bewegung nicht Themenschwerpunkt sein, weshalb sich die historischen Bezüge auf die Entstehung und Entwicklung feministischer Hermeneutik und Exegese beschränken.

Feministische Hermeneutik bezieht sich sowohl auf das Alte (AT) als auch auf das Neue Testament (NT). Aufgrund des Umfangs der Arbeit beschränke ich mich für die Exegesen allerdings auf Texte aus dem NT. Innerhalb vorliegender Arbeit werden, aufgrund begrenzter Zeichenzahl, ausschliesslich christlich-feministische Ansätze berücksichtigt. Zudem können die zu untersuchenden Exegesen lediglich umrissen und nicht in aller exegetischen Ausführlichkeit behandelt werden. Der Schwerpunkt wird auf einer zusammenfassenden Vers-für-Vers-Auslegung liegen. Anhand der Gesamtergebnisse werden Chancen wie auch Grenzen abgeleitet. Diese können sich lediglich auf die der Arbeit zugrunde liegenden Ergebnisse beziehen und insofern nicht allumfassend dargestellt werden.

Eine Thematik, die sich in der Auseinandersetzung mit feministischer Theologie und deren Hermeneutik auftut, ist die Gender-Theologie. Teilweise fließt die Gender-Thematik in gewisse Bereiche mit ein. Dennoch wird sie, aufgrund des oben erwähnten Fokus, nicht als eigenständiges Thema bearbeitet.

Der Verfasserin (Vf.) ist bewusst, dass es innerhalb feministischer Theologie wie auch der feministischen Hermeneutik und Exegese verschiedene Strömungen und demzufolge auch unterschiedliche Ansichten gibt. Deshalb kann im Grunde genommen nicht von *der einen* feministischen Theologie, Hermeneutik oder Exegese gesprochen werden. Die Fachliteratur verwendet den Begriff dennoch im Singular. Die Vf. schließt sich in der nachfolgenden BA dieser Lesart an.

2 Historik, Grundanliegen und Methodik feministischer Hermeneutik

Feministische Theologie entstammt als „späte Frucht“⁶ den europäischen und nordamerikanischen Frauenbewegungen⁷, welche im 19. und 20. Jahrhundert an gesellschaftlicher Relevanz gewannen. Aus dieser Entwicklung heraus erkennt Luz, dass sich feministische Theologie nicht primär aus christlicher oder biblischer Basis entwickelt hat, sondern bis heute noch Teil der Frauenbewegung sowie des internationalen Feminismus⁸ ist.⁹

Dennoch wurde sowohl von katholischer als auch evangelischer Seite in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in der Bundesrepublik und der Schweiz allmählich die Notwendigkeit erkannt, feministische Theologie und innerhalb dieser Theologie feministische Hermeneutik und Exegese, zu entwickeln.¹⁰ Woran lag es, dass dieses Bedürfnis zu dieser Zeit gross wurde? Um die Frage zu beantworten folgt in einem ersten Teil eine historische Darstellung, unterteilt in verschiedene Episoden. Dabei stellt sich unweigerlich auch die Frage nach den Grundanliegen, die dazu motivieren, feministische Hermeneutik und Exegese zu betreiben. Diese werden unter Punkt 2.2 zusammenfassend dargestellt. Zusätzlich werden, anschliessend an die historische Erläuterung, exegetische Methodenschritte aufgezeigt, an denen sich feministische Exegetinnen orientieren. Ein erstes Zwischenfazit schliesst die historische und methodische Darstellung feministischer Hermeneutik und Exegese ab.

⁶ Luz, Theologische Hermeneutik, 288.

⁷ Damit wird eine Bewegung beschrieben, die Themen wie soziale Ungleichheit, Bevormundung und Ungerechtigkeit in Bezug auf die Geschlechter anspricht und soz. Wandel anstrebt. Vgl. Gerhard, Frauenbewegung, 6.

⁸ Politische Theorie, die sich das Ziel setzt, einen grundlegenden sozialen Wandel zu bewirken und die Gleichberechtigung der Geschlechter fordert. Vgl. Gerhard, Frauenbewegung, 6f.

⁹ Vgl. Luz, Theologische Hermeneutik, 288.

¹⁰ Vgl. Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, 23f.

2.1 Entstehung und Entwicklung

Um eine Eingrenzung der sehr umfassenden Geschichte feministischer Hermeneutik und Exegese zu bewirken, konzentriert sich der nachfolgende Umriss zunächst auf die frühen Anfänge in Nordamerika und danach mehrheitlich auf die Entwicklung innerhalb des deutschsprachigen Raums.

2.1.1 Die ersten Anfänge in Nordamerika und Deutschland

Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) war eine Suffragette, die zu Recht als führende Figur der frühen Frauenrechtsbewegung bezeichnet wird. Sie war eine Frau die sich dafür stark machte, gesetzlicher Diskriminierung den Kampf anzusagen. So setzte sie sich, zusammen mit ihrem Ehemann, für die Abschaffung der Sklaverei ein. In Angelina (1805-1979) und Sarah (1792-1873) Grimké, deren Hauptanliegen im Befreiungskampf von Sklaven und Sklavinnen lag, fand Stanton Mitstreiterinnen. Die beiden Schwestern, Mitglieder einer Quäkergemeinde, wurden immer wieder durch bibeltreue Männer daran gehindert, öffentlich aufzutreten (mit Verweis auf 1Tim 2,12).¹¹ Dadurch erschloss sich ihnen früh ein enger Zusammenhang zwischen der Frauenbefreiung und der Befreiung von Sklaven und Sklavinnen. Bereits 1837 formulierte Sarah Grimké die These, dass eine männliche Auslegung der Schrift zu einer Unterwerfung der Frauen benutzt werde. Deshalb rief sie Frauen dazu auf, Hebräisch zu lernen und die Bibel selber auszulegen.¹²

Ein Schlüsselerlebnis, welches Cady Stanton 1840 hatte, veranlasste sie dazu, nun auch für die Gleichberechtigung von Frauen einzustehen. Damals wurde ihr, sowie anderen amerikanischen Frauen, am internationalen Kongress gegen Sklaverei der offizielle Delegiertenstatus verweigert und sie wurde auf die Plätze der Galerie verwiesen. Dies geschah lediglich aufgrund ihres Geschlechts.¹³

¹¹ Vgl. Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, 4.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. ebd.

Bei der ersten Frauenrechtskonvention „Seneca Falls Convention“, welche vom 19.-20. Juli 1848 stattfand, nahm Stanton eine zentrale Rolle ein. Diese Zusammenkunft gilt heute als „Initialzündung“¹⁴ für die Frauenbewegung Nordamerikas und ihren Kampf um das Frauenstimmrecht, die Frauenbildung, aber auch der gesetzlichen Unabhängigkeit.¹⁵

1895 und 1898 erschien die durch Stanton initiierte „Women’s Bible“ in zwei Bänden. Aufgrund ihrer politischen Bedeutung¹⁶ war sie allerdings sehr umstritten und hatte nur kurzen Bestand.¹⁷ Erst 1974 wurde das Werk erneut zugänglich gemacht.¹⁸

In Deutschland gab es wohl um das Jahr 1848 ebenfalls frühe Anfänge einer ersten Frauenbewegung.¹⁹ Die eigentliche Entwicklung setzte allerdings erst in der wilhelminischen Epoche (1890-1914) ein, wo sie für die Bildung und die Bürgerrechte der Frauen einstand.²⁰

2.1.2 Entwicklung bis zum zweiten Weltkrieg

Um die Jahrhundertwende fanden an deutschen Hochschulen innerhalb des liberalen Protestantismus erste Untersuchungen statt, welche die Rolle der Frau im frühen Christentum erforschten. Diese wissenschaftlichen Schritte gingen mit den ersten Versuchen von gebildeten Frauen einher, sich in den theologischen Wissenschaften zu etablieren.²¹

Mit Carola Barth konnte im Jahr 1907 die erste Frau als Lizentiatin in Bibelwissenschaften promovieren. Dennoch stand ihr als evangelischer Theologin lediglich eine Stelle im Schulwesen offen.²²

¹⁴ Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 4.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Cady Stanton plädierte in ihrer Einführung zur „Women’s Bible“ dafür, dass die Bibel erstens kein neutrales Buch sei, zumal sie als politische Waffe eingesetzt würde, und zweitens von Männern geprägt sei, die Gott nicht kennen. Vgl. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine*, 98.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 98f.

¹⁸ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 6.

¹⁹ Vgl. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, 22.

²⁰ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 8.

²¹ Vgl. a.a.O., 8f.

²² Vgl. a.a.O., 9f.

Während der 1918 gegründeten „Weimarer Republik“ fand die Gleichheit von Mann und Frau verfassungsmässige Verankerung, weshalb evangelisch-theologische Fakultäten Frauen die Möglichkeit eröffneten, sich für ein erstes Examen einzuschreiben. Allerdings unterschied sich dieses von dem zweiten, berufsbefähigenden Examen, welches lediglich den Männern vorbehalten war.²³ Dennoch führte dies dazu, dass in Deutschland um das Jahr 1925 bereits 100 Frauen entweder das Theologiestudium noch absolvierten oder bereits abgeschlossen hatten.²⁴

Noch erstaunlicher war der enorme Aufschwung: innerhalb von zehn Jahren stieg die Zahl der studierenden Frauen auf über 300 an.²⁵ Dennoch unterschied sich das Berufsbild auch zu dieser Zeit noch von dem Pastorenamt, das Männer innehatten. So wurde für Frauen die Berufsperspektive einer „Vikarin“ möglich gemacht, innerhalb derer sie vorwiegend für die Seelsorge, Verkündigung und den Unterricht von Frauen und Mädchen zuständig waren. Leitung, Sakramentsverwaltung und weitere pfarramtliche Funktionen wurden ausdrücklich vom Amt der Vikarin ausgeschlossen.²⁶

Auf katholischer Seite wurde im Jahr 1903 der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) gegründet. Ziel war, gebildete katholische Frauen zusammenzuführen und gesellschaftsprägend zu wirken. Anders als der Protestantismus akzeptierte der Frauenbund das Papsttum und die Sakramente und hinterfragte eine männliche Ausübung des Priesteramtes nicht. Dadurch blieb ein Umgang mit der heiligen Schrift im 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mehrheitlich auf die Kinderkatechese beschränkt.²⁷ Zwar ist auch hier in der Zeit der Weimarer Republik ein Aufbruch ersichtlich. So durften vereinzelt Frauen an theologischen Stätten das komplette Studium absolvieren, allerdings zunächst ohne damit eine Berufsperspektive zu haben.²⁸ Die erste Frau, die immatrikuliert wurde und das Studium abschliessen konnte, war Franziska Werfer (1906-1985).²⁹

²³ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 13.

²⁴ Vgl. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, 63.

²⁵ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 13.

²⁶ Vgl. Erhart, *Die Theologin im Kontext*, 237f.

²⁷ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 10f.

²⁸ Vgl. a.a.O., 16.

²⁹ Vgl. Köhler, Joachim: *Kath. Sonntagsblatt (Mainz)* 10 (1979), zitiert nach Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 16.

In der Schweiz war eine Zulassung von Frauen zu einem Studium, wie auch zum Examen, um das Jahr 1870 gegeben. Helene von Mülinen (1850-1924) nahm, ermutigt durch Adolf Schlatter, das Theologiestudium auf, allerdings lediglich als Gasthörerin.³⁰ Ein akademischer Abschluss wurde ihr durch ihre Familie allerdings verwehrt.³¹ Von Mülinen war eine der Begründerinnen der Schweizer Frauenbewegung und nahm eine zentrale Rolle im Kampf um das Frauenstimmrecht in der Schweiz ein. Dabei gründete sie sich auf biblisch-exegetische Reflexionen und plädierte dafür, dass Frauenemanzipation „das Heranreifen der Frauen zum vollen Ebenbild Gottes“³² sei.³³ 1918 wurden die ersten zwei Frauen, Rosa Gutknecht (1885-1959) und Elise Pfister (1886-1944), ordiniert. Absolviert hatten sie ihr Theologiestudium in Zürich. Die Zürcher reformierte Landeskirche übernahm damit eine Vorreiterrolle für nachfolgende Kirchen. Obwohl sie ordiniert waren, wurden die beiden Frauen dennoch lediglich als Pfarrhelferinnen angestellt.³⁴

2.1.3 Entwicklung in der Nachkriegszeit

Die Nachkriegszeit brachte in langsamen Schritten Veränderungen für Frauen innerhalb der theologischen Disziplinen mit sich. Dennoch habilitierten in diesem Zeitraum sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite im deutschsprachigen Raum nur wenige Frauen in exegetischen Fächern. Hervorzuheben sind dabei: Luise Schottroff (1969), Barbara Aland (1972), Silvia Schroer (1989), Irmtraud Fischer (1993), sowie Marie-Theres Wacker (1995).³⁵

Die 1943 verfasste Enzyklika „Divino afflante spiritu“ eröffnete innerhalb der katholischen Kirche erstmals die Möglichkeit historisch-kritischer Forschung für die Bibellexegese, welche dann auch innerhalb der Theologieausbildung zugelassen wurde.³⁶

³⁰ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 11f.

³¹ Vgl. Ludi, Helene von Mülinen, www.hls-dhs-dss.ch.

³² Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 12.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. Aerne, *Vor 100 Jahren*, www.ref.ch.

³⁵ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 20.

³⁶ Vgl. ebd.

In den 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts konnten zunehmend Frauen (sowohl in der Bundesrepublik, als auch in der Schweiz) das katholische Theologiestudium absolvieren. Mit dem Beruf der Pastoralreferentin wurde ihnen erstmals eine neue Perspektive eröffnet, ausserhalb des schulischen Bereiches arbeiten zu können. Dies geschah zu einer Zeit, in der sich in der Gesellschaft die „Neue Frauenbewegung“ anbahnte, welche dafür einstand, dass für Frauen die gleichen Rechte gelten sollten, wie für Männer. Die Tatsache, dass zunehmend Frauen ein Theologiestudium absolvierten und das Aufkommen der erneuerten Frauenbewegung, waren letztlich Voraussetzung dafür, dass sich feministische Theologie und Exegese überhaupt entwickeln konnten, sowohl im evangelischen als auch im katholischen Bereich.³⁷

In der Bundesrepublik erschienen Ende der 70er Jahre zwar Bücher, die Fragen der feministischen Theologie und Hermeneutik aufnahmen, diese stammten allerdings aus Amerika und den Niederlanden. Eine erste deutschsprachige feministische Exegese veröffentlichte Elisabeth Moltmann im Jahr 1980 („Frauen um Jesus“). Gleichzeitig bekamen zwei weitere Frauen (Elisabeth Schüssler Fiorenza und Luise Schottroff) die Möglichkeit, exegetische Beiträge innerhalb des Bandes „Frauen in der Bibel“ von Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann, zu publizieren.³⁸

Damit wurde ein weiterer Grundstein dafür gelegt, den Blick auf Frauengestalten innerhalb der Bibel zu schärfen und dadurch eine feministische Annäherung an die Heilige Schrift zu ermöglichen. Weitere Monographien und Materialien für exegetische Bibelarbeit folgten (z.B. die Sammlung „Feministisch gelesen“, an der sich Frauen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz beteiligten).³⁹ Allerdings blieb es nicht dabei, lediglich den Frauengestalten der Bibel mehr Raum zu geben. Zunehmend wurde sowohl die Überlieferungsgeschichte der Bibel wie auch des biblischen Glaubens kritisch untersucht.⁴⁰

³⁷ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 23f.

³⁸ Vgl. a.a.O., 25f.

³⁹ Vgl. a.a.O., 26.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 27.

2.1.4 Situation heute

Feministische Bibelwissenschaft ist mittlerweile im deutschsprachigen Raum sowohl innerhalb katholischer als auch evangelischer landeskirchlicher Hochschulen fest verankert.⁴¹ Zudem hat feministische Forschung in den Geisteswissenschaften derweil einen festen Platz.⁴² Dabei macht Luz darauf aufmerksam, dass feministische Theologie, aufgrund ihres Ursprungs innerhalb der Frauenbewegung, eng mit anderen *nicht* theologischen Disziplinen korreliert. So findet hier auch die Forschung der Gender studies ihren Platz.⁴³ Schüngel-Straumann beschreibt eine enge Zusammenarbeit und insofern ein Miteinander „Hand in Hand“⁴⁴. Feministische Theologie weitet ihren Blick mittlerweile über die Grenzen des christlichen Glaubens hinaus und arbeitet interreligiös mit anderen Religionen zusammen.⁴⁵

2.2 Grundanliegen

Die feministische Hermeneutik zählt zu den kontextuellen Hermeneutiken und ordnet sich bei den Hermeneutiken des Verdachts ein.⁴⁶ Der Verdacht liegt darin, dass die Bibel, verfasst durch Männer, ein patriarchales⁴⁷ und in androzentrischer⁴⁸ Sprache abgefasstes Buch sei, das patriarchale Macht und Unterdrückung legitimiert.⁴⁹ Cursach Salas erwähnt, dass Unterdrückung und Gewalt an Frauen sehr oft anhand biblischer Texte (z.B. Ri 19) gerechtfertigt wurde – teilweise auch heute noch wird.⁵⁰

⁴¹ Vgl. Wacker, Frauen ins Zentrum, www.herder.de, 22.

⁴² Vgl. Meyer-Wilmes, Feminismus/Feministische Theologie (RGG), 68.

⁴³ Vgl. Luz, Theologische Hermeneutik, 288.

⁴⁴ Schüngel-Straumann, Feministische Theologie, 1.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Vgl. Standhartinger, Feministische Bibelhermeneutik (Lexikon der Bibelhermeneutik), 177.

⁴⁷ Beschreibt die Macht, die ein Vater über seine Familie bzw. seinen Haushalt, hat. Aus fem. Perspektive wird der Begriff nicht mehr nur darauf beschränkt, sondern weitet sich auf soziale Strukturen und Ideologien aus. Vgl. Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 167.

⁴⁸ Mannzentriertheit; stellt ein Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern heraus, worin der Mann, im Gegensatz zur Frau, eine zentrale Stellung einnimmt. Vgl. Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 164f.

⁴⁹ Vgl. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine, 11ff.

⁵⁰ Vgl. Cursach Salas, Eine christliche feministische Bibelhermeneutik, 173.

Schüngel-Straumann sieht innerhalb der gesamten Überlieferungsgeschichte, wie auch dem Auslegungsprozess androzentrische Verläufe, worauf Frauen kaum Einfluss nehmen konnten.⁵¹ Schroer schliesst sich dieser Ansicht an und macht darauf aufmerksam, dass Übersetzungsleistungen aus dem Hebräischen und Griechischen fast ausschliesslich durch Männer vorgenommen wurden. Zudem liegt diesen Sprachen eine Eigenheit inne, die Schroer zu erkennen vermag. So erscheinen viele männliche Wortformen, sowohl auf Hebräisch als auch auf Griechisch, in einer generisch inklusiven Form. Frauen können dann zwar mitgemeint sein, bleiben aber unsichtbar. Dies wiederum wirkt sich auf die Übersetzung der jeweiligen Texte massgeblich aus.⁵² Basierend auf diesen Tatsachen formuliert Cursach Salas eine grundsätzliche Infragestellung der Autorität der Bibel, indem sie die Frage danach stellt, wer oder was der Bibel Autorität verschafft und welche Autorität sie insgesamt besitzt.⁵³

Schüssler Fiorenza erklärt in diesem Zusammenhang, dass feministische Hermeneutik nicht in erster Linie davon ausgehen kann, „daß Schrift und Tradition sich einfach mit Gottes Offenbarung decken“⁵⁴. Deshalb wird vorausgesetzt, dass sie Ausdrucksformen des Patriarchats darstellen und unterliegen daher einer kritischen Beurteilung.⁵⁵

⁵¹ Vgl. Schüngel-Straumann, *Feministische Theologie*, 30f.

⁵² Vgl. Schroer, *Auf dem Weg*, 90.

Schroer nimmt hier ein Beispiel von Häusl auf, das aufzeigt, wie sich ein solcher androzentrischer Einfluss bei einer Übersetzung auf das Amt einer Frau ausgewirkt hat: In 1Kön 1,1-4 wird Abischag von Schunem mit dem Titel מְשִׁיבָה bezeichnet, was übersetzt wird mit „pflegen, bedienen“. An anderer Stelle (Jes 22,15), wo der Ausdruck bezogen auf einen Mann Verwendung findet, wird er als „Verwalter, Präfekt“ betitelt. Vgl. Häusl, *Maria: Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2* (Münchener Universitätsschriften), zitiert nach Schroer, *Auf dem Weg*, 90.

⁵³ Vgl. Cursach Salas, *Eine christliche feministische Bibelhermeneutik*, 174.

⁵⁴ Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine*, 10.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 10f.

So plädiert sie, ausgehend von einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik⁵⁶, dafür, dass mit dem Beharren auf patriarchalen Texten der Heiligen Schrift, die eine Unterdrückung bejahen, Gott als Unterdrücker verkündet wird.⁵⁷ Deshalb fasst sie zusammen:

„Die Frage, um die es feministischer Theologie geht, ist also durchaus eine theologische Frage im strikten Sinn des Wortes. Nicht nur müssen wir neu von Gott reden lernen, sondern auch von der Kirche und ihrem Gebrauch der Schrift. Diese Schrift wird nicht mehr als ‚steinerne Tafel‘ verstanden, auf der für alle Zeiten das unveränderliche Wort Gottes eingraviert ist, sondern sie wird zum Brot, das uns Frauen als Volk Gottes in unserm Kampf gegen Unrecht und Unterdrückung ernährt, stärkt und zum Durchhalten befähigt.“⁵⁸

Ableitend daraus formuliert sie, dass die Frauen-Kirche das hermeneutische Zentrum feministischer Bibelinterpretation sei. Damit prägte sie die feministische Hermeneutik und Exegese massgeblich. Als Frauen-Kirche definiert sie eine Gemeinschaft, die in „einem klaren politischen Gegensatz zum Patriarchat steht“⁵⁹, stellt dabei aber klar, dass Männer keinesfalls ausgeschlossen sind. Innerhalb dieser Gemeinschaft soll es möglich sein, in einen Dialog zu treten, der kritisch fragt, prüft und an dem sich alle beteiligen dürfen.⁶⁰

Aufgrund der geschilderten Ausgangssituation hat feministische Hermeneutik und Exegese das Anliegen, die ihrer Meinung nach gegebene Einseitigkeit der Bibel kritisch zu hinterfragen und den Frauen und ihren Erfahrungen in den Texten nachzuspüren. Sie bemüht sich darum, Frauen in einer patriarchal gefärbten Welt der Bibel, zu entdecken und ihnen Gehör zu verschaffen.⁶¹ Konkreter gesagt wollen „einseitig männliche Gottesbilder kritisiert“⁶², der Umgang des historischen Jesus zu Frauen beleuchtet und „unterdrückte Frauentraditionen in der Bibel“⁶³ entlarvt werden.⁶⁴

⁵⁶ Feministische Theologie und Hermeneutik hat das Anliegen der „Befreiung“, wie sie unter 2.2 beschrieben wird. Dennoch darf sie, so Luz, nicht mit der Befreiungstheologie gleichgestellt werden, zumal ihr andere Wurzeln zugrunde liegen. Vgl. Luz, Theologische Hermeneutik, 287f.

⁵⁷ Vgl. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine, 14.

⁵⁸ A.a.O., 14f.

⁵⁹ A.a.O., 15.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 15f.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 11ff.

⁶² Oeming, Biblische Hermeneutik, 130; Schüssler Fiorenza verweist darauf, dass die hebräischen Begriffe für Geist (רוח) und Weisheit (חכמה) grammatikalisch gesehen weibliche Begriffe sind. Vgl. Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 37.

⁶³ Oeming, Biblische Hermeneutik, 130.

⁶⁴ Vgl. ebd.

Feministische Exegese, so Fischer, erweitert ihren Blick allerdings auch über Frauengestalten und -texte hinaus und untersucht sowohl zentrale biblische Themen, als auch wissenschaftliche und sprachliche Bereiche auf androzentrische Einflüsse.⁶⁵ Für Schüssler Fiorenza stellt feministische Bibelhermeneutik einen Paradigmenwechsel dar, der eine feministische Wahrnehmung der Welt ermöglicht sowie gegenwärtige Erfahrungen und Kämpfe der Frauen wahrnimmt und artikuliert.⁶⁶

2.3 Methodische Vorgehensweise in der Exegese

Feministische Exegetinnen orientieren sich an verschiedenen exegetischen Methoden. Nachfolgend werden einige dieser Vorgehensweisen kurz dargestellt und inhaltlich erläutert, sowie in Verbindung mit spezifisch feministischen Fragestellungen gebracht. Zu beachten gilt, dass hier keine abschliessende Darstellung von Methoden geschehen kann, zumal sich die Exegetinnen einer Vielfalt an Methoden bedienen.⁶⁷

2.3.1 Historisch-kritische Exegese

Historisch-kritische Exegese entstammt in ihren Anfängen der Zeit der „Aufklärung“ (1720-1800 n.Chr.), die sich das Ziel setzte, alles mit Vernunft begreifen und erklären zu wollen. Historisch-kritische Exegese hat daher den Anspruch, biblische Texte gleich zu behandeln, wie profane Texte. Dazu werden sie anhand verschiedener Kriterien befragt und untersucht.⁶⁸ Feministische Exegese orientiert sich an der historisch-kritischen Methode, stellt darin aber androzentrische Voraussetzungen und Meinungen in Frage.⁶⁹

⁶⁵ Vgl. Fischer, Die Prophetinnen, 23.

⁶⁶ Vgl. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine, 32.

⁶⁷ Schüssler Fiorenza z.B. entwickelte und prägte die Textinterpretation als „hermeneutischen Tanz“. Dazu gehören sieben Interpretationsschritte, die nicht linear zu denken sind, sondern spiralförmig Bezug zueinander nehmen. Vgl. Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 194ff.

⁶⁸ Vgl. Müller, Historisch-kritische Forschung, 577f.

⁶⁹ Vgl. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine, 161.

2.3.1.1 Textkritik

Bei der Übersetzung aus den ursprünglichen Sprachen der Bibel (Hebräisch und Griechisch) und folglich der Textkritik wird versucht, möglichst nahe an den Urtext heranzukommen. Dafür müssen verschiedene textkritische Varianten entschlüsselt und verglichen werden. Feministische Exegese schliesst sich darin der historisch-kritischen Exegese an, setzt aber den Fokus darauf, Textveränderungen in Bezug auf Frauen in der Bibel wahrzunehmen und Schlüsse daraus zu ziehen.⁷⁰ Innerhalb feministischer Exegese ist es deshalb anzustreben, dass die Schriften der Bibel nicht aus ihrem sozialgeschichtlichen Kontext herausgelöst werden, sondern in Bezug auf die Geschichte der Frau untersucht werden.⁷¹

2.3.1.2 Entstehungsgeschichtliche Methode

Die entstehungsgeschichtliche Methode rekonstruiert, wie die Bibel mit ihren einzelnen Büchern, aber auch in ihrer Gesamtheit, entstanden ist. Basis dafür bildet die Annahme von mündlichen Tradierungen und aufbauend darauf verschiedene Quellentheorien, aus welchen sich die Heilige Schrift entwickelt hat. Eine diachrone Analyse mit einem feministischen Blick will veränderte Überlieferungen und Textabschnitte aufdecken. So plädiert Wacker dafür, dass z.B. die Frau im Buch Hosea erst aufgrund nachträglicher Bearbeitung zu einer von ihrem Sexualtrieb beherrschten Frau geworden ist.⁷²

⁷⁰ So z.B. die Bezeichnung der Phöbe in Röm 16 als *διάκονος*. Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 62.

⁷¹ Vgl. a.a.O., 62f.

⁷² Vgl. a.a.O., 63f.

2.3.1.3 Form- und Gattungskritik

Die Form- und Gattungskritik untersucht die einzelnen Textabschnitte auf ihre Erscheinungsweise. Dabei wird von der Beobachtung ausgegangen, dass mündliche Tradierungen bereits in ihrem Ursprung eine eigene Form und Gattung innehatten und dadurch verschiedene Stilmerkmale aufweisen.⁷³ So stellt für Wacker die Form- und Gattungskritik eine Möglichkeit dar, den Text in Abhängigkeit von einer Gesellschaft wahrzunehmen und ihn auf reale Lebensvollzüge zu beziehen. Eine Rekonstruktion mündlicher Formen sieht sie als Chance, Quellen der „Frauen-Literatur“⁷⁴ zu entdecken und zu erschliessen, zumal diese beim nachfolgenden Prozess der Verschriftlichung mehrheitlich unbeteiligt waren.⁷⁵

2.3.1.4 Traditionsgeschichte

Das Kriterium der Traditionsgeschichte dient dazu, innerbiblische Wiederholungen gewisser Motive herauszufinden. Deshalb werden diese anhand ihrer Herkunft, Geschichte, Bedeutung und Anwendung untersucht, mit dem Ziel, literarisch unabhängige Texte zu vergleichen und theologische Zusammenhänge aufzeigen zu können.⁷⁶ Wacker weist im Blick auf feministische Exegese darauf hin, dass insbesondere solche Motive betrachtet werden sollen, die Frauen zum Thema haben. Als Beispiel nennt sie die „Mirjamtradition“, welche sich aus verschiedenen Schriftstellen zusammenfügen lässt (Ex 15,20f; Num 12,1-3; Mi 6,4; Num 20,1).⁷⁷

⁷³ Vgl. Strecker; Schnelle, Einführung, 78.

⁷⁴ Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, 65.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Strecker; Schnelle, Einführung, 106.

⁷⁷ Vgl. Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, 66f.

2.3.2 Literaturwissenschaftliche Exegese

Mittels der literaturwissenschaftlichen Exegese wird die Textstruktur erforscht. Dabei gilt das Hauptinteresse an einem biblischen Text nicht mehr in erster Linie der Realgeschichte aus der er stammt, sondern der Schwerpunkt liegt auf linguistischen, semiotischen, strukturellen, psychoanalytischen und mythologischen Merkmalen. So werden einerseits Grammatik und Semantik innerhalb der hebräischen, aramäischen und griechischen Sprache auf das Feminine untersucht.⁷⁸ Andererseits werden narratologische Textabschnitte auf die verschiedenen Charaktere, Handlungen und Umstände erforscht, mit dem Ziel, „geschlechtsspezifische Weichenstellungen“⁷⁹ in den Fokus zu rücken.⁸⁰

2.3.3 Ansätze der Sozial- und Religionsgeschichte

Der sozial- und religionsgeschichtliche Ansatz hat zum Ziel, die biblische Lebenswelt zu erforschen und zu erschliessen. Beide Ansätze basieren auf der Grundlage der historisch-kritischen Exegese, entwickeln diese allerdings weiter.⁸¹ Demzufolge spricht Wacker hierbei nicht von einer Methode, sondern von einem „methodologischen Gesamtzusammenhang“⁸².

2.3.3.1 Sozialgeschichtlicher Ansatz

Fundament für den sozialgeschichtlichen Ansatz bildet die Untersuchung und damit einhergehend eine historische Rekonstruktion der Lebenswelt, die innerhalb der Bibel geschildert wird. Dafür werden ausserbiblische Quellen hinzugezogen, womit der Blick für das herkömmliche Leben zur Zeit der Bibel geschärft, machtbejahende Strukturen kritisch betrachtet, sowie der eigene Standpunkt reflektiert werden. Feministische Exegese behält sich indes vor, diese Kriterien im Sinne einer befreiungstheologischen Perspektive anzuwenden.⁸³

⁷⁸ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 67f.

⁷⁹ A.a.O., 69.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 74.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. a.a.O., 74f.

2.3.3.2 Religionsgeschichtlicher Ansatz

Dieser Ansatz erforscht den religiösen Kontext in dem eine Kultur lebt. Biblische Hermeneutik fokussiert somit die gegebene biblische Kultur (Israel und frühes Christentum). Wie beim sozialgeschichtlichen Ansatz werden auch hier Quellen ausserhalb der Bibel hinzugezogen, z.B. archäologische Artefakte oder Bildikonen. Ausgehend von der Annahme, dass biblische Texte eine einseitige Perspektive aufzeigen, arbeitet die Religionsgeschichte mit diesen Quellen verschiedene Aspekte heraus und verdeutlicht, dass die gelebte Religion der Bibel vielschichtiger ist, als sie sich an vorhandener Textstelle präsentiert. Deswegen hat dieser Ansatz innerhalb feministischer Exegese das Ziel, Frauengeschichten wieder vermehrt in den Fokus zu rücken. Als Beispiel führt Wacker die Bildtradition der Taube als Liebesbotin (Taufe Jesu) an, die ursprünglich als Symbol für die Liebesgöttin galt.⁸⁴

2.3.4 Tiefenpsychologischer Ansatz

Der tiefenpsychologische Ansatz basiert auf der von S. Freud begründeten Tiefenpsychologie und fand v.a. in den 60er und 70er Jahren unter Theologen erstes grosses Interesse. Zu nennen gilt hier Eugen Drewermann, der in einer tiefenpsychologischen Deutung der heiligen Schrift die einzige Möglichkeit sieht, Menschen von heute zu erreichen.⁸⁵ Ziel dieses Ansatzes ist es, dass Menschen durch die Exegese angeregt werden, „in die Tiefenschichten ihrer Seele hinabzusteigen und damit ‚Grunderfahrungen des Religiösen‘ zu machen“⁸⁶. Daraus lässt sich schliessen, dass Drewermann mit seinem Ansatz nicht am historischen Gehalt eines Textes interessiert ist, sondern seinen Fokus darauf legt, innerseelische Bilder und archetypische Motive wahrzunehmen.⁸⁷

⁸⁴ Vgl. Wacker, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, 77ff.

⁸⁵ Vgl. Schramm, *Das Buch Gottes*, 25f.

⁸⁶ A.a.O., 28.

⁸⁷ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 72.

Gemäss Kassel hat vorliegender Ansatz das Ziel, das unterbewusst „gebliebene Geflecht des Überlieferungsprozesses bewußt zu machen“⁸⁸ und bezieht daher die Bildersprache der Seele mit ein.⁸⁹ Eine feministische Perspektive in diesem Ansatz verhilft dazu, vergessene oder unterdrückte Werte und Symbole im Leben von Frauen wiederzuentdecken und zu den echten Wurzeln der weiblichen Identität zurückzufinden.⁹⁰

2.4 Zwischenfazit

Aus bisheriger Bearbeitung der zu Beginn gestellten Fragestellung lässt sich erkennen, dass feministische Hermeneutik und mit ihr auch die Exegese, in ihrem Ursprung der feministischen Theologie entspringt. Feministische Theologie zu betreiben war ein Grundanliegen, das bereits im 19. Jahrhundert an Relevanz zunahm. Zunächst geschah dies innerhalb einer festgestellten gesetzlichen Diskriminierung, die nach und nach auch im Umgang mit Frauen in der Kirche festgestellt wurde. Mit dem Aufkommen der neuen Frauenbewegung in den 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden weitere Wege für Frauen geöffnet, sich innerhalb der Kirche zu positionieren und sich an der Bibelwissenschaft zu beteiligen.

Die Geschichte stellt eindrücklich dar, dass das Bedürfnis feministischer Theologie darin besteht, als Frau wahr- und ernstgenommen zu werden und darin eine Gleichberechtigung zu erfahren, womit befreiungshermeneutische Tendenzen sichtbar werden. Als Hermeneutik des Verdachts innerhalb kontextueller Hermeneutiken orientiert sich feministische Exegese an bereits gegebenen methodischen Ansätzen der historisch-kritischen Exegese. Ergänzend werden weitere Ansätze hinzugezogen, stets mit dem Ziel, androzentrische Voraussetzungen oder Meinungen kritisch zu evaluieren.

Deshalb bildet die Frauen-Kirche das hermeneutische Zentrum feministischer Hermeneutik und Exegese. Feministische Hermeneutik ist insofern keine Methodik zur Exegese, sondern stellt einen hermeneutischen Zugang dar, der, um es in den Worten von Schüssler Fiorenza zu formulieren, einen Paradigmenwechsel erfordert und zugleich auch möglich macht.

⁸⁸ Kassel, Traum, Symbol, Religion, 169.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 171.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 168ff.

3 Feministische Exegesen im Vergleich

Die zu Beginn aufgeworfene Fragestellung hat das Ziel, sowohl Chancen als auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese zu formulieren. Damit diese erfasst werden können, lag der Fokus des ersten Teils dieser Arbeit auf der Entwicklung, den Grundanliegen sowie der Methodik feministischer Hermeneutik und Exegese. Die vorausgegangene Bearbeitung ermöglicht nun den nächsten Schritt dieser Arbeit. Dabei werden drei Exegesen von feministischen Theologinnen zusammenfassend dargestellt und mit jeweils drei wissenschaftlichen Kommentaren, die keinen explizit feministischen Ansatz verfolgen, verglichen.

Den Hauptfokus dieser Gegenüberstellung bildet die Frage, inwiefern sich die Ergebnisse feministischer Exegese von denen der anderen Kommentare unterscheiden. Dabei wird untersucht, wo feministische Perspektiven in den Exegesen eingenommen werden und inwieweit ihre Anliegen in die Ergebnisse einfließen. Eine Auswertung nach jeder Gegenüberstellung fasst die wichtigsten Punkte zusammen.

3.1 Mk 6,30-44: Die Speisung der Fünftausend (Denise Jornod)

3.1.1 Zu Grunde liegende Prämissen

Die nachfolgende Exegese behandelt den Text aus Mk 6,30-44⁹¹, in dem die Brotvermehrung sowie die Speisung der Fünftausend geschildert wird. Obwohl dieser Text Frauen nicht erwähnt, ist für Jornod eindeutig, dass Frauen anwesend waren.⁹² Für ihre Exegese verwendet sie zu einem grossen Teil den historisch-kritischen Ansatz, wobei immer wieder auch sozialgeschichtliche Kriterien erkennbar werden. Zudem legt sie das Augenmerk auf befreiende Tendenzen.⁹³

⁹¹ Text Mk 6,30-44 s. Anhang.

⁹² Vgl. Jornod, Die schweigenden Frauen beginnen zu reden, 79.

⁹³ Vgl. a.a.O., 74ff.

3.1.2 Zusammenfassung der Auslegung

Da sich in der Exegese von Jornod keine explizite Gliederung erkennen lässt, wird nachfolgende Untersuchung, zur besseren Strukturierung, anhand einer von mir erstellten Verseinteilung vorgenommen. Diese wird, um eine Äquivalenz zu ermöglichen, auch im anschließenden Kommentarvergleich verwendet.

3.1.2.1 Mk 6,30-33

Diese ersten Verse setzen den Fokus auf die Rolle, die Jesus seinen Jüngern gegenüber einnimmt. So ist er ihr Rabbi und Meister, aber auch ihr Herr und Vorgesetzter. Er ist derjenige, der allen Lebenslagen gewachsen ist.⁹⁴ V31 macht ersichtlich, dass Jesus seine Jünger dazu einlädt, zur Ruhe zu kommen. Jornod übersetzt an dieser Stelle mit „gute Zeit nehmen“. Mit einem Vergleich zu ihrem Leben verlässt sie an dieser Stelle die Exegese und verweist auf die Momente, wo sie selber Zeitdruck erlebte und sich hohen Erwartungen gegenüber sah. Dennoch erlaubte sie sich immer wieder, sich „gute Zeit zu nehmen“ und sieht dies als ein Stück Freiheit an, das man in einer leistungsorientierten Welt in Anspruch nehmen soll.⁹⁵

3.1.2.2 Mk 6,34

Für Jornod zeigt sich an dieser Stelle eine mütterliche Komponente. So erbarmt sich Jesus über die Menschen. Für sie drückt der gr. Begriff aus, dass jemand „im Innersten betroffen ist“, und sie setzt diese Betroffenheit mit einem Gefühl der Zärtlichkeit gleich. Darin zeigt sich, so Jornod, dass Jesus sowohl mit dem Körper als auch mit dem Herzen gegenwärtig und tief besorgt ist.⁹⁶ Eine Eigenart, die Jornod feststellt ist, dass Jesus trotz dieser Besorgnis um die Menschen zunächst mit der Lehre beginnt, bevor er ihnen Nahrung gibt.⁹⁷ Darin vermag sie allerdings einen Zusammenhang erkennen, der darauf hinweist, dass es zweierlei Arten von Hunger gibt.

⁹⁴ Vgl. Jornod, Die schweigenden Frauen beginnen zu reden, 81.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 82.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd.

Einerseits den Hunger der Menschen nach einem Hirten und Lebenssinn, andererseits den physischen Hunger. Insofern mündet die Lehre von Jesus in einer nachfolgenden Handlung. Dies geschieht, so Jornod, um deutlich zu machen, dass Gott das ungeteilte Brot ist und in seinem Reich der ganze Mensch, Mann und Frau, angesprochen werden soll.⁹⁸ „Wenn Jesus sich zu erkennen gibt, werden Mann und Frau in ihrem Körper, in ihrem Herzen, in ihrer ganzen Realität aufgerichtet.“⁹⁹

3.1.2.3 Mk 6,35-38

An der Formulierung „Lass sie gehen“ (ἀπόλυσον) in V36 wird, so Jornod, ersichtlich, dass die Jünger die patriarchale Kultur kennen und demzufolge wissen, wer befiehlt und gehorcht. Zudem verweist sie darauf, dass die Jünger zu diesem Zeitpunkt weltliche Strukturen verinnerlicht haben und sie nicht damit rechnen, dass Jesus ein Wunder tun könnte. In der Antwort der Jünger schimmert, so Jornod, ein gereizter Ton durch. Daraus leitet sie ab, dass die Jünger Jesus für wirklichkeitsfremd halten.¹⁰⁰ Das „Lass sie gehen“ zeigt gemäss Jornod allerdings auch eine Hilflosigkeit auf, welcher wir uns heute genauso gegenübergestellt sehen und anhand derer sie ermutigt, nicht zu resignieren.¹⁰¹ V37 lässt anklingen, dass Jesus von den Jüngern verlangt, aus nichts etwas zu machen. Jornod erkennt hierin eine Herausforderung, der sich viele Frauen gegenübergestellt sehen, und die insofern auch die Sorgen von Frauen in der heutigen Zeit anspricht. Gleichzeitig sieht sie Jesus und seine Jünger, mit ihrer Sorge darum, wie die vielen Leute versorgt werden können, in einer typischen Frauenrolle.¹⁰²

3.1.2.4 Mk 6,39-43

In der Aufforderung, sich in Gruppen zu lagern sieht Jornod bei Jesus mütterliche Züge.¹⁰³ Zusätzlich erkennt und schildert sie eine Parallele zu Ps 23, wo ebenfalls ein fürsorgliches Handeln sichtbar wird.¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. Jornod, Die schweigenden Frauen beginnen zu reden, 85f.

⁹⁹ A.a.O., 86.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 81.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 86f.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 79.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 81.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

Am Auftreten von Jesus, wie er zum Himmel schaut und Gott dankt, wird deutlich, dass er mit leeren Händen kommt. Hierin erkennt Jornod eine jüdische Tradition, das Tischgebet. In dieser Haltung zeigt sich, dass Jesus sich auf Gott verlässt, obwohl er um die aktuellen Umstände Bescheid weiss.¹⁰⁵ Das nachstehende Wunder wird, so Jornod, in aller Schlichtheit geschildert. Es geschieht nichts Spektakuläres. Das einzige Zeichen, das auf ein Wunder schliessen lässt, ist die Tatsache, dass Körbe mit Resten übriggeblieben sind. Darin sieht Jornod einen Hinweis auf das zukünftige messianische Bankett und verweist auf einen kommenden Überfluss.¹⁰⁶ Innerhalb des vorliegenden Brotwunders will Jesus seinen Jüngern einerseits offenbaren, wer er ist. Zugleich schwingen gemäss Jornod eucharistische und eschatologische Elemente mit.¹⁰⁷

3.1.2.5 Mk 6,44

Der abschliessende Vers erwähnt, dass 5000 Männer von den Broten gegessen haben. Frauen werden an dieser Stelle nicht genannt. Jornod weist darauf hin, dass die synoptische Parallelstelle Mt 14,21 davon spricht, dass es 5000 Männer waren, *ohne* Frauen und Kinder. Sie sieht hierin eine indirekte Andeutung, dass Frauen zwar da waren, aber nicht wahrgenommen wurden und demgemäss nicht als Subjekt existierten.¹⁰⁸ Dennoch plädiert sie dafür, dass die fünf Brote, die in V38 erwähnt werden, von Frauen gebacken wurden und vermutet, dass auch die Fische von Frauen zubereitet worden sind.¹⁰⁹

3.1.3 Kommentarvergleich

Für den Kommentarvergleich werden die drei Kommentare von Bayer (HTA), Gnilka (EKK) sowie Dschulnigg (ThKNT) hinzugenommen.

¹⁰⁵ Vgl. Jornod, Die schweigenden Frauen beginnen zu reden, 83.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 85.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 79.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 80.

3.1.3.1 Mk 6,30-33

Anders als Jornod erwähnen Bayer, Dschulnigg und Gnilka in ihren Kommentaren eine thematische Verknüpfung zu der Aussendung der Zwölf in Mk 6,7-13 und weisen damit auf den literarischen Kontext hin.¹¹⁰ Die angesprochene Pause bezieht sich, so Dschulnigg, auf den vorausgegangenen Missionsauftrag, von dem die Jünger eben erst zurückgekommen sind.¹¹¹ Gnilka erkennt hier einen menschlichen Zug, der damit erklärt wird, dass sowohl Jesus, als auch die Jünger von vielen Menschen bedrängt wurden.¹¹² An dieser Stelle wird deutlich, dass nicht nur Jesus grossen Zulauf hatte, sondern auch die Jünger. Deshalb brauchen sowohl sie als auch Jesus „einen geistlichen und körperlichen Ausgleich“¹¹³. Während Jornod in ihrer Exegese den Fokus auf die Rolle von Jesus legt, blicken sowohl Bayer als auch Dschulnigg auf die Jünger und ihr Apostelamt, für das sie durch Jesus bevollmächtigt wurden.¹¹⁴

3.1.3.2 Mk 6,34

Jornod betont an dieser Stelle eine tiefe Betroffenheit, die Jesus ergreift. Bayer beschreibt diese Betroffenheit als Mitleid, welches auf der Feststellung beruht, dass sie keinen Hirten haben.¹¹⁵ Anders als Jornod, die eine körperliche Komponente in diesem Begriff feststellt, spricht Dschulnigg davon, dass Jesus hier nicht primär von Gefühlen ergriffen wird, sondern viel mehr die Barmherzigkeit Gottes herausgestellt werden will. Wie Bayer begründet er dies aufgrund der feststellenden Aussage, dass das Volk wie Schafe ohne einen Hirten ist.¹¹⁶ Gnilka sieht dies ähnlich wie Dschulnigg und plädiert dafür, dass mit der Reaktion von Jesus mehr ausgedrückt werden will, als lediglich menschliche Zuneigung. Er geht vielmehr davon aus, dass damit die Zuneigung Gottes dargestellt wird.¹¹⁷

¹¹⁰ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 258; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 186; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 258.

¹¹¹ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 187.

¹¹² Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 258.

¹¹³ Bayer, Das Evangelium des Markus, 259.

¹¹⁴ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 259; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 186f.

¹¹⁵ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 259.

¹¹⁶ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 188.

¹¹⁷ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 259.

Von einer mütterlichen Komponente, die Jornod betont, spricht keiner der anderen Kommentare. Im Motiv der hirtelosen Schafe erkennen sowohl Gnilka als auch Bayer und Dschulnigg Parallelen zum AT (z.B. Num 27,17).¹¹⁸ Für Dschulnigg zeigt sich damit eindeutig, dass Jesus als neuer Mose vorgestellt wird.¹¹⁹ Weil hier jedoch lediglich das Bild und kein ausdrückliches Zitat verwendet wird, widerspricht Gnilka Dschulnigg. So verweist Gnilka auf eine eschatologische Perspektive, die Jornod ebenfalls andeutet.¹²⁰ Die Eigenart, dass die Lehre vor der Speisung erfolgt, erwähnt Gnilka ebenfalls. Für ihn wird darin sichtbar, dass die Lehre dem Wunder übergeordnet ist. Zudem macht die Handlung des Lehrens die hauptsächliche Aufgabe des Hirten sichtbar.¹²¹

3.1.3.3 Mk 6,35-38

Anders als Jornod erfassen die hinzugezogenen Kommentare die Umstände, dass die Zeit vorgerückt ist und betonen, dass sich alles an einem verlassenem Ort abspielt. Dies begründet das in V36 folgende „Lass sie gehen“. Gemäss Bayer und Dschulnigg betont diese Aussage die Sorge und Verantwortung der Jünger um die Volksmenge.¹²² Dies wiederum könnte auf eine mütterliche Fürsorge hindeuten, die Jornod in ihrer Exegese erwähnt. Ähnlich wie Jornod vermutet Bayer in der Antwort (V37) der Jünger Sarkasmus, weil die Aufgabe als unmöglich erscheint.¹²³ Jornod vermag darin eine Hilflosigkeit der Jünger zu erkennen. Dschulnigg allerdings sieht in vorliegender „Unmöglichkeit“ eine offene Tür dafür, dass das Wunder überhaupt erst wahrgenommen werden kann und dadurch an Bedeutung erlangt. Ein Unverständnis der Jünger schliesst er deshalb aus.¹²⁴ Für Bayer ist vorliegende Herausforderung eine Strategie Jesu, die Jünger an ihre Grenzen zu führen, um ihnen die Abhängigkeit von ihm bewusst werden zu lassen.¹²⁵

¹¹⁸ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 259; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 188; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 259.

¹¹⁹ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 188.

¹²⁰ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 259.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 260f; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 188.

¹²³ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 261.

¹²⁴ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 189.

¹²⁵ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 261.

3.1.3.4 Mk 6,39-43

Wo Jornod in der Aufforderung, dass sich die Menschen auf das grüne Gras setzen sollen, eine mütterliche Seite erkennt, betonen Gnilka und Dschulnigg eine gebieterische Haltung Jesu.¹²⁶ Alle drei Kommentare tendieren ebenfalls dazu, dass damit eine Parallele zu Ps 23 angeschnitten wird. Dennoch lässt sich gemäss Gnilka und Dschulnigg eine historische Erinnerung als Hinweis auf die Pessachzeit nicht komplett ausschliessen. Die Anordnung in Gruppen à 50 und 100 Personen erinnert, da sind sich Bayer, Dschulnigg und Gnilka einig, an das Wüstenmotiv (Ex 18,25).¹²⁷ Jornod erwähnt eine solche Parallele nicht. Dass es sich in V41 um eine jüdische Tradition handelt und Jesus darin die Rolle des Hausvaters einnimmt, erkennen alle Exegeten an. Insofern schliessen sie eine Anspielung auf das Abendmahl aus, bzw. betrachten dies als sehr unsicher.¹²⁸ Dschulnigg geht noch einen Schritt weiter und sieht im Aufblicken in den Himmel ein mögliches „thaumaturgisches Element“¹²⁹, in dem Jesus seine Kraft für das bevorstehende Wunder bündelt.¹³⁰ Das Übriggebliebene demonstriert, so Gnilka, einerseits die Grösse des Wunders, andererseits weist es auf den von Jesus geschenkten Segen hin.¹³¹ Bayer und Dschulnigg erkennen wiederum eine Parallele zum AT (1Kön 17,16 & 2Kön 4,44).¹³² Einen zukünftigen Hinweis auf Überfluss, wie Jornod ihn deutet, erwähnen die anderen Kommentare nicht.

¹²⁶ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 260. & vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 189.

¹²⁷ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 261; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 189f; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 260.

¹²⁸ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 261f; vgl. Dschulnigg, das Markusevangelium, 190f; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 261.

¹²⁹ Dschulnigg, Das Markusevangelium, 190.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 262.

¹³² Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 262; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 191.

3.1.3.5 Mk 6,44

Anders als Jornod legen Bayer, Gnilka und Dschulnigg den Fokus nicht auf das Geschlecht der Anwesenden, sondern viel mehr auf die eindrückliche Zahl (5000), von der alle satt geworden sind.¹³³ Für Gnilka muss die Erwähnung von 5000 Mann nicht unbedingt bedeuten, dass es ausschliesslich ein Mahl für Männer war.¹³⁴ Einzig Dschulnigg erwähnt, dass hierin ein „androzentrischer Zug“¹³⁵ oder evtl. auch eine erneute Parallele zum Wüstenmotiv liegen könnte. Er plädiert, wie Gnilka, ebenfalls dafür, dass dies nicht bedeuten muss, dass Frauen nicht anwesend waren.¹³⁶ Dass die Frauen nicht erwähnt werden, obwohl sie vermutlich anwesend waren, stützt die These von Jornod.

3.1.4 Auswertung

Vorliegende Untersuchung zu Mk 6,30-44 zeigt auf, wie alle Kommentare dafür plädieren, dass hier ein Offenbarungsgeschehen vorliegt, zumal Jesus als der umfassende Versorger herausgestellt wird. Für Jornod bleibt es allerdings nicht ausschliesslich dabei. Über diese Hauptintention hinaus ist es ihr ein Anliegen, dass Frauen, von denen oftmals verlangt wird „aus nichts etwas zu machen“, wahr- und ernstgenommen werden und sie weist darauf hin, dass Frauen der Kirche und der Welt etwas zu bieten haben. Dieses Anliegen zeigt sich innerhalb ihrer exegetischen Ausführungen als durchgehendes Konzept, wobei auch eine weibliche, bzw. mütterliche Seite Jesu betont wird. So wird bei Jornod ersichtlich, dass sie „Fürsorge/sich sorgen um“ sehr oft als mütterliche Komponente einordnet. Eine solche Betonung könnte bei den anderen Kommentaren allenfalls in V36 mitschwingen, wobei diese Beobachtung mit Vorsicht zu tätigen ist, zumal „sich sorgen“ und Verantwortung übernehmen keine rein weiblichen Aspekte darstellen. In dieser Beobachtung lässt sich erkennen, dass feministische Hermeneutik viel Interpretationsspielraum zulässt.

¹³³ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 262; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 191; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 262.

¹³⁴ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 262.

¹³⁵ Dschulnigg, Das Markusevangelium, 191.

¹³⁶ Vgl. ebd.

Dies zeigt sich auch in der Art, wie Jornod das Verhalten der Jünger bespricht, welches sie an einigen Stellen aufnimmt und in dem sie ein Unverständnis erkennt. So schildert Jornod die Jünger als gereizt und als Menschen, die Jesus für wirklichkeitsfremd halten. Ob sie dies bewusst tut, um die Jünger (alles Männer) herabzusetzen, kann nicht beantwortet, bzw. soll hier nicht unterstellt werden. Dennoch lässt sich im Vergleich zu den anderen Exegeten beobachten, dass bei Jornod ein eher negatives Bild von den Jüngern vermittelt wird. Das Verhältnis Jesus - Jünger kristallisiert sie, zumindest aus der Sicht der Jünger, als patriarchal heraus. In diesen Beobachtungen wird spürbar, dass feministische Exegese solche Systeme und Strukturen beleuchtet und kritisch hinterfragt.

In V34 betont Jornod den Zusammenhang zwischen Lehre und der nachfolgenden Speisung. Sie setzt voraus, dass Gott das Brot ist, das geteilt wird und in dem der Mensch komplett aufgerichtet wird. Angesprochen werden hierin sowohl Mann als auch Frau. Dieser Akzent lässt das Anliegen nach Gleichheit und nach Befreiung der Frauen aus gegebenen Ungleichheiten herausspüren.

Dschulnigg, der in seinem Kommentar den feministischen Diskurs aufgreift, zieht als einziger der drei Kommentare in Erwägung, dass dem Text, v.a. V44, eine androzentrische Perspektive zu Grunde liegt. Er schliesst an dieser Stelle zwar nicht aus, dass Frauen anwesend waren. Dass sie dennoch nicht erwähnt werden, stützt den Verdacht bzgl. Androzentrismus umso mehr.

In ihrer Exegese stellt Jornod immer wieder Bezüge zur aktuellen Situation oder dem persönlichen Leben her. Demzufolge bewegt sie sich, anders als die anderen drei Kommentare, nicht ausschliesslich auf der Sachebene. Zugleich fordert sie damit die Leserinnen und Leser zur Aktivität auf, womit die Exegese sich ähnlich wie eine Predigt liest. Dass sie eine Hermeneutik des Verdachts betreibt, wird in ihren Ausführungen immer wieder ersichtlich. So z.B., wenn sie davon ausgeht, dass Frauen das Brot gebacken haben, oder innerhalb ihrer Deutung des Verhaltens der Jünger.

3.2 1Kor 14,34-38: Die Frau schweige in der Gemeindeversammlung (Luise Schottroff)

3.2.1 Zu Grunde liegende Prämissen

Bei der zweiten zu untersuchenden Exegese handelt es sich um die Textstelle aus 1Kor 14,34-38¹³⁷, in der das Schweigegebot für Frauen thematisiert wird. Der von Luise Schottroff erschienene Kommentar zum ersten Brief an die Korinther ist Teil der historisch-kritischen Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (ThKNT)“. Als feministische Theologin legt sie den methodischen Schwerpunkt ihres Kommentars auf die Sozialgeschichte.¹³⁸

Vorliegende Textstelle sorgt bis heute für kontroverse Diskussionen rund um die Frage, welche Rolle Frauen innerhalb der Kirche zugesprochen wird und welche Aufgaben sie dabei übernehmen dürfen. So gilt z.B. der Predigtendienst in vielen Kirchen als sehr umstritten. Daher erscheint vorhandener Text relevant in Bezug auf die Auseinandersetzung mit feministischer Theologie bzw. Hermeneutik und Exegese.

3.2.2 Zusammenfassung der Auslegung

3.2.2.1 1Kor 14,34

V34 umfasst das eigentliche „Schweigegebot“, während die nachfolgenden Verse weitere Ergänzungen und Begründungen liefern. Dieses Gebot, so Schottroff, ist umfassend. Einerseits gilt es für alle Frauen (γυναῖκες), egal ob verheiratet oder nicht. Zugleich bezieht es sich aufgrund des verwendeten Plurals von ἐκκλησίαις auf alle messianischen Gemeinden. An der Wahl des verwendeten Infinitivs λαλεῖν wird ausserdem ersichtlich, dass sich das Gebot nicht eingrenzen lässt. So umfasst das Verb alle Formen der verbalen und nonverbalen Kommunikation.¹³⁹

¹³⁷ Text 1Kor 14,34-38 s. Anhang.

¹³⁸ Vgl. Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde, 9.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 282.

Das Schweigegebot wird mit Berufung auf das Gesetz (νόμος) begründet. Schottruff vermutet, dass es sich um die Tora handelt, erwähnt allerdings, dass sie um keine explizite Parallelstelle weiss, die dieses Gebot anführt. Zudem erscheint ihr die pauschale Erscheinungsform von V34 merkwürdig, zumal die „zeitgenössische jüdische Diskussion ein Schweigegebot nicht stützt“¹⁴⁰. Aus diesen Gründen tendiert sie dazu, dass νόμος doch nicht die Tora meint, sondern sich auf geltende moralisch-gesellschaftliche Normen bezieht. Dafür verweist sie auf V35, wo gesagt wird, dass es entehrend sei für eine Frau, in der Gemeinde zu reden.¹⁴¹

3.2.2.2 1Kor 14,35

Anders als noch in V34 wird hier, so Schottruff, nun ausdrücklich erwähnt, worauf sich das Schweigegebot bezieht. So dürfen Fragen lediglich zu Hause gestellt werden, lernen in der Gemeindeversammlung ist nicht erlaubt. Damit wird den Frauen „dialogisches Lernen“¹⁴² innerhalb der Versammlung abgesprochen, obwohl dies für das Lernen der Tora üblich war. Schottruff erkennt hierin einen eindeutigen Widerspruch zu 1Kor 14,31.¹⁴³ V35 spricht also von einem totalen Lernverbot innerhalb der Gemeinde. Dies allerdings, so Schottruff, entspricht nicht den damaligen jüdischen Vorstellungen der Bildung von Frauen. Zwar wurden Mädchen weniger gefördert als Jungen, aber für ein Lernverbot gibt es keine Hinweise.¹⁴⁴

Dass in V35 das Lernen eigens nochmal aufgenommen wird, lässt, so Schottruff, einen Widerstand der Frauen gegen die Einschränkungen vermuten und könnte auf ein grosses Lerninteresse der Frauen hinweisen. Zugleich vermutet sie, dass V35 deshalb formuliert wurde, um diesen Widerständen zu begegnen, bzw. sie zu unterbinden.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Schottruff, Der erste Brief an die Gemeinde, 282.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴² A.a.O., 283.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O., 284.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 283.

3.2.2.3 1Kor 14,36

V36 erscheint, so Schottroff, in einem aggressiven Ton, der nicht zum Rest des ersten Korintherbriefes passt. Ihrer Meinung nach richtet sich der Vers an eine Gemeinde oder eine Personengruppe innerhalb der Gemeinde, die ihre Unabhängigkeit von anderen Gemeinden wahren will. Insofern wird Paulus hier als Befürworter gemeindeübergreifender Zusammenarbeit und dadurch einer „Zentralisierung der Messiasgemeinden“¹⁴⁶ dargestellt. Schottroff vermutet dahinter ein Ordnungsdenken, das verhindern will, dass Frauen in der Öffentlichkeit lernen und reden.¹⁴⁷ Mit dem Ausdruck „das Wort Gottes“ ist, so Schottroff, das ganze Evangelium gemeint und er bezieht sich nicht nur auf das Schweigegebot.¹⁴⁸

3.2.2.4 1Kor 14,37

In V37 spricht Paulus davon, dass „meine Worte zu euch im Auftrag des Herrn geschrieben sind“¹⁴⁹. Für Schottroff ist an dieser Stelle nicht eindeutig, auf was sich diese Aussage bezieht. So besteht einerseits die Möglichkeit, dass sie sich auf die vorangegangenen Verse und damit das Schweigegebot zurückführen lässt. Andererseits zieht Schottroff auch einen Bezug auf alle Paulusbriefe in Betracht.¹⁵⁰ In der Wendung „Gebot Gottes“ klingt zudem ein umfassender Anspruch an, weshalb Schottroff davon ausgeht, dass alles, was Paulus schreibt, Gebot Gottes ist. Obwohl sie zwischen Lehre Jesu und Gebot Gottes unterscheidet, tendiert sie in V37 zu zweiter Variante, zumal Paulus an anderen Stellen (1Kor 7,10.12) klar ausdifferenziert, ob es seine Meinung ist oder aber eine Jesuslehre.¹⁵¹

¹⁴⁶ Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde, 284.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ A.a.O., 279 (Übersetzungstext).

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., 284.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 284f.

3.2.2.5 1Kor 14,38

Für Schottroff stellt V38 eine Drohung dar: Wer die Gebote Gottes und Paulus' nicht anerkennt, wird selber auch nicht anerkannt werden. Für sie stellt sich allerdings die Frage, von wem dieses „nicht anerkennen“ ausgeht.¹⁵² An dieser Stelle diskutiert sie die Aussage von Ernst Käsemann, der dazu tendiert, dass V38 zwar paulinisch ist, darin aber auch dekretale Tendenzen zu erkennen vermag. Zugleich plädiert er dafür, dass die passive Form ἀγνοεῖται ein *passivum divinum* darstellt und deutlich macht, dass Gott der Handelnde ist.¹⁵³ Schottroff hält die Auslegung von ἀγνοεῖται als *passivum divinum* für überzeugend, zumal eine Nichtanerkennung Gottes schwerer wiegt als diejenige von kirchlichen Autoritäten.¹⁵⁴

3.2.3 Kommentarvergleich

Für vorliegenden Kommentarvergleich werden Schnabel (HTA), Schrage (EKK) und Zeller (KEK) befragt.

3.2.3.1 1Kor 14,34

Schnabel stimmt mit Schottroff darin überein, dass sich das Gebot an alle Frauen richtet, egal ob verheiratet oder unverheiratet. Anders als Schottroff sieht er allerdings kein allgemeingültiges Redeverbot, welches Frauen auferlegt wird, sondern plädiert dafür, dass es sich in gegebenem Kontext darauf bezieht, der prophetischen Rede des Mannes (Ehemann, Vater oder Vormund) nicht kritisch zu widersprechen.¹⁵⁵ Schrage hingegen tendiert in Richtung von Schottroff und äussert, dass sich λαλεῖν auf das gesamte Reden innerhalb der Gemeindeversammlung bezieht.¹⁵⁶ Auch Zeller sieht die Wendung als umfassender an. Aufgrund dessen bezieht sie sich, seiner Meinung nach, zusätzlich zur Glossolie und prophetischen Rede auf die Lehre, sowie das öffentliche Gebet.¹⁵⁷

¹⁵² Vgl. Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde, 285.

¹⁵³ Vgl. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, 71.

¹⁵⁴ Vgl. Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde, 285.

¹⁵⁵ Vgl. Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 845f.

¹⁵⁶ Vgl. Schrage, 1Kor 11,17-14,40, 490.

¹⁵⁷ Vgl. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, 444.

Den Bezug zum Gesetz sieht Schnabel vor allem in der Wendung, dass sich die Frauen unterordnen sollen (wie es das νόμος vorschreibt). Dabei geht er davon aus, dass Paulus sich hier auf Gen 2 (Schöpfungsordnung) bezieht und keine generelle Unterordnung meint, sondern (in Bezug auf V35) eine Unterordnung unter den Ehemann (oder Vater/Vormund) gemeint ist. Würde sich eine Frau in der Gemeindeversammlung zu Wort melden, käme das, so Schnabel, einer „Auflehnung gegen die Autorität des Mannes“¹⁵⁸ gleich.¹⁵⁹ Eine solche Unterordnung, so Schrage, lässt sich in diesem Kontext allerdings lediglich auf den Gottesdienst beziehen.¹⁶⁰ Ähnlich wie Schottroff lässt Schrage die Möglichkeit offen, dass es sich beim νόμος nicht um die Tora handelt, sondern viel eher um ein Sittengesetz, das auch für den Gottesdienst gilt.¹⁶¹

3.2.3.2 1Kor 14,35

Auch Schrage erkennt das Lerninteresse der Frauen, das in diesem Vers angedeutet wird. Anhand des Infinitivs μαθεῖν wird, so Schrage, eine Verschärfung des Schweigegebots angestrebt. Die Bereitschaft der Frauen zum Lernen darf nicht dazu führen, im Gottesdienst das Wort zu übernehmen, weshalb ihr Lernen auf das eigene Heim verlagert wird.¹⁶² Schnabel widerspricht hier allerdings Schrage, wenn er dafür eintritt, dass nicht das Lernen an sich, sondern lediglich die Befragung des Mannes in das Haus verlagert werden soll. Damit spricht er sich gegen ein absolutes Lernverbot aus.¹⁶³ Schnabel geht davon aus, dass vorliegende Textstelle davon handelt, eine prophetische Rede des (Ehe-)Mannes nicht öffentlich kritisch zu hinterfragen. Würde eine Frau dies tun, dann käme das einer Entehrung des Mannes gleich. Deshalb, so Schnabel, will Paulus mit diesem Gebot verhindern, dass Frauen sich an einer solchen Ehrverletzung beteiligen.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 847.

¹⁵⁹ Vgl. ebd.

¹⁶⁰ Vgl. Schrage, 1Kor 11,17-14,40, 490.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 491.

¹⁶² Vgl. a.a.O., 491f.

¹⁶³ Vgl. Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 848.

¹⁶⁴ Vgl. a.a.O., 849.

Zeller stellt sich gegen eine solche Ansicht und deutet das Schweigegebot, wie bereits erwähnt, als umfassender. Dabei ist er sich der Spannung zu 1Kor 11,5 durchaus bewusst. Deshalb zieht er in Erwägung, dass 1Kor 11,2-34 aus einem Vorbrief stammt und Paulus in der Zwischenzeit eine radikalere Position einnimmt, um Missständen in der Versammlung zu begegnen.¹⁶⁵

3.2.3.3 1Kor 14,36

Anders als Schottroff vermag Schrage in V36 keine Aggressivität, sondern viel eher einen nachdrücklichen, ironischen Ton zu erkennen. So werden gemäss ihm die Korinther durch Paulus daran erinnert, dass sie in eine Gemeinschaft eingebettet und insofern nicht autonom sind. Für Schrage schimmert in V36 durch, dass Korinth eine selbstbewusste Gemeinde war, die Mühe mit den Anweisungen von Paulus hatte.¹⁶⁶ Schnabel stimmt hierin mit Schrage überein und erkennt die gestellten Fragen als rhetorische Fragen, die mit „Nein“ zu beantworten sind. Eine Überschätzung der Gemeinde in Korinth wird damit unterbunden. Schnabel tendiert dazu, dass damit eine Unordnung, die entstehen könnte, verhindert werden soll. Anders als Schottroff soll hier allerdings nicht das Schweigegebot gestützt, sondern der korrekte Umgang mit den Geistesgaben betont werden.¹⁶⁷ Auch Zeller verweist darauf, dass folgender Vers auf eine Sonderpraxis der Gemeinde hindeutet, der es entgegenzutreten gilt.¹⁶⁸

3.2.3.4 1Kor 14,37

Zeller geht an dieser Stelle davon aus, dass V37 auf vorangegangene Anordnungen in 1Kor 27-33a zurückzuführen ist. Dabei tendiert er zur Annahme, dass sich die angesprochenen Personen (Pneumatiker/Propheten) der Unterweisung von Paulus nicht einfach so anpassen werden. Deshalb, so Zeller, verweist Paulus auf das zuvor Geschriebene, das als „Gebot des Herrn“ Gültigkeit hat. Wie Schottroff geht Zeller davon aus, dass er damit nicht die Weisung des historischen Jesus meint, sondern auf die Gebote Gottes Bezug nimmt.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, 447.

¹⁶⁶ Vgl. Schrage, 1Kor 11,17-14,40, 458.

¹⁶⁷ Vgl. Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 850f.

¹⁶⁸ Vgl. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, 443.

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O., 447f.

Für Schnabel zeigt sich, dass Paulus damit klarstellen will, dass eine Prophetie von einem korinthischen Gemeindemitglied stets der Autorität von Paulus untergeordnet bleiben muss, zumal er als Apostel in der Autorität Gottes spricht. Auch Schnabel sieht in ἐντολή kein Jesuswort, sondern vermutet, dass Paulus damit sein, in der Autorität Jesu Christi, geschriebenes Wort meint, worin er mit Schottroff einig ist.¹⁷⁰

3.2.3.5 1Kor 14,38

Schnabel tendiert, wie Schottroff, dazu, dass sich das ἀγνοείται darauf bezieht, von Gott nicht anerkannt zu werden. Dies begründet er mit einer Parallelstelle aus 1Sam 15,26 und weist zusätzlich auf eine Jesulogie in Mk 8,38 hin. Die Aussage in V37 bezieht sich, so Schnabel, auf 1Kor 12,4-6 und ermahnt zu einem weisen Umgang mit den Gaben. Wer die Gaben nur benutzt, um sich selber zu profilieren, der wird nicht von Gott anerkannt.¹⁷¹ Schrage ist mit der Annahme von Schnabel und Schottroff einig, dass es sich bei vorhandener Verbform um ein *passivum divinum* handelt und setzt es mit einer „nicht-Erwählung“ gleich.¹⁷² Für Zeller ist an dieser Stelle ein *passivum divinum* nicht eindeutig zu erkennen. So könnte sich seiner Ansicht nach das ἀγνοείται auch auf die Weisungen von Paulus beziehen und dadurch die Verwerfung bzw. ein „nicht anerkennen“ seinerseits bedeuten.¹⁷³

¹⁷⁰ Vgl. Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 852.

¹⁷¹ Vgl. ebd.

¹⁷² Vgl. Schrage, 1Kor 11,17-14,40, 461.

¹⁷³ Vgl. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, 448.

3.2.4 Auswertung

Dass in der zu untersuchenden Textpassage 1Kor 14,34-38 (bzw. V34-35) ein Schweigegebot für die Frauen ausgesprochen wird, lässt sich nicht abstreiten. So kommen sowohl Schottroff als auch Schrage und Zeller zum Schluss, dass dieses Schweigegebot umfassend zu interpretieren ist und sich auf jegliches Reden im Gottesdienst bezieht. Lediglich Schnabel plädiert dafür, dass mit *λαλεῖν* nicht das gesamte öffentliche Reden im Gottesdienst, sondern kritisches Hinterfragen von Prophetien der (Ehe-)Männer gemeint ist.

Zusätzlich ist für Schottroff deutlich, dass das vorliegende Schweigegebot als ein von Gott gegebenes Gebot gilt, dessen Nichtbefolgung massive Konsequenzen mit sich bringt. Dennoch erkennt Schottroff aufgrund ihrer exegetischen Ergebnisse einige Widersprüche. So erwähnt sie z.B., dass keine Parallelen des vorliegenden Schweigegebots innerhalb der jüdischen Tradition zu dieser Zeit festzustellen sind. Viel eher erkennt sie eine Übereinstimmung zur römisch-hellenistischen Frauenideologie, die sehr konservativ war. Hier wird deutlich, dass Schottroff die Methodik der Sozialgeschichte vor allem dahingehend anwendet, antike Frauenditionen in Bezug auf das Lernen ersichtlich zu machen, wofür sie zusätzlich ausserbiblische Quellen zu Rate zieht. Weiter stellt sie Widersprüche fest, die sich einerseits inhaltlich manifestieren (z.B. 1Kor 11,5). Andererseits zeigt die eigentliche paulinische Eschatologie keine Kongruenz zu 1Kor 14,38. Aus allen diesen Fakten kommt sie zum Schluss, dass die Textstelle 1Kor 14,34-36 (bzw. 34-38) kaum paulinischer Herkunft sein kann.¹⁷⁴

Schrage kommt ebenfalls zur Überzeugung, dass sowohl V34 als auch V35 Interpolation sei und erst später hinzugefügt wurde. Er führt dafür ähnliche Argumente an, wie Schottroff sie aufzeigt.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Vgl. Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde*, 283.

¹⁷⁵ Vgl. Schrage, *1Kor 11,17-14,40*, 481ff.

Zeller seinerseits geht davon aus, dass es sich beim Verfasser wohl um Paulus handeln muss, ist sich allerdings der diversen literarischen Unstimmigkeiten bewusst. Er tendiert deshalb dazu, dass V33b-36 spätere Nachträge seitens Paulus sind.¹⁷⁶

Auch Schnabel sieht Paulus als Verfasser. Mit seiner Variante, die oben kurz erwähnt wurde, nimmt er die traditionellste Position ein. Für ihn ist klar, dass V34-35 explizit die Frauen, die nachfolgenden Verse allerdings wieder die ganze Gemeinde anspricht.¹⁷⁷

Aufgrund der Untersuchung der Exegesen wird ersichtlich, dass Schottroff keine gesonderte Stellung einnimmt, sondern sich in die verschiedenen Standpunkte der historisch-kritischen Forschung einreihet. Dennoch kann beobachtet werden, dass sie, im Vergleich, eine der striktesten Positionen vertritt und eine Verfasserschaft von Paulus komplett ausschliesst. Ihr zu unterstellen, dass dies lediglich aus feministischen Gründen geschieht, wäre zu weit gefasst und täte ihr Unrecht, zumal sie schlüssige Argumente aufweist, die auch Schrage behandelt. Dennoch wird, als Konsequenz einer Ablehnung paulinischer Verfasserschaft, vorliegender Passage die apostolische Vollmacht abgesprochen. Dies wiederum zeigt ein massives Umdenken in einer langen Tradition der Kirchengeschichte bzw. der Geschichte der Frau in der Kirche auf, zumal das Schweigegebot eine enorme Wirkung auf die letzten Jahrhunderte hatte. Die Annahme, Paulus könne nicht der Verfasser gegebener Verse sein, ebnet den Anliegen feministischer Hermeneutik und Exegese ein Stück weit den Weg, weil damit eine unterdrückte Frauentradition aufgedeckt und neu beleuchtet wird.

Laut Schottroff weist vor allem V35 indirekt auf einen Widerstand der Frauen hin, der ein ausdrückliches Schweigegebot und damit inkludiert auch ein Lernverbot in der Versammlung gemäss dem Vf. vorliegender Textstelle wohl nötig machte. Innerhalb dieses Widerstandes werden Ansätze der Befreiung aus gegebener Tradition, aber auch dem in V36 genannten Ordnungsdenken sichtbar, das feministische Exegese herauszuschälen vermag.

¹⁷⁶ Vgl. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, 447.

¹⁷⁷ Vgl. Schnabel, Der erste Brief des Paulus, 850.

3.3 Mk 5,25-34: Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ (Ulrike Metternich)

3.3.1 Zu Grunde liegende Prämissen

Die dritte Exegese, die in diesem Rahmen untersucht wird, handelt von einer Frau, die seit zwölf Jahren unter Blutfluss leidet, von Jesus allerdings geheilt wird. Die Textstelle steht in Mk 5,25-34¹⁷⁸ und ist, so Metternich, eine Heilungsgeschichte. Indem sie die Erfahrungen der Frau (Krankheit und Heilung, Lebens- und Gotteserfahrung) ins Zentrum stellt, spürt sie dem Anliegen feministischer Befreiungstheologie nach.¹⁷⁹ Die Exegese von Metternich basiert auf der Grundlage der historisch-kritischen Forschung, innerhalb derer sie den Schwerpunkt auf eine sozialgeschichtliche Erarbeitung legt.¹⁸⁰

3.3.2 Zusammenfassung der Auslegung

Metternich behandelt die Textstelle in ihrem Buch: „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit-Die Erzählung von der ‚Blutflüssigen‘ - feministisch gedeutet.“ Dabei macht sie eine umfassende Analyse gegebener Forschungsfragen in Bezug auf Mk 5,25-34, welche sie schliesslich in ihrer Exegese verarbeitet. Im gegebenen Rahmen ist es nicht möglich, auf ihre vorangegangene Analyse einzugehen. Deshalb bezieht sich die Zusammenfassung lediglich auf die Ergebnisse, welche in ihre Exegese einfließen. Zudem weist sie in ihrer Exegese keine Vers-für-Vers-Auslegung auf, sondern geht thematisch vor. Damit der Kommentarvergleich im Anschluss gelingen kann, verwende ich eine eigene Gliederung, die sich an ihrem Aufbau orientiert. Dabei muss erwähnt werden, dass, aufgrund ihres thematischen Vorgehens, die Verse nicht im Detail besprochen werden.

¹⁷⁸ Text Mk 5,25-34 s. Anhang.

¹⁷⁹ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 13.

¹⁸⁰ Vgl. a.a.O., 16.

3.3.2.1 Wichtige Vorbemerkung

Nach intensiver Analyse kommt Metternich zum Schluss, dass eine Frau aufgrund genitaler Blutungen nach Lev 15,19-33 als unrein galt, deshalb aber keiner gesellschaftlichen Diskriminierung ausgesetzt war. Zwar gab es Einschränkungen, diese hatten allerdings keine zu grossen Auswirkungen und waren zeitlich beschränkt.¹⁸¹ In vorliegende Exegese plädiert Metternich deshalb dafür, die Erzählung nicht unter dem Aspekt der Niddagesetze¹⁸² auszulegen. Weder der Umgang von Jesus mit der Frau noch die Autoren der Evangelien deuten an, dass die Frau mit der Berührung das Niddagesetz gebrochen hat.¹⁸³

3.3.2.2 Mk 5,25-26

Metternich fragt an dieser Stelle zunächst danach, um welches Krankheitsbild es sich bei der Frau handeln könnte. Dabei kommt sie zum Ergebnis, dass eine Metrorrhagie, eine chronische Dauerblutung, vorliegt. Diese Beschreibung wiederum ist, so Metternich, allerdings nur eine Symptombeschreibung, welcher andere mögliche Erkrankungen zu Grunde liegen (z.B. Myombildung oder Polypen). Zu damaliger Zeit waren die Therapiemöglichkeiten entsprechend gering, bzw. so teuer, dass sie sich nur wohlhabende Frauen leisten konnten. Metternich plädiert dafür, dass alle Versuche einer Behandlung keine Hilfe brachten, zumal dies in V26 auch so geschildert wird. Die Frau war unheilbar krank.¹⁸⁴

3.3.2.3 Mk 5,27-28

Die in diesen Versen geschilderte „Berührungsszene“¹⁸⁵ steht, so Metternich, im Zentrum der vorliegenden Heilungsgeschichte. V27 beschreibt, dass die Frau sich von hinten genähert hat, um möglichst unauffällig Jesu Gewand (το ἱμάτιον) zu berühren. Metternich stellt fest, dass eine genauere Beschreibung, welchen Teil sie berührt, im Mk-Evangelium fehlt.

¹⁸¹ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 112.

¹⁸² Traktat innerhalb der Mischna, welches die Thematik der „Reinheit“ behandelt. Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 86.

¹⁸³ Vgl. a.a.O., 190.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O., 191f.

¹⁸⁵ Vgl. a.a.O., 192.

Die Synoptiker (Mt 9,20 und Lk 8,44) geben mit κράσπεδον eine Erweiterung und liefern somit eine Präzisierung.¹⁸⁶ Metternich ist sich allerdings der doppelten Wortbedeutung (Saum/Quaste) bewusst und diskutiert die beiden Varianten, zumal sie sich örtlich unterscheiden. Dabei kommt sie zum Ergebnis, dass κράσπεδον als Bezeichnung für den Saum gilt.¹⁸⁷ Die Annahme, dass die Frau den Saum berührt habe, birgt jedoch eine Schwierigkeit in sich, zumal sie sich für gegebene Handlung hätte hinknien müssen. Von einem solchen Geschehen wird allerdings erst später berichtet (V33). Basierend auf V27 tendiert Metternich dazu, dass die Frau hinter Jesus stand und ihn leicht am Rücken anrührte. Sie argumentiert, dass die Stelle am Rücken leicht zu erreichen war und die Berührung darum unauffällig geschehen konnte. Zugleich wird aus V30 ersichtlich, dass Jesus die Berührung wahrnahm, was ebenfalls dafür spräche, dass die Frau ihn am Körper berührte.¹⁸⁸

3.3.2.4 Mk 5,29-31

Die nachfolgenden Verse schildern das Ausgehen einer Kraft (δύναμις), die einerseits unsichtbar ist, andererseits in sichtbarer Form wirksam wird.¹⁸⁹ Metternich diskutiert diesen Begriff der δύναμις ausführlich und kommt zum Ergebnis, dass es sich dabei um eine „lebendige Wirksamkeit“¹⁹⁰ handelt, die von der Kraft Gottes und einer „erfahrbaren Realität göttlicher Nähe“¹⁹¹ zeugt. Anders als der deutsche Begriff „Wunder“ impliziert δύναμις eine umfassendere Bedeutung und bezieht sich nicht nur auf gewirkte Handlungen, sondern auch auf die Lehre. Δύναμις meint demgemäß ein göttliches Wirken, das in Wort und Tat sichtbar wird.¹⁹² Dabei betont Metternich, dass es nicht darum geht, Macht zu demonstrieren. Jesus lehnt aus diesem Grund die Forderung nach Zeichen (σημείον) und Wunder (τέραξ) an einigen Stellen ganz bewusst ab (z.B. Mk 8,11-13).¹⁹³

¹⁸⁶ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 192.

¹⁸⁷ Vgl. a.a.O., 192ff.

¹⁸⁸ Vgl. a.a.O., 196.

¹⁸⁹ Vgl. a.a.O., 198.

¹⁹⁰ A.a.O., 205.

¹⁹¹ A.a.O., 206.

¹⁹² Vgl. a.a.O., 205f.

¹⁹³ Vgl. a.a.O., 206.

Vielmehr braucht es Menschen, die bereit sind, sich zu öffnen, um die Wirksamkeit zu empfinden. Die Frau, von der vorliegende Begebenheit erzählt, bringt diese Voraussetzung mit.¹⁹⁴ Metternich betont, dass die δύναμις durch die Berührung der Frau entfaltet wird. Beide, die Frau und Jesus, erleben diese und spüren, dass etwas geschehen ist. Für Metternich ist deshalb klar, dass dem Verb ἄπτομαι, das in den Evangelien fast ausschliesslich in Bezug auf Heilungsgeschichten Verwendung findet, ein grösseres Bedeutungsspektrum innewohnt.¹⁹⁵ So bedeutet das Verb, in der medialen Form verwendet, „berühren“. Die aktive Form (ἄπτω) hingegen kann mit „anzünden“ oder „ein Feuer anmachen“ umschrieben werden. Die δύναμις ist, ausgelöst durch ἄπτομαι, „wie ein Funke, der überspringt“¹⁹⁶ und kann sich nun entfalten.¹⁹⁷

3.3.2.5 Mk 5,32-33

V33 berichtet davon, dass die Frau „sich fürchtete und zitterte“ und vor Jesus niederfiel. Gegen die Meinung einiger Exegeten, diese Reaktion komme einer Einsicht von Schuld oder einem schlechten Gewissen gleich, erhebt Metternich Einspruch. Dies, so Metternich, impliziere ein Bild von Jesus, der schnell gekränkt sei.¹⁹⁸ Auf Basis ihrer Wortstudie zu τρέμω (zittern, beben) und φοβέομαι (sich fürchten) erwähnt sie, dass vorliegende Wortkombination einerseits auf eine spontane Antwort des Menschen infolge einer Epiphanie hinweist. Andererseits wird damit aber auch ein korrektes Verhalten, das Gott ehrt, geschildert (z.B. Ps 2,11; 2Kor 7,15).¹⁹⁹

Aufgrund dessen plädiert sie dafür, vorliegende Verse als Reaktion auf die eben gemachte Gotteserfahrung, bei der sie die δύναμις Gottes erlebt hat, zu deuten.²⁰⁰

¹⁹⁴ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 210.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., 210f.

¹⁹⁶ A.a.O., 213.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 212f.

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., 213f.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., 214f.

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., 216.

Metternich betont in ihrer Exegese, dass die Worte „und sie sagte ihm die ganze Wahrheit“ (V33b), in einigen exegetischen Auseinandersetzungen zu wenig Beachtung finden, zumal ihnen ein tieferes Bedeutungsspektrum inne liege und Jesus in V34 eben auf diese Worte reagiert. Sie erkennt, dass das Wort ἀλήθεια im Mk-Evangelium nur an dieser Stelle und in Mk 12,14;32 Verwendung findet und zwar da, wo ausgesagt wird, dass Jesus „in Wahrheit“²⁰¹ redet.²⁰²

Metternich schliesst daraus, dass ἀλήθεια als „Bekenntnis zur Gottesliebe und Nächstenliebe“²⁰³ erscheint, wobei damit nicht lediglich das Verständnis und Bekennen auf intellektueller Ebene gemeint ist. Es ist ein Lieben „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“²⁰⁴ und geht über ein rein formales Bekennen hinaus.²⁰⁵ Zusätzlich zu dieser Erkenntnis erwähnt Metternich Parallelstellen im AT (z.B. 2Sam 7,28), die im Zusammenhang mit ἀλήθεια an eine Gotteserfahrung anknüpfen.²⁰⁶

Alle diese Ergebnisse führen Metternich zu der Schlussfolgerung, dass die Formulierung der Frau („und sie sagte ihm die ganze Wahrheit“) von einer tiefgreifenden Erfahrung Gottes zeugt, bei der die Frau die ganze δύναμις Gottes gespürt und dadurch Gott gefunden hat. Das ist es, was die Frau Jesus erzählt hat, so Metternich.²⁰⁷

3.3.2.6 Mk 5,34

V34 eröffnet exegetisch die Frage danach, inwiefern Glaube und Heilung zusammenhängen. Metternich verfolgt dabei die Spur der beiden gr. Wörter σώζειν (retten) und ὑγιής (körperliche Heilung), die in deutscher Übersetzung fälschlicherweise beide mit „gesund“ wiedergegeben werden.²⁰⁸

²⁰¹ Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 217.

²⁰² Vgl. ebd.

²⁰³ A.a.O., 218.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Vgl. ebd.

²⁰⁶ Vgl. A.a.O., 219.

²⁰⁷ Vgl. ebd.

²⁰⁸ Vgl. a.a.O., 220.

Nach eingängiger Analyse dieser Begriffe kommt Metternich zum Schluss, dass die Heilung zwei Ebenen umfasst: Einerseits die körperliche Genesung, andererseits die Errettung im Erleben der δύναιμις Gottes. Sie betont, dass die beiden Ebenen nicht gegeneinander konkurrieren, sondern sich ergänzen. Indem die Frau Gottes Nähe und darin Heilung erlebt, macht sie eine ganzheitliche Erfahrung – sie ist gesund und gerettet. Für Metternich bedeutet dies die Teilhabe an der βασιλεία τοῦ θεοῦ, deshalb auch die Anrede als „Tochter“.²⁰⁹ In den Worten Jesu „Gehe hin in Frieden“ sieht Metternich mehr als Abschiedsworte und misst ihnen besondere Bedeutung zu. So qualifiziert für Metternich das Wort „Friede“ die gelungene Gottesbeziehung und repräsentiert im vorliegenden Text eine eschatologisch-präsentische Heilserfahrung.²¹⁰

3.3.3 Kommentarvergleich

Für den Kommentarvergleich werden erneut die drei Kommentare von Bayer (HTA), Gnilka (EKK) sowie Dschulnigg (ThKNT) konsultiert.

3.3.3.1 Mk 5,25-26

Weder Gnilka noch Dschulnigg wagen an dieser Stelle einen Versuch, das Krankheitsbild der Frau medizinisch einzuordnen. Beide betonen allerdings die grosse Not, welche die Frau durch ihre Krankheit erlebt.²¹¹ Dschulnigg erkennt in V25-26 eine gesteigerte Erzählweise ihrer negativen Erfahrungen, die auf V27 hinweisen und Hoffnung durchschimmern lassen.²¹² Auch Bayer tendiert dazu, keine genaue Diagnose zu äussern. Eindeutig gesichert ist für ihn an dieser Stelle, dass die Frau nach Lev 15,25-28 kultisch unrein und dadurch von vielen jüdischen Tätigkeiten (z.B. Tempelbesuch) ausgeschlossen ist.²¹³ Dass ärztliche Behandlung in der damaligen Zeit ein Luxusgut war, das sich nur wohlhabende Leute leisten konnten, schreibt auch Gnilka.²¹⁴

²⁰⁹ Vgl. Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 223.

²¹⁰ Vgl. a.a.O., 224.

²¹¹ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 162; vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 214.

²¹² Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 163.

²¹³ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 230.

²¹⁴ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 215.

3.3.3.2 Mk 5,27-28

Ausgehend davon, dass die Frau in besagter Situation dem Reinheitsgesetz untersteht, plädiert Bayer dafür, dass Jesus durch die Berührung kultisch unrein wird. Doch die Frau wird von der Hoffnung getragen, dass das Berühren im Umkehrschluss eine Möglichkeit zur Heilung in sich birgt. Bayer lässt offen, ob diese Annahme auf magischem Denken basiert.²¹⁵ Gnilka erwähnt, dass in Heilungsgeschichten das Berühren einerseits vom Wundertäter, andererseits aber auch von der kranken Person ausgehen kann. Dennoch ist damit das Denken verbunden, dass der Thaumaturge eine heilende Kraft in sich trägt. Auch die Frau in der Erzählung vertraut darauf.²¹⁶ Weder Dschulnigg, noch Bayer oder Gnilka diskutieren in ihren Kommentaren, wo die Frau Jesus berührt. Einzig Gnilka interpretiert, dass die Frau die Absicht hatte, Jesus unbemerkt zu berühren. Dies, weil sie Scheu davor hatte, in der Öffentlichkeit von ihrer Erkrankung zu sprechen.²¹⁷

3.3.3.3 Mk 5,29-31

Während Metternich in ihrer Exegese die *δύναμις* intensiv analysiert, legen sowohl Bayer als auch Dschulnigg den Fokus auf das Ergebnis. Für beide ist klar, dass die Frau geheilt ist.²¹⁸ Bayer, dessen Hauptfokus auf dem Reinheitsgesetz liegt, stellt fest, dass die Frau nun wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen zurückkehren kann und damit sozial rehabilitiert ist.²¹⁹ Die *δύναμις* beschreiben Bayer und Dschulnigg als „Heilkraft“, die von Jesus ausgeht und die er selber ebenfalls wahrnimmt.²²⁰ Gnilka tendiert dazu, dass die ausgehende Kraft eine „gottgegebene geistige Dynamis, die sich wie ein Fluidum dem anderen mitteilt“²²¹ sei. Eine genauere Erklärung wird aber auch bei ihm nicht ersichtlich.²²² Das Verb *ἄπτομαι* wird bei allen drei Exegeten nicht untersucht und näher bestimmt.

²¹⁵ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 231.

²¹⁶ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 215.

²¹⁷ Vgl. ebd.

²¹⁸ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 231; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 163.

²¹⁹ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 231.

²²⁰ Vgl. ebd.; vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 163.

²²¹ Gnilka, Mk 1-8,26, 215.

²²² Vgl. ebd.

3.3.3.4 Mk 5,32-33

Metternich erwähnt, dass viele Exegeten die Reaktion der Frau in V33 als Schuldeingeständnis deuten. Eine solche Position nimmt Bayer ein. Er vertritt die Ansicht, dass die Frau sich fürchtet, weil ihr bewusst wird, dass sie Jesus kultisch unrein gemacht und damit gegen Lev 15 verstossen habe. Dennoch erwähnt er, dass vorliegende Reaktion auch von einer Überwältigung zeugt.²²³ Gnilka geht mit der Annahme Metternichs mit und plädiert dafür, dass sich „Furcht und Zittern“ auf die Gottesbegegnung zurückführen lassen und schliesst damit eine rein psychologische Deutung wie auch eine Schuldzuweisung aus.²²⁴

Während bei Gnilka eine Erklärung der Worte in V33b gänzlich fehlt, bewertet Bayer sie als Bekenntnis und sieht darin die Antwort auf die Frage, die Jesus in V30 stellt.²²⁵ Dschulnigg deutet die Worte als das Erzählen von der ganzen Last: das Leiden, ihr Vorgehen und ihr Vertrauen auf Jesus.²²⁶ Hier wird ersichtlich, dass sie, anders als Metternich, den Fokus hauptsächlich darauf richten, die Worte „und sie sagte ihm die ganze Wahrheit“ mit der Berührung in Verbindung zu bringen.

3.3.3.5 Mk 5,34

Eine detaillierte Analyse der Begriffe σωζειν und υγιής fehlt bei allen Exegeten. Dennoch wird bei Gnilka deutlich, dass er Rettung und Gesundheit unterscheidet. Ihr Glaube, so Gnilka, war die Voraussetzung dafür, wobei die Frau Vorbildfunktion einnimmt.²²⁷ Ähnlich wie Gnilka bewertet Dschulnigg die Rettung unter dem Aspekt des Glaubens, wobei nicht differenziert wird, welche Rettung er meint. Er schreibt zwar, dass die Frau dadurch neues Leben erhalten hat, was damit gemeint ist, erklärt er allerdings nicht.²²⁸ Anders als Dschulnigg bewertet Bayer die Situation als ein „gesund werden“ durch den Glauben an die Heilkraft Jesu. Auch er geht nicht näher darauf ein.²²⁹

²²³ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 231.

²²⁴ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 216.

²²⁵ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 231.

²²⁶ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 163f.

²²⁷ Vgl. Gnilka, Mk 1-8,26, 216.

²²⁸ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 164.

²²⁹ Vgl. Bayer, Das Evangelium des Markus, 232.

Aufgrund dessen wird nicht ersichtlich, ob die Exegeten ebenfalls von der Teilhabe an der βασιλεία τοῦ θεοῦ ausgehen, wie Metternich dies impliziert. Die Ansprache als „Tochter“ könnte, nach der Deutung von Dschulnigg, indirekt auf eine solche Teilhabe hindeuten, was allerdings nur vermutet werden kann.²³⁰

3.3.4 Auswertung

Alle vier Exegeten kommen zu dem Ergebnis, dass mit vorliegender Erzählung der Glaube betont werden will und magisches Denken, das mit Heilung oft eng verknüpft gedacht wurde, in den Hintergrund treten muss. Dennoch wird bei Metternich ersichtlich, dass sie nicht nur den Glauben der Frau, sondern auch ihre Erfahrung darin stark betont. Mittels Heilung und Rettung erfährt die Frau eine ganzheitliche Wiederherstellung – einerseits von ihrem körperlichen Leiden, andererseits in ihrer Gottesbeziehung. Das Erleben der vollen δύναμις Gottes hat lebensverändernde Auswirkungen. In ihrer Exegese wird eindrücklich ersichtlich, dass dem Anliegen feministischer Exegese darin nachgekommen wird, als dass die Erfahrungsebene der Frau vielfältig beleuchtet und dargestellt wird. Auch die anderen Exegeten wagen den Versuch, die Erfahrungen der Frau einzuordnen, bleiben dabei aber vorwiegend beim Leidensdruck, der zu Beginn geschildert wird.

Als Ergebnis vorgängiger Analysen kommt Metternich zum Schluss, dass die Frau in der Erzählung kein Gesetz gebrochen hat, als sie Jesus berührte. In dem Metternich dafür plädiert, die Geschichte nicht länger unter diesem Aspekt auszulegen, unternimmt sie Schritte, eine gängige Annahme zu durchbrechen und der Frau zu einer Befreiung zu verhelfen. Weder Jesus noch die Evangelisten verweisen darauf, dass die Frau ihn oder umstehende Menschen kultisch verunreinigt habe. Im Gegenteil: Jesus begegnet ihr liebevoll und nennt sie „Tochter“.

Eine ähnliche Befreiungstendenz bietet sich in der Annahme von Bayer, dass der Frau, aufgrund der gegebenen Heilung, soziale Wiederherstellung geschieht. Metternich würde hier vermutlich nicht zustimmen, zumal sie die Frau bereits vorher aus einer sozialen Ächtung befreit hat.

²³⁰ Vgl. Dschulnigg, Das Markusevangelium, 164.

Metternich stellt mittels ihrer Auslegung der Heilungsgeschichte dar, dass die Frau wahren Glauben hatte. Dabei wird spürbar, dass Metternich sich dafür einsetzt, die Protagonistin nicht länger als eine unterdrückte Frau innerhalb eines patriarchalen Systems wahrzunehmen, sondern sie hebt sie (von Frau zu Frau) als Glaubensheldin heraus. Auch wenn Gnilka nicht so weit gehen würde, stimmt er darin mit Metternich überein, dass der Glaube der Frau in der Erzählung für die Hörenden Vorbildfunktion ausübt. Durch ihr Verhalten qualifiziert sie sich als „Tochter“ und, so Metternich, zur Teilhabe innerhalb der βασιλεία τοῦ θεοῦ, die bei den anderen Exegeten nicht (oder nur indirekt) zur Sprache kommt. Der positive, wertschätzende Umgang von Jesus wird hervorgehoben und beleuchtet, was wiederum die Anliegen feministischer Hermeneutik und Exegese stützt.

4 Chancen und Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese

Die bisher getätigte Untersuchung von Geschichte, Grundanliegen, Methodik und Anwendbarkeit ermöglicht an dieser Stelle das Formulieren von Chancen wie auch Grenzen feministischer Hermeneutik und Exegese. Damit soll der letzte Teil der zu Beginn gestellten Fragestellung beantwortet werden.

4.1 Mögliche Chancen

Die untersuchten Exegesen der feministischen Theologinnen weisen (mehrheitlich)²³¹ eine wissenschaftlich fundierte Arbeitsweise auf, die sich kaum von anderen Kommentaren unterscheidet und in ihren Argumenten sehr schlüssig dargestellt wird. Die Methoden der historisch-kritischen Forschung wie auch anderer Ansätze, werden gewissenhaft durchgeführt. Dies wird an den Ergebnissen sichtbar, die sich in der Hauptintention nicht wesentlich von den Kommentaren, die keinen explizit feministischen Ansatz betreiben, unterscheiden.

Die Hermeneutik des Verdachts, in Kombination mit den verschiedenen methodischen Ansätzen, ermöglicht neue Sichtweisen und Dimensionen, die andere Kommentare nur in geringem Masse aufweisen. So findet in feministischer Exegese der Erfahrungswert von Frauen viel Raum, Frauentraditionen werden beleuchtet und teilweise auch in einem neuen Licht dargestellt und gängige Annahmen finden eine Befreiung. Auch die Darstellung eines positiven und wertschätzenden Umgangs von Jesus mit Frauen macht es möglich, übliche Muster und Vorurteile Frauen gegenüber zu durchbrechen. Alle diese Aspekte verhelfen dazu, das Selbstbild von Frauen zu stärken und sie z.B. dazu zu ermutigen, ihre Gaben einzusetzen. Demzufolge wirkt feministische Hermeneutik auf einer seelsorgerlichen Ebene, die sich auch in den Ergebnissen der Exegese widerspiegelt. Dass seelsorgerliche Aspekte beleuchtet und aufgezeigt werden, sehe ich vor allem in der Predigtstätigkeit als eine grosse Chance um sowohl Frauen als auch Männer ganzheitlich anzusprechen.

²³¹ Bei Jornod ist wissenschaftliches Vorgehen nicht sichtbar. Es wäre an dieser Stelle allerdings falsch, ihr Unwissenschaftlichkeit zu unterstellen, da nicht evaluiert werden kann, ob im Voraus eine solche Leistung erbracht wurde.

Dank der Methodenvielfalt, auf die feministische Exegetinnen zurückgreifen können, öffnet sich ein grosser Spielraum innerhalb exegetischer Vorgänge. Es werden Bereiche beleuchtet, die ohne diese Vielfalt verloren gehen würden. So können einzelne Texte auf deren patriarchale Strukturen hin untersucht und aufgedeckt werden, zugleich werden spätere androzentrische Einflüsse, die sich innerhalb der Auslegungsgeschichte solcher Texte manifestiert haben, erkenntlich gemacht. Dies wiederum ermöglicht die Evaluation von Auslegungstraditionen, die sich bis heute fortgesetzt haben.

4.2 Mögliche Grenzen

Obwohl feministische Hermeneutik und Exegese einige Chancen beinhaltet, zeigen sich in der Untersuchung auch Grenzen. Als kontextuelle Hermeneutik will möglichst der gesamte Kontext ermittelt werden, was allerdings nicht bis ins letzte Detail geschehen kann. Deshalb bleibt vieles eine Annahme. Dies spiegelt sich auch innerhalb der Hermeneutik des Verdachts, zumal damit viel Platz zur Interpretation geboten wird. In die Ergebnisse der Exegesen fliessen persönliche Erfahrungen, Wissensstände und Sichtweisen mithinein, die schlussendlich massgeblich prägen. Insofern stellt sich die Frage, ob sich die Ergebnisse vorurteilslos präsentieren.

In der Exegese wird das Augenmerk u.a. auf weibliche Komponenten im Verhalten von Jesus gelegt. Dabei lässt sich beobachten, dass der Fokus vielfach auf einer Betonung der Gefühle und demzufolge auf der Menschlichkeit liegt. An dieser Stelle darf allerdings nicht vergessen werden, dass Jesus sowohl Mensch als auch Gott ist. Hierin die Balance zu halten ist eine Herausforderung und stellt eine mögliche Grenze dar.

Zusätzlich dazu kann beobachtet werden, dass, durch vorliegende Verdachte, die Autorität von Gottes Wort durch einige Theologinnen hinterfragt wird. Offen bleibt deshalb an dieser Stelle, was innerhalb feministischer Hermeneutik und Exegese als Autorität Gottes angesehen wird und was nicht. Dies wiederum kann zu Unsicherheiten führen, die kaum aufgehoben werden können.

Die Methodenvielfalt, die einerseits unter den Chancen aufgeführt wurde, stellt gleichzeitig auch eine Grenze dar. So legitimiert diese Fülle fast alles, was den Anliegen feministischer Hermeneutik und Exegese dienlich ist. Dies allerdings führt zu vielerlei Ansichten und Positionen, die sich teilweise sehr unterscheiden.

5 Schlussteil

5.1 Ertragssicherung und weiterführende Fragen

Vorliegende BA hat sich intensiv mit der Entstehung und Entwicklung feministischer Hermeneutik, deren Anliegen und Methodik, aber auch ihrer Anwendbarkeit befasst. Es stellte sich heraus, dass feministische Hermeneutik im Kern eine Hermeneutik des Verdachts ist, die betrieben wird, um patriarchale Systeme wie auch androzentrische Einflüsse der Bibel sowie biblischer Thematiken aufzudecken. Darüber hinaus wird eine Metaperspektive eingenommen, die sowohl wissenschaftliche, als auch sprachliche Kategorien auf genannten Verdacht hin untersucht. Hermeneutisches Zentrum bildet die Frauen-Kirche, die, aufgrund gegebener Prämissen, einen Paradigmenwechsel fordert. Feministische Hermeneutik bedient sich für die Exegese verschiedener Methoden, die eigens mit spezifischen Fragen kritisch hinterfragt und ergänzt werden. Die Untersuchung von drei feministischen Exegesen zeigt, dass sich die Vorgehensweise fundiert darstellt und dabei weitere Perspektiven eröffnet werden, die bei den anderen Kommentaren nur begrenzt zur Sprache kommen. Andererseits werden darin Grenzen ersichtlich, zumal sich bei der Einnahme solcher Perspektiven ein grosser Interpretationsspielraum öffnet, innerhalb dessen eine objektive Sachebene in den Hintergrund tritt.

Trotz vorliegender Ergebnisse bleiben Fragen und Themen offen, die in dieser BA nicht, oder nur kurz umrissen werden konnten. So konzentrierte sich die Untersuchung auf Texte im NT. Dabei wäre es spannend zu untersuchen, ob die Ergebnisse anders wären, wenn z.B. Exegesen aus dem AT hinzugezogen, oder Exegesen konsultiert würden, die keinen christlich-feministischen Ansatz verfolgen. Ferner wäre es interessant, den christlich-feministischen Exegesen jüdisch-feministische gegenüberzustellen und sie miteinander zu vergleichen.

Zudem wurde in der Bearbeitung ersichtlich, dass aufgrund der historischen Entwicklung in der feministischen Theologie und damit auch der Hermeneutik, viele verschiedene Strömungen vorliegen. Diese konnten innerhalb vorliegender BA nicht ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Dennoch wäre es aufschlussreich, die verschiedenen Positionen zu beleuchten und auf besondere Merkmale hin zu untersuchen.

5.2 Kritische Würdigung

Hinter mir liegt eine intensive Zeit, in der ich mich mit der gegebenen Thematik befassen und dabei einige Schätze bergen durfte. So hat mir die Untersuchung der Geschichte geholfen, die Grundanliegen feministischer Hermeneutik zu erkennen, zu verstehen und bis zu einem gewissen Grad auch nachvollziehen zu können. Als Frau, die selber die Erfahrung macht, in der Theologie gewissen Vorurteilen gegenüber zu stehen, macht mir feministische Theologie Mut. Die Entdeckung, dass feministische Hermeneutik und Exegese eine fundierte Herangehensweise aufweist und keine Theologie betreibt, die auf einem blossen Bauchgefühl basiert, macht mich stolz und ermutigt mich, hier weitere Schritte zu gehen. Die Chance, dass feministische Exegese seelsorgerliche Aspekte zu Tage fördert, möchte ich für meinen zukünftigen Predigtendienst nutzen. Es ist mir ein Anliegen, dass Menschen ganzheitlich angesprochen werden. Dabei kann mir ein feministischer Blickwinkel durchaus nützlich sein.

Ich bin mir allerdings bewusst, dass innerhalb feministischer Hermeneutik und Exegese auch negative Tendenzen spürbar werden. Es gibt Exegetinnen, die eine sehr extreme Position vertreten. So werden z.B. Männer gegenüber Frauen herabgesetzt, Gott wird nur noch als „weiblich“ betrachtet oder aber die Autorität von Gottes Wort wird in Frage gestellt. Hier wird m.E. ersichtlich, dass die Wurzel feministischer Theologie nicht primär biblisch ist, sondern der Frauenbewegung entstammt. Demgemäss muss mir in der Anwendung bewusst sein, dass feministische Hermeneutik, neben vielen Chancen, ihre Grenzen hat und im Rahmen der Exegese lediglich „Verdachtsdiagnosen“ gestellt werden können.

Eine weitere Neigung, die ich beobachten konnte macht ersichtlich, dass bei gewissen Exegetinnen wenig Balance besteht. Frauen und damit verbundene Traditionen wollen, teilweise um jeden Preis, befreit und hervorgehoben werden.

Dies birgt die Gefahr einer Fokusverlagerung, die m.E. die eigentliche Botschaft verfälscht. Zusätzlich erhebt sich für mich die Frage, inwiefern Frauen der damaligen Zeit selber das Gefühl hatten, Ungerechtigkeit zu erleben und sich nach Befreiung sehnten. Könnte es sein, dass wir ihnen dies lediglich unterstellen, zumal wir in einer anderen Generation und Kultur leben? Ich will damit nicht leugnen, dass es nachweislich Unterdrückung gab bzw. auch heute noch vieles anhand der Bibel legitimiert wird und Frauen darin Unrecht erfahren.

Aber solche Tendenzen liegen nicht jedem biblischen Text zugrunde, weshalb m.E. mit gewissen Intentionen vorsichtig umgegangen und Texte in aller Weisheit geprüft werden müssen.

Aufgrund vorliegender Ergebnisse komme ich zum Schluss, dass feministische Hermeneutik meine exegetische Vorgehensweise positiv beeinflussen und ergänzen kann, ohne dass ich zugleich deren komplette Weltanschauung übernehme. Exegese mit diesem erweiterten Blickwinkel zu betreiben ist mir daher für meinen zukünftigen Dienst ein Anliegen. Darin Chancen wie auch Grenzen abzuwägen ist ein Balanceakt, dem ich mir in der Bearbeitung bewusst geworden bin. Ich bin der Überzeugung, dass feministische Hermeneutik neue Perspektiven ermöglicht. Dennoch will ich sie nicht deshalb betreiben, um das Wort Gottes in seiner Autorität in Frage zu stellen, oder die Botschaft – das Evangelium von Jesus Christus – zu schmälern.

Deshalb muss sich jede Exegetin und jeder Exeget bewusst sein, dass eine Hermeneutik, und damit auch ihre Anwendung, letztendlich dazu dienen soll Jesus Christus zu verkünden. Darauf soll unser Augenmerk liegen: Salz und Licht für die Menschen dieser Welt zu sein.

6 Literaturverzeichnis

Bayer, Hans F.: Das Evangelium des Markus, HTA, Witten 2008.

Cursach Salas, Rosa: Eine christliche feministische Bibelhermeneutik, in: **Schüssler Fiorenza**, Elisabeth u.a. (Hg.): Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie Bd. 9.1, Stuttgart 2015, 167-184.

Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium, ThKNT Bd. 2, Stuttgart 2007.

Erhart, Hannelore: Die Theologin im Kontext von Universität und Kirche zur Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus, in: **Siegele-Wenschkewitz**, Leonore u.a. (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, 223-249.

Fischer, Irmtraud: Die Prophetinnen der Hebräischen Bibel. Neuere Konzepte der Prophetieforschung und ihre Aufnahme durch die Feministische Theologie, in: **Dingel**, Irene (Hg.): Feministische Theologie und *Gender*-Forschung. Bilanz–Perspektiven–Akzente, Leipzig 2003, 23-41.

Gerhard, Ute: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789, München 2009.

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Mk 1-8,26, EKK Bd. II/1, Neukirchen-Vluyn ³1989.

Jornod, Denise: Die schweigenden Frauen beginnen zu reden. Ein feministischer Zugang zur Bibel, in: **Luz**, Ulrich (Hg.): Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 1992, 74-89.

Käsemann, Ernst: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, Göttingen 1964.

Kassel, Maria: Traum, Symbol, Religion. Tiefenpsychologie und feministische Analyse, Freiburg im Breisgau 1991.

Kassühlke, Rudolf: Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch, Stuttgart ⁶2013.

- Luz, Ulrich:** Sechs verschiedene Zugänge zur Geschichte von der wunderbaren Speisung. Der Text Mk 6,30-44, in: **Luz, Ulrich** (Hg.): Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 1992, 17.
- Luz, Ulrich:** Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014.
- Maier, Gerhard:** Biblische Hermeneutik, Bibelwissenschaftliche Monographien Bd. 2, Holzgerlingen ¹³2017.
- Metternich, Ulrike:** „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000.
- Meyer-Wilmes, Hedwig:** Feminismus/Feministische Theologie, in: RGG⁴ Bd. 3 (2000), 66-68.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth** (Hg.): Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München ⁴1986.
- Müller, Klaus W.:** Historisch-kritische Forschung, in: Calwer Bibellexikon Bd. 1 (2003), 577-578.
- Oeming, Manfred:** Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.
- Schnabel, Eckhard J.:** Der erste Brief des Paulus an die Korinther, HTA, Wuppertal u.a. 2006.
- Schottroff, Luise:** Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, ThKNT Bd. 7, Stuttgart 2013.
- Schrage, Wolfgang:** Der erste Brief an die Korinther. 1Kor 11,17-14,40, EKK Bd. VII/3, Zürich u.a. 1999.
- Schramm, Werner:** Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel, Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Schroer, Silvia:** Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: **Schottroff, Luise** u.a. (Hg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 83-172.

- Schüngel-Straumann**, Helen: Feministische Theologie und Gender. Interdisziplinäre Perspektiven, Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven Bd. 4, Wien 2015.
- Schüssler Fiorenza**, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg 1988.
- Schüssler Fiorenza**, Elisabeth: WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2005.
- Standhartinger**, Angela: Feministische Bibelhermeneutik. Neutestamentlich, in: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe–Methoden–Theorien–Konzepte (2013), 177.
- Strecker**, Georg; **Schnelle**, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁴1994.
- Thiessen**, Jacob: Hermeneutik der Bibel. Grundsätze zur Auslegung und Anwendung biblischer Texte. Ein offenbarungstheologischer Standpunkt, Hammerbrücke ²2009.
- Wacker**, Marie-Theres: Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: **Schottroff**, Luise u.a. (Hg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 3-79.
- Zeller**, Dieter: Der erste Brief an die Korinther, KEK Bd. 5, Göttingen 2010.
- Zellweger**, Elisabeth: Helene von Mülinen, in: **N.N.**: Schweizer Frauen der Tat. 1831-1854, Zürich 1929, 274-292.

7 Quellen aus dem Internet

Aerne, Pierre: Vor 100 Jahren predigten die ersten Frauen in Schweizer Kirchen, in:

<https://www.ref.ch/news/vor-100-jahren-predigten-die-ersten-frauen-in-schweizer-kirchen/> (07.01.2021).

Ludi, Regula: Helene von Mülinen, in: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009044/2009-09-08/> (06.01.2021).

Wacker, Marie-Therese: Frauen ins Zentrum stellen. Zum Stand der christlich-feministischen Exegese, in: <https://media.herder.de/files/herkorr-70-2016-spezial-1-22-25-frauen-ins-zentrum-stellen-zum-stand-der-christlich-feministischen-exegese-id-23507.pdf> (06.01.2021).

8 Anhang: Bibeltexte zu den Exegesen

8.1 Mk 6,30-44²³²

30 Und die Apostel kamen [wieder] bei Jesus zusammen und berichteten ihm alles, was sie getan und was sie gelehrt hatten. **31** Da sagte er zu ihnen: Kommet ihr allein abseits an einen öden Ort und ruhet ein wenig! Denn es waren viele, die ab und zu gingen, und sie hatten nicht einmal Zeit, zu essen. **32** Und sie fuhren mit dem Schiff abseits an einen öden Ort. **33** Und man sah sie wegfahren, und viele merkten es; und sie liefen zu Fuss aus allen Städten dort zusammen und kamen ihnen zuvor. **34** Und als er ausstieg, sah er viel Volk, und er fühlte Erbarmen mit ihnen, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben; und er fing an, sie vieles zu lehren. **35** Und als die Zeit schon sehr vorgerückt war, traten seine Jünger zu ihm und sagten: Der Ort ist öde und die Zeit schon sehr vorgerückt. **36** Entlasse sie, damit sie in die Gehöfte und Dörfer ringsumher gehen und sich etwas zu essen kaufen. **37** Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Gebet *ihr* ihnen zu essen! Und sie sagten zu ihm: Sollen wir hingehen und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben? **38** Er aber sagte zu ihnen: Wieviel Brote habt ihr? Gehet hin, sehet nach! Und als sie es erkundet hatten, sagten sie: Fünf, und zwei Fische. **39** Und er befahl ihnen, alle sich nach Tischgesellschaften ins grüne Gras lagern zu lassen. **40** Und sie setzten sich in Gruppen zu hundert und zu fünfzig. **41** Da nahm er die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, sprach das Dankgebet darüber, bracht die Brote und gab sie den Jüngern, damit sie sie ihnen vorlegten, und die zwei Fische teilte er unter alle. **42** Und alle assen und wurden satt. Und sie hoben an Brocken zwölf Körbe voll auf, und [dazu auch] von den Fischen. **44** Und die die Brote gegessen hatten, waren fünftausend Männer.

²³² Luz, Zankapfel Bibel, 17.

8.2 1Kor 14,34-38²³³

34 Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen. Es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sie sollen sich vielmehr unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt.

35 Wenn sie etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause die eigenen Männer fragen. Denn es ist entehrend, in der Gemeindeversammlung zu reden. **36** Ist die Verkündigung Gottes etwa von euch ausgegangen, oder ist sie zu euch allein gelangt? **37** Alle, die meinen, prophetische oder andere geistgewirkte Gaben zu haben, sollen anerkennen, dass meine Worte zu euch im Auftrag des Herrn geschrieben sind. **38** Wer das nicht anerkennt, wird nicht anerkannt.

8.3 Mk 5,25-34²³⁴

25 „Und es war eine Frau, die hatte zwölf Jahre lang Blutungen, **26** und vieles hatte sie von vielen Ärzten erlitten, und alles was sie hatte, hatte sie hergegeben, aber nichts hatte ihr genützt, vielmehr ging es ihr immer schlechter. **27** Sie hörte von Jesus, kam in der Menge von hinten und berührte sein Gewand. **28** Denn sie sagte, wenn ich nur sein Gewand berühre, werde ich gerettet werden. **29** Und sofort wurde die Quelle ihres Blutes ausgetrocknet, und sie spürte an ihrem Leib, dass sie von ihrer Plage geheilt war. **30** Und sofort merkte Jesus an sich selbst die Kraft, die von ihm ausgegangen war, und er drehte sich zur Menge um und sagte: „Wer hat meine Gewänder berührt?“ **31** Und seine Jünger sagten zu ihm: „Sieh die Menge, die dich umdrängt, und du sagst: ‚Wer hat mich berührt?‘“ **32** Und er blickte umher, um die zu sehen, die dies getan hatte. **33** Die Frau aber, sich fürchtend und zitternd, wissend um das, was ihr geschehen war, kam und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. **34** Er aber sagte: „Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden, und sei gesund von deiner Plage.“

²³³ Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde, 279.

²³⁴ Metternich, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“, 25f.

9 Persönliche Erklärungen

1. Ich erkläre hiermit, dass ich die Bachelorarbeit selbständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet.

Bettingen, 04. Februar 2021

2. Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Bachelorarbeit in die Bibliothek des tsc eingestellt wird und damit öffentlich zugänglich ist.

Bettingen, 04. Februar 2021