

Praxis-Exegese: eine jüdische feministische Hermeneutik

*Praxis-
Exegese: eine
jüdische
feministische
Hermeneutik*

Bonna Devora Habermann

Die jüdische Tradition hat sich stets intensiv darum bemüht, die Beziehung zwischen religiösen Texten und dem Handeln der Menschen aufzuzeigen und eingehend zu erklären. Selbst die Tora wird genau geprüft als eine Quellsammlung, aus der die Menschen im Kontext von Schöpfung und Offenbarung für ihr spirituelles, sittliches, soziales, rituelles und politisches Leben Orientierung schöpfen können. In einem mystischen Verstehenshorizont stellt sie sogar eine Art Wegweiser dar, um Gottes Schöpfung und sein Handeln tiefer zu verstehen. Ist die Tora der Wurzelboden für die jüdische Gesetzgebung, so ist das Bemühen der Menschen, sie in einem fortwährenden Prozeß zu verstehen, der methodische Weg, um zu konkreten Handlungsanweisungen zu gelangen. Dieser Prozeß findet in der rabbinischen Literatur bis auf den heutigen Tag seinen Ausdruck. Rabbinische Abhandlungen schmücken die biblischen Weisungen häufig aus, schreiben sie um und widersprechen ihnen sogar, wo sie ihnen unangemessen oder unanwendbar erscheinen. Trotz des Anspruchs, der Text lasse sich auf „einfache“ Weise verstehen, wird gleichzeitig anerkannt, daß die Tora „siebzig Gesichter“ habe: Sie seien die vielfältigen Facetten und Schichten gleichzeitig existierender möglicher Bedeutungen. Der biblische Text gilt als primäre Quelle für das halachische System, die erste Ausarbeitung von rechtlichen, literarischen und spirituellen Normen, die sich aus der schriftlichen wie mündlichen Tora heraus in stetem Fluß entwickelten. In einer so fortlaufenden und kasuistischen Textauslegung stehen im rabbinischen Judentum menschliches Handeln in diesen Bereichen und Schrifttext in ständigem Austausch miteinander.

In diesem Beitrag möchte ich das Verhältnis von geschriebenem Text und menschlichem Tun so bestimmen, daß dem Tun die Funktion einer Textauslegung im eigentlichen Sinne zukommt. Der Exeget, der den Text von der Praxis her auslegt, verknüpft ihn so mit zweckbestimmten Handlungen. Ich möchte versuchen, einen Begriff davon zu vermitteln, wie Text und menschliches Handeln sich gegenseitig durchdringen. Damit übernehme ich zugleich die Aufgabe, die Grenzen durchlässiger zu machen, die die Seiten des heiligen Buches vom Handeln des Menschen trennen. Diese Sicht, die ich in den jüdischen Quellen vorfinde und von dort übernehme, hat weitreichende Implikationen für die Auslegung wie auch für zweckgerichtetes politisches oder soziales Handeln in anderen Traditionen. Betrachten wir einmal die Talmudstelle über das Verhältnis von Studium und Tun, die ich im folgenden zitiere:

„Einst waren Rabbi Tarphon und die Ältesten im Obergemach des Hauses Nitsa in Lud versammelt, da wurde unter ihnen diese Frage gestellt: Ist Studium größer oder ist Tun größer? Rabbi Tarphon antwortete und sagte: Tun ist größer. Rabbi Akiwa antwortete und sagte: Studium ist größer. Da antworteten alle und sagten: Studium ist größer, denn das Studium führt zum Tun.“ (BT Kidduschin 40b)¹

Die rabbinische Tradition betrachtet das Studium und die Auslegung der heiligen Schriften schon als solche, allein durch das, was sie sind, als wertvoll. Die Erfüllung des ausdrücklichen Gebots der Bibel, sich dem Studium zu widmen, wird, was nur schwer erklärbar ist, in seiner Bedeutung allen anderen Geboten gleichgestellt.² Die zitierte Stelle aus dem babylonischen Talmud vermittelt uns eine instrumentelle Sicht des Studiums: Es steht in kausalem Zusammenhang mit dem Tun. Das Studium ist von allen Beschäftigungen deshalb die würdigste, weil es zum würdigen Tun einen Beitrag leistet. Die abschließende Feststellung, die das Studium mit dem Tun in Zusammenhang bringt, läßt sich nur im Licht der beiden zuvor geäußerten Meinungen begreifen, wonach jede einzelne von ihnen bedeutsam ist. Dem Studium kommt insofern ein Vorrang zu, als es eine Beziehung zum Handeln hat, von dem der Text dann wiederum den überaus hohen Wert des Tuns ableitet.

Diese Diskussion im Talmud baut auf einem ganzen Netzwerk stillschweigender Prämissen auf. So waren die Rabbiner der Auffassung, daß es möglich und wünschenswert sei, die Handlungen der Menschen zu beeinflussen. Damit verfolgten sie das Ziel, zu unterstützen, was sie als „gute“ Tat ansahen. In beiden Ansichten steckt eine Voraussetzung, nämlich, daß menschliches Tun aus mehr besteht als aus beobachtbaren einzelnen Ereignissen oder Handlungen. In beobachtbaren Handlungen, die das menschliche Bewußtsein in Gang setzt, vollziehen sich zugleich bewußte Intentionen. *Intentionen* sind nach der hier vorgetragenen Auffassung Wurzeln, die man nicht sieht, Handlungen dagegen der Stamm und die Zweige.³ Intentionen geben menschlichen Handlungen ihre spezifische Qualität, inspirieren oder motivieren sie. Im zitierten Talmudtext sind es die Intentionen der Handelnden, die nach dem Verständnis der Rabbiner durch das Studium beeinflusst werden sollen. Als Ergebnis des Torastudiums werde man, so der Text, falls man eine Frau ist, dazu motiviert, das im Studium erworbene Textverständnis *als* Frau in Handeln umzusetzen und so sichtbar zu machen. Im praktischen Tun bringt sie dann *als* Frau zum Ausdruck, wie sie *Gottes* Absichten mit ihrem Leben versteht, die ihr im Verlauf der Beschäftigung mit den heiligen Schriften deutlich geworden sind.

Ich muß nun klären, wo (und wie) ich diesen jüdischen Quellentext einordne. Dadurch, daß dem jüdischen Diskurs (an dem ich durch den oben zitierten Text stillschweigend teilnehme) eine Autorität zugeschrieben wird, erweitert sich die Relevanz des Textes über seine raumzeitlichen Koordinaten hinaus. Im Rahmen der jüdischen Kultur gibt eine Textauslegung nicht einfach nur Meinungen wieder; sie hat vielmehr Anteil an der Heiligkeit der stets fortwährenden Offenbarung Gottes. Der Prozeß des Studiums, der Interpretation und der Aktualisierung, auf den sich dieser Text bezieht, wird vom Zusammenhang her als fortdauernde

spirituelle Verpflichtung verstanden, Gottes Willen zu erfüllen, ein Prozeß, an dem auch ich durch die Auslegung, die ich gerade vornehme, teilnehme. Die Feststellung, daß Studium, das zum Tun führt, vorrangigen Wert habe, ist daher reflexiv, das heißt: Indem der Text den Vorrang des Studiums als verpflichtend erklärt, behauptet er kühn seine eigene Anwendbarkeit auf den Leser, der ihn im Augenblick des Studiums in der Hand hält. Er spricht ihn in ureigener Sache an, indem er die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs auf das Leben des Lesers geltend macht und im gleichen Atemzug behauptet, er könne dessen Handlungen ändern bzw. verbessern. Die Autorität dieses speziellen Textes wird jedoch durch die ausdrückliche Vorschrift abgeschwächt, man solle sich ins Studium vertiefen und den interpretativen Prozeß unaufhörlich weiterführen. Gerade dadurch, daß der Text beide Tätigkeiten, Studium und Tun, miteinander verknüpft und dieser Verknüpfung einen Vorrang zuerkennt, schreibt er sich im Gesamtrahmen menschlichen Wirkens eine gewisse Bedingtheit zu. Der Text ist Gegenstand des Studiums, das Gelegenheit zu Interpretationen bietet, die dann in Handlungen umgesetzt werden. Nicht die Zweiheit von Text und Tun, sondern eine eher einheitliche, zusammenhängende Erfahrung wird vorgetragen, in der Texte durch zielgerichtetes Studium zu einer bewegenden Kraft werden. Die Frage für die Rabbiner war ja nicht: *Text* oder *Tun*?, sondern: *Studium* oder *Tun*? Und die Antwort lautete nicht Studium, sondern „Studium, das zum Tun führt“. Ich meine, man sollte einmal in Erwägung ziehen, daß der Text erst durch die Interpretationsabsicht des Lesers seine Wirkung entfaltet. Und Interpretation ereignet sich nicht nur im Diskurs, sondern, das möchte ich zu bedenken geben, durch aktives Tun. Mein Verständnis der fraglichen Talmudstelle sieht also Text und Tun in Prozessen gezielter Interpretation miteinander verknüpft. Dennoch sind natürlich Texte und Handlungen verschiedenartige Medien, in denen sich menschliche Erfahrung niederschlägt. Die Klärung des Zusammenhangs von Text und Tun erfordert daher, Unterscheidungen anzubringen und relevante Ähnlichkeiten ein wenig zu diskutieren. Driften beide auseinander, so bleibt der Text friedlich und wirkungslos weiter auf dem Regal stehen; das Handeln mag dann zwar lebendig sein, es erhält aber von den Schriften, die es in einen lebendigen Kontext hineinstellen, weder Inspiration noch Orientierung. Fast ebensowenig, wie man Kunst durch bloße Beschreibung oder Interpretation

Die Autorin

Bonna Devora Habermann, geboren in Kanada; Studium, Unterrichts- und Lehrtätigkeit in den Vereinigten Staaten, in England und Israel; Promotion in Philosophie und Erziehungswissenschaften an der Universität von London 1986; in Jerusalem rief sie eine soziale Reformbewegung für die religiösen Rechte der Frauen an der Klagemauer ins Leben und hielt sie ein Jahrzehnt lang aufrecht. Zur Zeit ist sie Gastprofessorin an der Havard Divinity School, wo sie 1996/97 wissenschaftliche Assistentin und Gastdozentin war. Zu ihren neueren Veröffentlichungen zählen: *Women of the Wall: From Text to Praxis*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 13 (1/1997) 243–257; *The Yom Kippur Avoda within the Female Enclosure*, in: J. Kates/G. Reiner (Hg.), *Beginning Anew: A Woman's Companion to the High Holy Days*, New York 1997, 243–257. Anschrift: The Divinity School, Havard University, 45 Francis Avenue, Cambridge Mass. 02138, USA.

hinreichend vermitteln kann, lassen sich Handlungen durch bloße Beschreibung oder Interpretation genügend verständlich machen. Texte sind offensichtlich zweidimensional, Handlungen dagegen haben eine dritte Dimension. Man kann sie nämlich nicht auf gedruckte Buchstaben reduzieren, noch kann man sie kanonisieren, wie dies bei einem Text möglich ist. Selbst rituelle Handlungen können nie mit der gleichen Präzision wiederholt werden, wie man einen Text immer wieder drucken und photokopieren kann. Menschen als Träger von Handlungen, ihre Gefühle, Beziehungen, der Kontext und die Kombinationsmöglichkeiten sind unbegrenzt variabel, während die Präzision eines Textes lediglich als Schwarz-Weiß-Druck unveränderbar auf einer Seite erscheint.

Ein Text weist daher eine Form auf, die am Anfang leicht verständlich zu sein scheint. Wir können ihn in die Hand nehmen, genau erforschen, vergleichen und analytisch zerlegen. Er hat eine feste Form und einen festen Inhalt, ist reproduzierbar. Während eine Handlung sich nur einmal und auf einzigartige Weise ereignet, kann man auf einer Buchseite anachronistische Aussagen gleichzeitig machen: So kann zum Beispiel Mose das rabbinische Lehrhaus von Rabbi Akiwa betreten. Obwohl die Tinte auf einer Textseite mit der Hand des subjektiv schreibenden Autors oft nichts zu tun zu haben scheint, ist sie in der Regel doch das Produkt persönlicher sprachlicher Ausfeilung und ermüdender Redaktionsarbeit.

Ist eine Handlung einmal „angelaufen“, so gibt es kein Mittel, zu ihr leicht Zugang zu finden. Sie kann nur in der Erinnerung noch einmal durchgespielt bzw. ein zweites Mal erfahrbar gemacht werden. Berichte, Beschreibungen und Dokumentationen jeder Art werden dagegen *per definitionem* nach dem Geschehen abgefaßt und sind indirekte und vermittelte, vom Ereignis losgelöste Wirklichkeit. Eine Handlung, die einmal vollzogen wurde, ist unwiederbringlich vorbei. Als solche steht sie in scharfem Gegensatz zum Text, der beliebig oft reproduziert werden kann. Der Gegensatz ist jedoch dadurch auflösbar, daß beide, Handlung und Text, in Sinn und Bedeutung von subjektiver menschlicher Interpretation abhängig sind. Wir können die ursprüngliche Intention des Autors oder Redaktors und den ursprünglichen Sinn eines Textes nicht genauer herausfinden, als wir in der Lage sind, den genauen Sinn und die genaue Bedeutung einer Handlung zu rekonstruieren.

Ich habe die Unterschiede der beiden Medien, von Text und Handlung, aufgezeigt und möchte nun, wie anfangs schon angedeutet, erneut auf ihren wechselseitigen Zusammenhang eingehen. In meiner Analyse möchte ich zeigen, daß beide im zielgerichteten Wirken des Menschen miteinander in Berührung kommen. Texte und Handlungen wollen etwas aussagen; sie sind Ausdrucksformen menschlicher Intentionen, die der Auslegung bedürfen. Selbst wenn dem biblischen Offenbarungstext göttliche Urheberschaft zugeschrieben wird, braucht man einen Menschen, der sich an Gottes Worte erinnert und sie interpretiert. Texte und Handlungen sind durch die kulturellen Rahmenbedingungen und die Glaubenssysteme, die beiden gemeinsam sind und ihnen erst einen Sinn geben, miteinander verbunden. Text wie Handlung sind durch Wahrnehmungen, selektive Erinnerung, Hal-

tungen, vorgefaßte Meinungen, Interessen und Intentionen der Berichterstatter und Interpreten vermittelt. Diese vermittelnden Faktoren sind mehr oder weniger klar erkennbar, je nachdem, in welchem Ausmaß die Handelnden, die Berichterstatter und Leser von einem gemeinsamen Verstehenshorizont ausgehen, der es ihnen ermöglicht, Handlungen und ihre späteren Beschreibungen und Interpretationen aus gleicher Perspektive zu sehen oder zu erfahren. Man ist nicht gerade spontan geneigt, den christlichen Hang zu liberaler Rhetorik wahrzunehmen, wenn man als Frau in der westlichen, vom Christentum geprägten Kultur aufgewachsen ist und sie verinnerlicht hat. Für Augen jedoch, die für Texte und Erfahrungen einer andersgearteten religiösen Tradition sensibel sind, treten die unbewußten christlichen Prämissen scharf und kantig hervor. Im Rahmen eines sehr allgemeinen kulturellen Diskurses herrschen spezifische erkenntnistheoretische, religiöse und normative Prämissen bzw. Grundannahmen vor. Diese interagieren miteinander und bilden so, zusammengenommen, eine Art Grundmuster, ein Paradigma, aus dem dann ein *vor-* bzw. *beherrschender* Diskurs entsteht. Letzterer ist unausrottbar bei jenen anzutreffen, die in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext die institutionelle und politische Macht ausüben. Er spiegelt in der Tat die Werte und Interessen der Herrschenden wider.

Im Kontext westlicher Kulturen hat Elisabeth Schüssler Fiorenza für den beherrschenden Einfluß männlicher Eliten, der Weißen und der Christen den Neologismus „Kyriarchat“⁴ bzw. „kyriarchal“ eingeführt. Indem man die Sozialisationsinstanzen kontrolliert und Kultur als Massenware, gleichsam am laufenden Band, produziert, werden „kyriarchale“ Denk- und Verhaltensmuster praktisch nicht mehr wahrgenommen. Gerade dadurch aber, daß sie nicht mehr in Erscheinung treten, reproduzieren solch vorherrschende Muster und die damit einhergehenden Interpretationen unaufhörlich die Macht und Autorität jener, die sie stützen und von denen sie gestützt werden. Ohne daß man es merkt, transportieren sie moralische und politische Vorrechte und Neigungen, welche durchweg die Interessen der weißen, männlichen und bevollmächtigten Herren-Elite begünstigen und sie immer wieder ins Bewußtsein einprägen. In ihrer kritischen Arbeit über den Dokumentarfilm diskutiert Trinh Minh-Ha, wie sie die Langlebigkeit herrschender Grundmuster sowie die Macht von Interessenträgern wahrnimmt, die alles tun, damit diese unbemerkt bleiben:

„Es ist, als ob die Anerkennung der politischen Interessen der Dokumentation und der dokumentierenden Person Unruhe stiftet, da die auf dem Spiel stehenden Interessen für die Hüter der herrschenden Normen zu wichtig sind.“⁵

Wie wünschenswert es ist, solche bislang unbemerkten Prämissen aufzudecken, hängt direkt davon ab, in welchem Ausmaß wir selbst uns bewußt werden, daß wir mit ihnen nicht übereinstimmen, von ihnen ausgegrenzt, beherrscht oder unterdrückt werden. Feministische Theologinnen und andere Wissenschaftlerinnen haben ausführlich und überzeugend nachgewiesen, daß die Interpretationsmuster religiöser Texte und Lebensformen an den Herrschaftsstrukturen, die Frauen unterdrücken, ohne große Gedankenbrüche ihren Anteil haben. Der androzentrische Schleier, der die Vorliebe für ein bestimmtes Geschlecht bisher

verhüllte, ist gelüftet.⁶ Dabei ist deutlich geworden, daß selbst im biblischen Kanon, in der exegetischen Literatur und, wie ich meine, auch in den Institutionen und Gesetzestexten „kyriarchale“ Denk- und Verhaltensmuster vorherrschen. Dies hat zu einem ganzen Spektrum feministischer Reaktionen geführt. Einige wurden sogar in ihrer Möglichkeit zu glauben völlig verunsichert, bei anderen kam es zu kleineren und radikalen Neu- und Umorientierungen. Feministische Methoden schossen wie Pilze aus dem Boden: Auf die in den altehrwürdigen Quellen wahrgenommene Frauenfeindlichkeit wurde offen reagiert, Texte wurden „gegen den Strich“ ausgelegt, Lücken mit Neubearbeitungen des Midrasch ausgefüllt und alternative Erzählungen entworfen.

Ich möchte hier eine Auslegungsmethode vorschlagen, die auf den Neuansätzen aufbaut, gleichsam den neuen theologischen und praktischen Breschen, die von der jüngsten Generation feministischer Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen geschlagen worden sind. Die Nähe von Text und Handlung und ihr gegenseitiger Zusammenhang ermöglichen ein gezieltes Engagement für eine Exegese, die die Praxis als Medium der Interpretation begreift. Normative Verhaltensweisen, Praktiken und rituelle Handlungen sind mit den geschriebenen Texten, auf die sie sich beziehen, unlösbar verwoben, da sie diese Texte ständig interpretieren und ihr Verständnis beeinflussen, die männlichen Herrschaftsmuster bestätigen und neu ins Bewußtsein einprägen, oder aber, was auch möglich ist, diese Muster in kritischer Analyse „zerpflücken“ und Korrekturen anbringen. Beide Medien, Text und Handlung, greifen in kulturellen und politischen Prozessen ineinander, sind durch die unerbittliche Subjektivität der Interpretation miteinander verbunden.

Ich begreife eine komplexe Struktur von Texten und Handlungen, die miteinander verknüpft sind und Anlaß zu gezielter Neuinterpretation geben, als Einheit von Praxis und Exegese, als sogenannte „Praxis-Exegese“. Eine meiner Absichten, die ich mit diesem Vorschlag verfolge, ist es, die Fragwürdigkeit herkömmlicher Interpretationsmuster aufzuzeigen und sie umzuprägen, indem ich Handlungen zum Ausgangspunkt einer Neuinterpretation mache. Von einer solchen Praxis-Exegese her kann man dann Rollenbeschränkungen von Frauen in den altehrwürdigen Traditionen kritisch in Frage stellen und ihnen die Grundlage entziehen; Beschränkungen unterworfen sind Frauen zum Beispiel in ihren Möglichkeiten, sich Schriftkenntnisse anzueignen, in ihrem Zugang zum Amt und zu begleitenden Leitungsfunktion bei öffentlichen gottesdienstlichen Handlungen. Frauen haben nun die Möglichkeit der Wahl, ihre Neuauslegungen der heiligen Texte und Liturgien auch öffentlich bekanntzumachen. Sie können Studienkreise einberufen, um sich in den Interpretationsprozeß aktiv einzuschalten, neue Lehrpläne und Methoden ausarbeiten, die in den Seminaren und Instituten eine Praxis-Exegese möglich machen, Gebetskreise ins Leben rufen, um mit neuen liturgischen Formen und Choreographien zu experimentieren, Treffen organisieren, um die amtlichen Stellen in die Praxis-Auslegung einzuführen, und jene mobilisieren, die mit dem Hang zu einer männlich orientierten traditionellen Schriftauslegung und Praxis unzufrieden sind - das alles sind Beispiele einer Neuinterpretation durch eine Praxis-Exegese.

Das Wort Praxis kommt aus dem Griechischen und bedeutet Tun, Handeln, Handlung. Karl Marx verstand Praxis als revolutionäre Veränderung. Seine Auffassung, wissenschaftliche Tätigkeit, Forschung und Theorie, die sich um Erkenntnis von Wahrheit bemühen, seien unlösbar mit der Praxis verknüpft, ist auch für meine hier vorgetragene Ansicht relevant. Menschliches Bemühen um Erkenntnis hat nach Marx das Ziel, die gewonnenen Erkenntnisse zu beweisen und sie im Bereich materiell-gegenständlicher Tätigkeit zu verwirklichen.⁷ Für ihn hat die Theorie das Ziel, den Willen zum Handeln zu motivieren. Das Ziel des Wissens ist die Neuverteilung von Macht. Obwohl ich im Ziel der Befreiung mit Marx übereinstimme, teile ich keineswegs die Engführung seines theoretischen Systems, für das die Herabsetzung der Religion symptomatisch war. Neben seiner Gesellschaftskritik, an der er festhielt, vertrat Marx einen in sich widersprüchlichen Reduktionismus, in dem das Verschwinden einer unterdrückerischen Religion, für ihn exemplarisch im Judentum verwirklicht, einer seiner theoretischen Lehrmeinungen war.⁸

Befreiungstheologen wandten gerade diesem spezifischen Defizit im Marxschen Denken ihre Aufmerksamkeit zu, indem ihre Interpretationen religiösen Lebens Impulse für eine revolutionäre Praxis setzten.⁹ Die Befreiungstheologie verbindet einen selbstverständlichen Glauben an religiöse Tradition mit einem ethisch-politischen Engagement für Freiheit von jeglicher Unterdrückung. Rechtfertigen Unterdrücker auf der einen Seite ihre Herrschaft mit biblischen Erzählungen, so legen Befreiungstheologen ihrerseits die gleichen Texte ganz anders aus: als Begründung ihres Glaubens, daß „Gott den Menschen Mut und Kraft gibt, gegen ihre Versklavung und Entwürdigung als Menschen Widerstand zu leisten“¹⁰. Befreiungstheologen suchen die Erfüllung ihres religiösen Glaubens *in und durch* befreiende Praxis.¹¹ Ihr Anspruch, religiöser Glaube ermutige zu kämpferischen Anstrengungen für die Freiheit und werde von diesen zugleich als richtig bestätigt, ist eine Möglichkeit, die Marx nie in Erwägung zog.

Noch bis in die relativ jüngste Zeit hinein nahm der Feminismus Marxens Religionshypothese noch unkritisch als fraglose Wahrheit hin.¹² So machten Feministinnen die biblische Tradition für die patriarchalischen Strukturen verantwortlich, wie Marx seinerseits der Religion die Schuld an der Unterdrückung zuschob. Inzwischen haben religiös orientierte Feministinnen, die sich den biblischen Traditionen verpflichtet fühlen, damit angefangen, differenziertere befreiungstheologische Positionen zu erarbeiten, in denen sie Theologie als integrative menschliche Forschungstätigkeit begreifen, die viele Disziplinen umfaßt und in der Praxis ihre Erfüllung findet.¹³ Diese Feministinnen sehen Frauen als Objekt der Unterdrückung, was für sie insofern paradigmatischen Charakter hat und von zentraler Bedeutung ist, als deren Befreiung das Grundmuster für eine globale befreiende Umgestaltung abgibt. Dieser im Entstehen begriffene feministische Diskurs hat allerdings ausschließlich religiösen Charakter. Seine Quellen sind primär biblische Texte, mit denen er sich durch Kritik, Neuinterpretation und einer „Deutung gegen den Trend“ auseinandersetzt.¹⁴

Die praxis-exegetische Methode, die ich hier befürworte, setzt sich nicht nur für tatkräftiges, auf Veränderung ausgerichtetes Handeln als Folge feministischer Neuinterpretation ein. Sie begreift auch das Tun, die Handlungen selbst, als Medium der Auslegung. Durch die Intentionalität des Auslegers tritt der Bereich des Tuns in Beziehung zu den Textquellen, den biblischen, rabbinischen, jüdischen und anderen. Praxis-Exegese ist daher eine Methode befreiungstheologischer Interpretation, die durch die Tätigkeit des Interpreten die Grenzen des Textes zum Kontext des Lebens hin aufsprengt. Handlungen, die das Leben mit sich bringt, sind wie ein Drehbuch, das um eine Talmudseite Interpretationsspielräume eröffnet und gleichsam wie Schichten übereinanderstapelt. Praxis-Exegese ist kein linearer Prozeß, wodurch präskriptive Texte nach feststehenden allgemeinen Prinzipien oder Theorien die entsprechenden Handlungen diktieren. Vielmehr begreife ich Praxis-Exegese als ein Netz, gesponnen aus Texten und Handlungen, die sich überschneiden und durch die Interpretationsabsichten der Menschen eng miteinander verknüpft sind. Die Aufgabe der Praxis-Exegetin besteht darin, zielstrebig ein „Reich der Interpretation“ aufzubauen, indem sie die ausgewählten Handlungen in einem neuen Kontext nacherzählt, inhaltlich verwandte Texte vorschlägt; aber auch darin, *ihre* Interpretation, text- und wortgetreu, in Handlung umzusetzen.

Im Dezember 1988 führte ich eine Gruppe israelischer Frauen aus unterschiedlichen Lebensverhältnissen und unterschiedlicher religiöser Herkunft zum Gebet zusammen, um an der Klagemauer den Beginn des neuen Monats, den *Rosch Hodesch* (Neumondfest), zu feiern. Je nach der Gewohnheit der einzelnen trugen einige Frauen mit Fransen besetzte Schals, die traditionelle jüdische Gebetskleidung. Wir brachten für die herkömmlichen Lesungen auch die Torarollen mit. Da wurden wir von einem Haufen ultra-orthodoxer Frauen und Männer, die die Trenngitter zwischen den Geschlechtern durchbrachen, physisch angegriffen, mit Flüchen überschüttet und gewaltsam vom Platz der Klagemauer verdrängt. In einer Reihe weiterer späterer Vorfälle eskalierte die Gewalt, während die Polizei trotz unserer Bemühungen, in Treffen mit den verantwortlichen Beamten eine Entscheidung herbeizuführen, uns ihren Schutz verweigerte.

Wir machten eine Eingabe an den Obersten Gerichtshof Israels und forderten den Staat auf, Gründe anzugeben, warum er unser Grundrecht auf freie Religionsausübung und freien Zugang zu den heiligen Stätten nicht gewährleistet hatte.¹⁵ Der Prozeß vor dem Obersten Gerichtshof war ein steiniger und langer Weg. Zwischendurch kam es in großen Abständen zu Anhörungen und gerichtlichen Entscheidungen. Gleichzeitig mit ihrem rechtlich-politischen Kampf, den sie weiterführten, versammelten sich die Frauen der Klagemauer neun Jahre hindurch unbeirrt weiter an der Westmauer. Jeden Monat kamen sie dort zusammen, um in einer traditionellen Frauenfeier den Beginn des neuen Monats (*Rosch Hodesch*) zu begehen.

Im folgenden möchte ich einen exemplarischen Text interpretieren, um zu zeigen, wie sich aus der Interaktion von Praxis und Exegese ein neues Verständnis des Textes ergibt. Als wir im Juli 1989 den Platz der Klagemauer zum Rosch-

Hodesch-Gebet betreten, verteilte Rabbi Mayer Yehuda Getz Flugblätter an die Frauen der Klagemauer. Ich führe den Brief in voller Länge an:

Rabbi Mayer Yehuda Getz

Beauftragter für die Westmauer und die Heiligen Stätten beim Tempelberg

Postfach 14123

Jerusalem, Israel

Rosch Hodesch Tammuz, 5749

Liebe, sehr verehrte Schwester,

ich übermittle Ihnen meine aufrichtigsten Segenswünsche, da Sie vor der Westmauer, den Überresten des Heiligen Tempels, stehen, dem heiligsten Bezirk der Nation Israels, den wir in gegenwärtiger Zeit betreten können.

Während wir hier stehen, sind wir verpflichtet, uns der Soldaten Israels zu erinnern, die ihr Blut vergossen und ihr Leben gelassen haben, damit wir hier an der Westmauer in Ruhe und Frieden beten können.

Aus ganzem Herzen bitte ich Sie, mir bei der schwierigen Aufgabe zu helfen, die Heiligkeit dieses Ortes zu wahren. Weichen Sie nicht von den altehrwürdigen Traditionen von Generationen von Juden vor Ihnen ab, die hier um Zion getrauert haben, um Zion, den der Allmächtige in unserer Zeit uns geschenkt hat.

Ich übertrage auf Sie den Segen, den der Priester Eli über Hanna, der künftigen Mutter des Propheten Samuel, aussprach: „Der Gott Israels wird dir die Bitte erfüllen, die du an ihn gerichtet hast.“ (1 Sam 1,17)

Komme in Frieden und kehre in Frieden zurück, und möge der Allmächtige all unsere Gebete um Frieden in unserem Land, für die Nation Israels und für die gesamte Welt erhören.

Hochachtungsvoll

Rabbi Mayer Yehuda Getz

Aufgrund der Autorität von Rabbi Getz, der als Beauftragter des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten für die Westmauer verantwortlich war, erforderte sein Brief die volle Aufmerksamkeit der Frauen der Klagemauer. Wir, die Frauen der Klagemauer, sollten, wenn wir die heilige Stätte zum Gebet betreten, die Textseite seines Briefes oben auf unsere Gebetbücher legen und sie so vor unser Bewußtsein stellen. Wir wußten, daß zwei Söhne von Rabbi Getz während des Sechs-Tage-Krieges 1967 bei der Befreiung der Westmauer aus jordanischer Hand getötet wurden. Er schreibt uns anschaulich von ihrem Blut und Tod im Gegensatz zur Ruhe und zum Frieden, wonach er sich sehnt. Er bittet uns eindringlich, um sie zu trauern, so wie er es tut. Sein Segen über die Frauen der Klagemauer ist der gleiche, der über Hanna ausgesprochen wurde. Für Rabbi Getz ist der biblische Text von 1 Sam auch für die gegenwärtigen Aktionen der Frauen der Klagemauer relevant. Er selbst identifiziert sich mit dem Priester Eli, dem Hüter des Tempels, einer heiligen Stätte der Juden (1 Sam 1). Die Identifikation von Rabbi Getz mit Eli ist nur schwer nachzuvollziehen: Eli hatte Hannas Tun gründlich mißdeutet und sie für eine Betrunkene gehalten, die vor sich hinmurmelt (während sie in Wirklichkeit still betete). Sobald Eli die Aufrichtig-

keit von Hannas Flehen erkennt, segnet er sie, damit der Gott Israels ihre Bitte erfüllen möge. Rabbi Getz jedoch schwächt den Segenswunsch, daß unsere Gebete sich erfüllen sollten, ab. Er besteht auf dem Vorrang der Bitte um Frieden. Dabei setzt er stillschweigend voraus, daß die Frauen der Klagemauer den Bruch des Friedens herbeiführten, oder daß es zumindest in ihrer Macht stehe, den Frieden zu fördern. Wenn wir uns doch wenigstens gut benehmen würden!

Die Erfahrung, daß Hannas Bitten von Eli bzw. unsere Gebete von Rabbi Getz in herabsetzender Weise mißdeutet wurden, schreit vom Blatt, das wir in den Händen haben. Im Samueltext wird Hanna von Eli nicht bestraft. Ihr wird Gelegenheit gegeben, ihren Fall zu erklären. Eli hört Hannas Worten aufmerksam zu, revidiert dann sein vorwurfsvolles Urteil und antwortet mit dem Segenswunsch, den Rabbi Getz zitiert. Während Hannas Gebet nach rabbinischer Tradition¹⁶ beispielhaft ist, werden den Frauen der Klagemauer Vorhaltungen gemacht, ohne daß sie die Möglichkeit haben, sich zu äußern. Hanna hatte anfangs still in ihrem Herzen gebetet, nur ihre Lippen bewegten sich. Rabbi Getz läßt durchblicken, daß Frauen so beten sollten wie sie. Diese Meinung hat er auch im Gespräch ausdrücklich vertreten. Hannas Danklied am Schluß der erzählten Handlung, das im zweiten Kapitel von 1 Sam aufgezeichnet ist, steht im Widerspruch zu dem, was Rabbi Getz will. Wenn es auch unter den Fachgelehrten umstritten ist, daß das Lied von einer Frau stammt, unterstreicht doch die Tatsache, daß es vom Redaktor in die Erzählung aufgenommen wurde, daß ihr Lied es wert war, gehört und daher auch gelesen zu werden.

Die Neuinterpretation eines Schrifttextes durch die Praxis, welche die Frauen der Klagemauer mit ihrer Gebetsaktion vordemonstrieren, macht den Brief von Rabbi Getz zu einer fragwürdigen Angelegenheit. Er beruft sich nicht auf eine Schriftquelle, die uns überzeugen würde, der Bitte nachzukommen, und uns zum Schweigen brächte; wir dagegen, die Frauen der Klagemauer, unterstreichen die Unvereinbarkeit seines biblischen Beweistextes mit der darauffolgenden rabbinischen Tradition, die Hannas Danklied der Nachwelt überliefert und so für gut befindet. Auch paßt der biblische Text nicht zu der Tatsache, daß Frauen in heutiger Zeit zum Schweigen gebracht werden. Die Frauen der Klagemauer werden in ihren Ansprüchen durch die Analogie zu Hannas Gebet bestärkt, Rabbi Getz dagegen muß sich einen Vorwurf gefallen lassen, weil er Elis Mißdeutung des Gebets von Frauen „neu in Szene setzt“.

Ich sehe in den beiden Aussagen, die Rabbi Getz in seinem Brief nebeneinanderstellt, eine bittere Ironie: „Weichen Sie nicht von den altehrwürdigen Traditionen von Generationen von Juden vor Ihnen ab, die hier um Zion getrauert haben.“ Und: „... um Zion, den der Allmächtige in unserer Zeit uns geschenkt hat“. Doch weicht nicht gerade die „Tradition“, Frauen zum Schweigen zu bringen, die er vertritt, vom zitierten Schrifttext ab? Wir sind uns auch durchaus bewußt, wie lange Zion trauern mußte, weil es zur Stätte des Tempels keinen Zutritt gab. Der Grund für die Trauer war die Verweigerung des Zutritts. Heute, so gesteht Getz ein, hat der Allmächtige die Bitte, nach Jerusalem, der Heiligen Stadt, zurückzukehren, erfüllt. Daher kommen die Frauen nicht mehr in Trauer zur Klage-

mauer, obwohl wir den Preis teuren Menschenlebens betrauern, der im Krieg dafür bezahlt wurde. Unser Bewußtsein wendet sich nicht zurück in die Vergangenheit, um das Trauergebet der Verbannungen unverändert nachzubeten. Hannas Danklied zeigt die Erfüllung ihres Flehens an, die Feier der Frauen der Klagemauer ist nicht nur ein Zeichen für die Heimkehr des jüdischen Volkes, sondern auch ein Zeichen für die Heimkehr der Frauen zu den öffentlichen heiligen Stätten. Während Hannas Flehen nur sie ganz persönlich betraf, treten die Frauen der Klagemauer für eine Vision ein, wonach die Heimkehr für das jüdische Volk ein symbolisches und öffentliches Ereignis ist.

Heimkehren ist ein Tun. Es bedeutet Bewegung auf einen begrenzten gegenständlichen Raum hin, und es bedeutet die Arbeit materieller Umgestaltung, manchmal sogar Blut. Heimkehr muß die im Exil herrschenden Beziehungen neu auslegen, sonst leben wir daheim genauso wie im Exil. Praxis bzw. Handeln ist die bewußte Verknüpfung dieser zwei Komponenten. Durch Handeln wird das Exil umgewandelt in ein „Aufblühen unserer Erlösung“¹⁷.

Die Aktionen, mit denen die Frauen der Klagemauer in kritischer Analyse die Schwächen des Briefes von Rabbi Getz aufzeigten und ihn durch ihr Handeln neu auslegten, sind Beispiele einer Praxis-Exegese. In einer umfassenden Dokumentation, der dieser Brief entnommen ist, protokollierten sie die Ereignisse, Argumente und Entscheidungen, womit Feministinnen den Staat, die religiösen Institutionen und männlichen Machtstrukturen herausforderten. Der Brief von Rabbi Getz wurde später in der 270seitigen staatlichen Antwort auf unsere Eingabe beim Obersten Gerichtshof nicht nur - harmlos verschlüsselt - unter der Rubrik „Besprechung bestimmter Frauen mit einer staatlichen Behörde“ aufgeführt; er fand auch Aufnahme in die Selbstrechtfertigung der israelischen Regierung vor dem Obersten Gerichtshof im Hinblick auf eine neue Gesetzgebung.¹⁸ Die beharrlichen Gebetsaktionen der Frauen gravierten somit neue Bilder und Visionen in altherwürdige steinerne Seiten ein.

Die von mir vorgeschlagene Praxis-Exegese hat ihre Wurzeln im Talmud, wo der Standpunkt vertreten wird, daß Studium zum Handeln motiviere. Ich verstehe unter *Praxis* den öffentlichen hermeneutischen Vollzug gezielter Interpretation durch die beiden Medien Text *und* Handlung. Handlungen werden zur Praxis, wenn sie mit einer Interpretationsabsicht verbunden sind, sei es mit der der Akteure oder, falls deren Intention nicht bekannt ist, mit der einer anderen Person. So gesehen, ist Handeln ein Medium der Interpretation. Und die Verknüpfung einer interpretativen Absicht mit praktischem Tun ist Praxis-Exegese. Eine bloße Intention, die nicht in Tun umgesetzt wird, reicht für eine Praxis-Exegese nicht aus. Dieser Standpunkt differenziert die Ansicht der Rabbiner, daß Studium zum Tun führt, weiter aus, untermauert und verstärkt sie.

Ich möchte alle, die mit Interpretation und Auslegung etwas zu tun haben, ermuntern, einer Praxis-Exegese nicht nur ihre Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch Strategien zu entwickeln und sie in die Tat umzusetzen. Befreiungstheologisch orientierte Feministinnen rufen laut und vernehmlich zu aktivem Handeln auf, in dem Spiritualität und Politik eine Einheit bilden.¹⁹ In der Nachfol-

ge prophetischer Tradition muß Religion zu einem wirksamen Mittel werden, die Welt auf mehr Gerechtigkeit hin zu verändern. Deine Hände, die den Text ergreifen, um ihn zu lesen, haben die Möglichkeit der Praxis-Exegese, das heißt, ihn durch praktisches Tun gezielt auszulegen und so die Grenzen gedruckter Buchstaben auf das Leben hin zu überschreiten.

¹ Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer, München 1980, 251.

² Mischna Peah 1.1.

³ Vgl. BT Kidduschin 40b.

⁴ E. Schüssler Fiorenza, Jesus - Mirjams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 31-41, hier vor allem 34. Mit „Kyriarchat“ meint E. Schüssler Fiorenza „nicht einfach die Herrschaft von Männern über Frauen“, sondern „eine komplexe soziale Pyramide abgestufter Herrschaft und Unterordnung“; ebd. (Anm. des Übersetzers). Vgl. R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh ²1990.

⁵ Trin Minh-Ha, *Framer Framed*, New York/London 1992, 119.

⁶ C. Christ, *Toward a paradigm shift in the academy and in religious studies*, in: Ch. Farnham (Hg.), *The Impact of Feminist Research in the Academy*, Indiana 1987.

⁷ K. Marx/F. Engels, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, 5-7.

⁸ A. Newman behauptet, daß Marx in seinem Bemühen, die Religion zu diskreditieren, sich sogar am antisemitischen Diskurs um den Ritualmord beteiligte: *Feminist social criticism and Marx's theory of religion*, in: *Hypatia* 9 (4/1994) 15-37.

⁹ Der peruanische Theologe G. Gutiérrez schrieb eine der ersten systematischen Darstellungen der Befreiungstheologie: *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992.

¹⁰ J.H. Cone, *Christian faith and political praxis*, in: B. Mahan/L.D. Dale (Hg.), *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, New York 1981, 59.

¹¹ M.A. Hewitt, *From Theology to Social Theory. Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation*, New York 1990.

¹² Vgl. A. Newman, aaO. (Die Marxsche Religionskritik ist hier von der Autorin allerdings völlig falsch und entstellt wiedergegeben. Wir können hier nur auf die einschlägige Literatur verweisen. Neben der Lektüre von Marx selbst (vor allem: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, 378-391) empfehlen wir der Autorin und den LeserInnen: W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, sowie B. Kern, *die marxistische Religionskritik*, in: ders., *Theologie im Horizont des Marxismus*, Mainz 1992, 312-349; Anm. d. Red.)

¹³ R.R. Ruether, *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power*, New York 1972; M. Daly, *Jenseits von Gottvater*, Sohn und Co, München 1980.

¹⁴ Vgl. Ph. Tribble, *Texts of Terror*, Philadelphia 1984.

¹⁵ *Berufung an den Obersten Gerichtshof Israels: Bagatz 257/89*.

¹⁶ TB Berakhot 31a-b.

¹⁷ Vgl. das Gebet des Obersten Rabinats für das Wohl des Staates Israel.

¹⁸ *Bagatz 257/89*.

¹⁹ J. Plaskow, *Feminist Judaism and repair of the world*, in: C.J. Adams (Hg.), *Ecofeminism and the Sacred*, New York 1993, 70-71.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz