

Frauen und Simson

Die feministische Auslegung von Richter 13-16

Einleitung

Die Erzählung von Simson, wie sie im Richterbuch erzählt wird, ist nicht die Erzählung über einen der Richter Israels, sie ist auch eine Erzählung über Frauen. Das gilt sicherlich für das ganze Richterbuch, aber kommt am deutlichsten in den Kapiteln 13-16 zum Ausdruck. In der Beziehung mit Frauen tritt Simsons wahre Art zu Tage. Es ist verständlich, dass in der feministischen Exegese der Rolle, die den Frauen im Text zukommt, viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. Es kann nicht die Absicht sein, hier alles erschöpfend zu präsentieren, was aus feministischer Perspektive über diese Kapitel geschrieben worden ist.¹ Stattdessen werden einige der einflussreichsten Untersuchungen vorgestellt und miteinander verglichen.

Mieke Bal

Ein Name, der fortwährend in feministischen Beiträgen zur Exegese des Richterbuchs auftaucht, ist der von Mieke Bal, Professorin in der theoretischen Literaturwissenschaft. Sie veröffentlichte beachtenswerte Analysen der Erzählung über Simson und Delila und der Rolle der Mutter in Richter 13-16.² Es ist für denjenigen etwas gewöhnungsbedürftig, der mit herkömmlichen Bibelkommentaren vertraut ist. Sie spricht von „polemical exegesis“³ als einer der Zielsetzungen „breaking up the too-monolithic readings projected on the Hebrew love stories in order to make others believe that life, love, and women are what one wants them to be“.⁴ Es geht ihr nicht um die Entdeckung der ursprünglichen Textbedeutung. Gegenüber der traditionellen Auslegung, in denen nur allzu oft direkt und noch häufiger indirekt von für Frauen bedenklichen Rollenmustern die Rede ist, behauptet sie, dass mehr als eine einzige Auslegung möglich ist. Das bietet ihr zufolge Frauen den Raum, sich einen eigenen Platz zu erwerben. Die Art des Lesens, der sie mit ihrer Analyse „den Krieg erklärt“, findet sie in Kinderbibeln und in manchen populär-theologischen Bibelerklärungen. Ihr fällt vor allem auf, dass immer mehr moralische Urteile gefällt werden, gerade auch an Stellen, wo der Bibelschreiber sich eines Kommentars enthält.

Sie selbst entscheidet sich für einen ganz neuen Zugang, wobei sie nachdrücklich theologische und historische Erwägungen außer Betracht lässt. Es geht ihr um eine Antwort auf die Fragen, die bei einer sorgfältigen narrativen Analyse ins Auge fallen: (1) Warum macht Simson Delila wegen ihres Verrats keine Vorwürfe? (2) Warum akzeptiert er, dass Delila ihm Vorwürfe macht, ohne dass er seine eigene Sicht der Dinge gibt? (3) Warum gibt er ihr die entscheidende Information und unternimmt er nichts, um seinen Untergang zu verhindern?⁵ Mittels einer psychoanalytischen Methode (unter häufiger Berufung auf Freud) zeigt sie, dass sich hier alles um die Beziehung zwischen dem Männlichen und Weiblichen dreht und dass diese Beziehung durch die Beziehung zwischen Sexualität und Macht zu einem Problem wird. Simson bringt das in seinem Rätsel zum Ausdruck. Die Bezugnahme auf Süßes hat ihr zufolge mit Lust zu tun, umso mehr, weil die Süße auch noch aus dem Bauch (des Löwen)

¹ Eine gute Übersicht der neueren Forschung findet sich in A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield 1993; A. Brenner (Hg.), *Judges. A Feminist Companion to the Bible (second series)*, Sheffield 1999; und S. Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Israel*, New York 1998.

² M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington 1987, 37-67 („Delilah Decomposed: Samson's Talking Cure and the Rhetoric of Subjectivity“); *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988, 197-230 („The Displacement of the Mother“); siehe auch ihr *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*, Bloomington 1988.

³ *Lethal Love*, 65.

⁴ *Lethal Love*, 132.

⁵ *Lethal Love*, 40.

kommt. Der Löwe musste erst aufgerissen werden. Bal sieht hierin eine Übereinstimmung mit Entjungfern: „The tearing has positive consequences, a feature it shares with that other kind of tearing that gives pleasure: defloration (...) Samson’s strength leads to pleasure; (...) the strong lion must be torn before his (or her) belly delivers pleasure. This connection between physical strength and sexual pleasure, and the violence involved in both, which is Samson’s real secret, must have sounded too familiar to the recipients of the text to be a problem worth mentioning. There is no explanation needed here, as the meanings were naturalized ‚naturally‘.“⁶ Es geht hier also um das Geheimnis der Sexualität. Die Brautbegleiter sind noch nicht reif genug, um es zu begreifen. Sie haben die Hilfe der Braut nötig, um eine Antwort auf das Rätsel geben zu können. Auch Simson erweist sich als noch nicht erwachsen. Er kann die Antwort nicht für sich behalten; offensichtlich ist sie noch zu mächtig. Und hatte er früher nicht auch den Honig seinen Eltern als Zeichen dafür gegeben, dass er ihn selbst noch nicht konsumieren konnte? Auch die Hochzeit wird im Grunde nicht vollzogen. Bevor er Gemeinschaft mit seiner Braut haben konnte, war Simson bereits böse weggegangen. Später meint er, bereit zu sein und kehrt er zu seiner Braut zurück. Sie wurde inzwischen einem anderen gegeben. Ihr Vater bekundet, dass Simson noch ein bisschen mehr heranwachsen muss, indem er die jüngere Schwester anbietet.

Eine andere Beziehung, die dauernd eine Rolle spielt, ist die zwischen Simson und seinen Eltern. Auch diese Beziehung ist problematisch. Seine Entscheidung für eine fremde Frau ist eine Entscheidung gegen seine Eltern. Der Umstand, dass seine zukünftige Braut im Folgenden mit den Brautbegleitern „fremd geht“, ist eine harte Lektion. Er hat wenig daraus gelernt, denn zu Beginn von Kapitel 16 wird erzählt, wie Simson aufs Neue versucht mit einer fremden Frau Sex zu haben, ohne Zustimmung seiner Eltern. Wieder missglückt es. Nach Bal muss er aufgrund seiner eigenen Sicherheit vorzeitig das Bett verlassen. Dem steht gegenüber, dass er aber wieder symbolisch die Frau, in diesem Fall die Stadt als Frau, geöffnet hat, indem er die Tore aufbricht.

Die nächste Frau in seinem Leben ist Delila. Sie erhält zwar einen Namen, aber wird nicht weiter beschrieben, was den sozialen Status, die Nationalität oder den Charakter betrifft. Der Raum, den der Bibelschreiber lässt, wird eifrig von Auslegern ausgefüllt. Nach Bal bekommt Delila zu Unrecht einen zentralen Platz in dieser Erzählung zugewiesen. Sie ist nicht mehr als die Ausführende in einem Streit zwischen zwei männlichen Kräften, Simson und den Philistern. Die Initiative liegt bei Simson, der allmählich sein Geheimnis lüftet. Schritt für Schritt gibt er seine Ängste preis. Erst die Angst, sich binden zu lassen, und dann die Angst vor der Frau. Letzteres ist im wörtlichen und übertragenen Sinn auch mit ihr verbunden. Es geht nicht nur um Simsons Haar, sondern auch um das Haar, das symbolisch für das Weibliche steht und nach Freud durch das Schamhaar auch auf die Vagina hinweist „as a representation of the dangers of too committed a love: the *vagina dentata*, that phantasmagoric horror for men who fear to lose the penis and, synecdochically, the self“.⁷ Schließlich geht es auch um die Verbindung mit seiner Mutter. Simson bringt sie selbst zur Sprache, als er Delila sein Geheimnis erzählt: Kein Schermesser ist über seinem Haupt gewesen „von Mutterschoß an“ (Ri. 16,17).⁸ Des Weiteren wird das Bild vom Mutterschoß aufgerufen, wenn erzählt wird, dass Simson mit seinem Haupt zwischen ihren Knien ruht. Kurz darauf liegt er da: Kahl geschoren wie ein Baby, schwach und sprachlos. Es ist so, als ob er aufs Neue geboren wird. So hilft Delila Simson, sein „Geburtstrauma“ zu verarbeiten, die unmögliche Kombination von der Sehnsucht in den warmen Mutterschoß zurück und die Angst, wieder von der Mutter verschlungen zu werden und aufs Neue die zerreißende Erfahrung der Geburt mitmachen zu müssen. Nun ist nach Bal auch eine Antwort auf die gestellten Fragen möglich: „An explanation of Samson’s inner peace, his confidence in God, and his acceptance of Delilah’s betrayal is now available: Delilah has not betrayed him. She has helped him to be reborn. The bond with God was a symbiotic one: God is part of the self. This close bond between Samson and his own self is what he wanted to escape from.“⁹ Die Erzählung ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Dies alles war nur die Vorbereitung auf den entscheidenden Schritt, den Simson gehen

⁶ *Lethal Love*, 45.

⁷ *Lethal Love*, 54-55.

⁸ Siehe hierzu auch *Death & Dissymetry*, 224-227.

⁹ *Lethal Love*, 60.

muss, um zu sich selbst zurückzufinden. Dieser Schritt, sein „real and symbolically ideal birth“,¹⁰ ist sein Tod. Bal beschreibt ihn als eine Korrektur seiner Geburt. „He is standing between two pillars. From the perspective of a newborn child, the mother’s thighs, several times larger than the baby’s head, must be enormous. During birth, the opening between the thighs is small, too small, oppressively tight. Samson corrects the act of birth: he forces open a larger gap. In the process, the pillar-thighs break. This is, as the text explicitly states, Samson’s greatest *tour de force*. He has found a better solution to the birth trauma than anybody else. (...) Samson has outdone and undone woman. No wonder he dies satisfied.“¹¹

So geht es in dieser Erzählung also primär um Simsons Kampf, eine Sicht von sich selbst und Frieden mit sich selbst zu erlangen. Delila hilft ihm dabei, indem sie ihm einen Spiegel vorhält. In dieser Auslegung wird der Text nicht frauenfreundlich. Es wird deutlich, dass sich alles um den Mann dreht. Die Frau wird in den Hintergrund gedrängt. Auf der anderen Seite geschieht dies aber so forciert, dass es auch als Zeichen von Unsicherheit und Schwäche ausgelegt werden kann.

Von anderen feministischen Exegeten wird häufig zustimmend auf die Auslegung von Mieke Bal verwiesen, auch wenn nicht alles, was Bal darlegt, meistens nur die Beziehung zwischen Delila und Simsons Mutter und die Funktion von Delila als Vermittlerin zwischen den streitenden männlichen Parteien genannt wird.¹² Ein echtes Gespräch mit der traditionelleren Herangehensweise an Richter 13-16 ist auch nahezu unmöglich. Bal entscheidet sich ja mit ihrer psychoanalytischen Interpretation bewusst gegen die gebräuchlichere historische und/oder theologische Art des Lesens. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, dass sie bewusst provoziert, um auf den Umstand Aufmerksamkeit zu lenken, dass in der Vergangenheit allzu leicht und unreflektiert bestimmte Vorurteile gegenüber Frauen und die betreffende Mann-Frau-Beziehung in den Text hineingelesen wurden. Dazu passt, dass Bal es sich gewissem Sinn leicht macht, indem sie auf Kinderbibeln und populär-theologische Kommentare verweist, die nicht als repräsentativ für die Auslegung von „Erwachsenen“ bezeichnet werden können. Unterdessen hat sie die Sache auf die Spitze getrieben. Man kann Bal der Eisegeese bezichtigen. Der Exeget, der von sich selbst sicher ist, dass er ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein.

J. Cheryl Exum

Eine zweite feministische Exegetin, die hier genannt werden muss, ist Cheryl Exum. 1976 promovierte sie mit einer Dissertation mit dem Titel *Literary Patterns in the Samson Saga: An Investigation of Rhetorical Style in Biblical Prose* (Columbia University). Seitdem ist von ihr ein ununterbrochener Strom von Publikationen über Richter 13-16 erschienen.¹³ Frauen müssen nach Exum akzeptieren, dass die Bibel die Sichtweise von Männern auf Frauen widerspiegelt: was Männer von Frauen denken oder verlangen. Es ist die Aufgabe der feministischen Exegese, diese auf den Mann gerichteten Interessen, wie sie häufig implizit im Text anzutreffen sind, ans Licht zu bringen. Indem das auf den

¹⁰ *Lethal Love*, 62.

¹¹ *Lethal Love*, 62.

¹² In ihrem Beitrag in *Judges: A Feminist Companion to the Bible* merkt R. Jost an: „We owe acknowledgement to the Dutch scholar Mieke Bal for having interpreted the Samson saga from a consistent feminist perspective“ (p. 122). Sie bezeichnet u.a. ihre Interpretation von Simsons Tod als „the working out of his birth trauma“, aber fügt dem befremdend hinzu: „In her analysis, the columns represent a woman’s breasts“. Robert Alter, der zustimmend auf die Arbeit von Bal verweist, spricht von einer „often wild-and-woolly psychoanalytic reading“; in: S. Niditch (Hg.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta 1990, 48.

¹³ Siehe u.a. „Promise and Fulfilment: Narrative Art in Judges 13“, *JBL* 99 (1980), 43-59; „Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga“, *JSOT* 19 (1981), 3-29; „The Theological Dimension of the Samson Saga“, *VT* 33 (1983), 30-45; „Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered“, in: L.M. Russell (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, 73-85; *Fragmented Woman: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Valley Forge 1993 („Samson’s Women“, pp. 61-93); „Feminist Criticism: Whose Interests Are Being Served?“, in: G.A. Yee (Hg.), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1995, 65-90 („Samson’s Women“, pp. 78-83); „Why, Why, Why, Delilah?“, in: *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women* (JSOTSup 215), Sheffield 1996, 175-237; *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, Stuttgart 1997; „Lovis Corinth’s *Blinded Samson*“, *Biblical Interpretation* 6 (1998), 410-425.

ersten Blick häufig Verborgene aufgedeckt wird, erhält die Frau auch die Chance, sich aus ihrer untergeordneten Stellung zu befreien. Exum entscheidet sich dabei für einen strikt literarische Zugang zum Text, ohne das gute Recht vor allem der anthropologischen und soziologischen Methode zu verneinen. Von einer historischen Methode, die Antworten auf die Frage sucht, was einst geschehen ist, erwartet sie wenig. Die Erforschung der Art und Weise, wie die Erzählung erzählt wird, ist ergiebiger.¹⁴ So gewinnt auch die Frau einen Zugang: „If Samson is entrapped by women and they betray him by revealing his secrets, similarly the text is entrapped by its own ideology and betrayed by it.“¹⁵

Die Simsonerzählung lässt nach Exum bei sorgfältiger Analyse etwas von der doppelten männlichen Moral erkennen. Im Hinblick auf die Frauen unterscheidet der Mann zwischen der guten (sicheren) Frau und der schlechten (bedrohlichen) Frau. Die gute Frau wird als Mutter oder als Jungfrau auf ein Podest gehoben, und zwar in einer nicht-sexuellen Rolle. Die schlechte Frau wird assoziiert mit Sexualität und aus diesem Grund begehrt und gefürchtet. Bei Männern trifft diese Unterscheidung nicht zu. Sie werden nicht aufgrund ihres sexuellen Lebens beurteilt. In Richter 13-16 ist die Rollenverteilung deutlich.¹⁶ Simsons Mutter ist die gute Frau. Sie wird sogar positiver als ihr Ehemann Manoach dargestellt, doch dies geschieht ausschließlich, weil sie keine Bedrohung für den Mann bildet. In Richter 13 ist auch nirgends von Sexualität die Rede. Selbst die in dieser Art Erzählungen übliche Erwähnung der Gemeinschaft mit ihrem Ehemann bleibt aus. Auffallend ist auch, dass sie keinen eigenen Namen hat. Sie ist nicht mehr als „die Frau von“ und sie tut auch nichts aus eigener Initiative, eine geschätzte Eigenschaft von Frauen in einer Männerwelt. Gerade dieses Fehlen von bestimmter Information ist nach Exum für die Art und Weise kennzeichnend, wie Frauen in Bibeltexten ihren Platz erhalten: „Fragmenting women, leaving their stories incomplete so that they are not full characters, is typical of biblical narrative, and readers tend to fill the gaps in the easiest way; that is, according to convention and presuppositions.“¹⁷

Die anderen Frauen in der Erzählung sind für Simson bedrohlich. Der Erzähler lässt bewusst die Möglichkeit offen, sie als weitere Repräsentanten zu sehen. Im Gegensatz zu Simsons Mutter werden sie zwar mit Sexualität in Verbindung gebracht, aber keine der drei ist oder wird selbst Mutter. Von diesen dreien ist die Hure in Gaza (Ri. 16,1-3) noch die am wenigsten bedrohliche. Sie erhält durch ihre Rolle dann auch im Voraus ihren Platz. Sie ist minderwertig und darum nicht für den Mann gefährlich. Das ist bei der Frau aus Timna und bei Delila anders. Sie sind Frauen, wovor jeder Vater seinen Sohn warnt. Sie sind auf das Geheimnis des Mannes und demzufolge auf seine Macht aus. „Women rob men of their strength. The man who surrenders is emasculated; he loses his potency. At another level, this is the male fear of losing the penis to the woman, an anxiety that finds representation in Samson’s symbolic castration, which takes place when his hair is cut and he is blinded.“¹⁸

Auf verschiedenen Ebenen geht es in diesen Erzählungen um den Kampf zwischen Mann und Frau. Dies sieht man auch bei der Gegenüberstellung von Israeliten und Philistern. Die Israeliten werden von einem Mann vertreten, Simson, die Philister von Frauen. Der dahinter stehende männliche Wunsch ist hier dann auch die Befreiung von der Unterdrückung vonseiten von Frauen. Man weist in diesem Zusammenhang auch häufig auf die Tatsache, dass Simson nach der Gefangennahme erniedrigt wird, Frauenarbeit auszuüben, nämlich das Getreidemahlen, traditionell eine Sklaven- und vor allem auch Frauenarbeit.¹⁹ Der Umstand der niedrigen Position der Frau wird für sich genommen

¹⁴ Exum bietet eine klare Darlegung ihrer Methode in *Judges & Method*, 65-70. Siehe auch Ackerman, *Warrior*, 12-13.

¹⁵ Exum, *Fragmented Women*, 62.

¹⁶ Eine Zusammenfassung ihrer Auslegung findet sich in *Judges & Method*, 78-83.

¹⁷ *Fragmented Women*, 67. Denselben Gedanken finden wir auch bei Bal, *Lethal Love*, 50. Sie spricht von „gap-reading“: „additions have to be made, and they have to denigrate Delilah in order to justify Samson“.

¹⁸ *Judges & Method*, 81; *Fragmented Women*, 83. Exum übernimmt hier also die Interpretation von Bal. In *Fragmented Women*, 84, erwähnt sie auch Bals „brilliant interpretation“ der Art und Weise, wie Simson in seiner letzten Tat symbolisch die Frau vernichtet.

¹⁹ *Fragmented Woman*, 84. Man verweist hierbei öfter auf K. van der Toorn, „Judges XVI 21 in the Light of the Akkadian Sources“, VT 36 (1986), 248-253, vor allem auf die Aussage auf S. 249: „Could a warrior be more ridiculed than by making him do the work traditionally assigned to slaves and women?“ Er weist dort auf die

nicht als Beanstandung aufgefasst. Das ist schließlich „normal“. Die Botschaft für die Frauen ist unverkennbar: Sie werden ermutigt, brave und treue Mütter zu werden. Die einzige Alternative ist die der unanständigen, fremden Frau. Aber wer sollte sich schon dafür entscheiden?²⁰

Exum richtet viel Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Auslegung und dann vor allem auf die Art und Weise, wie die Erzählungen und die damit verbundenen Vorurteile im Hinblick auf die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Kunst fortwirken.²¹ Dadurch macht sie im Prinzip deutlich, wie sehr es notwendig ist, dass in der Exegese die verborgenen männlichen Interessen ans Licht kommen. Es ist manchmal erschreckend zu sehen, wie sehr die mehr oder weniger bewusst offen gelassenen Stellen in der Erzählung in der späteren Auslegung sehr tendenziös aus einer vornehmlich männlichen Perspektive gefüllt werden. Ein Beispiel davon ist die Weise, wie Delila meist dargestellt wird. Der Künstler lässt meist wenig Zweifel daran, dass sie eine „femme fatale“ ist, die für Simsons Untergang verantwortlich ist. Simson ist vornehmlich das Opfer.²² Es ist gut, von diesen Stereotypen und der Art, wie sie vielfältig fortwirken, eine klare Sicht zu haben. Auch wer den Anspruch erhebt, sich auf wissenschaftliche Weise mit dem Text zu beschäftigen, darf nicht vorschnell denken, dass er/sie hiervon frei ist. In jedem Fall ist es gut, diese häufig unbewusst bestehenden Bilder biblischer Personen wie Delila und Simson mit scharfen Konturen zu zeichnen. Das ist die beste Art, um mögliche Vorurteile zu vermeiden, die auf verkehrten Informationen basieren. Dabei wird man noch weiter gehen können oder sogar gehen müssen als Exum. Sie richtet die meiste Aufmerksamkeit auf die modernen Darstellungen in der Malerei und im Film mit einigen Hinweisen auf ältere Maler wie Rembrandt. Aber auch diese Künstler stehen wiederum in einer bestimmten Tradition. Darum kann man, was die Auslegungsgeschichte betrifft, nicht früh genug einsetzen. Mehr noch: Man wird bei der Welt, in der die biblischen Erzählungen entstanden, einsetzen müssen. Auch die Bibelschreiber wurden von bestimmten festen Mustern beeinflusst, in denen die Wirklichkeit gesehen und gedeutet wurde.

Wer anhand von Exum durch den Text geht, wird für die bedenkliche Art und Weise sensibilisiert, mit der Männer manchmal mit Abschnitten dieser Erzählung umgehen. Einige Beispiele findet man in der Auslegung des Abschnitts in Richter 13, in der die künftige Mutter Simsons ihrem Mann von ihrer Begegnung mit dem Boten Jahwes berichtet. In einigen Punkten weicht ihr Bericht von dem ab, was dem Text zufolge ihr eher gesagt worden war. In seinem Kommentar zu diesem Abschnitt bemerkt Robert Boling: „Caution about the testimony of women is a recurring phenomenon in biblical narrative (...) The woman doesn't really know what she is saying, though she is dropping hints all along the way.“²³ Noch bunter treibt es Elie Wiesel. Nachdem er festgestellt hat, dass die Frau den Worten des Botschafters etwas zugefügt hat, bemerkt er: „Beweist uns dies, dass – wie muss ich es sagen – Frauen nicht immer vertrauenswürdig sind? Dass sie zerstreut und wetterlaunisch sind? Oder

interessante Parallele mit Exodus 11,5 hin, wo der Rangniedrigste mit „der Erstgeborene der Sklavin hinter der Handmühle“ bezeichnet wird. In Exodus 12,29 ist im gleichen Kontext die Rede von „dem Erstgeborenen des Gefangenen, der im Kerker sitzt“. S. Niditch, „Samson As Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak“, *CBQ* 52 (1990), 608-624, spricht von Simsons „womanization“ (pp. 616-617) und nennt es ironisch, dass er nach dem Abscheren seiner Haare durch den Verrat vonseiten einer Frau zur Frau gemacht wird. Sie weist in diesem Zusammenhang auch noch darauf hin, dass „Mehl mahlen“ als Euphemismus für Geschlechtsgemeinschaft aufgefasst werden kann (unter Verweis auf Hiob 31,10 und Jesaja 47,2-3). So stehe Simson hier für die sexuell unterdrückte Frau. Gegen dies Letzte kann man jedoch einwenden, dass in den genannten Texten diese Elemente zwar hintereinander genannt werden, aber dies noch nicht bedeutet, dass das eine wie selbstverständlich aus dem anderen hervorgeht.

²⁰ *Fragmented Women*, 92-93.

²¹ Siehe die in Anm. 13 genannten Untersuchungen von 1996 und 1998. Siehe hierzu in allgemeinerem Sinn auch die Übersicht bei S. Liptzin, *Biblical Themes in World Literature*, Hoboken 1985, 113-120.

²² In der Besprechung des ergreifenden Gemäldes von Lovis Corinth tritt nach Exum ein eher tragischer Aspekt der Erzählung zu Tage: „here Samson stands so very alone and helpless in the inhospitable world, we can only blame God, in other words, the forces of the universe beyond our ken.“; *Biblical Interpretation* 6 (1998), 421.

²³ R.G. Boling, *Judges* (The Anchor Bible), Garden City 1985, 221.

dass sie es lieben, etwas fortzuspinnen, und dass sie Sachen übertreiben und verdrehen können?“²⁴ Vielleicht meint er es witzig, aber das bleibt offen. Er kommt auf jeden Fall nicht darauf zurück. So bleibt der negative Eindruck hängen. Ein anderes Beispiel ist die Leichtigkeit, mit der Meir Shalev zu einer sehr harten Verurteilung Delilas kommt: „Jemand kann seinen Geliebten, sein Volk und sein Vaterland verraten, aber Delila verriet nichts von alledem. Sie war kein Volksgenossin Simsons, noch mit ihm verheiratet und legte es nicht auf Liebe mit ihm an. Sie war eine kaltblütige Frau, die den Wert des Geldes kannte und genau wusste, was der schwache Punkt des Helden war, mit dem sie das Bett teilte. Sie zog philistäische Silberlinge Simson vor.“²⁵

*Sympathie für Delila*²⁶

Diesen frauenfeindlichen Aussagen steht eine Tendenz in der feministischen Literatur gegenüber, für Delila einzutreten. Delila wird ein „Opfer“ der (von Männern dominierten) Auslegung genannt.²⁷ Das verlangt nach einer anderen Herangehensweise. Exum stellte am Schluss ihrer Analyse die Frage: Warum sollte eine Frau sich dafür entscheiden, die Rolle einzunehmen, die in diesem Männertext vorgeschrieben wird? Ist Delila denn so verwerflich? Wenn man sie aus der Perspektive der Philister betrachtet, ist sie eine Heldin, die mit dem zu vergleichen ist, was Jaël für die Israeliten getan hat.²⁸ Diese Idee wird von Susan Ackerman entfaltet.²⁹ Ihr zufolge wird man sich selbst kaum vorstellen können, dass Richter 14,1-16,22 tatsächlich von einem Philister mit der Absicht geschrieben wurde, den sogenannten Helden der Israeliten lächerlich zu machen. Genau genommen hat Delila recht viel mit Jaël gemein, wie sie in Richter 4-5 beschrieben wird. Jaël tritt für die Israeliten ein, indem sie für sie den Anführer der Feinde schlägt. Delila macht dasselbe für die Philister mit Simson. Jaël ist nicht wirklich eine israelitische Frau. Bei Delila wird offen gelassen, ob sie eine Philisterin ist. Beide Frauen sind im Grunde Außenseiter. Zudem fällt auf, dass sie in ihrem Leben nicht von einem Mann abhängig zu sein scheinen. Beiden Erzählungen ist ein mehr oder weniger deutlicher sexueller Unterton eigen,³⁰ der mit der Beschreibung der Frau als einer Art Mutter für den Mann verbunden ist. Delila wird insofern negativ dargestellt, als sie Simson für Geld verrät. Dem steht dann aber gegenüber, dass Jaël mit ihrem Handeln den Frieden schändete, der nach Richter 4,17 zwischen dem Volk von Sisera und dem von Jaël bestand. In gewisser Hinsicht ist Delila im Hinblick auf Simson ehrlicher als Jaël im Hinblick auf Sisera.

So kann man, unabhängig von der Intention, die die Erzählung in ihrem heutigen Kontext hat, Delila als „a positive model of female independance, imagination and self-sufficiency“³¹ betrachten. In jedem Fall verdient sie nach einigen den Vorzug des Zweifels. Das scheint auch der Standpunkt von Judith Keuning³² zu sein. Sie weist, ebenso wie u.a. Mieke Bal, darauf hin, dass Delila in dieser Erzählung nicht für sich selbst steht. Sie ist ein Instrument der Philisterfürsten. Auch ihr Name lässt

²⁴ E. Wiesel, *Célébration prophétique. Portraits et légendes*, 1998; hier anhand der niederländischen Übersetzung: *Profetisch eerbetoon: Portretten en legenden*, Baarn 2000, 118.

²⁵ M. Shalev, *Tanach achsjav*, Tel Aviv; hier anhand der niederländischen Übersetzung: *De bijbel nu*, Breda 1997, 297-298.

²⁶ Siehe dazu auch Kap. 4 (Schluss).

²⁷ Yairah Amit, „I Delilah: A Victim of Interpretation,“ in: P.R. Davies (Hg.), *First Person: Essays in Biblical Autobiography* (Biblical Seminar 81), Sheffield 2002, 59-76.

²⁸ So die Aussage über Frauen in Simsons Leben von Danna Nolan Fewell, „Judges“, in: C.A. Newsom, S.H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, London 1992, 67-77: „If this had been Philistine literature, they would have been remembered as heroes“ (S. 74). Siehe auch Lillian R. Klein, in: *A Feminist Companion to Judges*, 66. Jost, in *Judges: A Feminist Companion to the Bible*, 124, nennt sie „a Philistine hero, much like Judith“.

²⁹ S. Ackerman, „What if Judges had been Written by a Philistine?“, *Biblical Interpretation* 8 (2000), 33-41.

³⁰ Ebd., 39. D.N. Fewell und D.M. Gunn, „Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5“, *JAAR* 58 (1990), 389-411, betrachten den von Jaël verwendeten Zeltpflock als „unmistakably phallic“ (S. 394).

³¹ Carol Smith, „Delilah: A Suitable Case for (Feminist) Treatment?“, in: *Judges: A Feminist Companion to the Bible*, 93-116; bes. S. 108-111 mit einer Übersicht mit Beispielen für diese Betrachtungsweise. Sie selbst steht dem zurückhaltend gegenüber.

³² J. Keuning, „Delila, de vrouw van de nacht“, in: J. Siebert-Hommes, *De vrouw van de nacht en andere verhalen uit de bijbel*, Zoetermeer 1998, 45-59.

sich so auslegen. Man kann ihn mit dem hebräischen Wort für Nacht (*laylāh*) verbinden. Das könnte man dahingehend auslegen, dass sie ein Gegenstück zu Simson ist, dessen Name Assoziationen mit dem hebräischen Wort für „Sonne“ hervorruft. Man könnte ihn auch als Hinweis auf das Handeln der Philister sehen: „Wiederholt sehen wir, dass die Philister Simson in der *Nacht* nachstellen. Und wenn es ihnen nicht gelingt, Simson in der buchstäblichen Nacht zu packen zu bekommen, gebrauchen sie Delila, dessen Name ‚die Nacht‘ hervorruft. Die Philister gebrauchen die Nacht, in buchstäblichem und übertragenem Sinn, um Simson ungesehen ergreifen zu können.“³³ Keuning weist auch darauf hin, dass Delila nach der Gefangennahme aus der Erzählung verschwindet. So endet ihr zufolge diese Erzählung, was Delila betrifft, mit einer Frage: „Wer ist sie denn: die Frau der Nacht?“³⁴

Eine „neue“ Methode von Frauen

In jüngster Zeit sind zwei Arbeiten erschienen, in denen die Autorinnen zur oben beschriebenen feministischen Methode auf einige Distanz gehen.³⁵ Sie anerkennen zwar die Notwendigkeit und das gute Recht dieser Exegese, aber sie plädieren dafür, dies nicht gänzlich unabhängig von der übrigen Bibelwissenschaft zu tun und hinsichtlich der Fragestellung mehr Klarheit zu bieten. Dies ist nicht der Ort, um ausführlich auf die Methodendiskussion einzugehen, wie sie von Carol Smith ausgelöst wird. Es scheint ihr vor allem darum zu gehen, dass deutlich zwischen dem, was man in der Bibel liest und wie es beurteilt wird, unterschieden wird. Aus diesem Grund hat sie Vorbehalte, wenn manche feministischen Exegeten in ihren Augen einen gewaltsamen Versuch unternehmen, Delila in ein positives Licht zu rücken. Ist es nicht besser, eine neutrale Position einzunehmen und anzuerkennen, dass in Richter 16 Simson ebenso wie Delila sowohl positive als negative Seiten haben? Der Schreiber muss hier bewusst doppeldeutig gewesen sein. Das eigentliche Thema der Erzählung ist Macht und die Art, wie man damit umgeht.³⁶

Susan Ackerman sucht einen Weg zwischen der Überzeugung, dass die Bibel, wenn sie von patriarchalen Mäkeln befreit wird, ein Hilfsmittel im Kampf des Feminismus werden kann, und der Auffassung, dass die Bibel nur als ein Männerbuch voller Frauenhass entlarvt werden kann. Sie sucht ihr Heil in einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise mit einem Interesse für bestimmte Typisierungen und feste Muster in der Welt der Bibel. Das ermöglicht ein sehr differenziertes Bild:

“In the end, then, there is no easy categorizing of Judges: it is neither a handbook of patriarchy nor a celebration of matriarchy; it can neither be condemned as a remorseless portrait of unrelenting misogyny nor be heralded as an archaic precursor of twentieth-century feminism. (...) There is enormous wealth and diversity in the theological and ideological presuppositions that underlie even the shortest and simplest of any of the tales of Judges’ women.”³⁷

Delila vergleicht sie mit Frauen, die ebenso wie sie aus den verschiedensten Gründen gegenüber Männern eine selbstständige Position hatten. Hinsichtlich von Richter 13 widmet sie den festen Mustern in Erzählungen über die Geburt und das Schicksal von Söhnen, die von ursprünglich als unfruchtbar betrachteten Frauen oder von Jungfrauen geboren wurden, viel Aufmerksamkeit. Dazu finden sich viele Beispiele innerhalb und außerhalb des Alten Testaments sowie im ugaritischen Epos über Aqhat. Sie kann die Linie auch zu den neutestamentlichen Erzählungen über Elisabeth und Maria durchziehen. Man könnte hier noch weitergehen und auf die Art und Weise hinweisen, wie in der biblischen Geschichte von Pseudo-Philo die Ankündigung von Simsons Geburt beschrieben wird: „Und siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und du sollst ihm den Namen Simson

³³ Ebd., 55.

³⁴ Ebd., 57.

³⁵ Smith, „Delilah“, und Ackerman, *Warrior*.

³⁶ „Delilah“, 113-114; siehe auch ihren Artikel „Samson and Delilah: A Parable of Power?“, *JSOT* 76 (1997), 45-57. Zu einer vergleichbaren Schlussfolgerung kommt übrigens auch Niditch, „Samson“, 624.

³⁷ Ackerman, *Warrior*, 291-292.

geben“ (42,3). Richter 13,3 wird hier unter Einfluss von Jesaja 7,14 neu formuliert. Das ergibt eine frappierende Parallele mit Luk. 1,31.³⁸

Der religionsgeschichtliche Zugang zum Text ist innerhalb der feministischen Exegese nicht neu; deshalb die Anführungszeichen bei diesem Wort in der Überschrift.³⁹ Vor allem über Simson wurde bereits recht viel aus religionsgeschichtlicher Perspektive geschrieben.⁴⁰ Er lässt sich gut mit mythischen Helden wie Herakles vergleichen oder mit einer Figur wie Enkidu, dem wilden Mann, der nach dem Gilgameschepos nur durch eine Frau gezähmt werden konnte. Im Gilgameschepos spielen die Frauen offensichtlich eine besondere Rolle,⁴¹ die daran erinnert, was uns im Buch Richter hierzu begegnet.⁴² Die erste Frau, von der wir hören, ist Ninsun, die göttliche Mutter von Gilgamesch. Sie ist primär Mutter. Sie ist die einzige Frau, von der von einer liebevollen Beziehung mit einem Mann die Rede ist, nämlich zu ihrem Sohn. Sie wird „wilde Kuh“ genannt (u.a. in I.288), ein Epitheton, das auf ihre Rolle als Amme hinweist, eine nicht-erotische Metapher. Von keiner der anderen Frauen wird, ebenso wie in den Erzählungen über Simsons Frauen, ausgesagt, dass sie Mutter ist. Die Prostituierte Schamhat beherrscht mithilfe der Erotik Enkidu (I.188-202). Sie nimmt eine selbstständige Position ein. Zudem fällt auf, dass sie im Gegensatz zu den zwei verheirateten Frauen im Gilgameschepos, die Frau Utnapischtims (siehe u.a. XI.211) und die Frau des Skorpionmannes (IX.50), einen Namen hat. Dieses Vorrecht teilt sie mit Siduri, der vergöttlichten Wirtin, die in der altbabylonischen Fassung des Epos Gilgamesch über den Sinn des Lebens weisen Rat erteilt.⁴³ Auch Schamhat wird übrigens (altbabylonischen Fassung des Epos, II.25) als weise Frau bezeichnet. Eine bedeutende Rolle wird in dem Epos auch der weiblichen Gottheit Ishtar zuteil. Sie spielt meist die männliche Rolle des Kämpfers. Gilgamesch und Enkidu erweisen ihr aber diesbezüglich keinen Respekt. Auch als mögliche Ehefrau wird sie nicht geehrt. Gilgamesch tadelt sie, dass ihre Männer buchstäblich kein Leben haben (VI.22ff.). Er bevorzugt deutlich Frauen wie Schamhat und Siduri. Vergleicht man diese Angaben miteinander, erkennt man ein deutliches Muster: Die traditionellen Rollen werden umgekehrt.⁴⁴ Dies gilt für die Beziehung zwischen Göttern und Menschen, aber vor allem für die Beziehung zwischen Männern und Frauen. Frauen, und besonders solche mit dem niedrigsten Status, nehmen die Position ein, die meist Männern zugeteilt wird. So nehmen Schamhat und Siduri eine Schlüsselrolle ein und werden sie als Frauen mit Einsicht und darum mit Macht beschrieben. Auf diesem Hintergrund ist es auch interessant, dass die Männer manchmal als Frauen dargestellt werden. Von Enkidu wird gesagt, dass er langes Haar hatte „wie von einer Frau“ (I.106) und Gilgamesch verhüllt den Leichnam seines toten Freundes Enkidu „wie eine Braut“ (VIII.59). Zuvor erzählte er, wie er im Traum seinen späteren Freund „wie eine Frau“ liebte (I.256).

Die Übereinstimmungen mit Simsons Frauen sind deutlich und werden zum Teil oben auch schon angegeben. Es geht noch weiter: Auch die Umkehrung der Rollen, besonders in der Mann-Frau-Beziehung, ist ein festes Muster im ganzen Richterbuch. Es wurde schon öfter darauf hingewiesen, dass das Buch rund um die darin genannten Frauen aufgebaut zu sein scheint.⁴⁵ So scheint das

³⁸ Siehe P.W. van der Horst, *De Bijbelse Geschiedenis van Pseudo-Philo: Een joodse hervertelling van de Bijbel uit de eerste eeuw van onze jaartelling*, Kampen 1990, 123-124; siehe auch Kapitel ???.

³⁹ Siehe die Übersicht bei Exum, „Feminist Criticism“, 68.

⁴⁰ Siehe u.a. A.G. van Daalen, *Simson*, Assen 1966, 99-105; siehe – neben der feministischen Exegese – auch R. Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*, Zürich 1979, 79-111; D.E. Bynum, „Samson as a Biblical *fh\roresk=oj*“, in: S. Niditch (Hg.), *Text and Tradition*, Atlanta 1990, 57-73; G. Mobley, „The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East“, *JBL* 116 (1997), 217-233.

⁴¹ Siehe hierzu R. Harris, „Images of Women in the Gilgamesh Epic“, in: T. Abusch u.a. (Hg.), *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta 1990, 219-230.

⁴² Es gibt noch mehr Parallelen zwischen dem Gilgameschepos und dem Richterbuch. So weist J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, 180, auf das übereinstimmende Muster der Unterdrückung hin, Rufen zu Gott/den Göttern und die göttliche Antwort darauf in beiden Texten.

⁴³ Siehe zu dieser mit den Einsichten des Qohelats zu vergleichende Lebensphilosophie Tigay, ebd., 167-169 und 211-212.

⁴⁴ Siehe Harris, „Images of Women“, 220.

⁴⁵ Siehe u.a. L.R. Klein, „A Spectrum of Female Characters“, und „The Book of Judges: Paradigm and Deviation in Images of Women“, in: *A Feminist Companion*, 24-33 und 55-71; C. Lanor, „Le livre de Juges, l’histoire et les femmes“, *Foi et vie. Cahier biblique* 36 (1997), 55-71.

Auftreten von Achsa in Richter 1,12-15 tonangebend für den Rest des Buches zu sein.⁴⁶ Das Buch beginnt hinsichtlich der Rolle der Frau positiv, aber es endet ganz negativ mit Erzählungen, die genau das Gegenteil erkennen lassen. Vor allem in der Simsonerzählung scheint ein Umschwung stattzufinden. Die Mutter von Simson ist nach Richter 13 die starke Frau, die von Gott für eine wichtige Aufgabe gerufen wird.⁴⁷ Gerade an dem, was mit den Frauen geschieht, ist abzulesen, dass es immer schlechter wird.⁴⁸ Es wäre jedoch ein Missverständnis, daraus abzuleiten, dass diese Frauen zentral stehen. Tammi Schneider bemerkt hierzu: „In Judges the focus is not on the women as characters evaluated in their own right but as foils through whom the men, especially the judges, are tested.“⁴⁹ Sie fungieren mit anderen Worten „as benchmarks for the judge’s evaluation“. Dabei sind Frauen nicht nur Opfer, sondern auch Vorbild, das Männern zeigt, wie sie eigentlich hätten handeln müssen. Der Vergleich mit der Rolle, die Frauen im Gilgameschepos spielen, macht deutlich, dass diese literarische Form keine Erfindung des Schreibers des Richterbuchs ist.

Schluss

Der Titel dieses Kapitels ist bewusst doppeldeutig. Er weist auf die bedeutende Rolle der Frauen in der Simsonerzählung hin. Schon lange war Auslegern aufgefallen, dass Simson trotz seiner großen Kraft den Frauen in seinem Leben nicht gewachsen ist. Kritische weibliche Leser der Simsonerzählung – darauf will der Titel auch verweisen – stellen dies auch fest, machen aber zugleich auf die Gefahr allzu oberflächlicher Genügsamkeit der Exegeten aufmerksam, die daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass es besser um die Frauenfeindlichkeit der Bibel steht als erwartet. Gerade diese Erzählungen wirken allzu oft Rollen verstärkend. Dies wird aus dem verzeichneten Bild deutlich, das man meist von Delila hat. Bei den Versuchen, dies zu durchbrechen, kommt man manchmal zu ganz neuen Zugängen zur Erzählung. Die Beispiele des Zugangs von Mieke Bal und Cheryl Exum verdeutlichen, dass man dabei mehr oder weniger bewusst Ideen mit der Erzählung verbindet, die dem ursprünglichen Erzähler fremd sind. Die Beispiele aus der stärker religionsgeschichtlich orientierten Methode ziehen hingegen eine Verbindung mit Vorstellungen, die älter als das Alte Testament sind, aber durch die auch etwas von der Überzeugung durchschimmert, dass die Muster in dem Verhältnis zwischen Mann und Frau keineswegs festliegen.

⁴⁶ Siehe hierzu auch Ackerman, *Warrior*, 1-2, und L.R. Klein, „Achsa: What Price this Prize?“, in: *Judges. A Feminist Companion*, 18-26.

⁴⁷ Siehe Roberta Schaafsma, „A Model for Israel“, *TBT* 31 (1993), 208-212. Diese Erzählung könnte ihr zufolge als ein positives Argument für die Position der Frau in der Kirche als Amtsträgerin verwendet werden.

⁴⁸ Dies wird auch von T.J. Schneider, *Judges* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville 2000, beschrieben; siehe vor allem S. 199 und 288-290. Siehe auch Willien C.G. van Wieringen, „Een dochter in de aanbidding (Ri. 15:2): De wederwaardigheden van de dochters in het boek Richteren als teken van verval“, *ACEBT* 19 (2001), 125-138.

⁴⁹ Schneider, *Judges*, 289.