



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Ex 1, 15-22 in einer empirischen Lesestudie

Ein alttestamentlicher Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen
Ästhetik und Hermeneutik

Verfasserin

Dipl.-Ing. (FH) Astrid Bamberger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag.^a theol.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuerin: Ao. Prof. Dr. Marianne Grohmann

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Historisch-kritische Exegese.....	9
2.1. Textkritik	9
2.1.1 Ex 1,16.....	11
2.1.2 Ex 1,21.....	12
2.1.3 Ex 1,22.....	13
2.2. Übersetzung.....	14
2.3. Textanalyse.....	15
2.3.1 Oberflächenanalyse: Sprachlich-syntaktische Analyse.....	15
2.3.2 Analyse der Texttiefenstruktur: Semantische Analyse.....	18
2.4. Literarkritik.....	23
2.4.1 Abgrenzung des Textes	23
2.4.2 Einheitlichkeit des Textes.....	23
2.4.3 Quellenkritik.....	25
2.5. Gattungskritik	27
2.5.1 Gattung	27
2.5.2 Sitz im Leben.....	28
2.6. Überlieferungsgeschichte	29
2.7. Motivgeschichte	31
2.7.1 Hebräer	31
2.7.2 Gottesfurcht	32
2.7.3 Knabenmord – Geburt als Politikum.....	33
2.8. Redaktionskritik	34
3. Leserinnen und Leser heute – eine empirische Lesestudie.....	37
3.1. Theoretische Vorüberlegungen und Rückbindungen.....	38
3.1.1 Die Theorie der Rezeptionsästhetik.....	38
3.1.1.1 Literaturwissenschaftliche Texttheorien zur Rezeptionsästhetik	39
3.1.1.2 Das Verhältnis zwischen literarischer und biblisch-theologischer Hermeneutik	43
3.1.2 Theoretische Grundlagen aus der empirischen Forschung.....	45
3.1.2.1 Das Konzept einer qualitativen Leseforschung.....	46

3.1.2.2	Die Methode des fokussierten Interviews	47
3.2.	Die praktisch-empirische Untersuchung	49
3.2.1	Beschreibung der Interviewsituation und der Untersuchungspersonen	49
3.2.2	Beschreibung des Ablaufes der Interviews	50
3.2.3	Auswertung der Interviews.....	51
3.2.3.1	Erstreaktion zum Bibeltext	51
3.2.3.2	Analyse der einzelnen Verse	51
3.2.3.3	Resümee und Gedanken zum Bibeltext.....	56
3.2.4	Kommentar	58
4.	Zusammenschau der historisch-kritischen Exegese und der empirischen Lesestudie.....	61
4.1.	Horizontverschiebungen und –verschmelzungen im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Textes	62
4.2.	Horizontverschiebungen und –verschmelzungen im Rahmen einer gender- abhängigen Lesung	63
5.	Verhältnisbestimmung zwischen Ästhetik und Hermeneutik.....	71
6.	Schlussfolgerungen und Ausblick: Die Bedeutung der empirischen Leseforschung im Kontext einer biblischen Hermeneutik	79
6.1.	Problemfelder der empirischen Bibelforschung	79
6.2.	Der positive Beitrag der empirischen Leseforschung zur Bibelhermeneutik.....	82
7.	Literaturverzeichnis	85
7.1.	Quellen	85
7.2.	Sekundärliteratur	85
8.	Anhang	89
A)	Interview-Leitfaden	89
B)	Abstract.....	91
C)	Lebenslauf	93

1. Einleitung

„*Ex 1, 15-22 in einer empirischen Lesestudie. Ein alttestamentlicher Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Ästhetik und Hermeneutik.*“ So lautet der Titel der vorliegenden Diplomarbeit, womit bereits in konzentrischen Kreisen – von innen nach außen – die Forschungsfelder, die die folgende Untersuchung durchläuft, markiert werden. Der biblische Text Ex 1,15-22, die Erzählung über die beiden Hebammen Schiphra und Pua, stellt gleichsam den Ausgangspunkt der Forschungsarbeit wie auch den exemplarischen Untersuchungsgegenstand dar. Ausgehend von einer fundierten, exegetischen Vorarbeit sollen mögliche Wirkpotentiale der Perikope im Rahmen einer empirischen Studie mit heutigen Lesern und Leserinnen experimentell ergründet werden. In weiterem Kontext ist die Methode der empirischen Forschung innerhalb Rezeptionsästhetischer Texttheorien zu verankern, die ihrerseits wieder, um die Stringenz der Forschungsmethode zu wahren, auf ihre hermeneutische Relevanz geprüft werden sollen.

In einem ersten Arbeitsschritt wird die Perikope einer gründlichen, historisch-kritischen Exegese unterzogen. Wenn sich auch die folgende Studie in ihrer Blickrichtung der Herausforderung innovativer, alternativer und komplementäre Forschungszugänge stellt, so ist der Anspruch, jene Fragestellungen auf eine fundierte, fachlich gesicherte Grundlagenforschung zu stützen, dadurch nicht getilgt, sondern sogar in besonderer Weise zu wahren, als sich die neu hinzugewonnenen Impulse gerade in Kontrast, Korrelation, möglicher Kongruenz oder Konfrontation mit den etablierten Forschungsmethoden, jedenfalls in verschiedenen Spielarten der Zusammenschau, in ihrer Relevanz für eine hermeneutische Bereicherung auf wissenschaftlichem Terrain entfalten lassen.

Die empirische Studie bildet den zweiten, experimentellen Teil der Forschungsarbeit, wobei diesem Arbeitsschritt eine Darstellung der theoretischen Konzeption vorangestellt wird, die die theologische Forschung über ihre gewohnten Grenzen hinaus in ein interdisziplinäres Feld führt. Indem sich die empirische Leseforschung auf rezeptive Vorgänge, die im Akt des Lesens in der Text-Leser/in-Kommunikation generiert werden, stützt, kommen zwei konstitutive „Akteure“ in den Blick: der Text und der/die Lesende. Der erste öffnet die interdisziplinären Grenzen zur Literaturwissenschaft, der zweite bringt durch die ästhetische Dimension der Fragestellung die Erfahrungswissenschaften ins Spiel.

Im Vorfeld der praktisch-empirischen Studie sollen die theoretischen Ansatzpunkte jener beiden Hilfswissenschaften, die für die Untersuchung herangezogen werden, in ihren Grundbegriffen und Kernthesen dargestellt werden, wobei auch die Frage geklärt werden soll, inwieweit ihre Anwendung für eine theologische Forschung angebracht und zielführend oder vielleicht auch notwendig ist. Zum einen setzen die literaturwissenschaftlichen Theorien der Rezeptionsästhetik Impulse für eine bibelhermeneutische Reflexion, indem einerseits der Literarizität der biblischen Texte Genüge geleistet wird und andererseits die Text-Leser/in-Interaktion auch theologische Fragestellungen aufwirft, deren Beantwortung sich die vorliegende Forschungsarbeit zur Aufgabe setzt. Zum anderen soll die empirische Forschungsmethode in ihrem methodischen Ansatz nach den Kriterien qualitativ orientierter empirischer Sozialforschung theoretisch begründet werden.

Im dritten Teil der Forschungsarbeit erfolgt eine Zusammenschau der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und der empirischen Untersuchung. Neben einer inhaltlichen Gegenüberstellung und Analyse der Erträge der beiden Forschungsschritte, die erste Einblicke in die Entfaltung neuer Sinndeutungen erlauben und Impulse für mögliche Theoriebildungen setzen, soll über das Besondere dieser empirischen Leser/innen-Befragung hinaus nach der Relevanz der Ergebnisse für die allgemeine Bibelhermeneutik gefragt werden. Daraus können eventuelle Konsequenzen, Implikationen und Postulate für die theologische Forschung abgeleitet werden.

Die Ergebnisse der Zusammenschau von historisch-kritischer und empirischer Untersuchung zeigen in ihrer Vielschichtigkeit das komplexe Verhältnis zwischen Ästhetik und Hermeneutik auf. In Anlehnung an ästhetische Theorien soll danach gefragt werden, wie ästhetische und hermeneutische Erkenntnisse zueinander in Beziehung zu setzen sind, inwiefern sie sich wechselseitig beeinflussen und unter welchen Bedingungen die beiden Disziplinen einander als konstruktive Gesprächspartner gegenüberstehen können und in forschungspraktischer Hinsicht neue methodische Wege ermöglichen.

In einem zusammenfassenden und gleichsam vorausschauenden Blick wird in einem abschließenden Teil die Bedeutung der empirischen Leseforschung im Kontext einer biblischen Hermeneutik beleuchtet, auftretende Problemfelder thematisiert und nach dem positiven Beitrag für hermeneutische Reflexionsprozesse gefragt.

Der herausfordernde Anspruch der vorliegenden empirischen Lesestudie liegt mitunter darin, konzeptionelle Theorien, Kriterien und Forschungsfragen anderer wissenschaftlicher Fachgebiete, die durch die notwendigen „Streifzüge“ auf interdisziplinärem Feld aufgegriffen werden müssen, in biblisch-hermeneutische Problemstellungen mit ein zu beziehen und sie auf ihre sachliche Angemessenheit hin zu prüfen. Diese Forschungsarbeit geht von einem alttestamentlichen Bibeltext aus, ist damit auf dem Boden theologischer Forschung zu verorten und sieht sich in ihren Fragestellungen einem biblisch-hermeneutischen Interesse und einem theologischen Forschungsethos verpflichtet.

2. Historisch-kritische Exegese

2.1. Textkritik

Bibeltext Ex 1, 15-22

EXODUS שְׁמוֹת וַאֲלֹהֵי

- 1 וַאֲלֹהֵי שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֵת יַעֲקֹב אִישׁ ט^[8]
- 2 וּבִיתוֹ בָּאוּ: 2 רְאוּבֵן אֲשֶׁמְעוֹן לְיָהּ וַיהוּדָה: 3 יִשְׁשַׁכָּר זְבוּלֹן: 4 וּבְנֵימָן: 4 הֵן וּנְפֹתָלִי גָד וְאָשֶׁר: 5 וַיְהִי כָּל־נַפְשׁ בִּיְצֵאי יִרְדֵּן: 6 יַעֲקֹב שְׁבַעִים נַפְשׁ וַיְוִסֶף הָיָה בְּמִצְרַיִם: 6 וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל־ אָחָיו וְכָל־הַדּוֹר הַהוּא: 7 וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ: 7 בְּמֵאֵד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: 8 וַיִּקָּם מֶלֶךְ־חָדָשׁ עַל־מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע אֶת־יוֹסֵף: 9 וַיֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ הַזֶּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעַצוֹם מִמֶּנּוּ: 10 הֲבֵהּ נִתְחַכְמָה לָּוִי פֶן־יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי־תִקְרָאנָהּ מִלְחָמָה וְנוֹסָף גַּם־הוּא עַל־שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם־בָּנוּ וְעָלָה מִן־הָאָרֶץ: 11 וַיִּשְׂמֹנוּ עָלָיו שְׁרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוֹ בְּסַבְלָתָם וַיִּבֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעֹה אֶת־פְּתֹם וְאֶת־רַעַמְסֵס: 12 וְכֹאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וַיִּבֶן יִפְרַיִם וַיִּקְצֹוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: 13 וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ: 14 וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים וּבְכָל־עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ: 15 וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמַיְלָדֵת הָעֵבְרִית אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשָׁם הַשְּׂנִית פּוֹעָה: 16 וַיֹּאמֶר בְּיַלְדָּךְ אֶת־הָעֵבְרִית וַיִּרְאֶינָהּ עַל־הָאֲבָנִים: 17 אִם־בֵּן הוּא וְהַמְתָּן אֹתוֹ וְאִם־בַּת הִיא וְחִיָּהּ: 17 וַתִּירָאן הַמַּיְלָדֹת אֶת־

Cp 1 ¹Mm 84. ²Mm 3090. ³Mm 750. ⁴Mm 334. ⁵Mm 1858. ⁶Mp sub loco. ⁷Gn 1,20. ⁸Mm 109. ⁹Mm 372. ¹⁰Mm 3601. ¹¹Mm 373. ¹²Mm 374. ¹³Mm 2933. ¹⁴Mm 375. ¹⁵Mm 934.

Cp 1,1 א ט om cop || ב ט + τῶ πατρὶ ἀντῶν || 2 א-א μσ || וְשִׁי לְיִ || ב ט om cop || 3 א μσ || וְיִ || ב μσ || 4 א ט huc tr 5^{d-d} || 5 א μ || וַיְהִי || cf Vrs || ב-ב ט ἐξ Ιακωβ || 6 א ט 75 ut Gn 46,27 || 7^{d-d} cf 4^a || 10 א Vrs pl || ב טσττ suff pl || 11 א טσττ pl cf 6 || 12 א μ Vrs || 11 א ט*V sg || ב Vrs suff pl || 13 א ט + και Ων, ἢ ἐστὶν Ἡλιούπολις cf Jer 43,13 || 12 א Vrs suff pl || ב μ || יפרא; טσττ pl || 13 א טσττ pl; ט + σφόδρα σφόδρα || 14 א ט(ττ) + οἱ Αἰγύπτιοι || 16 א-א ט(V) και ὡσιν πρὸς τῶ τίκτειν || 17 א μ || וחייתה.

Ex 1,16

16a: וּרְאִיתֶן עַל־הָאֲבָנִים^a „und ihr seht auf den Gebärziegeln“

Zu diesem Versteil gibt es zwar keine abweichenden hebräischen Textvarianten, jedoch aber lassen unterschiedliche Übersetzungen auf Schwierigkeiten mit dieser Textstelle schließen. Folgt man der Septuaginta, so wird dieser Versteil mit καὶ ὥσπερ πρὸς τῶ τίκτειν¹ wiedergegeben. Dementsprechend bezeugt die Vulgata an dieser Stelle mit *et partus tempus advenerit*² sinngemäß dasselbe jedoch in einer anderen Wortwahl. Diese beiden Formulierungen umgehen eine bekannte *crux interpretum*, indem sie den Sachverhalt nur grob umreißen, eine sinnvolle wörtliche Übersetzung und damit eine etymologisch nachvollziehbare Herleitung hingegen vermissen lassen.

אֲבָנִים ist eine Dualform *in pausa*. Die masoretische Vokalisation dürfte hier bewusst von der Herleitung von אֶבֶן³ unterscheiden wollen, der Singular wird vermutlich אֶבֶן sein. Es gibt zahlreiche Vorschläge, worauf sich אֲבָנִים beziehen könnte, von denen die wichtigsten kurz dargestellt werden. In Jer 18,3⁴ werden unter אֲבָנִים die beiden Töpferscheiben oder der Stuhl des Töpfers⁵ verstanden. Stellt man hier einen inhaltlichen Zusammenhang her, so kann man unter אֲבָנִים zwei erhöhte Ziegelsteine verstehen, auf denen die Gebärende ähnlich wie auf einem Gebärstuhl hockt.⁶ Auch die aramäische Übersetzung unterstützt mit מִתְבָּרָא⁷ dieses Verständnis. Einen anderen Vorschlag bietet EHRlich, der an dieser Textstelle eine Bezeichnung für die Geschlechtsteile sieht.⁸ Diese Deutung wurde u.a. von NOTH übernommen.⁹ Es findet sich auch noch eine andere Möglichkeit für die Ableitung „Geschlecht“ aus der Form בֵּין, was „Zwischenraum“ bedeutet, womit hier die Stelle zwischen den Beinen gemeint ist.¹⁰ Weitere Belege für diese Übersetzungsvariante gibt es jedoch keine. Eine andere Variante geht von בֵּן mit prosthetischem א aus¹¹, wonach וּרְאִיתֶן עַל־הָאֲבָנִים mit „Seht

¹ „und sie beim Gebären sind“

² „und der Zeitpunkt der Geburt gekommen ist“

³ „Stein“

⁴ Jer 18,3: וְנָאֲרָד בֵּית הַיּוֹצֵר וְהִנְהוּ עֹשֶׂה מִלְּאֲכָה עַל־הָאֲבָנִים „Und ich ging in das Haus des Töpfers hinab und siehe, er arbeitete gerade auf den Töpferscheiben.“

⁵ Vgl. JACOB, 1997, 16.

⁶ Vgl. dazu u.a. SCHMIDT, 1988, 5; JACOB, 1997, 16.

⁷ „Gebärstuhl“

⁸ Vgl. EHRlich, 1912, 261. אֲבָנִים könnte ein Dual mit prosthetischem א sein und sich von בָּנָה herleiten lassen, wovon auch בֵּן und בַּת abstammen. EHRlich bekräftigt seinen Standpunkt mit der Deutung des Midrasch rabba, die jenen Ausdruck mit der Stelle am Körper des Kindes erklärt, an der man erkennt, ob es ein Bub oder ein Mädchen ist.

⁹ Vgl. NOTH, 1988, 7.

¹⁰ Vgl. DÖLLER, J., „Obnajim“ Ex 1,16, BZ 7 (1909), 255-259 (zitiert nach SCHMIDT, 1988, 6).

¹¹ Vgl. van der WOUDE, A.S., Wat is de betekenis van 'ĀBNĀYĪM in Exodus 1,16, NedThT 20 (1965/6), 241-254 (zitiert nach SCHMIDT, 1988,6).

auf die Kinder!“ zu übersetzen wäre – eine wohl überflüssige Arbeitsanweisung an zwei Geburtshelferinnen und aufgrund fehlender weiterer Belege stark anzuzweifeln.

In Anlehnung an Jer 18,3 – die einzige Stelle, an der **הַאֲבָנִים** in dieser Form zu finden ist – scheint eine Deutung mit „Gebärziegel“ (nicht „Steine“) nahe liegend zu sein. Aus zahlreichen Quellen¹² geht hervor, dass Frauen im Alten Ägypten, wie auch im mesopotamischen Gebiet, in kniender Haltung auf zwei Gebärziegeln bzw. zwei Stapeln von Gebärziegeln geboren haben. Dahinter stützten die Mutter oder die Schwester oder andere weibliche Vertrauenspersonen die Gebärende, vor ihr hockte die Hebamme, um das neugeborene Kind aufzufangen.¹³ Im Hinblick auf Ex 1,16 ist der Moment, in dem die Gebärende auf den Ziegeln kniend das Kind zu Welt bringt, der richtige Zeitpunkt, um von den anderen Beteiligten unbeobachtet einzugreifen.

Die Übersetzungsvarianten der Septuaginta und der Vulgata beschreiben den Sachverhalt jedenfalls ungenügend und sind daher abzulehnen.

2.1.1 Ex 1,21

Ex 1,21a: **וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים** „und er (Gott) machte ihnen (den Hebammen) Häuser“
Die Septuaginta bezeugt an dieser Stelle *ἐποίησαν*¹⁴ anstelle von **וַיַּעַשׂ**, also die Pluralform. Zu vergleichen ist auch mit dem Targum Pseudo-Jonathan, der die Formen *wqmw*¹⁵ und *wbn*¹⁶ (Plural) vorsieht. **עָשָׂה** in Verbindung mit **בַּיִת** wird nicht wörtlich mit „Häuser machen“ übersetzt, sondern als „Nachkommenschaft schenken“ verstanden.¹⁷ Liest man wie im masoretischen Text die Singularform, schenkt Gott als Subjekt den Hebammen aufgrund ihrer Gottesfurcht Kindersegen. Diese Lesart ist textgeschichtlich sehr gut bezeugt und inhaltlich durchaus vertretbar. Der Fokus wird deutlich auf den Zusammenhang von Frömmigkeit und Wohlergehen gesetzt. Biblische Frauen erbitten und erfahren dieses Wohlergehen und die Zuwendung Gottes vorwiegend in Verbindung mit Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Hebammen Schiphra und Pua, die – vermutlich als Gildenführerinnen¹⁸ – vom Pharao in dieser heiklen Angelegenheit angesprochen werden, jenes gebärfähige Alter nicht bereits überschritten haben. Viel wichtiger noch scheint mir aber ihre für das

¹² Siehe dazu FEUCHT, 1995, 101f; STOL, 2000, 120-122.

¹³ Vgl. STOL, 2000, 120-122.

¹⁴ Aor. Ind. Akt. 3. Plural: „sie machten“

¹⁵ „gründen, schaffen“

¹⁶ „bauen“

¹⁷ Vgl. GESENIUS, 1962, 96. Diese Deutung findet sich auch in 2 Sam 7,11 und 1 Reg 11,38.

¹⁸ Vgl. FISCHER, I., 2000, 164f.

hebräische Volk tragende Funktion, die in ihrer Rolle als Geburtshelferinnen und nicht als Gebärende zum Ausdruck kommt.

Im Falle einer Lesung des Plurals werden die Hebammen selbst zum Subjekt der Handlung – ähnlich wie in Rut 4,11, wonach Rahel und Lea das Haus Israel gebaut haben.¹⁹ Die maskuline Form des Verbs muss nicht zwingend zu denken geben, da die Diskrepanz zwischen dem Subjekt und dem Suffix des Verbs hinsichtlich des Genus im AT häufig vorkommt.²⁰ עשה in Verbindung mit לֵבֵד bedeutet u.a. „für jemanden etwas tun / jemandem etwas verschaffen / jemandem etwas bereiten“²¹. Eine Lesung des Plurals ויעשו würde damit auch die maskuline Form לְהַמְלִיךָ erklären, die sich damit nicht auf die Hebammen sondern auf das Volk bezieht. Auch im vorangegangenen V.20 wird vom Volk in der 3. Person Plural gesprochen. Nach dieser Lesart bereitet nicht Gott den Hebammen Kindersegen, sondern die Hebammen leisten ihren Beitrag als Mitbegründer einer zahlreichen Nachkommenschaft für das Volk.²² Die Entstehung der vom masoretischen Text bezeugten Form ויעשו lässt sich durch einen Fehler, bei dem das ם des Plurals von ויעשו irrtümlich weggefallen ist, leicht erklären. Demnach wäre die Lesart im Singular als sekundär einzustufen.

Die Ergebnisse der inneren Textkritik erschließen bei einer Lesart der Pluralform eine – zwar subtile – aber glaubhafte Aussage. Aufgrund der Gewichtung der texturkundlichen Bezeugungen scheint der masoretische Text jedoch plausibel. Und auch auf semantischer Ebene ist das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte Israels kein unbekanntes Motiv. Die textkritische Entscheidung fällt damit für den masoretischen Text und daher für die Singularform ויעשו aus. Die maskuline Form לְהַמְלִיךָ könnte jedoch – auch unter Rückbindung auf die Pluralform des Volkes in V.20 – darauf hinweisen, dass Gott nicht (nur) den Hebammen, wie es die meisten Übersetzungen suggerieren, sondern dem ganzen Volk Kindersegen bereitet.

2.1.2 Ex 1,22

Ex 1,22a: כָּל-הַבָּנִים הַיְלֹדִים “und alle Knaben, die geboren werden”

¹⁹ Siehe Rut 4,11: כָּרְחֵל וְכִלְאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׂתִיקָם אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל [...] “[...] wie Rahel und wie Lea, die beide das Haus Israel gebaut haben.”

²⁰ Vgl. EHRLICH, 1912, 262.

²¹ Vgl. GESENIUS, 1962, 623.

²² Vgl. dazu SCHMIDT, 1988, 6f. und EHRLICH, 1912, 261f.

Eine Abweichung vom masoretischen Text ist an dieser Textstelle texturkundlich besonders gut bezeugt. Der samaritanische Pentateuch, die Septuaginta, das Targum und das Targum Pseudo-Jonathan sehen den ergänzenden Satzteil לְעִבְרִים²³ vor.

Nach den gescheiterten Versuchen, die Mehrung des israelitischen Volkes einzudämmen, hätte der Pharao nach dem masoretischen Text in einem Rundumschlag vor, alle Knaben – also auch die ägyptischen – zu töten. Der Zusatz לְעִבְרִים scheint für o.a. Texturkunden notwendig. Setzt man V.22 jedoch in den Gesamtzusammenhang, steht auch ohne der Beifügung לְעִבְרִים außer Frage, dass es sich bei dem geplanten Knabenmord nur um hebräische Kinder handeln kann. Auffallend ist außerdem, dass V.22 sowohl sprachlich-syntaktisch als auch inhaltlich einen Bruch mit den vorangegangenen Versen (V.15-20) erzeugt, womöglich also gar nicht aus derselben Quelle wie V.15-20 stammt. „Hebräer“ sind im ganzen ersten Kapitel des Exodusbuches nur in jenem Textteil (V.15-20) genannt. Es ist daher gar nicht anzunehmen, dass die Bezeichnung „Hebräer“ auch in diesem Vers verwendet wird. Aus semantischer Perspektive ist der Zusatz לְעִבְרִים natürlich plausibel, wenn nicht sogar erforderlich, woraus man umso mehr schließen kann, dass es sich um eine spätere Einfügung zwecks besseren Verständnisses handelt. Nach dem Prinzip *Lectio brevior potior* ist daher die kürzere Lesart, also der masoretische Text, als die ursprüngliche einzustufen.

2.2. Übersetzung

15. Und der König von Ägypten sprach zu den hebräischen Hebammen, von denen die erste den Namen Schiphra hat und die andere den Namen Pua. 16. Und er sprach: Wenn ihr den Hebräerinnen beim Gebären helft und auf den Gebärziegeln seht, dass es ein Knabe ist, dann tötet ihn. Wenn es aber ein Mädchen ist, dann soll es leben. 17. Die Hebammen aber fürchteten Gott und taten nicht, was der König von Ägypten zu ihnen gesprochen hat, sondern sie ließen die Buben leben. 18. Und der König von Ägypten rief die Hebammen und sprach zu ihnen: Warum tut ihr diese Sache und lasst die Kinder leben? 19. Und die Hebammen sprachen zum Pharao: Ja, die hebräischen Frauen sind nicht wie die ägyptischen. Denn sie sind wie Tiere²⁴ und ehe die Hebamme zu ihnen

²³ „den Hebräern“

²⁴ תַּיִוִת wird hier als Plural von תַּיִוָה (fem.) „Tier“ gelesen. Eine andere Möglichkeit wäre auch die Herleitung vom Adjektiv תַּיִוָה „lebendig“, auch im Sinne von „lebenskräftig“. Die hebräischen Frauen wären demnach so stark und lebenskräftig, dass sie ohne Geburtshelferin gebären. Die Argumentationskraft der Hebammen würde durch diese Übersetzung nicht verloren gehen, jedenfalls aber ihre Diplomatie. Dem Pharao in dieser Angelegenheit von der Schwäche und dem Unvermögen der ägyptischen Frauen gegenüber der Lebenskraft der Hebräerinnen zu berichten, wäre eine unkluge

gekommen ist, haben sie schon geboren. 20. Und Gott tat den Hebammen Gutes und das Volk mehrte sich und sie wurden sehr stark. 21. Und es geschah, weil die Hebammen Gott fürchteten, so bereitete er ihnen Häuser. 22. Und der Pharao gebot seinem ganzen Volk: Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen, und jede Tochter sollt ihr am Leben lassen.

2.3. Textanalyse

2.3.1 Oberflächenanalyse: Sprachlich-syntaktische Analyse

Um eine formale Gliederung des Textes zu erkennen, werden die Sätze im Folgenden in einer sprachlich-syntaktischen Analyse einzeln untersucht.

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵדֹת הָעִבְרִיּוֹת	15a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q. 3.m.sg.	מֶלֶךְ מִצְרַיִם
אֲשֶׁר שָׂם הָאֱחָתַי שְׂפָרָה	15b	Nominalsatz		שָׂם
וְשֵׁם הַשְּׂנִיית פּוּעָה:	15c	Nominalsatz		שָׂם

V.15 ist ein Aussagesatz, der aus 3 Teilsätzen besteht. V.15a ist ein Verbalsatz im Waw-Imperfekt mit dem Subjekt Pharao, V.15b und c sind Nominalsätze, in denen die Namen der beiden Hebammen genannt werden.

וַיֹּאמֶר	16a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q. 3.m.sg.	(מֶלֶךְ מִצְרַיִם)
בְּיִלְדָּכֶן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת	16b	Verbalsatz	Waw-Perfekt q. 2.f.pl.	(מִילֵדֹת)
וְרֵאִיתֶן עַל־הָאֲבָנִים				
אִם־בֶּן הוּא	16c	Nominalsatz		הוּא
וְהַמִּתֵּן אֹתוֹ	16d	Verbalsatz	Waw-Perfekt hi. 2.f.pl.	(מִילֵדֹת)
וְאִם־בַּת הִיא	16e	Nominalsatz		הִיא
וְהָיָה:	16f	Verbalsatz	Waw-Perfekt q. 3.f.sg.	(הִיא)

V.16 unterteilt sich in viele kurze Teilsätze. In V.16a wird ein Aufforderungssatz, die direkte Rede des Pharaos, mit וַיֹּאמֶר eingeleitet. V.16b-f bilden einen Konditionalsatz, der durch die Anordnung von Verbal- und Nominalsätzen klar strukturiert ist. Das handelnde Subjekt sind in den beiden Verbalsätzen V.16b und d die vom Pharao angespro-

Strategie. Mit der Erklärung, die Hebräerinnen seien „wie Tiere“ kommt zwar der gleiche Inhalt zum Ausdruck, jedoch nicht wertend.

chenen Hebammen in der 2. Person Plural. Die V.16 c-d bilden einen *parallelismus membrorum*.

וּתִירָאן הַמִּילָדָת אֶת־הָאֱלֹהִים	17a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.f.pl.	הַמִּילָדָת
וְלֹא עָשׂוּ	17b	Verbalsatz	Perfekt q.	3.f.c.	(מִילָדָת)
כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶן מֶלֶךְ מִצְרַיִם	17c	Verbalsatz	Perfekt pi.	3.m.sg.	מֶלֶךְ מִצְרַיִם
וּתְחַיֶּינָן אֶת־הַיִּלְדִּים:	17d	Verbalsatz	Waw-Imperfekt pi.	3.f.pl.	(מִילָדָת)

V.17 ist ein Aussagesatz und unterteilt sich in drei Abschnitte, die durch ein *1-copulativum* verbunden sind. Das Subjekt sind in allen drei Abschnitten die Hebammen. Der zweite Satzteil (V.17b-c) ist in sich noch durch einen Relativsatz geteilt.

וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לַמִּילָדָת	18a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.sg.	מֶלֶךְ־מִצְרַיִם
וַיֹּאמֶר לָהֶן	18b	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.sg.	(מֶלֶךְ־מִצְרַיִם)
מִדּוּעַ עָשִׂיתָן הַדָּבָר הַזֶּה	18c	Verbalsatz	Perfekt q.	2.f.pl.	(מִילָדָת)
וּתְחַיֶּינָן אֶת־הַיִּלְדִּים:	18d	Verbalsatz	Waw-Imperfekt pi.	2.f.pl.	(מִילָדָת)

V.18 besteht aus zwei Abschnitten, die sich jeweils in zwei Satzteile gliedern. V.18a-b leiten mit zwei Verbalsätzen die direkte Rede des Pharaos ein. V.18c-d sind zwei Frage-sätze, die durch ein *1-copulativum* verbunden sind. Das angesprochene Subjekt sind die beiden im ersten Abschnitt genannten Hebammen.

וַהֲאִמְרֵן הַמִּילָדָת אֶל־פַּרְעֹה	19a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.f.pl.	(מִילָדָת)
כִּי לֹא כִנְשִׁים הַמִּצְרַיִת הָעִבְרִית	19b	Nominalsatz			הָעִבְרִית
כִּי־חַיִּוֹת הֵנָּה	19c	Nominalsatz			(הָעִבְרִית) הֵנָּה
בְּטָרִם תָּבוֹא אֲלֵהֶן הַמִּילָדָת	19d	Verbalsatz	Imperfekt q.	3.f.sg.	הַמִּילָדָת
וַיִּלְדוּ:	19e	Verbalsatz	Waw-Perfekt q.	3.f.c.	(הָעִבְרִית)

V.19a leitet mit einem Verbalsatz im Waw-Imperfekt die Antwort der Hebammen ein. In V.19b wird die direkte Rede der Hebammen durch ein *כי-emphaticum* eröffnet. V.19c ist ein Kausalsatz und wird durch V.19d und e genauer erklärt.

וַיֵּשֶׁב אֱלֹהִים לַמִּילָדָת	20a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt hi.	3.f.pl.	אֱלֹהִים
וַיִּרְבֶּ הָעַם	20b	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.sg.	הָעַם
וַיַּעֲצֵמוּ מְאֹד:	20c	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.pl.	(הָעַם)

V.20 setzt sich aus drei aufeinander folgenden Verbalsätzen im Waw-Imperfekt zusammen. Gott ist das handelnde Subjekt.

וַיְהִי	21a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.sg.	
כִּי־רָאוּ הַמִּיֻלְדֹת אֶת־הָאֱלֹהִים	21b	Verbalsatz	Perfekt q.	3.c.pl.	הַמִּיֻלְדֹת
וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם בְּתִים:	21c	Verbalsatz	Waw-Imperfekt q.	3.m.spl.	(הַמִּיֻלְדֹת)

V.21 ist ein Aussagesatz, bestehend aus drei Verbalsätzen. V.21a ist eine Einleitungsformel. Subjekt in V.21b sind die Hebammen und V.21c Gott.

וַיִּצַן פַּרְעֹה לְכָל־עַמּוֹ לֵאמֹר	22a	Verbalsatz	Waw-Imperfekt pi.	3.m.sg.	פַּרְעֹה
כָּל־הַבְּנֵי הַיְלֹדֹת הַיְאֹרָה תִשְׁלִיכֶנּוּ	22b	Verbalsatz	Imperfekt hi.	2.m.pl.	(עַמּוֹ)
וְכָל־הַבָּת תַּחֲיִין:	22c	Verbalsatz	Imperfekt pi.	2.m.pl.	(עַמּוֹ)

V.22 besteht aus drei Verbalsätzen. V.22a kündigt die direkte Rede des Pharaos an, die in der gesamten Perikope erstmals mit לֵאמֹר eingeleitet wird. V.22b und c sind zwei mit einem *γ-copulativum* verbundene Aufforderungssätze, in denen das vom Pharaos angesprochene Volk das Subjekt bildet. Deutlich sticht das Wort כָּל hervor, das in dem Satz dreimal – also mit entsprechendem Nachdruck – verwendet wird.

Der Text ist im Rahmen eines Dialogs in erzählender Form geschrieben. Die Sätze sind zumeist syndetisch aneinander gereiht und bieten keine groben Inkohäsionen. Auf Aufforderungen folgen Reaktionen, auf Fragen Antworten. Diese in sich geschlossene Erzählform spiegelt sich auch in den Verbalformen wieder. Es wird in den Hauptsätzen häufig ein Folgetempus verwendet, Waw-Imperfekt oder Waw-Perfekt, wodurch signalisiert wird, dass das Geschehen mit dem Vorangegangenen in einer logischen oder zeitlichen Beziehung steht.

Die Akteure – sowohl direkt als auch indirekt genannt – sind der König von Ägypten (5x) bzw. Pharaos (1x), die Hebammen (11x) und Gott (1x). In einer passiven Rolle treten die Knaben und Mädchen und das Volk in Erscheinung. Verweise durch Personal- oder Demonstrativpronomina und Suffixe sind nur wenige vorhanden und fast immer eindeutig zuordenbar. Dass im letzten Vers der Perikope die Hauptakteure, nämlich die beiden Hebammen Schiphra und Pua, nicht mehr genannt sind oder auf sie Bezug genommen wird, lässt eine gewisse Spannung im Textfluss entstehen. Auch die

Verwendung der Einleitungsformel לֵאמֹר hebt sich vom davor wiederholt gebrauchten וַיֹּאמֶר ab.

Hinsichtlich der Verwendung des Gottesnamen ist ein Wechsel beim Gebrauch des Artikels zu bemerken. In V.17.21 findet sich הָאֱלֹהִים, beide Male in Verbindung mit der *nota accusativi* und dem Verb ירא, in V.20 wird אֱלֹהִים ohne Artikel als Subjekt verwendet.

Besonders auffallend ist das Auftreten bestimmter Wortfelder. Abgesehen vom häufigen Auftreten der Wortgruppe „sagen“ (אמר, דבר, קרא, צוה), was bei einem Dialog zu erwarten war, stechen vor allem die Wortfelder „leben“ (חיה) und „gebären“ (ילד) einerseits und „töten“ (שלך היארה, מות) andererseits hervor. Die Besonderheit dieser Wortfelder besteht nicht nur in der herausragenden Häufigkeit, mit der sie verwendet werden (12x ילד und 5x חיה), sondern auch in ihrem antithetischen Verhältnis zueinander. Dieses „Wortfeld-Paar“ prägt den Dialog zwischen Pharao und den Hebammen. In den Versen, in denen Gott in den Handlungsverlauf tritt, fallen wieder zwei Wortfelder auf, die in einer logischen Beziehung zueinander stehen: „Gott fürchten“ (ירא) und „Gutes tun, kräftig werden,...“ (עשה בְּתִים, עצם, רבה, יטב). Neben diesen Wortfeldern werden in der ganzen Erzählung nur noch 4 andere Verben verwendet (2x עשה, ראה, בורה). Es ist demnach schon an der Oberflächenstruktur zu erkennen – sowohl durch die antithetischen Wortfelder als auch durch die so ungleichen Akteure –, dass diese Erzählung im Kraftfeld starker Pole steht.

2.3.2 Analyse der Texttiefenstruktur: Semantische Analyse

Zunächst soll der Text einer semantischen Analyse unterzogen werden, wodurch sich in weitere Folge thematische Teilkomplexe eingrenzen lassen.

In V.15 spricht der König von Ägypten in seinem Ansinnen, das israelitische Volk in seinem Wachstum zu bremsen, zwei Hebammen an. Es fällt auf, dass im Unterschied zum König, dessen Name unbekannt bleibt, die Hebammen mit den Namen Schiphra und Pua benannt werden. Hier beginnt also eine individuelle Geschichte zweier Frauen.

Über die Herkunft der Hebammen kann spekuliert werden. Die Formulierung לְמִיִּלְדֹת הָעִבְרִיִּיתִּים ist nicht eindeutig bestimmbar. הָעִבְרִיִּיתִּים kann als adjektivisches Attribut zu מִיִּלְדֹת verstanden werden, wonach es sich um hebräische Hebammen handeln würde. Grammatisch nicht auszuschließen ist jedoch auch die Übersetzung als Objekt zu מִיִּלְדֹת. In diesem Fall könnten auch ägyptische Hebammen angesprochen sein. Eine

constructus-Verbindung²⁵ oder die Voranstellung der *nota accusativi* פִּנּוּ würden dieses Verständnis noch unterstützen, müssen aber nicht vorausgesetzt werden.²⁶ Auch auf sachlicher Ebene lassen sich für beide Annahmen überzeugende Gründe finden. Hier stehen sich z.B. die Ansichten von SCHMIDT und JACOB²⁷ gegenüber. SCHMIDT spricht sich für die Version der ägyptischen Hebammen aus, der u.a. auch die LXX folgt. Vertreterinnen des eigenen Volkes für eine solche Tat einzusetzen, noch dazu ohne gebührende Entlohnung, mag wohl ein strategisch unkluger Schachzug sein. Außerdem wissen die Hebammen ihrem Reden nach bestens Bescheid über die Gebärrpraktiken der Ägypterinnen, sonst könnten sie in ihrer Erklärung vor dem Pharaon nicht den Vergleich zwischen Hebräerinnen und Ägypterinnen ziehen. Wären sie selbst Hebräerinnen müsste man überdies in Frage stellen, ob sich ihr Berufsstand angesichts ihrer Entbehrlichkeit bei hebräischen Geburten nicht erübrigen würde.²⁸ Die Auffassung, es handle sich um ägyptische Hebammen, ist somit nicht gleich von der Hand zu weisen. Der masoretische Text geht jedoch von hebräischen Hebammen aus und auch dieses Verständnis kann sachlich untermauert werden. Bei einem für den König so bedrohlichen Wachstum der hebräischen Bevölkerung ist anzunehmen, dass sich darunter ausreichend Hebammen für die hebräischen Frauen befunden haben. Angesichts der fortwährenden Unterdrückung werden die Hebräerinnen auch ein entsprechendes Misstrauen gegen das ägyptische Volk aufgebaut haben, sodass vermutlich nicht gerade zur Geburtshilfe eine Angehörige dieses Volkes bestellt wird.²⁹ Auch die Namen Schiphra und Pua, die hebräischen Ursprungs sind³⁰, unterstreichen die These, es handle sich um Hebräerinnen. Als schlagender Hinweis gilt ihre Gottesfurcht, aus der eine ethnische Zuordnung abgeleitet werden könnte. Sieht man an dieser Stelle jedoch vorrangig die sittliche Gottesfurcht, wie sie auch in Gen 20,11 und 42,18 begegnet, so kann diese als allgemein menschliche Grundhaltung ethischen Empfindens durchaus auch ägyptischen Hebammen zugesprochen werden.³¹ Der Frage nach der Herkunft der Hebammen darf m. E. daher nicht allzu viel Bedeutung beigemessen werden, ist doch weniger die Volkszugehörigkeit als das Berufsethos, weniger die Liebe zu den Angehörigen als die Liebe zum

²⁵ Die LXX (ταῖς μαῖαις τῶν Εβραίων) bzw. die Vulgata (*obsetricibus Hebraeorum*) gehen offenbar von einer *constructus*-Verbindung aus.

²⁶ Vgl. SCHMIDT, 1988, 4.

²⁷ Vgl. JACOB, 1997, 18, der den Hebammen hebräische Volkszugehörigkeit zuschreibt.

²⁸ Vgl. SCHMIDT, 1988, 20.

²⁹ Vgl. JACOB, 1997, 15.

³⁰ Der Name שִׁפְרָה leitet sich von der Wurzel שָׁפַר („schön sein“) ab. פּוּאָה könnte von der Wurzel פָּעַץ abstammen und mit „Glanz“ übersetzt werden. Auch eine Verbindung zu dem ugaritischen *ḫgt* („Mädchen“) ist möglich. Vgl. dazu SCHMIDT, 1988, 42 und NOTH, 1988, 13.

³¹ Vgl. BECKER, 1965, 196.

Leben herausfordert. Hier wird das menschliche und speziell weibliche, nicht das nationale Solidaritätsempfinden verletzt.

In V.16 fordert der König die Hebammen auf, alle Buben gleich bei ihrer Geburt zu töten. Die Aufforderung wird von einem antithetischen Parallelismus stark untermauert, in dem sich die Pole *Bub – töten, Mädchen – leben lassen* gegenüberstehen. Doch auch die Betrachtung, an wen der Auftrag gerichtet ist, birgt ein Aufeinandertreffen von Extremen. Hebammen, deren Beruf es ist, Frauen und neugeborenen Kindern beizustehen, woraus sich sogar ihre Berufsbezeichnung ableiten lässt³², werden mit dem Auftrag konfrontiert, das Vertrauen gebärender Frauen zu missbrauchen und deren Kinder zu töten. Diese Antithese zwischen Tod und Leben einerseits wie auch zwischen männlich und weiblich andererseits zieht sich wie ein roter Faden durch die Erzählung.

V.17 beschreibt die Reaktion der Hebammen. Sie fürchten Gott und führen den Befehl des Königs nicht durch; sie tun es nicht (לֹא עָשׂוּ). Ihr Verhalten zeichnet sich also durch einen passiven Widerstand aus. Lässt man hier das Wortspiel zwischen den hebräischen Wörtern רָאָה (V.16) und יָרָא (V.17) wirken³³, bekommt die Handlungsweise der Hebammen sogar einen ironischen, nahezu sarkastischen, Unterton. Während der Pharao dazu auffordert, zu „sehen“ (וַיִּרְאֵהוּ), reagieren die Hebammen, indem sie Gott „fürchten“ (וַיִּתְּרָאוּ), indem sie also nicht nur das Geheiß des Pharaos missachten, sondern gleich seine ganze Autorität. Die Konsonanten sind die gleichen geblieben, nur ihre Reihenfolge hat sich leicht verändert – eine kleine Abweichung von großer Tragweite.

In V.18 ruft der König die Hebammen und fordert Rechenschaft für ihr Tun. Die Übersetzung von וַיִּקְרָא mit „anschreien“³⁴ ist unbegründet, da das Ausbleiben einer Strafe dann verwunderlich wäre. In seiner Frage bringt der Pharao dennoch nicht nur blanke Verwunderung sondern auch einen Vorwurf zum Ausdruck.

In V.19 erklären die Hebammen den Sachverhalt unverfänglich. Sie weisen jede Schuld von sich, indem sie die Gebärweise der Hebräerinnen hervorheben, die ihre Kinder – wie Tiere – alleine vor dem Eintreffen der Hebamme auf die Welt bringen. Die Begrün-

³² Das Partizip מִלְדָּה als Berufsbezeichnung der Hebamme leitet sich von der Wurzel יָלַד mit der Grundbedeutung „hervorbringen“ ab. יָלַד kann vom Mann ausgesagt werden im Sinne von „erzeugen“ und von der Frau mit der Bedeutung „gebären“. Im resultativen Bedeutungsaspekt des Piel bedeutet יָלַד „gebären helfen“ bzw. „Geburtshilfe leisten“, als Partizip feminin also „Geburtshelferin“. Im Alten Testament findet sich die Bezeichnung מִלְדָּה sehr selten, außerhalb von Ex 1, 15-21 nur noch in Gen 35,17 und Gen 38,28.

³³ Vgl. SIEBERT-HOMMES, 1998, 67.

³⁴ Vgl. EHRLICH, 1912, 261.

dung mag dem Pharaos eingeleuchtet haben, denn eine Bestrafung der Hebammen folgt nicht.

Hingegen tritt in V.20 Gott ins Geschehen. Er tut den Hebammen Gutes, womit in diesem Zusammenhang vermutlich die Bewahrung vor der Strafe gemeint ist. Außerdem wird das Volk stark und zahlreich. Die individuelle Geschichte der Hebammen dehnt sich nun auf das ganze israelitische Volk aus.

In V.21 wiederholt sich dieser Inhalt, jedoch mit einer anderen Akzentuierung. Die Gottesfurcht der Hebammen macht sie zu Mitbegründerinnen der großen Nachkommenschaft.

V.22 beschreibt eine neuerliche Anweisung des Pharaos. Erstmals in der Erzählung wird nicht mehr gesprochen sondern befohlen (פֶּקֶד). Völlig unvermutet fallen in diesem Vers die Hebammen aus dem Handlungsrahmen. Der Befehl des Pharaos richtet sich an ihrer Stelle an das ganze ägyptische Volk, das alle neugeborenen Knaben in den Nil werfen soll. Nach dem ursprünglichen Vorhaben eines heimlichen Kindermords in einem unbemerkten Moment während der Geburt wirkt dieser Befehl nun plump und völlig gedankenlos.

Dem Erzählgang folgend beinhaltet der Text verschiedene Propositionen:

- V.15 Autoritätsgefälle Pharaos – Hebammen
 Gegenüberstellung Mann – Frauen
- V.16 **Knabenmord/Verschönerung der Mädchen**
- V.17-19 **Gottesfurcht** → **passiver Widerstand** gegen die Obrigkeit
- V.20 **Segen Gottes** für Hebammen, **Mehrung des Volkes**
- V.21 **Gottesfurcht** → **Mithilfe der Hebammen** am Kindersegen des Volkes
- V.22 **Knabenmord/Verschönerung der Mädchen**

Die einzelnen Propositionen lassen sich größeren Makropropositionen zuordnen. Das erste sich abzeichnende Thema ist die Gegenüberstellung von Staatsgewalt und einfachem Volk, von Mann und Frau, von Tod und Leben. Diese Propositionen durchziehen die ganze Handlung. Sie gliedern demnach auch nicht den Erzählgang in größere Teilabschnitte, sondern stellen die gesamte Geschichte in ein Kräftespiel der Gegensätze. In V.16 und 22 findet sich das Thema Knabenmord. Die Makroproposition Gewalt als Akt der Unterdrückung umschließt also die Erzählung. V.17-19 beschreibt den gewaltlosen und passiven Widerstand der Hebammen. Die friedvolle und kluge Auflehnung der Hebammen Schiphra und Pua gegen die blindwütige Obrigkeit ist ein zentrales Thema, das auch wieder das Aufeinandertreffen von Kontrasten zum Ausdruck bringt. Genährt

in ihrem Entschluss werden die Hebammen von ihrer Gottesfürchtigkeit, durch die sie sich nicht nur des ethischen Verschuldens bewusst sind, sondern auch ihre Verantwortung wahrnehmen, um mutig und vertrauensvoll Partei für die Mütter und Kinder zu ergreifen. In V.20 tut Gott den Hebammen Gutes und das ganze Volk wird stark und zahlreich. Zwei große Makropropositionen lassen sich hier erkennen: Gottes persönliche Zuwendung und die erfüllte Nachkommenverheißung für das Volk. In V.21 wird wieder die Gottesfurcht der Hebammen erwähnt, durch die sie zum richtigen Handeln angeleitet werden und so ihren Beitrag zum Kindersegen leisten.

Fokussiert man nun diese vier großen Themen *Gewalt/Mord*, *Gottesfurcht*, die ein ethisches Bewusstsein und Handeln postuliert, *individueller Segen* und *Mehrung des Volkes*, so fällt auf, dass diese Themen nicht alle in einem logischen Bezug zueinander stehen. Der Aufruf zum Knabenmord fordert die Hebammen heraus. Sie respektieren nicht die Staatsgewalt sondern Gott als Autorität und setzen sich gegen die Interessen des Pharaos für die Schwachen ein. Gott segnet die Hebammen und lässt es ihnen wohl ergehen. Bis dahin stehen die Makropropositionen in einem folgerichtigen Zusammenhang. Die Mehrung des Volkes bringt jedoch eine gewisse Spannung in die Erzählung, da in einer individuellen Geschichte nun das Ergehen eines ganzen Volkes erwähnt wird und damit in einem kurzen Versteil ein großes und zentrales Thema des Exodus-Buches angerissen wird.

Wirft man einen Blick auf die Abfolge der Themen, erkennt man eine chiasmatische Komposition. Die Gewaltmaßnahmen bilden den Rahmen der Erzählung, die Gottesfurcht leitet die Hebammen zum Widerstand an, das Wohlergehen der Hebammen und die Mehrung des Volkes bilden das zentrale Themenelement in der Mitte der symmetrischen Anordnung.³⁵

³⁵ Vgl. dazu SIEBERT-HOMMES, 1998, 65. SIEBERT-HOMMES beschreibt eine ähnliche konzentrische Struktur, wobei auch die Gewalt den äußeren und die Gottesfurcht der Hebammen den inneren Rahmen bilden. Durch eine Aufspaltung in einzelne Verse (und nicht wie oben in Propositionen) bekommt der symmetrische Aufbau jedoch eine andere Schwerpunktsetzung. Umrahmt von der Frage des Pharaos nach dem Grund für das „Leben-lassen“ der Kinder einerseits und der Mehrung des Volkes andererseits rückt SIEBERT-HOMMES die Äußerung der Hebammen über die Lebenskraft der hebräischen Frauen ins Zentrum.

2.4. Literarkritik

2.4.1 Abgrenzung des Textes

Mit der Erzählung über die Hebammen Schiphra und Pua schließt das erste Kapitel des Exodusbuchs, das eine Art Übergang zum Exodus-Geschehen darstellt. In diesem Kapitel wird einerseits eine Überleitung von der Genesis geboten, indem kurz die Entwicklung des Volkes Israel seit dem Einzug Jakobs mit seinen Söhnen erklärt wird (V.1-7). Andererseits wird ab V.8 die Unterdrückung des anwachsenden israelitischen Volkes durch den Pharao geschildert, wobei sich die Maßnahmen im Zuge ihrer Fruchtlosigkeit schrittweise verschärfen. Nachdem sich das fremde Volk unaufhaltsam vermehrt, wird versucht, mit Fronarbeit, dann mit erbarmungsloser Zwangsarbeit und letztlich mit dem Mord an den neugeborenen Buben dagegen zu wirken. Die Erzählung von den beiden Hebammen ist in diesen zweiten Teil eingebettet. Der letzte Vers des Kapitels, V.22, krönt die Schilderung der Unterdrückung, indem sie in der Anweisung zum offenen Knabenmord gipfelt. Gleichzeitig schafft er mit der Art und Weise der befohlenen Tötung, nämlich die Buben in den Nil zu werfen, eine Überleitung zu der Geburtsgeschichte des Mose und seiner Aussetzung in Ex 2.

2.4.2 Einheitlichkeit des Textes

Wenn auch auf den ersten Blick der Erzählgang klar und zusammengehörend wirkt, lässt der Text bei genauerem Hinsehen sprachliche Unebenheiten und sachliche Brüche erkennen.

Von V.15-20a sind die Verse syndetisch aufeinander bezogen und folgen einem klaren Handlungsverlauf. V.20b und c verursachen jedoch eine Spannung, insbesondere unter Berücksichtigung des weiteren Erzählschritts in V.21. V.20b-c erzählt vom Wohlergehen und Wachstum des Volkes. Aus der individuellen Geschichte der Hebammen wird unversehens die Geschichte von der Mehrung des ganzen Volkes. V.21 schärft den Blick wieder auf die Geschichte der Hebammen, wobei hier durch die wiederholende Aussage über die Gottesfurcht der Handlungsfluss ins Stocken gerät. Und letztlich kann auch V.22 den Erzählrahmen nicht harmonisch schließen. Anstelle einer Reaktion des Pharaos auf die Worte der Hebammen, die ja immer noch ausgeblieben ist, wird nun das ganze ägyptische Volk angesprochen. Das plötzliche Verschwinden der Hebammen als Akteurinnen der Erzählung, der aggressionsgeladene Tonfall des Pharaos verbunden mit

der unsinnigen Anweisung, alle (!) Buben zu töten, lassen aufhorchen. V.22 lässt sich offensichtlich nicht spannungsfrei an die vorangegangene Handlung anschließen.

Es lassen sich somit verschiedene Handlungsrahmen erkennen, die offenbar verschiedenen Intentionen folgen.

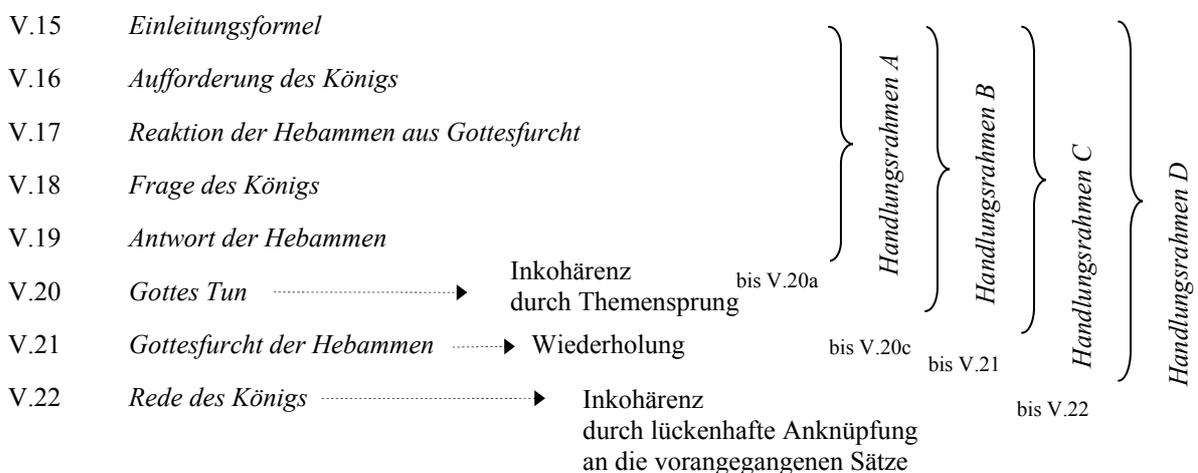
Grundsätzlich würde der Handlungsrahmen A von V.15-20a eine sinnvolle und schlüssige Erzählung umschließen: Der Pharao richtet an zwei namentlich erwähnte Hebammen, Schiphra und Pua, eine Aufforderung, der sie sich aus Gottesfurcht widersetzen. Gott ist den beiden Hebammen wohlgesinnt und beschützt sie damit offenbar auch vor einer Bestrafung durch den Pharao.

Handlungsrahmen B impliziert nun auch den Versteil V.20b-c und weitet damit den Blick aufs ganze Volk Israels, das stark und zahlreich wird, womit sich nicht nur die individuelle Geschichte auf ein Volk ausdehnt, sondern auch ein großes Thema des Pentateuchs, nämlich das *Stark-* und *Zahlreichwerden* des Volkes aufgegriffen wird.

Handlungsrahmen C schließt auch V.21 ein, womit bei gleich bleibendem Handlungsverlauf die Hebammen – quasi abschließend – als Hauptfiguren der Erzählung genannt und anerkannt werden.

Erzählrahmen D schließt nun die Reaktion und damit die nächste Maßnahme des Pharaos ein. Die Geschichte findet so einen offenen Ausgang, der einen vorweisenden Bezug auf die nachfolgende Handlung vermuten lässt.

Im folgenden Schema sollen die Spannungen und möglichen Erzählrahmen grob dargestellt werden.



2.4.3 Quellenkritik

Im Allgemeinen gilt der logisch fortschreitende Erzählgang in V.15-19 als bruchlose Einheit. Nach dem Vierquellen-Modell wird dieser Teil der elohistischen Quelle zugeschrieben.³⁶ Nicht nur der charakteristische Sprachgebrauch für die Bezeichnung Gottes, sondern auch das Motiv der Gottesfurcht als spezielles Thema des Elohisten weisen darauf hin.³⁷ Zu Gen 50,20³⁸, der auch der elohistischen Quelle zugeordnet wird, besteht ein unverkennbarer sachlicher Bezug. Insbesondere durch die Wurzel חיה („leben“) könnte Gen 50,20 nahezu programmatisch für die Hebammenperikope stehen.

Doch auch der weitestgehend einheitliche Erzählgang in V.15-19 weist kleinere Abweichungen im Sprachgebrauch auf, die nicht notwendigerweise auf unterschiedliche Quellen hinweisen, jedenfalls aber kurz behandelt werden sollten.

Ein Kennzeichen in der Quellenkritik ist die Verwendung des Titels für den ägyptischen Herrscher. Hier stehen sich die Bezeichnungen מֶלֶךְ מִצְרַיִם (V.15.17.18) und פַּרְעֹה (V.19.22) gegenüber. In einer Unterscheidung der Quellen nach dem Vierquellen-Modell wird die Bezeichnung „König von Ägypten“ meist dem Jahwisten und „Pharao“ dem Elohisten zugeschrieben. Diese Zuordnung geschieht jedoch nicht immer, in manchen Fällen bestehen Zweifel, wenn nicht die Auffassungen überhaupt diametral auseinander gehen.³⁹ So sieht NOTH im Titel מֶלֶךְ מִצְרַיִם sogar ein elohistisches Charakteristikum, weshalb er die Bemerkung אֶל-פַּרְעֹה in V.19 als Zusatz bezeichnet.⁴⁰ Der wechselnde Sprachgebrauch für den ägyptischen König liefert daher kein ausreichendes Argument für eine eindeutige Abgrenzung der Quellenschichten.⁴¹

Geht man also davon aus, dass zumindest V.15-19 *einer* Quelle zuzuordnen sind, stellt sich nun die Frage, wo diese Erzählung ihren Abschluss findet. Ab V.20 finden sich inhaltliche Auffälligkeiten und sprachliche Veränderungen, die auf mehrere Quellenschichten und redaktionelle Überarbeitungsprozesse schließen lassen.

Ein Hauptmerkmal der Quellenunterscheidung ist die Verwendung der Gottesbezeichnung, wonach nach der „klassischen“ Pentateuchkritik der Textkomplex V.15-21 durch den Gebrauch der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים dem Elohisten zuzuordnen ist. Auffallend

³⁶ Vgl. dazu CHILDS, 1974, 7f; SCHMIDT, 1988, 16-22; NOTH, 1988, 12f.

³⁷ Vgl. ZENGER, 2005, 94.

³⁸ Gen 50,20: וְאַתֶּם חָשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשַׁבָה לְטוֹבָה לְמַעַן עֲשֶׂה פְּעוּם הַזֶּה לְהַחֲיִית עַם-רַב: „Ihr hattet Böses gegen mich beabsichtigt, Gott aber hat Gutes beabsichtigt, um zu tun, wie es an diesem Tage ist, ein großes Volk am Leben zu halten.“

³⁹ Vgl. FOHRER, 1964, 12; SCHMIDT, 1988, 17.

⁴⁰ Vgl. NOTH, 1988, 12.

⁴¹ Dagegen aber lässt sich die Kombination der beiden Titel „Pharao, König von Ägypten“ eindeutig der Priesterschrift zuweisen. Z.B. Gen 41,46, Ex 6,11ff. u.a., SCHMIDT, 1988, 17f.

ist hier nur der Wechsel von הָאֱלֹהִים in V.17 und 21 und אֱלֹהִים in V.20. FOHRER sieht darin einen Hinweis, dass es sich bei V.20a („Und Gott tat den Hebammen Gutes“) um einen Nachtrag handelt, zumal dieser Satzteil für FOHRER unter Einbeziehung des V.21 inhaltlich ohnedies entbehrlich, wenn nicht sogar störend ist.⁴² JACOB erklärt den fehlenden Artikel in V.19 damit, dass Gott hier als handelndes Subjekt im Vordergrund steht und nicht das Verhältnis *zu* ihm.⁴³ Der inkonsequente Gebrauch des Artikels findet sich auch an anderen Stellen⁴⁴, und muss daher die Einheitlichkeit des Textes nicht zwingend irritieren.⁴⁵ SCHMIDT sieht demnach den elohistischen Beitrag mit V.20a beendet. V.21 ist nach SCHMIDT eine Parallelaussage zu V.20a, vermutlich eine nachträgliche Erläuterung, während er V.20b für einen störenden Einschub hält.⁴⁶ FOHRER hingegen sieht V.20a als irritierend, da die Hebammen ohnedies in V.21 an der Mehrung des Volkes ihren Anteil haben, indem auch sie mit Nachkommenschaft gesegnet werden. Der Zusammenhang mit ihrer Gottesfürchtigkeit wird in V.21 – anders als in V.20a – nochmals zugespitzt.

Folgt man dem Handlungsverlauf V.15-21, so steht m. E. V.20a durchaus in einem logischen Erzählfortschritt. Der Pharao reagiert nicht weiter auf den Ungehorsam der Hebammen, denn sie haben Gott auf ihrer Seite, der es ihnen wohl ergehen lässt. Diese Zuwendung Gottes und das Ausbleiben einer Bestrafung durch den Pharao stehen wahrscheinlich in einem ursächlichen Zusammenhang. Hier wird nun mit V.20b-c die individuelle Geschichte der Hebammen unterbrochen, indem von der Mehrung und vom Wohlergehen des ganzen Volkes erzählt wird. Offenbar will man an dieser Stelle die Geschichte in den größeren Erzählkontext einpassen, in dem es um die Unterdrückung des israelitischen Volkes geht, das sich trotz verhärteter Maßnahmen ungebrems vermehrt. Auffallend sind hier insbesondere die Wurzeln רבה (*zahlreich werden*) und עצם (*stark werden*). Diese Wurzeln begegnen auch in Ex 1,7.9.12 und werden im Vierquellen-Modell mit dem Jahwisten in Zusammenhang gebracht. Das würde auch die Vermutung bestätigen, dass der Versteil V.20b-c in Anknüpfung an die Geschehnisse in Ex 1, 8-12 eingefügt wurde. V.21 rückt wieder die Gottesfurcht der Hebammen in den Fokus.

⁴² Vgl. FOHRER, 1964, 12.

⁴³ Vgl. JACOB, 1997, 18.

⁴⁴ Vgl. z.B. Gen 35,1.7 od. Ex 3, 4.6.13f. Auch im Zusammenhang mit ירא finden sich beide Varianten (so z.B. in Gen 42,18 und Gen 20,11)

⁴⁵ Vgl. SCHMIDT, 1988, 17.

⁴⁶ Vgl. SCHMIDT, 1988, 18-22. HEINISCH teilt diese Ansicht, V.20b sei „ein Zusatz, der den Zusammenhang stört“, HEINISCH, 1934,38.

V.22 greift erneut die gewaltsamen Maßnahmen des Pharaos gegen die Mehrung des israelitischen Volks auf. Nun ruft der Pharaos sein eigenes Volk auf, gegen die hebräischen Buben vorzugehen, indem sie in den Nil geworfen werden sollen. Die Hebammen sind nicht weiter Teil der Geschichte. V.22 kann zwar inhaltlich als Reaktion auf den misslungenen Neugeborenenmord durch die Hebammen verstanden werden. Jedoch liegt durch terminologische Unebenheiten und das Wegfallen der Bezeichnung „hebräisch“ eher nahe, dass der Satz ursprünglich an Ex 1,8-12 anschließt. Das israelitische Volk bleibt trotz harter Unterdrückung, die der Pharaos auch schon seinem Volk in Auftrag gibt (V.9), weiterhin stark und fruchtbar, „so dass die Ägypter vor ihnen das Grauen packte“ (V.12). Ein neuerlicher Befehl an das Volk, wie ihn V.22 zum Ausdruck bringt, stünde hier in einer semantischen Beziehung zur vorangegangenen Handlung. Die Logik einer solchen Maßnahme bleibt freilich dahingestellt. Ein Volk, das zu Fronarbeiten eingesetzt wird, am Wachstum zu hindern, ist eine erklärungsbedürftige Strategie. Es ist daher vielmehr anzunehmen, dass sich die Gefährdung der Kinder auf Ex 2 bezieht.⁴⁷ V.22 ist also keine Steigerung der Geschichte von den Hebammen sondern eine Parallelerzählung.

2.5. Gattungskritik

2.5.1 Gattung

Die Erzählung über die Hebammen Schiphra und Pua ist unter die Gattung der *Sagen* zu reihen. Ein wichtiges Merkmal der Sage ist die konfliktbildende Situation als zentrales Motiv⁴⁸, die wir in der Hebammenperikope ohne Zweifel vorfinden. Stilistisch hebt sich die Sage durch ihre prägnante Erzählweise von anderen Erzählungen ab. Keine Ausschweifungen und Nebensächlichkeiten lenken vom Handlungsverlauf ab. Auffallend ist dabei auch die Beschränkung der Handlung auf wenige, höchstens zwei bis drei Akteure, die äußerst parteiisch sind und deren Charaktere im Schwarz-Weiß-Schema gezeichnet sind. In Ex 1,15-22 findet man dieses Motiv im Gegenübertreten des Herrschers, der nur als „König von Ägypten“, bezeichnet wird und der beiden beim Namen genannten Hebammen. Die ganze Erzählung steht im Spannungsfeld der Gegensätze: tyrannischer Alleinherrscher und schutzlose Hebammen, Mann und Frau, Tod und Leben. „Wenn irgendein folkloristisches Material binäre Oppositionen zeigt, Gegen-

⁴⁷ Vgl. SCHMIDT, 1988, 24, CHILDS, 1979, 11.

⁴⁸ Vgl. RÖHRICH, 1976, 32.

sätze von Zweiheiten, dualistische Systeme, dann ist es die Sage.⁴⁹ Die Erzählung vollzieht sich fast zur Gänze als Dialog zwischen dem König und den beiden Hebammen, die das Volk vertreten, womit eine besondere Eigenheit der Sage zum Ausdruck kommt: Das Allgemeine wird durch das Individuelle dargestellt, das Schicksal eines ganzen Volkes wird komprimiert zu den Erfahrungen von Einzelpersonen.⁵⁰

Betrachtet man der literarkritischen Beurteilung folgend V.15-19 als ursprüngliche Einheit der Sage, so wird deutlich, dass – kennzeichnend für den Typus der Sage – der Höhepunkt am Ende liegt, meist in Form einer Rede.

Schließt man den Handlungsrahmen erst bei V.22, kann man in der Sage auch eine Ätiologie erkennen, indem die Umstände, in die Mose hineingeboren wird, hier ihren Ursprung finden.

Die Gattung der Sage kann noch in eine Reihe von Untertypen geteilt werden, die ihr je eigenes sehr unterschiedliches Gepräge tragen. Eine klare Zuordnung zu einer bestimmten Untergattung ist jedoch selten möglich, vielmehr begegnen in den einzelnen Sagen Elemente und Kombinationen verschiedener Motive. Nachdem die Erzählung in Ex 1, 15-22 geschichtliche Zustände widerspiegelt, kann sie als *historische* Sage verstanden werden, die im Besonderen auch *ethnographische* Elemente aufweist, da über das Ergehen eines ganzen Volkes berichtet wird.⁵¹

Die Sage über die zwei Hebammen trägt auch *weisheitliche* Züge.⁵² Besonders hervorzuheben ist das Motiv der Gottesfurcht in seiner ethischen Ausrichtung, durch die die Hebammen zu ihrem Verhalten angeleitet werden. Zieht man hier Linien zu den Proverbien, könnte Prov 14,26-27⁵³ nahezu als Leitgedanke für die Erzählung herangezogen werden.⁵⁴

2.5.2 Sitz im Leben

Die Erzählung über die beiden Hebammen spiegelt die Perspektive des Volkes wider. Die Charaktere der Hebammen sind sehr authentisch gezeichnet. Sie stehen für Leben, Gesundheit, Hilfsbereitschaft, Verantwortungsbewusstsein, Stärke und Weisheit. Der

⁴⁹ RÖHRICH, 1976, 32.

⁵⁰ Vgl. SCHMIDT, 1988, 23.

⁵¹ Vgl. KAISER, 1969, 51.

⁵² Vgl. CHILDS, 1979, 13.

⁵³ Prov 14,26-27: „וְיִהְיֶה מִבְּטַח־עֹז וְלִבְנָיו יִהְיֶה מַחְסֵה: יִרְאַת יְהוָה מְקוֹר חַיִּים לְסוֹר מִמִּקְשֵׁי מוֹת:“ „In der Furcht des HERRN *liegt* ein starkes Vertrauen, auch seine Kinder haben eine Zuflucht. Die Furcht des HERRN ist eine Quelle des Lebens, um die Fallen des Todes zu meiden. (übers. Elberfelder)

⁵⁴ Vgl. SCHMIDT, 1988, 26;

König von Ägypten wird aus der Sicht des Volkes tyrannisch, realitätsfremd, naiv und letztlich machtlos dargestellt. Die Überlieferung der Hebammensage geht daher vermutlich auf volkstümliche Erzähler zurück.

Die Erzählung weist, insbesondere durch das Motiv der Gottesfurcht, aber auch durch den Lohngedanken, der durch die Zuwendung Gottes in V.20 zum Ausdruck kommt, auch weisheitliche Elemente auf. Durch diese Beobachtung lässt sich der Sitz im Leben nicht notwendigerweise auf weisheitliche Wirkungskreise einschränken, jedoch kann von entsprechenden Überlieferungseinflüssen ausgegangen werden.

2.6. Überlieferungsgeschichte

Die Überlieferungskritik fragt nach der Entwicklung eines Textkomplexes in seinem vorliterarischen Stadium. Die sagenhafte Gestalt der in Ex 1,15-22 beschriebenen historischen Situation der Israeliten in Ägypten lässt auf eine lange mündliche Tradition schließen, die der schriftlichen Abfassung des Textes vorangegangen ist.

Für eine überlieferungsgeschichtliche Einordnung der Hebammensage ist es sinnvoll, die Erzählzusammenhänge und Leitmotive von Ex 1 zu beachten. Die Hauptmotive im ersten Exodus-Kapitel sind die wundersame *Mehrung* und *Stärkung des Volkes* (V.7.9.12), die *Unterdrückung* und *Sklaverei* durch den Pharao (V.10-14) und der *Völkermord* durch Tötung der Buben (V.15-19.22), wobei die beiden letzteren für sich genommen mit dem erstaunlichen und unerwünschten Wachstum des israelitischen Volkes in Zusammenhang zu bringen sind, in Beziehung zueinander jedoch divergent erscheinen. Einem Volk, dessen Arbeitskraft man sich zu nutze machen will, den Nachwuchs zu nehmen, folgt keinem logischen Konzept. Die Aufforderung zum Kindermord lässt sich daher nicht zwanglos als weitere Maßnahme der Unterdrückung im Anschluss an V.14 reihen. Erst durch die nachfolgende Mose-Geschichte in Ex 2 ist die Bedrohung der Buben zu verstehen. Der beabsichtigte Kindermord in Ex 1,15-19.22 ist weniger als Rückbezug auf die Unterdrückung des Volkes sondern vielmehr als Vorverweis auf die politischen Umstände, in die Mose hineingeboren wird, zu verstehen. Die Aussetzungsgeschichte des Mose wird durch die Bedrohung des ganzen Volkes erklärbar. Dem außergewöhnlichen Einzelgeschehen in der Mose-Sage wurden also erst nachträglich durch Verallgemeinerung die Rahmenbedingungen geschaffen. Literarkritische Beobachtungen haben gezeigt, dass die beiden Aufrufe zum Kindermord in V.16 und V.22 vermutlich nicht aus einer Quelle stammen, sondern Parallel-erzählungen sind. Der Befehl, alle Buben in den Nil zu werfen (V.22), dürfte an die

Erzählschritte in Ex 1, 8-12 angeschlossen gewesen sein.⁵⁵ SCHMIDT nimmt an, dass V.22 überlieferungsgeschichtlich älter ist, als die Hebammensage, in der sich das Motiv des Kindermordes in einer individuellen Darstellung erst später weiterentwickelt hat. Es wäre jedoch auch denkbar, dass die Geschichte über die Hebammen als selbständiger und vom Kontext weitgehend unabhängiger Erzählkomplex aus einer eigenen mündlichen Tradition hervorgegangen ist, und später mit der Aufforderung zum Kindermord in V.22 verwoben wurde.

Von den drei Hauptmotiven zeichnet sich die Unterdrückung des Volkes daher als ältestes ab. Das Motiv der Mehrung des Volkes, das sich in einem refrainartigen Rhythmus in Ex 1 phrasenhaft wiederholt, zählt überlieferungsgeschichtlich sicherlich nicht zu den ursprünglichen Erzählkomplexen, aus denen Ex 1 gewachsen ist.⁵⁶ Den Darstellungen von der Unterdrückung des Volkes und der Geschichte über die Hebammen dürfte das Motiv der Volksmehrung als Bindeglied zwischen der Nachkommenverheißung aus den Erzeltern Erzählungen und dem Exodusgeschehen erst später beigefügt worden sein.

Das Leitmotiv der Gottesfurcht, das nur die Hebammenperikope begleitet, dürfte auf weisheitliche Überlieferungskreise zurückgehen.

Aus den überlieferungsgeschichtlichen Einzelüberlegungen ist für Ex 1,15-22 zusammenfassend folgende Entwicklungsgeschichte denkbar: Die in V.22 ausgesprochene Aufforderung, alle Knaben in den Nil zu werfen, dürfte das älteste Fragment des Erzählkomplexes sein. Es wurde mit der Erzählung über die Unterdrückung des israelitischen Volkes verbunden, jedoch nicht dem Themenfeld Sklaverei in einer logischen Beziehung nachgereiht, sondern dem in Ex 2 folgenden Geschehen vorangestellt. Die Hebammensage V.15-21 wurde vermutlich in volkstümlichen Erzählkreisen tradiert und erst später – möglicherweise literarisch – mit der Erzählung über die Bedrohung der Kinder in V.22 verbunden. Der Einfluss weisheitlicher Tradentenkreise auf die Überlieferung der Hebammensage ist stark anzunehmen.⁵⁷ Die Anfügung des Versteils V.20b-c und damit die inhaltliche Verknüpfung mit dem Motiv der Volksmehrung ist aus theologischen Interessen erklärbar und dürfte daher eher auf redaktionelle Überarbeitungsprozesse zurückgehen.

⁵⁵ Vgl. SCHMIDT, 1988, 24.

⁵⁶ Vgl. SCHMIDT, 1988, 22.

⁵⁷ Vgl. CHILDS, 1979, 13.

2.7. Motivgeschichte

2.7.1 Hebräer

Insgesamt ist das Wort עִבְרִי (Feminin- und Pluralformen mit einbezogen) im Alten Testament nur 34 mal belegt, davon gleich 13 mal im Exodusbuch. עִבְרִי wird zur Bezeichnung eines Volkes verwendet, das von Eber abstammt, und wird besonders von Fremden in Abgrenzung von den Israeliten oder als Selbstbenennung gegenüber Fremden gebraucht. In der Beschreibung der Vorfahren Israels lässt sich eine terminologische Entwicklung von der ethnischen Zuordnung עִבְרִי zur ethnisch-soziopolitischen Bezeichnung יִשְׂרָאֵל bis zum Ausdruck יְהוּדָה nach dem Untergang der Monarchie zeichnen.

In den etymologischen Herleitungsversuchen wird dem Wort עִבְרִי auch die Wurzel עבר „hinübergehen, überschreiten“ zugrunde gelegt.⁵⁸ Eine mögliche phonetische und semantische Verbindung, wenn nicht sogar Gleichstellung, wurde zwischen den alttestamentlichen עִבְרִי, den *hapiru* in den Texten aus El Amarna⁵⁹ und den in einigen ägyptischen Papyri erwähnten *'prw* viel diskutiert. Die Bemühungen, zwischen diesen Bezeichnungen eine Parallelität oder gar Gleichheit zu erkennen, waren sicherlich von dem Interesse getragen, die biblische Geschichtsschreibung historisch plausibel zu machen, indem auch außerbiblische Quellen vom hebräischen Volk berichten.⁶⁰ Aufgrund von Analysen in inhaltlicher und zeitlicher Hinsicht ist jedoch sowohl eine etymologische als auch eine semantische Beziehung zwischen עִבְרִי und *hapiru* bzw. *'prw* eher abzulehnen.⁶¹

Die Belege des Wortes עִבְרִי im Exodusbuch werden als Einheit betrachtet. Aus all diesen עִבְרִי-Stellen geht eindeutig hervor, dass es sich bei den „Hebräern“ um eine ethnische Gruppe handelt, die aus Ägypten ausgewandert ist, um sich in Palästina niederzulassen. Diese Belege gewannen daher in der עִבְרִי/*'prw*-Diskussion besondere Bedeutung⁶².

⁵⁸ Auch in der LXX wird in Gen 14,13 אַבְרָם הָעִבְרִי mit Ἰβραμ τῷ περάτῃ, „der Wanderer Abraham“ übersetzt.

⁵⁹ Die ab 1887 im ägyptischen El Armana entdeckten Briefe, die über die sozialen und politischen Zustände in Syrien-Palästina berichten, erwähnen eine soziologisch erfassbare Gruppe der *hapiru*.

⁶⁰ Vgl. LORETZ, 1984, 46.

⁶¹ Vgl. FREEDMAN, ThWAT 5, 1054.

⁶² Francois Joseph CHABAS (1817-1882) wies als Erster auf die Parallelen zwischen den *'prw* und den als Bauarbeiter beschriebenen Hebräern hin. Damit glaubte man, für den Aufenthalt der Hebräer in Ägypten endlich außerbiblisches Material als zuverlässige historische Quelle gefunden zu haben (Vgl. LORETZ, 1984, 166).

In dem Wort עֶבְרִי werden ethnische, religiöse und nationale Momente einer Gemeinschaft zusammengefasst. Dass es sich hierbei um eine Schicht mit niederem Rechtsstatus handelt, lässt sich aus den biblischen Zeugnissen nicht ableiten.⁶³ Auch in Ex 1, 15-21 werden die Hebräerinnen nur nach ihren ethnologischen Eigenheiten hinsichtlich ihrer Gebärfähigkeit von den Ägypterinnen unterschieden, nicht aber was ihren sozialen Status betrifft.

2.7.2 Gottesfurcht

Das Thema Gottesfurcht ist nicht nur ein tragendes Motiv in der Erzählung von den „ungehorsamen“ Hebammen, sondern ein elementarer Begriff des Glaubensverständnisses im Alten Testament und in anderen Religionen des Vorderen Orients.⁶⁴ Gottesfurcht als spontane Reaktion auf das *Numinose* betrifft ein breites Spektrum emotionaler Regungen, vom Erschrecken und Schaudern bis zur Scheu und Ehrfurcht vor der Gottheit. Die Furcht vor Gott deckt jedoch noch ein größeres semantisches Feld ab als die unmittelbare Furcht des Menschen in der Begegnung mit Gott. So wird unter Gottesfurcht in einer kultischen Ausrichtung *Gottesverehrung* verstanden. In der Erzählung über die Hebammen Schiphra und Pua steht wieder eine andere Bedeutungsnuance des Begriffs „Gottesfurcht“ im Zentrum, nämlich die der *sittlichen Grundhaltung*. Ausgangspunkt dieser semantischen Entwicklung dürfte die Furcht vor den göttlichen Gerichtstaten sein. So wird Gottesfurcht als ethisches Bewusstsein ein Äquivalent für Religion und Frömmigkeit.⁶⁵

Besonders die nach dem Vierquellen-Modell der elohistischen Quelle zugeschriebenen Teile des Pentateuchs verwenden den Begriff der Gottesfurcht mit sittlicher Prägung. Der Gebrauch des sittlichen Gottesfurchtbegriffs wird mit prophetischen Strömungen aus dem 9. Jh. in Zusammenhang gebracht.⁶⁶ BECKER sieht hier keine Verbindung, sondern vermutet vielmehr weisheitlichen Einfluss.⁶⁷ In ihrer sittlichen Deutung wird

⁶³ Vgl. SCHMIDT, 1983, 29.

⁶⁴ Siehe dazu BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965.

⁶⁵ Vgl. BECKER, 1965, 75ff. BECKER grenzt neben der Gottesfurcht als Furcht vor dem Numinosen, der kultischen Gottesfurcht und der sittlichen Haltung auch noch den nomistischen Begriff der Gottesfurcht („Gesetzesbeobachtung“) ab. Die semantische Entwicklung dieser Aspekte der Gottesfurcht lässt sich historisch nicht festmachen, ist jedoch „mit Sicherheit vorauszusetzen“.

⁶⁶ Vgl. BECKER, 1965, 193.

⁶⁷ „Der sittliche Begriff hat auch beim Elohisten nichts spezifisch Jahwistisches, ‚Nebiistisches‘ an sich, sondern atmet den internationalen ‚Humanismus‘ der Chokmah, mit deren Einfluss hier zu rechnen ist.“ (Vgl. BECKER, 1965, 193).

die Wurzel איר ⁶⁸ als Verbum, Substantiv und Adjektiv und immer in Verbindung mit der Gottesbezeichnung אלהים verwendet.⁶⁹ Auch in der Hebammenperikope wird das Motiv der Gottesfurcht in V.17 und 21 durch das Verbum איר q. in Verbindung mit אתהאלהים ausgedrückt. Nicht nur die Sprachform und die Zuordnung zu einer bestimmten Quellschicht, sondern auch eine semantische Betrachtung weisen darauf hin, dass das Motiv der Gottesfurcht hier in einer ethischen Grundhaltung zu verstehen ist. Eine unmittelbare Begegnung der Hebammen mit Gott wird nicht beschrieben. Auch können sie sich keinen Lohn, eher eine Strafe durch den Pharao, erwarten. Sie handeln aus humanen Grundsätzen. Der Diskurs über die Herkunft der Hebammen orientiert sich u.a. an der empfundenen Gottesfurcht der Hebammen, weshalb sie nur Hebräerinnen sein könnten. Würden die Hebammen als Ägypterinnen gedacht, kommt wieder der sittliche Aspekt ihrer Gottesfurcht zum Tragen. Jedoch auch im Falle hebräischer Volkszugehörigkeit würde aus einer einseitigen Betrachtung durch die Bindung an den Gott Israels und seine Verheißung der ethische Inhalt der Geschichte übergangen.⁷⁰

2.7.3 Knabenmord – Geburt als Politikum

Das Motiv des Knabenmordes findet sich in Ex 1,15-22 gleich zweimal, jedoch in unterschiedlicher Ausgestaltung – vermutlich aufgrund verschiedener Quellen, denen die beiden Darstellungen entstammen. In Ex 1,15-19 sollen alle hebräischen Buben heimlich bei ihrer Geburt getötet werden, in Ex 1,22 schließlich ruft der Pharao sein Volk auf, alle Buben in den Nil zu werfen, was einer Tötung gleichkommt. Über die tatsächliche Ausführung des Knabenmords wird nichts erzählt, anders als in Mt 2,16-18, wo das Motiv des Knabenmordes, unter einer anderen Zielsetzung wieder aufgegriffen wird. Hier wird möglicherweise Soldaten befohlen, den Mordauftrag auszuführen⁷¹, und ohne ihn zu hinterfragen wird ihm Folge geleistet.

⁶⁸ Die Wurzel *r'* in den semitischen Sprachen leitet sich vermutlich aus der Grundbedeutung „hin- und herbewegen“ ab. Die Parallelen zum arabischen *wa'ara* („erschecken“) und *wariha* („kurzatmig sein“) und auch das hebräische hapax legomenon *jāra'* „beben“ werden als Hinweise herangezogen. (vgl. BECKER, 1965, 1-2) Im Alten Testament ist איר unter Berücksichtigung der Derivate insgesamt 435mal belegt. Mit איר wird allgemein die Furcht des Menschen vor bedrohenden Situationen beschrieben.

⁶⁹ Nachdem der sprachliche Ausdruck אלהים als besonderes Charakteristikum der sittlichen Prägung des Gottesfurchtbegriffs erkannt wurde, zieht BECKER die grundsätzliche Zuweisung dieses Sprachgebrauchs zur elohistischen Quelle in Zweifel (Vgl. BECKER, 1965, 193-194).

⁷⁰ Vgl. BECKER, 1965, 196.

⁷¹ „Da ergrimte Herodes sehr, als er sah, daß er von den Weisen hintergangen worden war; und er sandte hin und ließ alle Jungen töten, die in Bethlehem und in seinem ganzen Gebiet waren, von zwei Jahren und darunter, nach der Zeit, die er von den Weisen genau erforscht hatte.“ Mt 2,16 (übers. nach Elberfelder).

In Ex 1,15-22 setzt der Pharao den Mord an Kindern – im Speziellen an Buben – als politische Maßnahme ein. Geboren werden an sich wird zum Politikum. Geburt als eigentlich familiäres Ereignis wird – insbesondere in V.22 – in den Bereich der Öffentlichkeit getragen, weil Kinder Hoffnungsträger für die Zukunft eines Volkes sind. Dieses Motiv begegnet auch in Ps 127:

3. Siehe, Kinder sind eine Gabe des HERRN, und Leibesfrucht ist ein Geschenk.

4. Wie Pfeile in der Hand eines Starken, so sind die Söhne der Jugendzeit.

5. Wohl dem, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat! Sie werden nicht zuschanden, wenn sie mit ihren Feinden verhandeln im Tor.

Hier ist nicht die militärische Macht der Jugend gemeint, sondern die Lebenskraft der Jungen.⁷² Kinder stehen für Reichtum, Hoffnung und Zukunft. Eben dieses Potential wird auch in Ex 1,15-22 thematisiert.

Vor welchem soziokulturellen Hintergrund lässt sich nun die explizite Trennung zwischen Buben und Mädchen bei einem solchen Tötungsauftrag verstehen?

Die Tatsache, dass nur die männlichen Nachkommen getötet werden sollen, befremdet angesichts des in bevölkerungsstarken Regionen verbreiteten Usus, weibliche Föten auszufiltern. Der Grundgedanke hinter Pharaos' Plan hängt mit der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur zusammen. Irmtraud FISCHER spricht in diesem Zusammenhang von der „patrilinearen Abstammung“ und der „patrilokalen Eheform“.⁷³ Durch ihre Geburt werden Kinder der Stammeslinie des Vaters zugeordnet. Bei einer Heirat wird die Frau in die Familie des Mannes integriert. So haben weibliche Nachkommen die Identität des Vaters und verheiratete Frauen die ihres Ehemannes. Hebräische Mädchen nahmen durch ihre Heirat mit ägyptischen Männern auch deren Identität und Volkszugehörigkeit an. Ein Volk, das keine Buben mehr großzieht, verliert seine Identität. Es ist also derselbe Gedanke, der auch dem noch heute üblichen und oben angesprochenen Mädchenmord zugrunde liegt. Männliche Nachkommen sind Identitätsträger und Nachkommen eines Volkes, eines Stammes, einer Familie, das Heranwachsen eines Mädchens ist aus dieser Perspektive nicht hinreichend legitimiert.

2.8. Redaktionskritik

Die Erzählung über die beiden Hebammen Schiphra und Pua setzt das in Ex 1,8 beginnende Thema der Unterdrückung Israels fort. Dennoch hebt sich der Text vom

⁷² Vgl. ULRICH-ESCHEMANN, 2005, 70.

⁷³ Vgl. FISCHER, I., 2000, 164.

vorangegangenen ab, indem hier von der Lage eines ganzen Volkes auf die individuelle Geschichte zweier Frauen, die sogar namentlich genannt werden, übergewechselt wird. Versucht man nun die einzelnen literarkritischen Beobachtungen und Überlegungen zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzufügen, so kommt man zu folgender redaktionsgeschichtlicher Rekonstruktion des Textwachstums: Die Hebammenperikope wird als individuelle und beispielhafte Geschichte in den thematischen Kontext des ersten Exodus-Kapitels eingebettet. V.1-14 kann aufgrund sprachlicher Auffälligkeiten und inhaltlicher Schwerpunkte einer anderen Quelle zugeschrieben werden als V.15-19.21. V.20 weist auf unterschiedliche Rezeptionsvorgänge des Grundtextes hin und dürfte sich daher durch mehrere Redaktionen sukzessiv zusammengesetzt haben. V.20a erzählt von der Zuwendung Gottes an die Hebammen und fokussiert damit den Lohngedanken. V.20b-c thematisiert die Mehrung des Volkes entgegen den Anstrengungen des Pharaos und knüpft damit an die Geschichte von der Unterdrückung in Ex 1,8-12 an. V.20a dürfte eine interpretierende Eintragung aus vermutlich weisheitlichen Überlieferungskreisen sein, bei V.20b-c handelt es sich wahrscheinlich um eine redaktionelle Einfügung, die den Bezug zum ganzen Volk und damit zum Erzählkontext in V.8-12 herstellt. Das Motiv der Volksmehrung stellt Ex 1 damit auch in einen größeren Zusammenhang: Es verbindet die Nachkommenverheißung aus den Erzeltern Erzählungen mit den Mose-Exodus-Erzählungen.

Bei V.21 dürfe es sich um einen redaktionellen Zusatz handeln, der V. 20 bereits voraussetzt. Die Gottesfurcht der Hebammen wird hier nochmals dezidiert (wie in V.17) als Ursache deren passiven Widerstandes gegen die Anweisungen des Pharaos zur Rettung des Volkes hervorgehoben. Die Hebammen haben so an der Mehrung des Volkes ihren Anteil.

V.22 war ursprünglich vermutlich nicht Teil der Hebammenerzählung, sondern direkt an V.12 gereiht⁷⁴ und ist daher gegenüber Ex 1,15-21 als eigenständiges Textfragment zu behandeln. Dieser Schlussvers bildet einerseits das klimaktische Ende des ersten Kapitels des Exodusbuches, was gleichsam einen Auftakt zum bevorstehenden Exodusgeschehen darstellt, hält andererseits aber den Handlungsverlauf offen und verweist so auf die nachfolgende Mosegeschichte.

Über den Ausgang der Bedrohung erfährt man nichts, weder über die Ausführung noch über eine mögliche Aufhebung des Befehls, was Rückschlüsse auf die Intention der

⁷⁴ Vgl. SCHMIDT, 1988, 20.

Redakteure zulässt. Demnach hat die Erzählung über den angekündigten Knabenmord mit Einsetzen der Mosegeschichte ihre Funktion und Bestimmung erfüllt.

Die Endredaktion von Ex 1,15-22 mag auf verschiedenen Wachstumsprozessen gründen, die Komposition des Textkomplexes weist jedoch eine klare Struktur auf, die auf redaktionelle Aussageabsichten schließen lässt. So folgt der Handlungsverlauf einem symmetrischen Muster (siehe 1.3.2). Zu Beginn und am Ende der Perikope steht ein Befehl des Pharaos. Das Verhalten der Hebammen, gestützt durch ihre Gottesfurcht, bildet den inneren Rahmen der Erzählung, die in der Zuwendung Gottes und damit in der Mehrung des Volkes gipfelt. Die Mitte der Erzählung bildet damit die Verheißung Gottes, womit die theologische Intention der Redaktion zum Ausdruck kommt.

3. Leserinnen und Leser heute – eine empirische Lesestudie

Die historisch-kritische Exegese, die im Zuge ihrer Entstehungsgeschichte in zahlreiche einzelne, konsequent aneinander gereichte Arbeitsschritte ausdifferenziert wurde, repräsentiert im Allgemeinen den „wissenschaftlichen“ Zugang einer biblischen Exegese. Das Instrumentarium der historisch-kritischen Methode basiert auf dem Zusammenwirken verschiedener geistesgeschichtlicher Ideen und Impulse, pointiert könnte man es unter dem humanistischen wie auch pietistischen Ansatz *ad fontes*, also zurück zu den Quellen, zusammenfassen.⁷⁵ In einer empirischen Untersuchung durch eine rezeptionsorientierte Lesestudie, wie sie hier geschehen soll, geht man nun nicht nur von einer anderen Methodik, nämlich der empirischen anstelle der historischen, sondern auch von einer fundamental anderen Betrachtungsweise aus. Nicht der Text und sein historisches Wachstum sondern das Zusammenspiel von Leser/in und Text und die damit ermöglichte Aktualisierung des Textes eröffnen neue Pfade in der hermeneutischen Reflexion. Diese Grenzziehung markiert jedoch in erster Linie die jeweiligen Blickwinkel, aus denen ein Text betrachtet werden soll, und die Forschungstheorien und Grundsätze, die dieser Betrachtungsweise zugrunde gelegt werden. Tatsächlich bedingen beide Phänomene – nämlich das historische Gewordensein eines Textes und seine Rezeption bzw. Applikation – einander, stehen also nicht als gesonderte, systematische Forschungsansätze nebeneinander, sondern sind vielmehr gerade in ihrer Verwobenheit wahr und ernst zu nehmen.

Indem die historisch-kritische Exegese des Bibeltextes dem Entwurf des Leitfadens für die empirische Studie voran gestellt wird, bildet sie eine in größtmöglichem Maße objektive Voruntersuchung des Textes. Das soll einerseits einen aussagekräftigen Vergleich mit den Ergebnissen der rezeptionsorientierten Text-Leser/innen-Interaktion ermöglichen, andererseits auf inhaltlicher Ebene ein angemessenes und ausgewogenes Untersuchungsspektrum gewährleisten, indem gerade subjektive Schwerpunktsetzungen, Interpretationsweisen und Zielvorgaben des Forschers hintan gehalten werden. Die Verbindung zwischen historischer und empirischer Forschung fließt also bereits in den Forschungsablauf ein und wird nicht erst rückblickend hergestellt.

In Vorbereitung der empirischen Studie soll jedoch nicht nur eine texttheoretische und konzeptionelle Voreinstellung getroffen werden, sondern auch die ausgewählte Methodik sich auf wissenschaftliche Grundlagen und Kriterien stützen. Indem heutige Lese-

⁷⁵ Vgl. OEMING, 1998, 31.

rinnen und Leser konstitutiv am Forschungsprozess beteiligt sind, somit der Kommunikations- zum Forschungsprozess wird, ist es unerlässlich, Theorien, Richtlinien und Herangehensweisen aus der empirischen Sozialforschung für die Leseforschung heranzuziehen. In einem vorbereitenden Schritt soll daher auf die Kernpunkte der qualitativen empirischen Forschung in Abgrenzung von einem quantitativen Forschungsanliegen und auf das entsprechende methodische Verfahren und seine Kriterien hingewiesen werden.

3.1. Theoretische Vorüberlegungen und Rückbindungen

3.1.1 Die Theorie der Rezeptionsästhetik

Seit es Texte gibt, beschäftigen sich verschiedene Theorien mit dem Versuch, sie in angemessener Weise zu verstehen und zu interpretieren. Einerseits herrschte lang die Auffassung, Bedeutungen lägen im Text verborgen, der wie eine Nuss zu knacken sei, um jenen statischen und eindeutigen Sinngehalt zu entfalten. Der Informationsfluss laufe also vom Autor über den Text zum Leser / zur Leserin. Allmählich konnten sich auch Theorien etablieren, die den Akt des Lesens als sinngenerierenden Prozess in die Texthermeneutik miteinbezogen. Rezeption und Applikation eines Textes seien als konstruktive Vorgänge zu verstehen, die in der Erfassung des Bedeutungsgehaltes eines Textes über das Aufspüren der Aussageintention des Autors weit hinausgehen.

Zu Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts etablierte sich in der literaturwissenschaftlichen Diskussion der Begriff „Rezeptionsästhetik“. Während in textzentrierten Ansätzen der Sinngehalt eines Textes in der Sphäre der Produktion gesucht wird – „kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft“⁷⁶ – grenzt sich die literaturwissenschaftliche Forschungsrichtung der Rezeptionsästhetik von jenen substantialistischen Darstellungsformen ab und verankert den Prozess der Sinnerfassung in der Sphäre der Rezeption. Der Oberbegriff „Rezeptionsästhetik“ umfasst verschiedene Texttheorien⁷⁷, die davon ausgehen, dass der Text ein Wirkungspotential enthält, das im Zusammenwirken mit dem Leser / der Leserin im Akt des Lesens zur Entfaltung kommt.⁷⁸ Im Gegensatz zu einer textzentrierten

⁷⁶ BENJAMIN, 1989, 56.

⁷⁷ Vertreter rezeptionsorientierter Theorien sind u.a. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1965), Stanley FISH, *Literatur im Leser. Affektive Stilistik* (1970), Umberto ECO, *Einführung in die Semiotik* (1972); und Stanley FISH, *Literatur im Leser. Affektive Stilistik* (1970), Wolfgang ISER, *Der implizite Leser* (1972), Hans Robert JAUB, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (1982).

⁷⁸ Vgl. ERBELE-KÜSTER, 2001, 5.

Interpretation, die die *eine* Bedeutung im Text selbst verborgen sieht, wird davon ausgegangen, dass Bedeutungen erst im Lesevorgang entstehen, wobei der Leser an der Sinnentscheidung beteiligt ist, indem er den Text in seinen subjektiven Kontext stellt.

Um jene Fragestellungen, die rezeptionsorientierte Texttheorien notwendigerweise evolvieren, im Vorfeld zur Sprache zu bringen, soll im Folgenden näher auf die Entstehung des hermeneutischen Bezugsrahmens, auf die wichtigsten Vertreter und die zentralen Implikate rezeptionsästhetischer Theoriebildung eingegangen werden.

3.1.1.1 Literaturwissenschaftliche Texttheorien zur Rezeptionsästhetik

In ihren rezeptionsästhetischen Texttheorien untersuchen verschiedene Vertreter der Literaturwissenschaft auf unterschiedlichen Wegen die Bedingungen, Möglichkeiten und Wirkungen von Begegnungen zwischen Werk und Rezipient, im Speziellen von Text und Leser/in. Einen wichtigen Faktor bei der „schöpferischen Aktivität“ des Lesenden bilden die Leer- und Unbestimmtheitsstellen eines Textes, die beim Prozess des Lesens aufgefüllt oder beseitigt werden. INGARDEN spricht von Konkretisationen, die durch die einzelnen Lesungen des Textes entstehen und mittels derer die Unbestimmtheitsstellen mit Bestimmtheiten belegt werden. „Das Vorhandensein der Unbestimmtheitsstellen ist nicht zufällig, etwa die Folge eines Kompositionsfehlers. Es ist für jedes literarische Werk notwendig. Es ist nämlich nicht möglich, mit Hilfe einer endlichen Zahl Wörter, bzw. Sätze, auf eindeutige und erschöpfende Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten der individuellen, im Werk dargestellten Gegenstände festzulegen.“⁷⁹ Die Unbestimmtheitsstellen seien wichtige „Umschaltstellen“ zwischen Text und Lesendem, die es dem Leser / der Leserin erlauben, die fremde Erfahrungsgeschichte der Texte in seinen/ihren individuellen Erfahrungshorizont zu stellen und damit ein Verstehen zu ermöglichen.

ISER schließt sich in seinen Texttheorien INGARDENS Betonung der Unbestimmtheitsstellen an. Er nennt eine ganze Reihe von Leerstellen oder „gaps“, so etwa Brüche und Spannungen im Text, „missing links“ im Handlungsverlauf einer Erzählung, Widersprüche, ein Informationsmanko, Störungen im Aufbau, Verfremdungstechniken oder Überpräzisionen.

„Jede Lektüre wird daher zu einer individuellen Aktualisierung des Textes, indem der Spielraum schwach determinierter Beziehungsmöglichkeiten differenzierte Sinngestal-

⁷⁹ INGARDEN, 1994, 45.

ten herzustellen erlaubt.⁸⁰ ISER beabsichtigt nicht die Überwindung der Leerstellen, sondern sieht darin die „Kommunikationsbedingung“ des Textes.⁸¹

So betont auch FISH, dass Text und Leser/in nicht als voneinander getrennte Einheiten betrachtet werden dürfen. „The reader’s response is not *to* the meaning, it *is* the meaning.“⁸² Die Interaktion zwischen Text und Leser/in wird als wechselseitig verstanden. Indem der Lesende an der Sinnentscheidung des Textes beteiligt ist, wird der Text Teil seiner Erfahrungswelt und birgt damit das Potential, den Leser / die Leserin zu verändern.⁸³

GADAMER gründet seinen rezeptionsorientierten Zugang zum Textverständnis in Anlehnung an HEIDEGGER⁸⁴ und DILTHEY⁸⁵ auf die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der Text und Lesende selbst stehen. Er kritisiert den historischen Objektivismus, der sein Interesse allein auf das überlieferte Werk richtet, ohne die wirkungsgeschichtliche Bedingtheit mit einzubeziehen. „In der vermeintlichen Naivität unseres Verstehens, in der wir dem Maßstab der Verständlichkeit folgen, zeigt sich das Andere so sehr vom Eigenen her, daß es gar nicht mehr als Eigenes und Anderes zur Aussage kommt.“⁸⁶ Verstehen sei in erster Linie ein *Sich-hinein-versetzen*, ein *Sich-in-der-Sache-verstehen*. Der Lesende habe seine eigene Existenz, seine Geschichtlichkeit, sein Vorverständnis, seine Vormeinungen zum Zwecke einer möglichst objektiven Sinnerfassung eines Werkes gerade nicht auszuschalten und zu überwinden, sondern seine eigene historische Verankerung als konstruktiven Faktor im Verstehensprozess wahrzunehmen. Das historische Bewusstsein wird damit zum hermeneutischen Prinzip erhoben. Das wirkungsgeschichtliche Selbstverständnis sei ein *Sich-bewusst-werden* der hermeneutischen Situation. Im Begriff der Situation sei bereits enthalten, dass man sich in ihr befindet und kein objektives Wissen von ihr erlangen kann. Das gelte auch für die Situation, in der wir der Überlieferung gegenüber stehen, die wir zu verstehen suchen. Eine wirkungsgeschichtliche Reflexion sei nie vollendbar. Gerade aber diese Unvollendbarkeit markiert unsere Geschichtlichkeit und ist kein Mangel an Reflexionsvermögen, der durch eine objektivierende Analyse ausgemerzt werden könne.⁸⁷ Der Begriff der Situa-

⁸⁰ ISER, Lesevorgang, 1994, 259.

⁸¹ Vgl. ISER, Appellstruktur, 1994, 236.

⁸² FISH, 1980, 3.

⁸³ Vgl. ERBELE-KÜSTER, 2001, 9.

⁸⁴ Siehe dazu HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen¹⁹ 2006.

⁸⁵ Siehe dazu DILTHEY, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, 1. Band, Stuttgart⁹ 1990.

⁸⁶ GADAMER, 1994, 113f.

⁸⁷ Vgl. ebd., 115.

tion ist eng mit dem Begriff des Horizontes verbunden. Wie stehen nun nach GADAMER die beiden Horizonte – der aktuelle Horizont des Verstehenden und der historische Horizont, in den er sich hineinversetzen will – zueinander? Sind das zwei voneinander getrennte Horizonte? Wollen wir in den historischen Horizont eines Textes hineinwandern, dann entspreche das – so GADAMER – nicht einer „Entrückung in fremde Welten“⁸⁸ sondern einer Verbindung, die uns über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus in die Tiefe des eigenen Geschichtsbewusstseins führe. Man könne nicht einen historischen Horizont für sich gewinnen, ohne sich *innerhalb* seines eigenen Horizontes – also *mit* seinem eigenen Horizont – in jenen anderen hinein zu versetzen. Sich-hineinversetzen heiße aber jedenfalls nicht: Von-sich-absehen.⁸⁹ Um die Lage eines Anderen zu verstehen, erfordere es gerade die Bereitschaft, *sich* in dessen Lage, in eben seine Andersheit zu versetzen. Es gehe in elementarer Weise darum, sich ins Spiel zu bringen, um den Dialog mit dem zu Verstehenden ins Rollen zu ermöglichen. GADAMER beschreibt jenes Sich-versetzen nicht als Empathie in die Individualität eines anderen oder als Vereinnahmung des anderen in die eigenen Grenzen, sondern als „Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet.“⁹⁰ Verstehen wäre der Prozess der Horizontverschmelzung der vermeintlich getrennt voneinander erfassbaren Horizonte.

Wirkungsgeschichte ist bei GADAMER nicht als selbständige, in sich geschlossene Hilfsdisziplin zu betrachten und für hermeneutische Prozesse lediglich ergänzend heran zu ziehen, sondern im Selbstbewusstsein des Interpreten zu verorten, das das eigene geschichtliche Dasein als wirkungsgeschichtlich bedingtes begreift. Der hermeneutische Zirkel ist für GADAMER damit nicht eine *methodische* Annäherung – wie es etwa DILTHEY vertritt – sondern ein *ontologisches* Prinzip, das dem Prozess des Verstehens zugrunde liegt.⁹¹ Wirkungsgeschichte ist als fortlaufende Horizontverschmelzung zu verstehen – das will heißen: die Applikation des Werkes, die Anwendung des im Text enthaltenen Antwortpotentials auf den konkreten Fragehorizont des Lesenden. Wirkungsgeschichte und Applikation werden damit zum Kernstück GADAMERS Hermeneutik. Er bindet seine Lehre vom Verstehen bewusst an die Theorie der theologischen und juristischen Hermeneutik des 18. Jahrhunderts zurück, an die *subtilitas applicandi*, in

⁸⁸ Ebd., 117.

⁸⁹ Ebd., 118.

⁹⁰ Ebd., 118.

⁹¹ Vgl. WARNING, 1994, 20.

denen Texte durch die konkrete Anwendung auf die gegenwärtige Situation erst ihre Konkretisierung erfahren sollen.

GADAMER will mit seinen hermeneutischen Beobachtungen keine Methode begründen, sondern lediglich beschreiben, was – notwendigerweise – *ist*. WARNINGS Kritik an GADAMERS Versuch, eine amethodische, rein deskriptive Hermeneutik aufzustellen, ist m. E. berechtigt, da GADAMER sich gerade in der ontologischen Verankerung seiner wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik methodischen Postulaten nicht entziehen kann.⁹² Indem er die wirkungsgeschichtliche Bedingtheit zum hermeneutischen Prinzip erklärt, erhebt er gleichsam das Einbeziehen des historischen Bewusstseins zur hermeneutischen Forderung.

JAUB knüpft an GADAMER an, vermeidet aber eine ontologische Argumentationslinie und präzisiert seine Ansätze dahingehend, dass er die Rezeption der Wirkungsgeschichte schon vorgelagert sieht. Die Wirkung eines Werkes konstituiere sich demnach erst nach und aufgrund der aktiven Beteiligung des Rezipienten. Die hermeneutische Leistung sei nach JAUB nicht mehr das Einlassen auf ein Überlieferungsgeschehen, sondern die bewusste und aktive Aneignung eines Werkes und seiner ihm immanenten Rezeptionsgeschichte. Obwohl JAUB – wie schon GADAMER – an dem Objektivierungsbestreben des Historismus und des Substantialismus Kritik übt, versucht er selbst Rezeptionsphänomene in einem Gesamtkonzept für eine allgemein anzuwendende Methodik der Rezeptionsästhetik objektivierbar zu machen. „Die Frage nach der Subjektivität oder Interpretation und des Geschmacks verschiedener Leser oder Leserschichten kann erst sinnvoll gestellt werden, wenn zuvor geklärt ist, welcher transsubjektive Horizont des Verstehens die Wirkung des Textes bedingt.“⁹³ JAUB sieht eine grundsätzliche Möglichkeit, den Erwartungshorizont der Rezipienten zu objektivieren, denn der Erwartungshorizont umfasst zwei Welten: einerseits die im Werk codierten Erwartungen und andererseits der aktueller Lebenshorizont des – früheren und heutigen – Lesenden. Erst aus der Verschmelzung der beiden Horizonte ergebe sich Rezeption im Sinne einer ästhetischen und geschichtsbildenden Erfahrung.⁹⁴

⁹² Ebd., 21f.

⁹³ JAUB, 1994, 132.

⁹⁴ Ebd., 130f.

3.1.1.2 Das Verhältnis zwischen literarischer und biblisch-theologischer Hermeneutik

Wendet man das Prinzip rezeptionsästhetischer Theoriebildung, der Begegnung zwischen Text und Leser/in eine hermeneutische Schlüsselfunktion zuzuschreiben, auf die biblische Hermeneutik an, so geht man auch hier aus rezeptionsorientierter Perspektive davon aus, dass der Sinn eines Textes nicht als statischer Kern gedacht werden kann, sondern als Bedeutungsgehalt, der vom Rezipienten im Akt des Lesens aufgebaut wird. Die Fragestellungen der Rezeptionsästhetik, die zwar unter diesem Oberbegriff einem literaturwissenschaftlichen Anliegen entsprungen sind, weisen also über den Fachkontext hinaus und lassen sich auch für andere hermeneutische Disziplinen fruchtbar machen. Da in diesem Zusammenhang auf interdisziplinärem Feld geforscht wird und Beobachtungen bzw. Theoriebildungen von einem Fachgebiet auf ein anderes übertragen werden, stellt sich die Frage nach der grundsätzlichen Zulässigkeit, einer möglichen Angemessenheit oder vielleicht auch der notwendigen Forderung einer solchen Vorgehensweise.

Die theologische Hermeneutik stützt sich – ebenso wie die literarische Hermeneutik – auf Texte der Vergangenheit. Es bedarf sicherlich keines besonderen Nachweises, dass das biblische Zeugnis über ein ausreichendes Maß an Literarizität verfügt, das einen literaturwissenschaftlichen Umgang mit Bibeltexten erlaubt, wie es auch im textanalytischen Verfahren im Rahmen der historisch-kritischen Exegese üblich und notwendig ist. Auf sachlicher Ebene ist die Interdisziplinarität der Rezeptionsästhetik damit klar begründet. Darüber hinaus ist aber noch die Frage nach der Genese rezeptionsorientierter hermeneutischer Methoden zu beantworten, um die Zusammenhänge zwischen der literarischen und der theologischen Hermeneutik auch wissenschaftshistorisch zu erhehlen.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive geht JAUB der Frage nach dem Grenzverhältnis der literarischen Hermeneutik zu anderen hermeneutischen Disziplinen nach und zeichnet wissenschaftsgeschichtlich den Weg von der Teildisziplin der literarischen Hermeneutik zurück zu den gemeinsamen Errungenschaften aller Disziplinen, die sich mit der Auslegung alter Texte befassen – der philologischen, der theologischen, der philosophischen, der juristischen und der historischen Hermeneutik.⁹⁵ Insbesondere GADAMER gab im literaturwissenschaftlichen Diskurs den Anstoß, gemeinsame Voraussetzungen jeder hermeneutischen Praxis zu betrachten und die geisteswissenschaftliche

⁹⁵ Vgl. JAUB, 1997, 363.

Hermeneutik von der juristischen und theologischen Auslegungstradition her zu bestimmen.⁹⁶

Im Zuge der christlichen Auslegungsgeschichte gelang der entscheidende Paradigmenwechsel von der statischen, zeitlosen Schriftauslegung zum historisch gewandelten, hermeneutischen Prozess durch Luthers *claritas scripturae*, der Lehre von der Klarheit der Schrift, in Abgrenzung vom katholischen Traditionsprinzip. „Aus geschehener Verkündigung soll geschehende Verkündigung werden.“⁹⁷ Die Wende von der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn der patristischen Bibelexegese, die die unterschiedlichen Auslegungsvarianten im Text selbst vorgegeben sieht, zu einer pluralisierenden Hermeneutik, die den Sinngehalt eines Textes durch stets neue Applikationen entfaltet und die historische Bedingtheit des Interpreten und seines Lebenszusammenhangs als entscheidenden Angelpunkt der Auslegungsvariabilität definiert, würde demnach von Luther grundgelegt und im 18. Jahrhundert fortgesetzt.⁹⁸ So gliederte sich im 18. Jahrhundert das hermeneutische Problem in drei „Subtilitäten“: Die *subtilitas intelligendi*, das historische Verstehen des Wortsinnes, die *subtilitas explicandi*, die mehrdeutige Erklärung bezogen auf den aktuellen Leser hin und – im Pietismus dazu gestoßen – die *subtilitas applicandi*, die Anwendung eines Textes auf eine konkrete Situation, wie das z.B. auch bei juristischen Texten oder eben auch in pietistischer Erbauungsliteratur geschieht. Interessant ist die Bezeichnung *subtilitas*, die darauf hinweist, dass es sich nicht um verschiedene Methoden des Textverständnisses sondern um Varianten der Feinheit im Denken, um Arten des Scharfsinns, um Fähigkeiten also handelt.⁹⁹ Während sich die literarische Hermeneutik nach JAUB offensichtlich noch lange Zeit dem objektivierenden Historismus und der textimmanenten Interpretation verpflichtet sah, seien die juristische und die theologische Hermeneutik schon viel früher zu der Erkenntnis gelangt, dass der Akt des Verstehens sich in der Auslegung und in der Anwendung eines Textes auf die aktuelle Situation des Lesenden vollzieht.¹⁰⁰ In den Siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begann die Literaturwissenschaft erst, diesen Rückstand nachzuholen und fand mit dem Schlagwort der „Rezeptionsästhetik“ großen Anklang. Die Frage nach der Legitimität der Parallelsetzung literarisch-hermeneutischer Theoriebildung mit theologisch-hermeneutischen Ansprüchen wäre somit insofern beantwortet, als weniger das Anliegen literaturwissenschaftlicher Texttheorien auf die Bibelexegese

⁹⁶ Vgl. GADAMER, 1994, 113ff.

⁹⁷ EBELING, 1967, 327.

⁹⁸ Vgl. JAUB, 1997, 370.

⁹⁹ Vgl. GADAMER, 1990, 312.

¹⁰⁰ Vgl. JAUB, 1997, 366.

übertragen wird, als vielmehr die Wurzeln der literarischen Hermeneutik in den theologischen und juristischen Disziplinen zu finden sind und die Grundsätze der Rezeptionsästhetik nicht in Abgrenzung sondern in Anlehnung und Neubestimmung alt hergebrachter theologisch-hermeneutischer Errungenschaften zu sehen sind. Dieser wissenschaftshistorische Zusammenhang zwischen literarischer und theologischer Hermeneutik, die theologische und juristische Grundlegung literaturwissenschaftlicher Aneignungen, legitimiert zwar die Anwendung der rezeptionsorientierter Texttheorien auf biblische Schriften, soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Rezeptionsästhetik nicht im Sinne einer theologiegeschichtlichen Rückbesinnung Einzug in die biblische Exegese gefunden hat. Sie entspringt aktuellen Entwicklungen und Forschungsschwerpunkten, die sich darin zeigen, einerseits einen konstruktiven Umgang mit divergierenden Verstehensweisen in der theologischen Hermeneutik zu finden und andererseits die Relevanz der Literarizität der biblischen Texte zu erkennen, zu würdigen und als Bereicherung für hermeneutischer Prozesse zu erfahren.

3.1.2 Theoretische Grundlagen aus der empirischen Forschung

Soweit die vorliegende Studie über eine theoretische Auseinandersetzung mit der Relevanz der rezeptionsästhetischen Erfahrung für eine biblische Hermeneutik hinausreichen möchte und anhand einer empirischen Untersuchung von Ex 1, 15-22 mögliche Wirkpotentiale des Bibeltextes in exemplarischer Weise aufspüren will, ist es sinnvoll und notwendig, sich im Vorfeld mit den Grundproblemen empirischer Forschungsweisen zu befassen, begriffliche Eingrenzungen vorzunehmen und die Wahl der Methode hinsichtlich des Forschungszieles zu begründen.

Empirisch bedeutet „auf Erfahrung beruhend“¹⁰¹. In einer empirischen Studie werden daher Daten aufgrund von Erfahrung erfasst und ausgewertet. Das geschieht jedoch nicht abseits theoretischer Grundlegung, sondern gerade im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis. Eine empirische Untersuchung ohne Theoriebezug wäre nicht nachvollziehbar und daher auch nicht aussagekräftig. Das Zusammenspiel von theoretischer Konzeption, die nicht nur Zielformulierung, Methodik der Untersuchung bestimmt, sondern auch eine laufende Kontrolle der Feldforschung ermöglicht, und korrekter Auswertung der empirischen Datenerfassung entscheidet über die innere Konsis-

¹⁰¹ Siehe dazu Dudenredaktion (Hrsg.), Duden 05. Das Fremdwörterbuch, Mannheim¹⁰ 2006, und zu den Grundlagen empirischer Forschung z.B. ATTESLANDER, Peter, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin¹² 2008.

tenz der Studie und damit über den Grad der Wissenschaftlichkeit des gesamten Forschungsvorhabens.

3.1.2.1 Das Konzept einer qualitativen Leseforschung

In der empirischen Forschung wird zwischen quantitativ und qualitativ orientierter Beobachtung unterschieden. Quantitative Studien dienen der Überprüfung theoretischer Hypothesen und sind von einem hoch strukturierten und streng kontrollierten Verlauf der empirischen Untersuchung gekennzeichnet. Sie grenzen sich von den qualitativ orientierten Beobachtungen durch ihr objektivierendes, theorieprüfendes Paradigma ab.¹⁰²

Die qualitative empirische Forschung stützt sich dagegen auf eine *interpretative* Grundposition. Anstelle der Quantifizierung und Standardisierung tritt bei der qualitativ orientierten Beobachtung ein phänomenologischer und hermeneutischer Zugang. Die Grundidee einer qualitativen Untersuchung ist es, einen Einblick zu gewinnen in die Art und Weise, wie Menschen einen Forschungsgegenstand, hier den Bibeltext, verstehen. Es geht darum, sich in deren Realität und Wahrnehmung einzufühlen.¹⁰³ Ziel ist nicht das Sammeln und Bewerten numerischer Daten, sondern das Eröffnen von Perspektiven aufgrund deskriptiver Daten. Es sollen keine im Vorfeld aufgestellten Thesen geprüft werden, sondern gerade erst die durch die Forschung erhaltenen Informationen können zu einer möglichen Thesenentwicklung führen.

Trotz der Unterschiedlichkeit der einzelnen Untersuchungsgegenstände und Rahmenbedingungen lassen sich nach ATTESLANDER einige grundlegende Forschungsprinzipien nennen, die allen qualitativ-empirischen Forschungsstudien zugrunde gelegt werden sollten:¹⁰⁴

- Indem der Untersuchungsgegenstand nicht durch vorab entwickelte Theoriebildung geformt wird, sind der Forschungsablauf, die Wahl der Methodik und die Auswahl der Untersuchungspersonen flexibel zu halten. Das Forschungskonzept ist durch ein hohes Maß an *Offenheit* gekennzeichnet und grenzt sich klar gegen standardisierende Verfahrensweisen ab.
- Die befragten Personen selbst konstituieren prozesshaft Wirklichkeit. Der Akt des Forschens bildet sich im Akt der Kommunikation zwischen dem Forscher und den

¹⁰² Vgl. ATTESLANDER, 2008, 70.

¹⁰³ Vgl. CROPLEY, 2002, 41.

¹⁰⁴ Vgl. ATTESLANDER, 2008, 71.

sozialen Akteuren der Untersuchung ab. Ziel der Forschung ist es, jene *Konstitutionsprozesse* zu erkennen, die sich im Rahmen der Untersuchung ereignen.

- Nicht vorab in der Theorie aufgestellte Hypothesen sollen anhand der Untersuchung überprüft werden, sondern eventuelle Hypothesen werden erst während des Forschungsablaufes generiert. Gegebenenfalls werden Thesenformulierungen, aber auch die Wahl der Methode und der Untersuchungspersonen modifiziert. Die einzelnen Schritte der Untersuchung und die Prozesse der Interpretation laufen nicht in einem strengen Ablaufschema hintereinander sondern beeinflussen und formieren einander wechselseitig und stehen damit unter der Forderung einer möglichst hohen *Reflexivität*.
- Qualitative Forschung verlangt ein hohes Maß an *Explikation* der Vorgehensweise, d.h. die einzelnen Forschungsschritte und Interpretationsprozesse sind zur Sicherung einer gewissen Kontrolle nachvollziehbar zu machen.
- Die Forschungsweise einer qualitativen Beobachtung beruht auf *kommunikativen* Prozessen.
- Qualitative Forschung verfolgt ein *kritisches Erkenntnisziel* und kein theorieprüfendes.

Eine qualitativ-empirische Studie erteilt im Vorfeld gefestigten Beobachtungsschemata sowie objektivierenden und standardisierenden Verfahren eine klare Absage, was nicht nur Implikationen für die theoretische Konzeption mitbestimmt, sondern auch forschungspraktische Konsequenzen nach sich zieht. Während bei quantitativ orientierten Studien die Rollen des Forschers und des Beobachters grundsätzlich getrennt werden können, wird in qualitativen Untersuchungen eine personelle Übereinstimmung vorausgesetzt.

3.1.2.2 Die Methode des fokussierten Interviews

Für die empirische Studie zu Ex 1, 15-22 wird die Methode des fokussierten Interviews gewählt.¹⁰⁵ Grundsätzlich geht es bei dieser Vorgangsweise darum, einen bestimmten Reiz, hier den Bibeltext, vorzugeben und dessen Wirkung auf den Befragten anhand eines Leitfadens zu erforschen. Der Reiz muss zuvor durch eine Inhaltsanalyse auf seine „objektiven“ Gegebenheiten untersucht werden, um eine Unterscheidung von den subjektiven Interpretationen sowie einen Vergleich zu ermöglichen. Diesem vorbereitenden

¹⁰⁵ Vgl. MERTON/KENDALL, 1979, 180-182.

Schritt entspricht die historisch-kritische Exegese, die eine sachliche Auseinandersetzung in größtmöglichem Maße beabsichtigt. Dass sich auch diese wissenschaftlich-exegetische Beschäftigung mit dem Bibeltext nie ganz von einem individuellen, hermeneutischen Vorverständnis und der damit verbundenen subjektiven Färbung durch den Exegeten lösen lässt, sei jedoch immer mit zu berücksichtigen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse bestimmen die Schwerpunktsetzung in der empirischen Untersuchung. Dadurch und durch die Wahl der Methode wird das, was untersucht wird, bereits vorstrukturiert.

Für die Durchführung des Interviews sind nach MERTON und KENDALL, die die Methode des fokussierten Interviews entwickelt haben, vier wesentliche Merkmale zu nennen, die Art und Reihenfolge der Fragen bestimmen: die grundsätzliche angestrebte *Nichtbeeinflussung* des Befragten, die Filterung der *Spezifität* der jeweiligen Sichtweise, die Erfassung eines möglichst breiten *Bedeutungsspektrums* des Reizes und die Erreichung einer gewissen Tiefgründigkeit, die im direkten Zusammenhang mit dem *persönlichen Bezugsrahmen* des Befragten steht.

Um eine weitestgehende Nichtbeeinflussung des Befragten zu gewährleisten, ist das Gespräch möglichst flexibel zu halten und nur wenig durch den Interviewer zu steuern, d.h. es soll eine „non-direktive Gesprächsführung“¹⁰⁶ vorherrschen. Dafür ist die Vorgabe eines Leitfadens sinnvoll, der aus strukturierten, aber auch halb- und unstrukturierten Fragen besteht.¹⁰⁷ Nach der Lesung der Bibelstelle werden die Befragten in offener, unstrukturierter Form nach ihrem Ersteindruck gefragt und um eine spontane, mehr intuitive als fundierte Reaktion gebeten, etwa mit der Frage: „Mit wem können sie sich am ehesten identifizieren?“. Danach werden die Verse im Gespräch einzeln analysiert, wobei an den/die Leser/innen auch konkretere Fragestellungen gerichtet werden, halbstrukturiert wie etwa „Wie würden Sie den Pharao in dieser Rede charakterisieren“ oder auch strukturiert, z.B. „Halten Sie einen solchen Befehl für realistisch?“. Der Aufbau des Interviews soll sicherstellen, dass der volle Themenbereich im Gespräch behandelt wird und insbesondere nach größeren Abschweifungen wieder andere Impulse gesetzt werden können, um nicht nur bei einem eingeschränkten Themenfeld zu verharren. Der Leitfaden gewährleistet damit auch, dass ein größtmögliches Bedeutungsspektrum erzielt werden kann. Es muss jedoch immer auch darauf geachtet werden, dem Befrag-

¹⁰⁶ Vgl. ROGERS, *The nondirective Method as a Technique for Social Research*, 1944.

¹⁰⁷ Unstrukturierte Fragen lassen sowohl den Gegenstand (eine bestimmte Szene der Erzählung) als auch die erfragte Reaktion (eine mögliche Empfindung des Befragten) offen. Bei halbstrukturierten Fragen bleibt eines von beiden offen. Strukturierte Fragen legen beides fest. Vgl. FLICK, 2007, 195ff.

ten einerseits genügend Spielraum für individuelle Assoziationen zu geben und andererseits zu weiteren Fragestellungen, vor allem solchen, die neue Aspekte ansprechen, behutsam fortzuschreiten, um eben entstandene Gedankengänge nicht zu beeinträchtigen oder gar zu blockieren. Eben diese spezifischen Rezeptionsvorgänge herauszufiltern und dem Befragten die Möglichkeit zur deren Entfaltungen zu bieten, ist das zentrale Anliegen der Untersuchung.

Der Interviewer hat das Gespräch verantwortungsvoll zu leiten nicht zu steuern. Dabei ist ein bestimmter Gesprächsstil zu wahren.¹⁰⁸ Der Interviewer soll

- auf ein dem Interviewten entsprechendes Sprachniveau achten,
- tendenziöse Frage vermeiden,
- nicht auf detaillierte Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese eingehen,
- nötigenfalls „Kontrollfragen“ stellen, um zu prüfen, ob das Gesagte richtig verstanden wurde bzw. auch um die Konsistenz der Argumentation des Befragten erkennen zu können.

3.2. Die praktisch-empirische Untersuchung

3.2.1 Beschreibung der Interviewsituation und der Untersuchungspersonen

Die Interviews wurden anhand eines einheitlichen Fragenkatalogs geführt¹⁰⁹, wobei sowohl der ganze Textkomplex als auch jeder einzelne Vers behandelt wurden. Die Fragen waren zumeist offen formuliert und haben daher einen weiten Spielraum für die je eigenen Kommunikations- und Rezeptionsvorgänge geboten.

Zehn Leser/innen werden in einem ein- bis zweistündigen Gespräch über den Text befragt. In der Wahl des Lesepublikums für die Studie ist nicht darauf Wert zu legen, eine möglichst vielfältige Zusammenstellung anzustreben, da erstens auch schon wenige Differenzierungskriterien (Alter, Geschlecht, Religionszugehörigkeit,...) eine sehr große Zahl an durchgeführten Interviews erfordern würden, um ein aussagekräftiges Ergebnis zu erhalten, und zweitens dieses Ergebnis nur für eine quantitative Untersuchung relevant wäre. Ziel der Gespräche soll jedoch nicht eine statistische sondern eine bedeutungsorientierte Analyse sein, die uns den Einblick ermöglicht, welches Wirkungspotential der Text bietet und welche individuellen Rezeptionsprozesse durch das Zusammenspiel von Text und Leser/in angekurbelt werden. Vorrangige Forschungs-

¹⁰⁸ Vgl. CROPLEY, 2002, 101.

¹⁰⁹ Siehe Leitfaden im Anhang B.

absicht war es also, Leserinnen und Leser zu finden, die das Interesse und die Bereitschaft aufbringen, den Bibeltext während und nach einer gründlichen Lesung auf sich wirken zu lassen.

Zur Information und nicht zur statistischen Auswertung ist zu vermerken, dass unter den zehn befragten Leser/innen sieben Frauen und drei Männer sind. Neun sind evangelisch und alle stehen in engem Kontakt mit Kirche und Gemeindeleben. Das Altersspektrum reicht von 30 bis 84 Jahre.

3.2.2 Beschreibung des Ablaufes der Interviews

Zu Beginn des Gespräches wird der befragte Interviewpartner gebeten, den Bibeltext sorgfältig zu lesen. In diesem ersten Schritt ist eine einmalige, stille, aber gründliche Lesung durch den Befragten vorgesehen. Der Text bleibt der befragten Person während des gesamten Gespräches zur nochmaligen Lesung zur Verfügung.

Nach einer kurzen Pause, in der der Lesende die Möglichkeit hat, gleich unaufgefordert auf den Bibeltext zu reagieren, was – wie sich gezeigt hat – den meisten Personen auch ein intuitives Anliegen war –, wird gezielt im Rahmen einer Erstreaktion auf den Text danach gefragt, ob dem/der Befragten der Bibeltext bislang bekannt ist bzw. in wie weit er ihm/ihr vertraut ist. Weiters wird grob nach Verständnisproblemen, der Nachvollziehbarkeit des Handlungsverlaufes und spontanen Identifikationsmöglichkeiten gefragt.

Der Leitfaden des Interviews führt nun über offene wie auch (halb-)strukturierte Fragestellungen schrittweise von Vers zu Vers.

Im nächsten Teil des Interviews wird nach der detaillierten Befragung zu den einzelnen Versen in einer Gesamtschau nach der Kernaussage des Textes und dem Bezug zu aktuellen Situationen gefragt.

Der letzte Schritt des Leitfadens führt nun noch zur Verbindung des Textes zum je eigenen Glauben.

Der Leitfaden dient als Grundlage für den Interviewer, um das volle Fragenspektrum im Blick zu behalten, bei Abschweifungen wieder Anschluss zu finden und gegebenenfalls Impulse zu bieten, sollte eine Leser / eine Leserin bei manchen Fragestellungen assoziativ überfordert sein. Während des Gespräches wird sehr darauf geachtet, suggestive Weichenstellungen aufgrund des vorliegenden Fragenkataloges zu vermeiden.

3.2.3 Auswertung der Interviews

3.2.3.1 Erstreaktion zum Bibeltext

Neun von zehn Leser/innen reagieren spontan, ohne eine gezielte Fragestellung abzuwarten, auf den Text, indem sie ihre unmittelbaren Gedanken, Emotionen und Assoziationen vermitteln. Zum Teil hat bereits das bloße Lesen des Textes, den Kommunikationsprozess soweit angekurbelt, dass ein Zurückfinden zum Leitfaden nur durch eine sehr behutsame Vorgehensweise möglich war, um die bereits beginnenden Rezeptionsvorgänge nicht zu stoppen.

Von zehn befragten Personen ist der Bibeltext Ex 1,15-22 bislang nur zweien bekannt gewesen, die die Perikope mit der Aussetzungsgeschichte des Mose in Zusammenhang bringen. Die Frage nach einem klaren Handlungsverlauf wird von sieben Befragten bejaht, drei Leser empfinden den Erzählfluss ab V.20 „holprig“, insbesondere V.22 sei nur schwer in die vorangegangene Handlung einzupassen.

Die Identifikation mit einem oder mehreren Akteur/en fällt unter den weiblichen Lesern weitestgehend einheitlich aus. Mit Ausnahme einer Leserin, die sich mit den betroffenen Müttern, die unausgesprochen im Hintergrund die Leidtragenden sind, identifiziert, sehen sich alle anderen Frauen in der Rolle der Hebammen. Was die männlichen Leser betrifft, stellt sich das Bild weniger homogen dar. Während sich ein Leser vorbehaltlos mit den Hebammen identifiziert, relativiert ein anderer Leser seine Identifikation mit den Hebammen durch die Wortwahl „solidarisieren“ anstelle „identifizieren“, der dritte und damit letzte männliche Befragte kann sich in keine Rolle eines Akteurs der Erzählung hinversetzen, sondern bevorzugt, in der Perspektive des Lesers zu verharren.

3.2.3.2 Analyse der einzelnen Verse

a) V.15

Die konkreten Handlungsträger, namentlich genannt sind das Schiphra und Pua, sind nur einer Leserin bekannt gewesen.

Auf die Frage nach Assoziationen zu den Rollenbildern der Hauptakteure, „König von Ägypten“ und „Hebammen“, wird ersteres einhellig mit Macht, Alleinherrschaft, Selbstherrlichkeit, Prunk aber auch Unterdrückung und Despotismus verbunden. Hinsichtlich der Gedankenverknüpfungen mit dem Berufsstand „Hebammen“ bieten die Befragten ein breites Spektrum an Assoziationen, in ihrer Bewertung im Gegensatz zum König von Ägypten mindestens neutral, weitgehend sogar sehr positiv besetzt. So wer-

den „Hebammen“ mit den Begriffen Leben, Liebe, Vertrauen, Mitgefühl, Beginn des Lebens in Verbindung gebracht. Fokussiert wird auch auf den Gesundheitsbereich, auf die Geburtshilfe, auf die Aufgabe des Unterstützens, Heilens, Helfens, des Förderns und Beschützens von jungem Leben. Von Lesern und Leserinnen gleichermaßen wird auch die Eigentümlichkeit des Weiblichen, das diesem Beruf anhaftet, wahrgenommen. So werden die Hebammen in eine Frauendomäne eingereiht, als „weise Frauen“ bezeichnet, die eines genuin weiblichen Fachgebiets kundig sind, das „Männern ein Rätsel“ ist. Im rein positiven Sinn wird der Beruf der Hebamme als „schöner Beruf“ verstanden, den es immer schon gegeben hat und der unter Frauen hohes Ansehen genießt. Weniger wertend als deskriptiv werden Hebammen von zwei Leserinnen noch mit den Attributen nüchtern, realistisch, praktisch und tatkräftig beschrieben.

Nach einem möglichen Gefälle zwischen den Akteuren in V.15 gefragt, sehen neun von zehn Lesern/innen vor allem das hierarchische Machtgefälle zwischen König und einfachem Volk. Ein Leser und eine Leserin unterstreichen jedoch ergänzend die Tatsache, dass die Hebammen im Unterschied zum Pharaos mit ihren Namen vorgestellt werden, und damit das Verhältnis hinsichtlich ihrer Anerkennung und Wertschätzung umgedreht wird. Eine andere Leserin bemerkt neben dem Autoritätsgefälle auch noch ein Kompetenzgefälle im Hinblick auf den urweiblichen Bereich des Gebärens, in dem die Hebammen deutlich im Vorteil sind. Nur eine Leserin negiert auch das hierarchische Gefälle, indem sie meint, in V.15 weise nichts darauf hin, dass die Hebammen sich von der Macht des Pharaos beeindrucken ließen.

Als sonstige Auffälligkeit wird die Frage nach der Zweizahl der Hebammen aufgeworfen, in zwei Fällen wird auch die Glaubwürdigkeit dieser seltsamen Zusammenkunft eines Königs mit zwei einfachen Frauen hinterfragt.

Die radikalen Gegensätze, die durch das Aufeinandertreffen des Pharaos mit den Hebammen aufgezeigt werden, sieht eine Leserin als deutliche Signalwirkung für die weitere Handlung.

b) V.16

Die Frage nach der sachlichen Glaubhaftigkeit eines solchen Befehls, wie er in V.16 vom König von Ägypten ausgesprochen wird, beantworten alle Befragten positiv, einige Male auch mit Verweis auf Praktiken in jüngster Vergangenheit im Nazi-Regime bzw. auch in heutiger Zeit in anderen Kulturkreisen.

Die Aufforderung des Pharaos wird von der Hälfte der Leser/innen als skrupellos, tyrannisch, gefühllos, rücksichtslos, feig, unbarmherzig und willkürlich, womöglich von

einer tiefen Angst getrieben, bezeichnet. Was seine strategische Intention betrifft, wird seine Vorgehensweise von einer Leserin als diplomatisch und listig eingestuft. Vier Befragte rücken hier vor allem die politische Position, die absolute Alleinherrschaft und die rassistische Prägung der Aussage in den Fokus. Eine Leserin beschreibt den Pharaos als „Kind seiner Zeit“, in der individuelles Leben nicht viel wert war und andere Moralvorstellungen gegolten haben.

Die Frage nach allfälligen Themenfeldern, die sich in V.16 öffnen, wird sehr vielfältig beantwortet. Die am häufigsten genannten Motive sind Rassismus und Genozid. Kinder und Geburtenkontrolle als Politikum werden von vier Lesern als Themenfeld erkannt. Ein Leser und eine Leserin sehen hier das Aufeinandertreffen von *Gegensätze männlich – weiblich, Tod – Leben, Macht – Gehorsam* als zentrales Motiv.

Eine Parallele zum Neuen Testament, wo Herodes den Knabenmord veranlasst, wird von acht Leser/innen gezogen. Eine Leserin betont die treibende Kraft der Angst des jeweiligen Herrschers, die in beiden Fällen dem Mordauftrag zugrunde liegt.

Weitere Auffälligkeiten oder Unklarheiten betreffen vor allem die Geschlechterdifferenzierung, die Fragen über den leitenden Gedanken hinter dieser Absicht aufwirft. Insbesondere der biologische Mehrwert der weiblichen Nachkommen für ein stetes Bevölkerungswachstum wird als Einwand für die Entscheidung des Königs vorgebracht.

c) V.17

Das Verhalten der Hebammen, wie es in Vers 17 beschrieben wird, nämlich die Kinder zu verschonen, wird von allen Leser/innen als stark und mutig empfunden. Die Hälfte der Befragten gibt ergänzend – vielleicht auch relativierend - spontan an, dass das Handeln bzw. Nichthandeln der Hebammen ihrem Beruf völlig angemessen ist. Eine andere Reaktion wäre undenkbar, als „abartig“ würde eine Leserin eine Befehlsbefolgung bezeichnen. Zwei Leser stellen die Beziehung zum Pharaos in den Vordergrund und bezeichnen das Verhalten der Hebammen vor allem als „Boykott“, „Aufmüpfigkeit“ und „Befehlsverweigerung“. Eine Leserin führt diesen Gedanken weiter, indem sie hervorhebt, dass die Macht des Königs gebrochen sei, da sich die Hebammen nicht den vom Pharaos ausgehenden hierarchischen Strukturen unterwerfen.

Obwohl V.17 einen kausalen Zusammenhang zwischen der Gottesfurcht der Hebammen und ihrem Widerstand suggeriert, beantworten sieben von zehn Leser/innen die Frage nach der Motivation, aus der die Hebammen gehandelt haben, mit einem „Urgefühl“, einem „Instinkt“, ihrem „eigenem Empfinden“ bzw. dem Berufsethos einer Hebamme. Demnach also wird die Reaktion der Hebammen aus einer ethischen Grundüberzeugung

heraus motiviert. Ein Zusammenhang zwischen dieser menschlichen Grundhaltung und der beschriebenen Gottesfurcht wird von einigen Leser/innen dahingehend aufgestellt, dass der Glaube und das tiefe Gottvertrauen den Hebammen bei dieser Entscheidung den Rücken stärken. Eine Leserin bringt an dieser Stelle das Wort „Berufung“ ein, durch die sich die Hebammen als Teil Gottes und nicht des Königs Plans verstehen. Zwei Leserinnen und ein Leser sehen unmittelbar den Glauben an und die Furcht vor Gott als treibende Kraft.

Mit dem Begriff „Gott fürchten“ sieht nur ein Leser die buchstäbliche Angst vor Gott beschrieben. Sieben Lesende leiten sich daraus Ehrfurcht, Glaube und Respekt vor Gottes Schöpfung und dem Leben ab. Kinder seien „ein Geschenk Gottes“, das die Hebammen zu achten und zu beschützen haben. Zwei Leserinnen sehen in der Gottesfurcht einen rein sittlichen Aspekt und behandeln den Begriff in diesem Kontext als Synonym für das ethische Empfinden.

d) V.18:

Die Reaktion des Pharaos auf die Missachtung seiner Befehle durch die Hebammen finden sechs Leser/innen sehr erstaunlich. Betrachtet man die Härte und die Entschlossenheit, mit der er seinen Plan vorbringt, verwundert seine milde Reaktion und sein Interesse an der Klärung der Sachlage nicht wenig. In weiterer Folge schreiben ebenso viele Lesende dem Pharaos Attribute wie gesprächsbereit, diplomatisch, demokratisch, fair, ja sogar verständnisvoll zu. Unangefochten zeigt sich der König an dieser Stelle von seiner sympathischsten Seite. Drei Leserinnen sehen die Sache neutraler und legen Pharaos Milde eher als Irritation aus. Der König würde vermutlich nicht oft mit Widerstand konfrontiert sein, er sei einfach verunsichert und wolle die Motive wissen, die hinter der Befehlsverweigerung stehen. Die Sachlichkeit, mit der der König der Frage, warum die Hebammen kleine, neugeborene Kinder nicht töten wollen, auf den Grund gehen will, veranlasst drei Leserinnen, den König als naiv zu bezeichnen. Fünf Lesende halten ihn jedenfalls für ratlos, drei vernehmen in seiner Frage auch einen vorwurfsvollen Ton.

Was den Zweck der Frage des Pharaos betrifft, sehen fünf Lesende sachliches Interesse im Vordergrund. Für drei Befragte handelt es sich nur um eine rhetorische Frage, die Ausdruck seiner Verwunderung aber auch seiner Wut sein soll. Eine Leserin vermutet eher, dass die Frage den Hebammen als Erinnerung an die Anweisungen dienen soll.

e) V.19:

In der Auseinandersetzung mit Vers 19 werden die Hebammen von den befragten Lesern/innen vor allem als selbstbewusst und stark, mutig, einfallsreich und selbstständig bezeichnet. Drei Leserinnen bezeichnen ihr Verhalten als „subversiven Widerstand“. Die Hebammen seien praktisch und nüchtern, sachbezogen und nicht im Geringsten autoritätshörig.

Alle Befragten halten die Antwort der Hebammen für klug und listig. Vier Lesende betonen zudem aber den Umstand, dass es sich um eine Lüge handelt. In diesem Zusammenhang wird dreimal hervorgehoben, dass die Hebammen sich der Verantwortung entziehen und dadurch im strengen Sinn gar nicht Widerstand leisten, sondern sich nur in eine Ausrede flüchten. Drei Leserinnen werten die Antwort der Hebammen positiver und halten die Hebammen für schlagfertig und dem Pharaon intellektuell überlegen, da sie sich seine Unwissenheit zunutze machen und eine Erklärung liefern, die ein Mann – insbesondere in der damaligen Zeit – schwer nachvollziehen und damit nicht widerlegen kann. Zwei der männlichen Leser empfinden die Antwort befremdend und wenig schlüssig und sehen darüber hinaus den Berufsstand der Hebammen deutlich in Frage gestellt, wenn die Frauen ohnedies allein gebären. Was den Wahrheitsgehalt der Aussage der Hebammen betrifft, vermutet eine Leserin, dass es sich hierbei nicht zwingend um einen erfundenen Sachverhalt handeln muss, sondern es auch ein Hinweis sein kann, dass die hebräischen Frauen durch die Situation der Unterdrückung eine gewisse Härte und Robustheit entwickelt haben.

f) V.20:

Unter den sich in V. 20 eröffnenden Leitmotiven erkennen sieben Leser/innen den Lohngedanken, viermal wird auch die Volksmehrung als wichtiges Thema genannt. Drei Lesende betonen hier „Gottes schützende Hand“ bzw. den Zusammenhang mit Gottes Plan.

Auf Unklarheiten oder Spannungen angesprochen, wird zweimal die Frage gestellt, warum die Hebammen ganz individuell Zuwendung von Gott bekommen, geht es doch im Gesamtgeschehen um das Volk Israel, das vom Pharaon gefährdet wird und Gottes Schutz nötig hat.

Als Grund für die Volksmehrung geben sieben Leser/innen die Tatsache an, dass die Hebammen weiter ihrer Arbeit nachgehen können und die hebräischen Kinder verschont bleiben. Eine Leserin sieht hier keinen Zusammenhang, sondern sie führt die Fruchtbarkeit des Volkes ausschließlich auf Gottes Segen zurück. Drei Lesende sehen ein Inein-

andergreifen beider Erklärungen: Die Hebammen stehen mit ihrer Überzeugung und damit mit ihrem Einsatz für das hebräische Volk in Gottes Plan.

g) V.21:

Dieser Vers wird von der Hälfte der Leser/innen als unklar beschrieben, was vor allem aus seiner allzu wörtlichen Übersetzung zu erklären ist. Drei Lesende sehen in V.21 den Inhalt von V.20 wiederholt, jedoch mit einer Akzentuierung der Gottesfürchtigkeit, die damit die Hebammen zu Schlüsselfiguren für das Starkwerden des Volkes macht.

h) V.22:

Der vom Pharao in V.22 neuerlich ausgesprochene Auftrag zum Bubenmord, wird von fünf Lesern als Akt der Verzweiflung gesehen. Der Wegfall der Eingrenzung der gefährdeten Kinder auf solche, die hebräischer Herkunft sind, fällt vier Lesern auf. Zwei Leserinnen halten das Fehlen der Bezeichnung „hebräisch“ für plausibel. Der Pharao sei angesichts seiner Angst vor dem fremden Volk durchaus auch bereit die Buben des eigenen Volkes zu töten. Eine gewisse Impulsivität und Radikalität fällt den meisten Lesenden in diesem Vers auf – einerseits sprachlich durch die Verwendung des Begriffs „befehlen“ anstelle von „sprechen“ und andererseits inhaltlich durch den unverblünten, jetzt öffentlich auszuführenden Mordauftrag, der sich an das ganze Volk richtet.

Verbindungen mit der anschließenden Aussetzungsgeschichte des Mose können vier Leser/innen herstellen. Eine Leserin erkennt eine symbolische Wirkung der dramatischen Gegensätze, die dem Fluss Nil anhaften, der gleichsam mit Leben und Fruchtbarkeit sowie in diesem Fall mit Sterben assoziiert wird.

Auffallend ist für die Hälfte der Leser/innen der mit V.22 unterbrochene positive Handlungsverlauf. Eine Leserin deutet das offene Ende als hoffnungsvolles Zeichen, dass auch dieser Mordplan keine Zukunft hat. Eine andere Leserin vermutet, dass der Vers aufgrund drastischer Differenzen ursprünglich nicht der vorangegangenen Erzählung zuzuordnen ist.

3.2.3.3 Resümee und Gedanken zum Bibeltext

a) Kernaussage des Textes

Was den Aussagegehalt der Erzählung betrifft, hat sich bei der Befragung ein breites Spektrum geboten. Fünf Leserinnen und ein Leser erkennen als wesentlichen Grundgedanken der Erzählung den Aufruf zu *Zivilcourage*, zum *Widerstand*, wo Unrecht ge-

schieht, zum *Hinterfragen* von Anordnungen, wenn sie in einem ethischen Konflikt stehen. Zwei männliche Leser sehen hier vor allem die Auseinandersetzung zwischen *Völkern* und *Mächten* thematisiert. Die Ausrottung eines Volkes sei nicht der richtige Weg. Zwei Leserinnen fokussieren die Tatsache, dass die Hebammen sich einer *Lüge* bedient haben, um ihr Ziel zu erreichen. Auch mit Unwahrheiten könne man gegebenenfalls für seine Überzeugungen einstehen. Zwei Leserinnen sehen im Vordergrund der Geschichte *Gottes Plan*, gegen den man durch menschliche Machtkämpfe nicht ankommen kann, aber auch *Gottes Zuwendung*, die denen zukommt, die sich gegen Ungerechtigkeit und Gewalt an Schwächeren auflehnen. In einer feministischen Ausrichtung sehen fünf Leserinnen, dass in dieser Geschichte die Kraft, das Verantwortungsbewusstsein und die Klugheit *starker Frauen* thematisiert werden, die sich nicht nur gegen männliche Machtstrukturen stellen, sondern sie auch überwinden.

b) Bezug zu aktuellen Situationen

Für neun Lesende hat die Perikope einen aktuellen Bezug zu heutigen Problemen. Am häufigsten genannt wurden zum einen *Rassismus*, Ausländerfeindlichkeit, Integration und die Asyl-Problematik und zum anderen aktuelle *bioethische* Debatten wie Geburtenkontrolle und Abtreibung – auch und besonders in ihrer geschlechtlichen Differenzierung. Eine Leserin hebt hervor, dass damals wie heute *Macht* nur dann einen Wert hat, wenn sie von anderen anerkannt wird. Eine andere Leserin sieht ganz allgemein im Umgang mit menschenverachtendem Verhalten und Gottlosigkeit in der *Gesellschaft* einen Konnex zu heute.

c) Verbindung des Textes zum eigenem Glauben

Acht Lesende können die Hebammenerzählung mit ihrem persönlichen Glauben verknüpfen. Die Ergebnisse der Befragung sind sehr unterschiedlich und individuell geprägt. Im Folgenden soll daher ein möglichst flächendeckender aber doch prägnanter Überblick geboten werden.

Die Vorgangsweise der Hebammen, sich mit einer Lüge - oder etwas milder gesagt – mit einer List gegen den Pharao durchsetzen, bietet für zwei Leserinnen den Anreiz, unser allzu menschliches, zum Teil engstirniges Moralempfinden zu hinterfragen und „größere Zusammenhänge zwischen Himmel und Erde“ zu erkennen oder zuzulassen. Vier Leser/innen heben den Glauben, der zu couragiertem Handeln motiviert, und das tiefe Gottvertrauen hervor. Politische Machtstrukturen seien nicht das einzige System, in dem wir uns befinden, man könne auch Gottes Weg wählen. Ein besonderes Lebens-

bild des „Christ-Seins“ sieht ein Leser durch diese Perikope angesprochen: Christen sollen sich auch im Alltag zu ihrem Glauben bekennen und ihn in die Tat umsetzen – aufgrund eines innerlichen Wertempfindens nicht aus Werkgerechtigkeit oder zur Verehrung Gottes. Ganz einfache, normale Menschen tragen ihren Beitrag zur „besseren Welt“. Mutiges, pro-aktives Auftreten des Einzelnen sollte Ausdruck ihres Glaubens sein.

3.2.4 Kommentar

Die Interviews bieten eine sehr große Bandbreite an Antworten und Auslegungsvarianten. Die Erzählung von Schiphra und Pua ist eine Geschichte, die stark polarisiert. In diesem Kräftefeld der Extreme werden viele Themen freigesetzt und vielfältigste Rezeptionsprozesse angekurbelt.

Drei Beobachtungen möchte ich besonders hervorheben: erstens die weitgehende Unbekanntheit des Bibeltextes; zweitens das besonders starke Wirkungspotential der Bibelstelle in Bezug auf aktuelle Themen und hinsichtlich des persönlichen Glaubensverständnisses; und drittens der beachtliche Unterschied der jeweiligen Interpretationen aus weiblicher und männlicher Leserperspektive.

Was den Bekanntheitsgrad dieser Bibelstelle betrifft, war das Ergebnis freilich zu erwarten. Rückblickend aber, nach zehn sehr ergiebigen und fruchtbaren Gesprächen über diesen Text, muss ich zu dem Urteil gelangen, dass die Marginalisierung dieser alttestamentlichen Erzählung in der christlichen Tradition ihrem Aussagepotential und der Themenvielfalt, die auch angesichts der historisch-kritischen Untersuchung fruchtbar zu machen wäre, nicht entspricht.

Die vielfältigen Assoziationen mit heutigen Problembereichen, die hohe Aktualität der Geschichte also, sowie auch der je eigene Bezug zum Glauben und zum persönlichen Gottesbild, zeigen, dass die Geschichte von Schiphra und Pua ein sehr dichtes Themengeflecht aufweist. Nahezu in jedem Interview sind weitere Motive aufgedeckt oder neue Akzente gesetzt worden.

Besonders bezeichnend für die Erzählung ist die so deutlich verschiedene Rezeption aus der Sicht von Frauen gegenüber jener der männlichen Leser. Identifikationsfigur war für alle Leser letztlich doch der König von Ägypten. Das soll nicht heißen, dass die befragten Leser mit diesem Herrscher sympathisieren konnten, sie nahmen lediglich seine Perspektive ein und versetzten sich im Gegensatz zu den weiblichen Leserinnen stets in seine Rolle. Das Verhalten der Hebammen wurde daher von den Lesern eher auf for-

maler Ebene beschrieben, immer auch in Bezug auf den König und die vorhandenen Machtstrukturen. Leserinnen ließen sich durch das Handeln der Hebammen wesentlich stärker affizieren und sahen vorrangig inhaltliche Qualitäten. Während die Leserinnen vor allem die individuelle Leistung der Hebammen in den Blick nahmen, fokussierten die Leser primär auf die kollektive Bedeutung des Geschehens. Ex 1,15-22 handelt einerseits von Macht und Völkerkonflikten, andererseits von dem Mut und dem religiösen Bewusstsein zweier einfacher Frauen. Während die männlichen Leser den Kontext Macht und Herrschaft stärker wahrgenommen haben, bemerkten die Leserinnen eher das Kräftefeld *männlicher* Herrscher – *weiblicher* Widerstand. Was den zivilen Ungehorsam betrifft, betonten die meisten Leserinnen die Rolle der starken Frauen, die männlichen Leser sahen dagegen ein allgemein menschliches Auflehnen gegen Obrigkeiten im Falle von Unrecht und Gewalt.

Die Bedeutung unterschiedlicher Bezugsrahmen – sei es durch die sich verschiebenden Zeithorizonte, aus denen der Text von seiner Überlieferung und Redaktion über die christliche Rezeptionsgeschichte bis hin zur gegenwärtigen Situation heutiger Leser und Leserinnen gelesen wird oder durch die unterschiedlichen Identifikationsmöglichkeiten weiblicher und männlicher Lesender – scheint für die Wahrnehmung der Bild- und Aussagegehalte des Textes und damit für das Verstehen der Bibelstelle von erheblicher Relevanz zu sein.

4. Zusammenschau der historisch-kritischen Exegese und der empirischen Lesestudie

Die rezeptionsorientierte Untersuchung zum Textverständnis hat ein breites Spektrum an Kommunikationsprozessen aufgezeigt. Diese Vielfalt und Dichte der empirischen Ergebnisse ist unter Miteinbeziehung, dass der Text den meisten Befragten nicht bekannt war, bemerkenswert, korreliert aber – quantitativ – durchaus mit dem Ertrag der historisch-kritischen Exegese, die bereits die Reichhaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Hebammenerzählung aufgezeigt hat. Umso mehr lässt einen der Umstand, dass diese Bibelstelle nicht nur unter den heutigen Lesern weitestgehend unbekannt war, sondern auch in der christlichen Tradition so wenig rezipiert wurde, aufhorchen und nach den Gründen dieser Marginalisierung fragen.

Die historisch-kritische Auseinandersetzung mit der Bibelstelle stellt zum Teil andere Themenfelder in den Vordergrund als die empirische Untersuchung. Die Analyse des Textwachstums bringt verschiedene Aussageabsichten zum Vorschein, die mit zunehmendem redaktionellen Eingreifen mehr und mehr eine theologisierende Dimension angenommen haben. *Gottesfurcht* und die entsprechende göttliche Zuwendung, der *Lohngedanke*, die *Mehrung des Volkes* und ihre Einbettung in die *Verheißungsgeschichte* sind als zentrale Themen zu nennen. Im Vergleich dazu haben die Leser/innen der empirischen Studie diese Inhalte zwar auch angesprochen, aber nicht als tragende Leitgedanken der Erzählung herausgearbeitet. Darüber hinaus wurden aber noch eine Reihe anderer Themenfelder zu Tage gefördert, einerseits *machtpolitische* Zusammenhänge und die Bedeutung des Gebärens und *Geborenwerdens als Politikum*, andererseits aber auch die zentrale Bedeutung der *weiblichen Hauptdarstellerinnen* der Erzählung verbunden mit gesellschafts- und kulturkritischen Überlegungen.

Berücksichtigt man die Ergebnisse der überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Analyse, so zeigt sich, dass gerade der vermutlich in sich geschlossene Kern der Geschichte, die volkstümliche Sage, die bereits in Vers 19 mit der geschickten Antwort der Hebammen ihr Ende nimmt, von den Leser/innen am stärksten rezipiert wurde. Die Verknüpfung mit dem Lohngedanken und der Verheißungsgeschichte kurbelte weit weniger Assoziations- und Kommunikationsvorgänge an, obgleich die Leser/innen im Zuge der Auseinandersetzung mit den entsprechenden Versen sogar explizit nach auffallenden Motiven gefragt wurden. In der empirischen Studie rückt die Volksgeschichte zugunsten der Geschichte zweier Heldinnen tendenziell in den Hintergrund.

Der Bibeltext bietet für heutige Leser und Leserinnen verschiedene Anknüpfungspunkte zur Identifikation und Applikation, die in unterschiedlicher Weise mehr oder weniger rezipiert wurden. In weiterer Folge sollen die Bedingungen der Rezeption näher betrachtet werden. Zum einen scheinen die Horizontverschiebungen im Laufe der Zeit – durch die überlieferungsgeschichtlich bedingten Etappen der Verschriftlichung und Redaktion des Textes hindurch über die christliche Rezeptionsgeschichte bis hin zu den heutigen Lesern – ein differenziertes und pluralisierendes Bedeutungsspektrum des Textes zu Tage zu fördern. Zum anderen wirft auch eine gender-sensible Sicht der heutigen Leser und Leserinnen die Frage nach unterschiedlichen Bedingungen der Identifikation auf.

4.1. Horizontverschiebungen und –verschmelzungen im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Textes

Die historisch-kritische Exegese zeigt auf, inwieweit der Text aus unterschiedlichen Überlieferungssträngen zusammengesetzt sein könnte und welche differierenden Aussageabsichten er im Zuge seiner schriftlichen Abfassung durchlaufen hat. Mit der Frage nach dem Sitz im Leben versucht man, die Applikation des Textes in der Vergangenheit und damit den Erwartungshorizont, in den der Text in der Vergangenheit hineingestellt wurde, zu rekonstruieren. Mit diesem in größtmöglichen Maße objektiven Blick auf das historische Wachstum des Textes wird einerseits dem Anspruch nach einer wissenschaftlichen Ergründung der textimmanenten Bedeutung einer Bibelstelle im Sinne des *ad fontes*-Prinzipes Rechnung getragen, andererseits wird dem Versuch, einen endgültigen, statischen Sinngehalt des Textes freizulegen, gerade durch die Anerkennung der Geschichtlichkeit eines Textes und seines historischen Wachstums bereits der argumentative Boden entzogen, da eben jene historische Entwicklung der biblischen Worte deutlich macht, dass dem Text eine Geschichte der Rezeption und Applikation bereits immanent ist. Bereits die innerkanonische Relektüre und Reaktualisierung biblischer Texte zeigen uns auf, dass die überlieferten Worte von ihren Hörern und Rezipienten in immer neuer Weise kontextualisiert wurden und somit in einen weiteren oder gar anderen Bedeutungshorizont verankert wurden. Dieses unvermeidliche Zusammenspiel von Wirkung, Auslegung und Anwendung gibt uns einen hermeneutischen Zirkel vor, in dessen Kräftespiel der Text immer schon eingebettet war und weitertradiert wurde. Das Anliegen des Historismus, das auch mit der historisch-kritischen Exegese verfolgt wird, jene Zusammenhänge getrennt voneinander zu betrachten, um den objek-

tiven Sachverhalt aus dem Text herauszuschälen, scheint insofern vermessen zu sein, als die einzelnen Entstehungs- und Erwartungshorizonte im Text bereits verschmolzen verborgen liegen. GADAMER bezeichnet jene Wirkungsgeschichte, der ein Werk ausgesetzt ist, als fortlaufende Horizontverschmelzung¹¹⁰, an der jeder Rezipient – auch der heutige Interpret – durch das Hineintragen seiner Lebenswelt, die wiederum ihrerseits geschichtlich bedingt und Teil des Vorangegangenen ist, Anteil hat.

Wie sich in der empirischen Untersuchung zu Ex 1, 15-22 gezeigt hat, sind die Überlieferungsschichten der Perikope und die vielfältigen Einflüsse weisheitlicher und theologischer Intention, die den Endtext im Laufe der Redaktion geformt haben, in unterschiedlicher Weise rezipiert worden. Zum Teil wurden gerade sehr alte, von theologisierender Überarbeitung unbehandelte Teile der Perikope in besonderer Weise in den Blick genommen und reaktualisiert. Ein Sich-einlassen auf den Text war nur insofern möglich, als die befragten Personen das aus ihren eigenen Erfahrungshorizonten ausgesprochen ließen. Die Beobachtung, dass die Leser in besonderer Weise die volkstümliche Sage von den beiden Hebammen rezipierten und auf sich wirken ließen und dadurch einen Appell an die Zivilcourage, das verantwortungsvolle Handeln im Sinne der Gemeinschaft, der Mitmenschlichkeit und der Dankbarkeit gegenüber der Schöpfung erfahren haben, wohingegen die Perikope im biblischen Kanon zu einer Überleitung zwischen der Volksgeschichte Israels und der Geburtsgeschichte des Mose deklassiert und in der christlichen Rezeptionsgeschichte weitestgehend übergangen wurde, ist bemerkenswert und macht deutlich, dass die Rolle des Rezipienten einerseits immer schon für die Textermeneutik mitbestimmend war und in bereichernder Weise auch weiterhin über die Kanonisierung der Texte hinaus in ihrer *mittragenden* Dimension wahrgenommen werden sollte.

4.2. Horizontverschiebungen und –verschmelzungen im Rahmen einer gender-abhängigen Lesung

Unterschiedliche Bezugsrahmen, aus denen heraus wir die biblischen Texte zu verstehen versuchen, bilden sich nicht nur durch die verschiedenen geschichtlichen Horizonte, sondern auch durch den sozialen und kulturellen Kontext. Unterschiedliche Lebenswelten ermöglichen verschiedene Identifikationsmöglichkeiten und Anknüpfungspunkte für die Kommunikation zwischen Text und Leser/in.

¹¹⁰ Vgl. Kapitel 3.1.1.2.

Im Zuge der Auswertung der empirischen Untersuchung fällt auf, dass die Geschichte der beiden heldenhaften Hebammen Schiphra und Pua den Lesern und Leserinnen weitestgehend unbekannt war, wenngleich die Befragten durch die Lesung des Textes und das anschließende Gespräch eine Vielfalt an Bedeutungen der Bibelstelle für sich gewinnen konnten.

Gerade aber in diesem Detail, dem Umstand nämlich, dass es eine Heldinnengeschichte ist, liegt m. E. die Wurzel der Marginalisierung der Erzählung. Die Relevanz der Geschlechtlichkeit – unserer eigenen, jener der Protagonisten einer Geschichte und jene der Tradenten eines Werkes – scheint hier und in jeder androzentrischen Tradition wie etwa in der Geschichte der biblischen Überlieferung – von zentraler Bedeutung für das Verstehen eines Textes zu sein.

Texte der Bibel wollten seit jeher Menschen etwas vermitteln – in ihrer Zeit, in ihrem Zeitgeist. Bibeltexte sind daher einem konkreten soziokulturellen Umfeld entsprungen. Sie sind im Wesentlichen von Männern für Männer geschrieben und demnach aus einem patriarchalen Kontext heraus entstanden und tradiert worden, der männliche Perspektiven und Maßstäbe widerspiegelt.¹¹¹

Trotz der deutlich maskulinen Prägung biblischer Texte, trifft man überraschenderweise dennoch auf Bibeltexte, in denen die Stimmen von Frauen unüberhörbar sind. Diese Texte bekommen in der feministischen Bibelauslegung insofern besondere Aufmerksamkeit, da sie wahrscheinlich – gerade durch ihre auffallende Abgrenzung von der sonst üblichen androzentrischen Färbung – weibliche Lebenssituationen authentisch zum Ausdruck bringen.¹¹²

Ex 1, 15-22 ist die Geschichte der Hebammen Schiphra und Pua. Kein Berufsbild entfaltet stärker die Kraft, Weisheit und Würde des Weiblichen als der Hebammenberuf. Eine Hebammingeschichte ist also eine Frauengeschichte. Nicht nur die Wahl der Akteure signalisiert, dass es sich hier um starke, mutige Frauen handelt. Auch die Geschichte erzählt von weiblicher Tatkraft und Klugheit, von Überlebensgeist und letztlich auch Macht zweier Frauen gegenüber einem männlichen Herrscher. Der Bibeltext von den beiden Hebammen ist eine Erzählung, die Frauen thematisiert, die Frauen in einer starken, lebensbejahenden Rolle sieht, in der sich Frauen zur Stärke des Frauseins bekennen und mit ihrem weiblichen Wissen männliche Machtstrukturen bre-

¹¹¹ Vgl. FISCHER, I., 2004, 17.

¹¹² Angesichts der androzentrischen Vorbedingungen kann man im Allgemeinen davon ausgehen, dass Bibeltexte, die ausdrücklich von Frauen erzählen, uns weniger Einblick in deren reale Lebens- und Handlungsweisen bieten als in die männliche Sicht- und Erzählweise derselben. Vgl. FISCHER, I., 2004, 32.

chen, in der sich Frauen auf die Seite der Unterdrückten, auf die Seite anderer Frauen und auf die Seite Gottes stellen. Die Hebammengeschichte ist eine Erfolgsgeschichte von Frauen. Es ist bemerkenswert, dass diese Geschichte in einer patriarchalen Welt überliefert und bewahrt worden ist. Der nahe liegende Grund ist darin zu sehen, dass jener Bedeutungsgehalt von den durchwegs männlichen Rezipienten weniger wahrgenommen und jedenfalls anders gewichtet wurde.

Über Jahrhunderte wurde die Bibel aus Interessen einer patriarchalen Gesellschaft zur Legitimation der Unterdrückung von Frauen herangezogen. Bibelstellen, die klare androzentrische Konturen tragen, sollten Frauen als Erbauungsliteratur dienen, um ihre untergeordnete Stellung als göttliche Ordnung zu erkennen.¹¹³ Texte von Gewalt und Missbrauch an Frauen wurden hingegen tabuisiert. Und solche Texte, die die Urkraft der Frauen und die Wurzeln weiblicher Solidarität fruchtbar machen, wie die Geschichte von Schiphra und Pua, wurden in ihrer Aussagekraft nicht einmal bemerkt.

In feministisch-theologischen Beiträgen wird dieser Bibelstelle, wie vielen anderen bislang wenig oder einseitig interpretierten Texten, besondere Aufmerksamkeit geschenkt.¹¹⁴

Exkurs:

Die Wortwahl „feministisch-theologisch“ ist insofern irreführend, als sie suggeriert, dass es sich um eine Theologie von Frauen für Frauen handelt. Diese Engführung halte ich jedoch für unangemessen, da sie das grundlegende Anliegen der feministischen Theologie verfehlt, das nicht darin liegt, den exegetischen Prozess und den theologischen Diskurs an ein bestimmtes – nämlich das weibliche – Geschlecht zu binden, sondern die Geschlechtlichkeit zu thematisieren und problematisieren, sie als eine Form unserer kulturellen Bedingtheit wahrzunehmen und sie in kritischer Auseinandersetzung in hermeneutische Überlegungen miteinzubeziehen.¹¹⁵ Dass die Impulse, den Blick auf das biblische Zeugnis in jener geweiteten und differenzierteren Weise zu verändern, vorrangig von Frauen ausgehen, ist dadurch zu begründen, dass gerade ihre Perspektive über Jahrtausende unterdrückt wurde und erst jetzt zur Geltung und zur Sprache kommen kann. Die Bezeichnung „feministisch-theologische“ Exegese mag aufgrund der Verwurzelung innerhalb der feministischen Strömung der frühen Achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts daher

¹¹³ Vgl. FISCHER, I., 2004, 28-29.

¹¹⁴ HEYSE-SCHAEFER/MERCSANITS, oder SCHÜNGEL-STRAUMANN, 1991, 45-50; FISCHER, I., 2000, 164f; KRUSE, 1986, 89-92; ELLMENREICH, 1988, 39-44; u.a.

¹¹⁵ Vgl. MEYER-WILMES, 1996, 10.

berechtigt sein, hinsichtlich ihres ganzheitlichen Forschungsanliegens halte ich jedoch die Terminologie „gender-sensible“ Exegese für zutreffender.

Auch die empirische Untersuchung zu Ex 1, 15-22 leistet hier einen wertvollen Beitrag zur gender-sensiblen Lesung der Bibelstelle. Denn, wie die Auswertung der Interviews zeigt, hat die Erzählung bei den Leserinnen zum Teil andere Rezeptionsprozesse ausgelöst als bei den männlichen Lesern. Während die Leser den Text verstärkt auf einer volkspolitischen Ebene verorteten und die kollektive Bedeutung des Geschehens fokussierten, ließen die Leserinnen in größerem Maße die Geschichte der Hebammen auf sich wirken, eine Geschichte, in der in existentieller Weise das Leben des Einzelnen, jeweils Betroffenen, bedroht wird.

Wodurch ist dieser rezeptionsästhetische Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Lesern erklärbar? Auch hier lohnt sich ein Blick in die Forschungsfragen und -theorien der Literaturwissenschaft, die sich ebenfalls mit diesem hermeneutischen Problem – oder noch besser: mit dieser hermeneutischen Chance – auseinandersetzen.

„Bücher wirken anders auf Frauen als auf Männer. [...] Längst haben wir von der Rezeptionsästhetik gelernt, daß das Wort, der Text, der Roman oder das Gedicht kein Ding an sich ist, dessen werkimmanenter Sinn sich den vertrauensvoll Lesenden bedingungslos erschließt und immer gleich bleibt. Jeder und jede von uns liest anders, wie kein Leben mit einem anderen identisch ist und sich jedermanns und jeder Frau Weltverständnis von jedem anderen unterscheidet.“¹¹⁶ „Frauen lesen anders“, so lautet der Titel eines Essays der Literaturwissenschaftlerin Ruth KLÜGER in ihrem gleichnamigen Buch, das eine ganze Reihe konkreter Untersuchungen zu dieser Thematik umfasst. Die Formulierung der These KLÜGERS spricht bereits zweierlei aus: erstens, dass Frauen und Männer Texte unterschiedlich lesen, und zweitens, dass die männliche Perspektive die Norm und die weibliche Sicht die Andersartigkeit darstellt. Die zweite Beobachtung kritisiert KLÜGER selbst am Titel ihres Aufsatzes und bringt sogar den Alternativvorschlag „Männer lesen anders“¹¹⁷ vor, obgleich sie auch die Erklärung dieser Sichtweise darlegt. Denn immer schon „bestimmt männliches Handeln und Denken, männliche Erotik und männlicher Ehrgeiz, was als klassisches Lesematerial, von der ersten Lateinstunde bis zum germanistischen Oberseminar, in Frage kommt.“ Diese androzentrischen Rahmenbedingungen machen deutlich, dass die männliche Sicht der Dinge,

¹¹⁶ KLÜGER, 2007, 83.

¹¹⁷ Ebd., 103.

nicht nur in der Rolle des Verfassers sondern auch in der des potentiellen Lesers der Texte, als die allgemein-menschliche verstanden wird, während die speziell weibliche Perspektive sich davon unterscheidet. Frauen lesen anders als Männer – nicht nur aufgrund ihrer anderen aktuellen Lebenszusammenhänge, sondern auch aufgrund des literarischen Kanons, der uns, männlichen wie weiblichen Lesern, zur Verfügung gestellt wurde. Frauen hätten – so KLÜGER – gelernt, wie Männer zu lesen. Sie sind darauf konditioniert, die Perspektive des anderen Geschlechtes einzunehmen, denn andere Identifikationsmöglichkeiten stehen ihnen kaum zur Verfügung. MEYER-WILMES spricht vom „zweifachen Blick“, den Frauen beim Lesen anwenden.¹¹⁸ Sie haben gelernt, sich mit der männlichen Rolle mit zu identifizieren, während Männern dieser Lernprozess in umgekehrter Weise nicht abverlangt wurde. KLÜGER macht in ihrer Argumentation deutlich, dass Frauen aufgrund des eingeschränkten androzentrischen Leseangebots einerseits nichts anderes übrig bleibt, als sich mit dem männlichen Protagonisten zu identifizieren und zweitens dieser Perspektivenwandel keine schwere Entscheidung ist, den die weitaus interessanteren Rollen in der Weltliteratur werden zumeist von männlichen Helden besetzt. „Wir [...] klopfen beim Lesen jede Frauengestalt auf ihr Identifikationsangebot ab, um sie meist seufzend liegenzulassen.“¹¹⁹, denn die weiblichen Hauptdarstellerinnen – in ihren Grundzügen oftmals auf ihre körperlichen Reize reduziert oder in zweifelhafte Charaktere gehüllt, jedenfalls zumeist unattraktiv, was ihren Beitrag zur Handlungsdynamik der Geschichte betrifft – bieten wenig Anreiz zur Identifikation. Sich in die Männerfiguren hineinzusetzen, die uns weit bessere Anknüpfungsmöglichkeiten an die allgemein menschliche Erfahrungswelt ermöglichen, liegt dagegen nahe.

Im Fall der Hebammengeschichte ist im Zuge der Interviews eben dieser Unterschied spürbar geworden. Den männlichen Lesern war eine Identifikation mit den Hebammen nur schwer möglich. Im Gesamtgeschehen, das von einem männlichen Herrscher und zwei Frauen geprägt wird, war bei aller Sympathie für die weiblichen Hauptdarstellerinnen doch die Perspektive des Pharaos die vertraute Position. Die Fokussierung auf die kollektive Geschichte eines Volkes und die Machtkämpfe zwischen den Parteien war stärker im Blick als die individuelle Situation der Hebammen und ihr mutiger, solidarischer Akt, mit dem sie sich für die betroffenen Mütter und Kinder eingesetzt

¹¹⁸ Vgl. MEYER.WILMES, 1996, 12-13.

¹¹⁹ Vgl. KLÜGER, 2007, 90.

haben. Dieses Wirkungspotential wurde von den weiblichen Leserinnen deutlich mehr entfaltet.

MEYER-WILMES sieht in dieser doppelten Sichtweise den Auftrag der feministischen Exegese, die „beide Perspektiven wahrzunehmen hat, die androzentrische und die frauenzentrierte.“¹²⁰ Das Wahrnehmen der männlichen Position sei ebenso wichtig wie ihre Korrektur und Überwindung durch die weibliche Sicht der Dinge.¹²¹

KLÜGER zieht interessante Beispiele aus der Literatur heran, die uns das erlernte Bild, das wir von anerkannten Werken vermittelt bekommen und uns angeeignet haben, verdeutlichen. Am Beispiel von Goethes Heideröslein, das von Schubert vertont wurde, lässt sich auf bezeichnende Weise veranschaulichen, wie es in einer patriachalen Welt gelungen ist, dass ein brutaler Vergewaltigungsakt unter dem Deckmantel künstlerischer Bildsprache nicht nur allgemeine Akzeptanz, sondern sogar als Liebeslyrik getarnt den Weg in den Schulunterricht finden konnte.¹²²

*Doch der wilde Knabe brach
's Röslein auf der Heiden.
Röslein wehrte sich und stach
Half ihm doch kein Weh und Ach
Mußt' es eben leiden.*

Die letzte Strophe des Gedichtes bezeichnet KLÜGER als „leicht verbrämte Terror-szene“, deren grausamer Inhalt auf verlogener Weise, da der Gewaltakt als unvermeidlich dargestellt wird, verharmlost wird, um im „hingeträllerten Refrain“ kunstvoll zu „verplätschern“.¹²³ „Damit ein Mädchen oder ein Frau ein solches Lied hübsch findet, muß sie mehr von ihrem menschlichen Selbstbewusstsein verdrängen, als sich lohnt.“¹²⁴ Nicht nur die große Weltliteratur, sondern in besondere Weise auch die biblischen Texte, handeln allzu oft von Gewalt, Erniedrigung und Geringschätzung gegenüber dem weiblichen Geschlecht – Motive, die zugunsten der künstlerischen, religiösen und symbolischen Sprachgestalt nicht in ihrer inhaltlichen Dimension wahrgenommen werden sollen und eine Betroffenheit bei ihren Leserinnen im Keim ersticken. Frauen, die gelernt haben, wie Männer zu lesen, haben auch gelernt, ihr Unbehagen zu unterdrücken

¹²⁰ MEYER-WILMES, 1996, 12.

¹²¹ Vgl. ebd., 12-13.

¹²² Vgl. KLÜGER, 2007, 87f.

¹²³ Vgl. KLÜGER, 2007, 87. In ähnlicher Weise interpretiert auch Peter VON MATT die Darstellung. Vgl. Frankfurter Anthologie, Band 10, Frankfurt 1986, 104 f.

¹²⁴ KLÜGER, 2007, 88.

und die Diffamierung, die sie für ihr Geschlecht empfinden, nicht zu artikulieren, ebenso wenig die Bewunderung oder die Solidarität, die sich in anderen Texten aufspüren lässt, wie in der Erzählung der beiden Hebammen.

In einer gender-sensiblen Auseinandersetzung mit biblischen Texten kann der geschlechtsabhängigen, ästhetischen Leistung des Lesenden Rechnung getragen werden, indem Irritationen und Widerstände hinsichtlich der Identifikation wie auch Möglichkeiten der gewinnbringenden Entfaltung nicht länger zugunsten einer allgemein menschlichen im Sinne einer allgemein männlichen Harmonisierung geglättet werden.

5. Verhältnisbestimmung zwischen Ästhetik und Hermeneutik

Die Beobachtungen aus der Zusammenschau der historisch-kritischen Exegese und der empirischen Untersuchung ermöglichen Einblicke, inwiefern der historische und der rezeptionsorientierte Zugang einer Exegese sich in einem bereichernden Spannungsfeld befinden. Basierend auf den exemplarischen Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung und unter Rückbindung an die Theoriebildungen zur Rezeptionsästhetik soll im Weiteren der Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen Ästhetik und Hermeneutik nachgegangen werden.

Um die beiden Begriffe in Beziehung zu setzen, ist es sinnvoll, der folgenden Thesenentwicklung zwei Definitionen voranzustellen:

Unter *Ästhetik* sei dem Wortsinn der griechischen *αἰσθησις* („Wahrnehmung“) entsprechend in umfassendem Sinne die Theorie der Wahrnehmung, der sinnlichen Erkenntnis oder auch der Rezeptivität verstanden und nicht, wie sie sich im engeren Sinne als Teilgebiet der Philosophie etabliert hat, die Theorie des Schönen oder die Lehre von Gesetzmäßigkeit und Harmonie in Natur und Kunst. In erkenntnistheoretischer und empirischer Weise beschäftigt sich die Ästhetik in der Wissenschaft mit dem Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit und mit den Bedingungen und Formen individueller und kollektiver ästhetischer Rezeption.

Hermeneutik – abgeleitet vom griechischen *ἑρμηνεύειν* („ausdrücken, interpretieren“) – ist die Wissenschaft vom Verstehen. Sie kann als philosophische Teildisziplin oder auch als geisteswissenschaftliche Methode zur Sinndeutung und Interpretation zumeist von Texten betrachtet werden. Im Folgenden soll unter Hermeneutik die Gesamtheit des wissenschaftlichen Bestrebens, sich dem Verstehen und der Sinndeutung von Texten anzunähern, verstanden werden.

Dass die Bedeutungs- und Bildgehalte eines Textes nicht geschlossen und konstant im Werk selbst verborgen liegen und durch das Werkzeug der historisch-kritischen Methodik in eindeutiger Weise freigelegt werden können, sondern als vielfältiges und offenes Angebot zur Ankurbelung kreativer Prozesse bereit liegen, wurde nun in hinreichender Weise theoretisch fundiert und auch in der empirischen Studie nachvollziehbar gemacht. Die Sinnnuancen eines Textes werden also durch sinnliche Wahrnehmung erfahrbar. Die philosophische Engführung der Ästhetik auf das Schöne und auf die Kunst ist den weiteren Überlegungen nicht zugrunde zu legen, dennoch aber trifft man

in der Annäherung an eine ästhetische Dimension des Schriftverständnisses auf den Begriff der *Kunst* des Bibellesens und auf das Wahrnehmen der biblischer Texte als Kunstwerke. So stellt SCHÜTZ die Kunst des Bibellesens dem Streben des Historismus nach rationalem Verstehen-wollen entgegen und sieht die Aufgabe der Interpretation der Bibel neben der wissenschaftlichen Hermeneutik im Besonderen auch darin, zu sehen und nicht nur zu verstehen, Wort nicht nur reden, sondern geschehen zu lassen.¹²⁵

„Glauben ist mehr als ein Verstehen: Glauben ist auch ein Wahrnehmen und darin Erkennen von Wirklichkeit über das Fragment des Verstehbaren hinaus. Im Verstehen vereinfachen wir das Dasein.“¹²⁶ Auch VOLP grenzt sich in seinem Essay über die Kunst des Bibellesens gegen die Autorität des Historischen ab und plädiert dafür, durch eine „Kultur des Bibellesens“ Gott zu Wort kommen zu lassen, indem die gesamte Lebenswirklichkeit in das offene Gewebe der biblischen Texte eingeflochten wird.¹²⁷

MARTI stellt in seinen Aphorismen zur Aisthesis den „Irrtum der Theologie“ zur Diskussion, dass „Sinne und Sinnlichkeit uns verderben. Im Gegenteil: uns verdarb Entsinlichung, jahrhundertlang gepredigt...“¹²⁸ und fasst in pointierter Weise zusammen: „Möglicher Satz, An-Satz einer theologischen „aisthesis“: kein Sinn ohne Sinne!“¹²⁹

Der Vorherrschaft einer rein vernunftgeleiteten und denkenden Hermeneutik wird also im Bemühen, den Graben zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu überwinden, schon lange eine Absage erteilt, jedoch aber zeichnen sich jene Perspektivenerweiterungen ihrem Wesen nach vor allem als Problemanzeige aus, was die Kluft zwischen Rationalität und Sinnlichkeit eher vertieft anstatt konstruktive Verbindungslinien aufzuzeigen.¹³⁰ Als methodisches Problem, wie es in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, stellt sich aber nicht nur die Frage, in welcher Weise sich ästhetische Erfahrung und wissenschaftliche Hermeneutik gegeneinander abgrenzen oder sich das eine dem andere unterordnen lässt, sondern auch und vor allem, wie sie einander in konstruktiver und bereichernder Form als Gesprächspartner dienen.

BAUMGARTEN, der die Ästhetik als philosophisches Teilgebiet etabliert hat, indem er die *aesthetica* als Begriff für die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis in Ergänzung zur logischen eingeführt hat, spricht von einem „unteren“ sinnlichen Erkenntnisvermögen,

¹²⁵ Vgl. SCHÜTZ, 1966, 75.

¹²⁶ Ebd., 108.

¹²⁷ Vgl. VOLP, 1985, 310.

¹²⁸ MARTI, 1990, 10.

¹²⁹ Ebd., 11.

¹³⁰ Vgl. FISCHER, R. 1996, 26f.

das dem „höheren“, rationalen als „notwendige Voraussetzung“ fungiere.¹³¹ BAUMGARTEN betrachtet ästhetische Phänomene auf dem Gebiet der Dichtung und spricht vom Vorteil der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber den rationalen Verstehensprozessen, insofern die ästhetische Erfahrung über den Wahrheitsbegriff, wie sie die Logik oder auch die historische Rekonstruktion versteht, hinausgeht und durch das Wahrnehmen einer „Wahr-Scheinlichkeit“ „neben dem Wirklichen auch das Mögliche und über das Besondere hinaus gerade auch das Allgemeine auszudrücken vermag.“¹³² Damit spricht BAUMGARTEN das Spezifikum der Ästhetik an, dass auch den zuvor erwähnten Ansätzen zur Kunst des Bibellesens zugrunde liegt: die Offenheit des ästhetischen Urteils, das Hinausreichen über das rationale Verstehen und damit das Öffnen eines abgesteckten Rahmens. Wenngleich Baumgarten darin den Wert und sogar „Vorteil“ ästhetischer Erfahrung sieht, räumt er durch die Unterordnung der sinnlichen Wahrnehmung als Vorstufe zur höheren, logischen Erkenntnis dieser doch den Vorrang ein und sperrt damit der Maxime der Ästhetik, der Offenheit der sinnlichen Erkenntnis als Raum für immer neue Erfahrungen und Zuordnungen, bereits wieder den Weg ab, indem er sie in das Korsett der logischen Erkenntnis presst und damit die ästhetische Theorie ihrer Konsequenzen beraubt. Die Miteinbeziehung einer ästhetischen Erkenntnisdimension soll aber gerade den Spielraum sinnlicher Wahrnehmung öffnen und nicht eine statische Gegebenheit markieren, die sich durch rationale Durchdringung erfassen und *ein*fassen lässt. FISCHER bezeichnet in seiner Untersuchung zur theologischen Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses demnach die ästhetische Erkenntnis als „offene Flanke rationalen Verstehens“. Die Theoriebildung zur Ästhetik erweise sich – so FISCHER – gedanklich nur solange als konsistent, solange sie hinsichtlich ihrer rationalen Sicherung offen bleibt.¹³³

BERGER nähert sich seiner Verhältnisbestimmung zwischen Hermeneutik und Ästhetik von einer anderen Richtung herkommend an, indem er nicht den ästhetischen Beitrag für eine hermeneutische Entfaltung verteidigt, sondern gerade umgekehrt den Wert der historisch-kritischen Leistung für die sinnliche Wahrnehmung unterstreicht.¹³⁴ Diese Sichtweise halte ich für sehr bereichernd und wichtig, wenngleich ich BERGER in seiner gesamten Argumentationslinie keineswegs zustimmen möchte, zumal auch er einer gegenseitigen Befruchtung zwischen Ästhetik und Hermeneutik durch das Festhalten an

¹³¹ Vgl. BAUMGARTEN, 1983, 25.

¹³² Vgl. FISCHER, R., 1996, 33.

¹³³ Vgl. ebd., 36ff.

¹³⁴ Vgl. BERGER, 1988, 120ff und 287ff.

der Vorrangstellung der historisch-kritischen Exegese in letzter Konsequenz den Boden entzieht.

BERGER plädiert für eine klare Trennung von Exegese und Applikation, wobei die Exegese im Vorfeld der Applikation anzusetzen sei.¹³⁵ Exegese habe die Funktion, „das Wagnis der Applikation als solches sichtbar zu machen und sie als relatives und vorläufiges Menschenwerk erscheinen zu lassen.“ Die Exegese setze es sich zur Aufgabe, jede Applikation zu relativieren, und „die Differenz zwischen der historischen Bedeutung und jeder anderen im Rahmen der späteren Geschichte sichtbar werden“ zu lassen. BERGERS positive Qualifizierung der Exegese trägt auffallend apologetische Züge, in denen er entgegen seiner eigenen Wortwahl weniger die „produktiven Möglichkeiten“ der Exegese für die Applikation als ihre bewahrende Funktion, die m. E. umso mehr einen Graben zwischen historisch-kritischer Exegese und aktualisierender Anwendung aufreißt. So liege die Funktion der Exegese darin, „die Unvereinnahmbarkeit des Anfangs des Christentums kritisch zu Wort bringen“, die „Wirkungsgeschichte der Schrift kritisch darzustellen“ und „den Streit um die rechte Applikation durch den Hinweis auf die Fragwürdigkeit jeglicher Applikation zu relativieren“. Durch den gesamten Duktus seiner Argumentation scheint die Geringschätzung rezeptiver Vorgänge in den Verstehensprozessen des biblischen Zeugnisses durch, wenn nicht sogar die Warnung vor derartiger Nivellierung der historischen Bedeutung durch unqualifizierte Aktualisierung der Texte. Der Reichtum der Schrift überrage seine begrenzte Applikation. Es liege am Ethos des Exegeten, sich für jene „kompromißlose Wahrhaftigkeit“ einzusetzen.¹³⁶ BERGER räumt der Rückbesinnung zu den Anfängen der Kirche die volle Vorrangstellung in einer hermeneutischen Erschließung der Bedeutung der Schrift ein, hält damit an der Normativität der historisch-kritischen Exegese fest und übergeht dabei vollends den Kritikpunkt am objektivierenden Historismus, an dem die Rezeptionsästhetik anknüpft, die wirkungsgeschichtliche Bedingtheit, die sowohl dem Text als auch dem Leser immanent sind, nicht wahrzunehmen.

Konstruktiv aufnehmen möchte ich BERGERS Thesen insofern, als er sich für eine Wiedergewinnung der Fremdheit der Texte durch die historisch-kritische Exegese ausspricht. Fremdheit sei eine Bedingung für die weitere Rezeption. Die Wirkung eines Textes auf seinen Leser / seine Leserin geht mit einem Geschehen, mit einer Verände-

¹³⁵ Vgl. ebd., 120f.

¹³⁶ Vgl. ebd. 122f.

rung im Leser einher, die Neues freisetzt. Gerade die erfahrene Fremdheit könne Anreiz für eine verändernde Wirkung bieten.¹³⁷

BERGERS Aufwertung einer ästhetischen Distanz, die sich durch die historisch-kritische Auseinandersetzung mit Texten konstituiert, ist in zweierlei Hinsicht zuzustimmen: Zum einen schafft die Wiedergewinnung der Fremdheit der Texte gegenüber bereits verfestigter christlicher Rezeptionsgewohnheiten neue applikative Möglichkeiten. Andererseits liegt auch im Bestehenlassen einer gewissen Distanz ein ästhetisches Potential, insofern auch eine „relative Unverständlichkeit“ Wirkung entfalten kann.¹³⁸ Ergänzend zu jenen Thesen, die den bereichernden Beitrag der ästhetischen Wahrnehmung für eine wissenschaftliche Hermeneutik fokussieren, möchte ich jenen Mehrwert, den die ästhetische Wirkung durch ein Sich-bewusst-werden der Distanz durch die historische Verankerung eines Textes erfährt, positiv in den Dialog zwischen Ästhetik und Hermeneutik aufnehmen.

BERGER zieht aus seinen Überlegungen leider keine Konsequenzen für eine Miteinbeziehung der ästhetischen Erfahrung in das hermeneutische Bestreben, sondern beharrt auf der Normativität der historisch-kritischen Forschung. Er sieht das Potential der Fremdheit für die Wirkung eines Textes auf den Rezipienten nur in dem historisch herausgearbeiteten Sinngehalt des biblischen Wortes und macht diese geschichtliche Distanz nicht zum Angelpunkt einer Text-Leser-Interaktion, sondern verwertet sie zum Schutz der ursprünglichen Aussageintention vor allzu vorschneller oder schon lange eingefahrener, sinnverzerrender Rezeptionsvorgänge. Einerseits macht BERGER die Herausbildung der Fremdheit der Texte als positiven Faktor für das sinnliche Erkenntnisvermögen geltend, andererseits delegiert er den Auftrag einer Hermeneutik letztendlich trotzdem wieder an den geschulten Exegeten und führt damit seine Argumentation für die sinnlichen Wahrnehmung im Rahmen der Hermeneutik wieder *ad absurdum*.

Es scheint für die weiteren Überlegungen zu einer Sinnbildung im Zusammenspiel von Ästhetik und Hermeneutik daher angebracht, die Bedeutung der Ästhetik auf der Suche nach einem konstanten Modell für eine hermeneutische Herangehensweise nicht innerhalb der starren und eng gefassten Grenzen eines objektivierenden Sachverhaltes ver-

¹³⁷ Veränderungen im Lesenden werden auch durch die Unbestimmtheitsstellen im Text evoziert, da auch diese eine Form der Distanz und Fremdheit schaffen, die innovative und wirklichkeitsschaffende Kommunikationsvorgänge ankurbeln (siehe dazu Kap. 3.1.1.). Berger hingegen sieht in der Fremdheit keine Kommunikationsangebot zwischen Text und Leser, sondern eine notwendige Rückbesinnung auf den historischen Kern, um das ästhetische Urteil in legitime Bahnen zu leiten.

¹³⁸ Vgl. BERGER, 1988, 291.

ben zu lassen, sondern die Blickrichtung zu ändern und über jenen statischen, vereinheitlichenden Horizont hinaus einer pluralisierenden anstelle einer singularisierenden Hermeneutik zu öffnen.

„Jeder hat seine eigene Hermeneutik.“¹³⁹ Zu diesem Schluss kommt Lessing und stellt seine Beobachtung in einer Parabel sehr eindrücklich mit der Architektonik eines Palastes dar: „Man begriff nicht, wozu so viele und vielerlei Eingänge nötig wären, da ein großes Portal auf jeder Seite ja wohl schicklicher wäre, und eben die Dienste tun würde. Denn daß durch die mehreren kleinen Eingänge ein jeder, der in den Palast gerufen würde, auf dem kürzesten und unfehlbarsten Wege, gerade dahin gelangen solle, wo man bedürfe, wollte den wenigsten zu Sinne.“¹⁴⁰ Dieser symbolische Vergleich spricht nicht nur ein praktisch-hermeneutisches Problem an, dass jeder einen anderen Zugang ins Innere des Palastes, damit einen anderen Blick auf die Dinge bekommt und einen anderen Weg zu gehen hat, was zu Uneinigkeit und Verständigungsproblemen führt, sondern er spricht auch ein theologisches Problem an, die Erwartung nämlich, das Wort Gottes in eindeutiger und für alle in gleicher Weise zugänglich machen zu können. Dieser Wunsch nach einem „großen Portal“ steht in Kontrast zu dem Phänomen, dass jene objektive, mit Sicherheit identifizierbare Wahrheit nicht auffindbar ist, sondern ihr eine Reihe differierender Hermeneutiken gegenüberstehen. Aus dieser Verlegenheit heraus hätte – so FISCHER – die literaturwissenschaftliche Theorie der Rezeptionsästhetik Einzug in die Bibelhermeneutik gefunden. FISCHER stellt in diesem Zusammenhang die Frage in den Raum, ob es nicht möglich wäre, „diese theologische Not [...] zu einer hermeneutischen Tugend zu erklären, [...] um so den Streit um die biblische Wahrheit zu einem Zusammentragen verschiedener Wahrheiten zu entspannen.“¹⁴¹ Eine Verbindungslinie zwischen der theologischen Tragweite und den hermeneutischen Folgerungen zu ziehen, halte ich angesichts des Umstandes, dass wir es bei den biblischen Texten mit dem Wort Gottes zu tun haben, für angemessen und notwendig, jedoch möchte ich den Sachverhalt in genau umgekehrter Weise in den Blick nehmen. Die Schwierigkeit, die *eine* Bedeutung und damit die statische und endgültige Wahrheit eines Textes ein für allemal aufzufinden, scheint mir weniger eine theologische als eine hermeneutische Notlage zu sein. Die Unmöglichkeit, das Wort Gottes objektivieren zu wollen, ihm damit jegliche Dynamik abzusprechen und es mit wissenschaftlicher Methodik erfassen und absichern zu wollen, halte ich weniger für ein theologisches Dilemma als für einen

¹³⁹ LESSING, 1979, 152.

¹⁴⁰ Ebd., 118.

¹⁴¹ FISCHER, R., 1996, 66.

theologischen Anspruch. Hier ist also m.E. nicht ein theologisches Defizit zugunsten einer pluralisierenden Hermeneutik unter dem Deckmantel einer Tugend fruchtbar zu machen, sondern vielmehr in einer hermeneutischen Verlegenheit eine theologische Notwendigkeit zu erkennen.

JAUB zieht in der Darstellung des sinnkonstituierenden Charakters der Rezeptionsästhetik eine m.E. theologisch nicht ohne weiteres vertretbare Trennlinie zwischen literarischer und biblischer Hermeneutik: „Der poetische Text ist kein Katechismus. Im Unterschied zur religiösen Erfahrung im Umgang mit autoritativen Texten, deren Sinn vernehmen kann, ‚wer Ohren hat zu hören‘, ist der poetische Text auf den freieren Spielraum eines dialogischen Verstehens angelegt, indem sich ein nicht schon ‚geoffenbarter‘ Sinn im vermittelnden Horizont von Frage und Antwort von Rezeption zu Rezeption weiter konkretisiert.“¹⁴² Jenen Punkt, an dem JAUB implizit seine Vorbehalte gegen eine theologische Anwendung der literarischen Rezeptionsästhetik festmacht, möchte ich einer Kritik unterziehen. Denn sofern wir danach bestrebt sind, in den biblischen Schriften das Wort Gottes zu entdecken und zu deuten, stellt sich zurecht die theologische Frage, warum wir uns für diese Suche nach *der* Wahrheit einen größeren Erfolg versprechen, wenn wir die Texte durch rationale Durchdringung und historische Analyse weitestgehend objektivieren wollen, und damit einerseits gerade das *infinitem* mit einem *finitum* erfassen wollen und andererseits dem Reden Gottes jegliche Dialogbereitschaft absprechen. Indem wir uns selbst, als Leser/innen der Bibel aus dem Prozess der Wahrheits- und Sinnfindung herausnehmen, unterstellen wir dem Wort Gottes, dass es spricht, ohne zu jemandem zu sprechen, dass es geschieht, ohne an jemandem zu geschehen. Die Forderung nach einer möglichst wissenschaftlichen, objektiv nachvollziehbaren und verifizierbaren Sinnerfassung des biblischen Wortes schafft somit durch das Postulat einer subjektiven Nicht-Betroffenheit eine existentielle Distanz zur Offenbarung und schließt Lesende und Hörende aus dem Offenbarungsgeschehen aus.

Das biblische Wort stellt uns vor eine hermeneutische Herausforderung, indem wir nach einem Weg suchen, es zu *verstehen*. Gleichzeitig begegnen uns die biblischen Texte als ästhetisches Angebot; das Wort Gottes wird in der Bibel *erfahrbar*. Indem das ästhetische Phänomen seinem Wesen nach unabwendbar ist, stellt das biblische Wort sogar einen ästhetischen Anspruch. Hermeneutik und Ästhetik stehen damit in einem Zirkel-

¹⁴² JAUB, 1982, 740.

verhältnis, das nicht als notwendiges Übel gelten muss, um es zugunsten einer möglichst objektiven hermeneutischen Erkenntnis auf das geringste Maß einzudämmen, sondern das in konstruktiver Weise auch methodisch einsetzbar wäre, indem sowohl die im Text liegenden Codierungen wie auch die vom Rezipienten eingebrachten Perspektiven als Kommunikationsbedingungen zwischen Text und Leser zu einer pluralisierenden Hermeneutik beitragen.

6. Schlussfolgerungen und Ausblick:

Die Bedeutung der empirischen Leseforschung im Kontext einer biblischen Hermeneutik

Ästhetik und Hermeneutik scheinen in einem unausweichlichen Zirkelverhältnis zu stehen. Während zum einen die ästhetische Erfahrung Weichen stellt für die Anknüpfung von Verstehensprozessen, konstituiert zum anderen das Vorverständnis eines Gegenstandes, das sich durch historisch-kritische Herangehensweisen generiert, Wirklichkeiten, Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten, die neue Dimensionen für ästhetische Annäherung und Distanzempfindung eröffnen.

Jene Unabwendbarkeit des wechselseitigen Einflusses stellt uns vor die herausfordernde Aufgabe, einerseits die Problemfelder, die sich dadurch ergeben, ernst zu nehmen, andererseits das Potential, das uns dadurch zu Verfügung steht, in verantwortungsvoller und verantwortbarer Weise wahr zu nehmen.

6.1. Problemfelder der empirischen Bibelforschung

Die ästhetische Annäherung an eine biblische Hermeneutik macht es notwendig und reizvoll, über verfestigte disziplinäre Grenzen hinaus zu blicken und den Umgang mit biblischen Texten auf dem Feld der Erfahrungswissenschaften, der empirischen Wissenschaften also, zu untersuchen. Methodisch kann die Bedeutung eines rezeptionsästhetischen Ansatzes für eine Texthermeneutik durch empirische Forschungsstudien geltend gemacht werden. Diese Erweiterung des methodischen Forschungsfeldes für eine wissenschaftliche Bibelhermeneutik bietet aber nicht nur konstruktiv-ergänzende und korrigierende Möglichkeiten für bisherige Forschungsergebnisse, sie öffnet auch die Grenzen wissenschaftlicher Objektivierbarkeit und Überprüfbarkeit und läuft Gefahr, unüberblickbar, nicht nachvollziehbar und damit unwissenschaftlich zu werden. Im Folgenden sollen einige Kritikpunkte genannt werden, denen mit wissenschaftlicher Professionalität und theologischer Verantwortung begegnet werden sollte.

In der empirischen Forschung sind heutige Leser/innen an hermeneutischen Konstitutionsvorgängen beteiligt, indem der Text-Leser/in-Interaktion eine sinngenerierende Funktion zugeschrieben wird. Der Vorwurf, ein derartiges Vorgehen verwandle die Exegese in eine Eisegese, es würden also mehr Bedeutungen in den Text hineingelesen werden, als bereits vorgegebene Sinngehalte entfaltet werden, scheint berechtigt. Insbesondere die Schlüsselfunktion der Unbestimmtheitsstellen als Kommunikationsbedin-

gungen zwischen Text und Adressat, eröffnet ein Problemfeld. Kein Bibeltext ist in seiner Komposition als Aneinanderreihung von Spannungen und Leerstellen zu verstehen, die nur darauf warten, von Lesern und Leserinnen mit Konkretisationen aufgefüllt zu werden. In jedem Text liegen bereits eine mit Bedeutungen aufgeladene Aussageintention oder auch eine Vielfalt von Absichten von Verfasser, Tradenten und Redaktoren verborgen, die in einem hermeneutischen Verfahren herausgearbeitet werden sollten. Die Gefahr einer Beliebigkeit ist also durchaus gegeben, jedoch steht auch jede/r Exeget/in in einem gewissen Maß vor dem Dilemma der subjektiv generierten Verstehensprozesse. Ergebnisse der empirischen Untersuchung können ihm/ihr gerade in dieser Hinsicht als Korrektiv dienen. Es liegt also in der Pflicht und Verantwortung des Exegeten / der Exegetin, mit dem hermeneutischen Angebot, das sich durch die empirischen Leseforschung entwickelt, gewissenhaft und theologisch verantwortbar umzugehen. Kommt es zu unkritischen und unkontrollierten Vermischungen zwischen dem Textsystem, das sich aus dem im Text enthaltenen und daraus generierten Sinngehalt ergibt und im Interesse theologischer Verantwortbarkeit vor allzu schneller Verzerrung zu bewahren ist, und dem Interpretationssystem, das von den Lesern und Leserinnen aufgebaut wird, beraubt man die Untersuchung ihres wissenschaftlichen Anspruchs. Sofern man nicht eine leserpsychologische bzw. –soziologische Studie beabsichtigt, hat die Aufnahme des generierten Interpretationssystems immer im Hinblick auf das Textsystem und den darin bereitgestellten Möglichkeiten von Rezeptions- und Interpretationslenkungen zu geschehen.¹⁴³

In einem weiteren Kritikpunkt sei noch die Bedeutung der Aktualisierung der biblischen Texte erwähnt, die der rezeptionsästhetischen Theorie zugrunde liegt und damit auch der empirischen Leseforschung als Ankerpunkt für Verstehensprozesse dient. Indem sich der/die heutige Leser/in mit seinem subjektiven Horizont in den Bibeltext hineinversetzt, aktualisiert er den Sinngehalt des Textes. Erst so wird ein Verstehen möglich. Je weniger ein Interpret über den Text weiß, über das historische Wachstum und den damaligen Kontext des Textes, desto leichter wird es ihm fallen, ihn auf seine subjektive Weise zu deuten; umso größer sind vermutlich dann aber auch die Abweichungen und „Verletzungen“¹⁴⁴ der ursprünglichen Erwartungen, die im Text verborgen liegen.

¹⁴³ WARNING stellt in seiner Unterscheidung von Werk- und Interpretationssystem die Frage zur Diskussion, ob die Konkretisationen durch den Leser nicht eher als Epiphänomene zu werten und den im Werk selbst vertexteter Rezeptionsanknüpfungspunkte nachzuordnen seien. Vgl. WARNING, 1993, 25.

¹⁴⁴ Vgl. JAUB, 1982, 132.

Um dieser Gefahr entgegen zu wirken, plädiert BERGER für die Wiedergewinnung der Fremdheit der Texte.¹⁴⁵ Auch in der empirischen Leseforschung ist darauf zu achten, dass jene historische Verankerung des Textes nicht verloren geht. Gerade in der Wahrnehmung des Fremden, Unverständlichen liegt ein Kommunikationsangebot, das unbeachtet bleibt, sollte die empfundene Fremdheit und (Ver-)störung durch Unwissen allzu schnell harmonisiert werden. So würde die Text-Leser/in-Interaktion zu einer alleinigen Leser/in-Text-Reaktion verkürzt und das biblische Wort auf unzulässige Weise brauchbar gemacht. Das wäre weder methodisch noch theologisch verantwortbar. Das Wissen über den Text vermittelt uns eine relative Eigenständigkeit des Textes gegenüber den Deutungsmöglichkeiten durch den/die Leser/in. So darf und soll eine allfällige Unverständlichkeit gewahrt bleiben, da auch sie Wirkpotentiale enthält. Gerade im Verzicht auf Aktualisierung und im Bestehenlassen der Fremdheit und Distanz liegt die Herausforderung, neue Perspektiven einzunehmen und Horizonte zu weiten.¹⁴⁶

Ein unvermeidliches Problemfeld ergibt sich durch die Offenheit der ästhetischen Erkenntnis. Wenngleich gerade in dieser Unabgeschlossenheit die hermeneutische Chance liegt, die eng gefassten und zum Teil durch Tradition verfestigten Grenzen der Bibelhermeneutik aufzubrechen, so liegt darin ein Defizit an Überprüfbarkeit und objektiver Erfassbarkeit einerseits der konkreten, inhaltlichen Ergebnisse einer empirischen Untersuchung und andererseits bzw. in Konsequenz auch der grundsätzlichen Relevanz empirischer Daten für eine hermeneutische Wissenschaft. Auch eine zuverlässige, in sich geschlossene Methodik lässt sich aus der ästhetischen Theorie nicht ableiten. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang die Blickrichtung weg von einem systematisierenden, standardisierenden und theorieprüfenden Forschungsverfahren hin zu einer weniger ergebnisorientierten als vielmehr bedeutungsorientierten Perspektivenerweiterung, die mögliche Potentiale freilegt, um sie in weitere Forschungsprozesse konstruktiv aufzunehmen. Die Angemessenheit einer Forschungsfrage muss sich m. E. nicht zwingend durch die grundsätzliche Möglichkeit einer zielgerichteten und abschließenden Beantwortung legitimieren. Vielmehr kann die Frage und Forderung nach einer relativen Offenheit in der Forschungsrichtung der biblischen Hermeneutik auch darin ihre Berechtigung finden, dass sie ihren Forschungsgegenstand zwar weniger systematisierend und objektivierbar, jedoch aber – gerade im theolo-

¹⁴⁵ Vgl. BERGER, 1988, 127. Siehe dazu Kap.5.

¹⁴⁶ Vgl. ebd, 291.

gischen Bemühen einer Annäherung an das Wort Gottes – in vielleicht adäquaterer Weise erfasst.

6.2. Der positive Beitrag der empirischen Leseforschung zur Bibelhermeneutik

Einer rezeptionsorientierten Annäherung an eine biblische Hermeneutik, die – wie sich gezeigt hat – das Blickfeld des Exegeten weiten, festgefahrene wirkungsgeschichtliche Muster aufbrechen und neue hermeneutische Prozesse einleiten kann, wird in einer empirischen Forschungsmethode auf verschiedene Weise Rechnung getragen.

Erstens ist es sinnvoll und schon seit langem Usus, den literarischen Charakter biblischer Schriften zu erkennen und in angemessener Weise in die Forschungsarbeit aufzunehmen. Indem biblische Texte als literarische Werke wahrgenommen werden, bedient sich die historisch-kritische Exegese schon lange Methoden und Arbeitsweisen der Literaturwissenschaft. Aus demselben Blickwinkel kann im Rahmen einer Interdisziplinarität die empirische Leseforschung, die auch in der Literaturwissenschaft einen wertvollen Beitrag zur Sinndeutung literarischer Texte leistet, für die biblische Hermeneutik fruchtbar gemacht werden.

Zweitens führt der ästhetische Anspruch, der an die Sinnerfassung biblischer Texte gestellt wird, in den Bereich der Erfahrungswissenschaften, d.h. in die Forschungsmethodik empirischer Datenerfassung. Das Zusammenspiel von Rezeptionsästhetik und Exegese im Rahmen der Bibelhermeneutik kann nur insofern über die theoretische Reflexionsebene hinausreichen und zur Anwendung kommen, als es durch eine empirische Forschungsmethodik Erträge bietet, die inhaltlich ausgewertet werden können, auf ihre hermeneutische Relevanz geprüft werden und weitere Theoriebildungen anregen können.

Weiters zeigt die rezeptionsästhetische Theorie eine wirkungsgeschichtliche Bedingtheit biblischer Texte auf, d.h. die Bibel wie auch die Auslegungsgeschichte biblischer Schriften ist von den Anfängen bis heute vom Rezeptionsphänomen geprägt, das die pluralen Erscheinungs-, Darstellungs- und Auslegungsvarianten des Wortes Gottes mitgeformt hat. Anstelle des Bemühens, jene Rezeptionsvorgänge rückgängig zu machen und den einen wahren Kern der einen biblischen Botschaft herauszuschälen, kann jene Pluralität des Wortes Gottes positiv aufgenommen werden und in einem empirischen Forschungszugang die Vielfalt rezeptiver und aktualisierende Antworten des Lesers / der Leserin auf das biblische Wort zu einem Verstehen der Texte beitragen.

Die Auslegung biblischer Texte hat normative Konsequenzen, indem sie zu Ableitungen dogmatischer und moralischer Grundsätze führt und in die allgemein-christliche Lehre mündet. BAUMGARTEN spricht hier von einem „Verlust“, den das Wort Gottes durch solche Abstraktionen erfährt, da sie die Wahrnehmung in der Begegnung mit den biblischen Texten blockieren, den Blick auf neue Wege des Bibelverständnisses versperren und das Wort Gottes seiner Dialogfähigkeit berauben.¹⁴⁷ Indem man die Erfahrungen heutiger Leser und Leserinnen in der empirischen Forschung untersucht, wird die Bibelhermeneutik den Anforderungen eines differenzierten Wahrnehmungsgefüges und der gegenwärtigen Leserschaft gerecht, denen sich das enge und isolierte Forschungsfeld objektiverer Bibelhermeneutik nicht stellen kann und will.

Insbesondere die gender-sensible Lesung zeigt auf, dass eine empirische Untersuchung einen unersetzlichen Beitrag zur geschlechterspezifischen Rezeption und damit zum Entfalten neuer Verstehensweisen beiträgt. Nicht nur die biblischen Texte selbst sind durchdrungen von androzentrischen und patriarchalen Denkmustern, sondern auch die christliche Rezeptionsgeschichte hat sich nach Maßstäben patriarchaler Kultur entwickelt. Frauen reagieren auf Texte in anderer Weise als Männer, weil sie aufgrund des androzentrischen oder – wie KLÜGER es zuspitzt¹⁴⁸ – phallozentrischen Blickwinkels, der nahezu jedem Werk der Weltliteratur zugrunde liegt, gelernt haben, sich mit den weiblichen wie auch mit den männlichen Rollen zu identifizieren; mit den weiblichen aufgrund ihrer eigenen Identität und Geschichte und mit den männlichen aufgrund einer kulturellen Notwendigkeit, um eine Identifikation ohne größere Einbußen des weiblichen Selbstbewusstseins überhaupt möglich zu machen.¹⁴⁹ Der empirische Zugang zur Bibelhermeneutik bietet gerade für eine ganzheitliche Perspektive unter besonderer Miteinbeziehung von weiblichen Rezipienten eine wertvolle Gelegenheit, den bislang noch vorwiegend androzentrischen Blick auf das biblische Wort um die Rezeptionsmöglichkeiten von Frauen zu bereichern.

Inwieweit die empirische Leseforschung für eine biblische Hermeneutik bereichernde Erträge bringt, liegt in der Kompetenz des Exegeten / der Exegetin, der/die die empirischen Daten kritisch auswerten muss. Ziel der Untersuchung sollte nicht der möglichst weite Variabilitätsbereich sein, sondern eine qualitativ ausgerichtete, bedeutungsorientierte Erfassung des Wirkpotentials eines Textes. Die bloße Pluralität der Sinndeutungen aufzuzeigen ist nicht das wissenschaftliche Ziel der empirischen Bibelforschung. Nicht

¹⁴⁷ Vgl. FISCHER, R., 1996, 59.

¹⁴⁸ Vgl. KLÜGER, 2007, 89.

¹⁴⁹ Siehe dazu Kapitel 4.2.

eine Reihe verschiedener von einander abgekoppelter Hermeneutiken soll am Ende nebeneinander stehen, sondern vielmehr sollen die gewonnenen Erfahrungen und Rezeptionsmöglichkeiten zu einem polyphonen Zusammenklang der Sinnvielfalt oder – wie INGARDEN¹⁵⁰ es beschreibt – zu einer polyphonen Harmonie führen.

¹⁵⁰ Vgl. INGARDEN, 1972, 93.

7. Literaturverzeichnis

7.1. Quellen

ELLIGER, Karl/RUDOLPH, Wilhelm, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart⁵ 1997.

7.2. Sekundärliteratur

ASSMANN, Jan, *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005.

ATTESLANDER, Peter, *Methoden empirischer Sozialforschung*, Berlin¹² 2008.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, übers. u. hg. von PAETZOLD, Heinz, Hamburg 1983.

BECKER, Joachim, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rom 1965.

BENJAMIN, Walter, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Illuminationen*, Frankfurt 1989.

BERGER, Klaus, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988.

CHILDS, Brevard S., *Exodus. A Commentary*, London³ 1979.

COHEN, Jonathan, *The origins and evolution of the Moses nativity story*, Leiden/New York/Köln 1993.

CROPLEY, Arthur J., *Qualitative Forschungsmethoden. Eine praxisnahe Einführung*, Eschborn 2002.

EBELING, Gerhard, *Wort und Glaube*, Tübingen³ 1967.

EHRlich, Arnold B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Leipzig 1912.

ELLMENREICH, Renate, 2. Mose 1, 15-21: Pua und Schiphra – zwei Frauen im Widerstand, in: SCHMIDT, Eva Renate / KORENHOF, Mieke / JOST, Renate (Hrsg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1, Stuttgart 1988.

ERBELE-KÜSTER, Dorothea, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2001.

FEUCHT, Erika, *Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt/New York 1995.

FISH, Stanley, *Is There a Text in the Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge/Massachusetts 1980.

FISCHER, Irmtraud, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart² 2000.

—, *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten*, Münster 2004.

—, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006.

- FISCHER, Rainer, Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung, Bd.1), Frankfurt am Main 1996.
- FLICK, Uwe, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, 5. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2007.
- FOHRER, Georg, Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15, Berlin 1964.
- FREEDMAN, David Noel, Art. עִבְרִי 'ibri', in: ThWAT 5, Stuttgart et al. 1982, 1040-1056.
- FUHS, Hans Ferdinand, Art. יָרֵה, järe', in: ThWAT 3, Stuttgart et al. 1982, 870-894.
- GADAMER, Hans-Georg, Gesammelte Werke, Bd. 1. Hermeneutik, Wahrheit und Methode, 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen⁶ 1990.
—, Wirkungsgeschichte und Applikation, in: WARNING, 1994, 113-125.
- GROHMANN, Marianne, Lesen Frauen anders? Feministische Literaturtheorie und die hebräische Bibel, in: OEMING 2003, 23-44.
- HEINISCH, Paul, Das Buch Exodus, Bonn 1934.
- HEUSER, Stefan, Geborenwerden und Politische Ethik. Erkundungen im Alten Testament und bei Hannah Arendt, in: DIECKMANN, Detlef/ERBELE-KÜSTER, Dorothea, „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2006, 145-165.
- HEYSE-SCHAEFER, Barbara/MERCSANITS, Renate, Schiphra und Pua, in: HALMER, Maria/HEYSE-SCHAEFER, Barbara/RAUCHWARTER, Barbara (Hrsg.), Anspruch und Widerspruch. Evi Krobath zum 70. Geburtstag, Klagenfurt/Wien 2000, 203-204.
- HOUTMAN, Cornelis, Exodus (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen 1993.
- ISER, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München⁴ 1994.
—, Die Appellstruktur der Texte, in: WARNING, 1994, 228-252.
—, Der Lesevorgang, in: WARNING, 1994, 253-276.
- INGARDEN, Roman, Konkretisation und Rekonstruktion, in: WARNING, 1994, 42-70.
—, Das literarische Kunstwerk. Mit einem Anhang von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel, 4. Aufl., Tübingen 1972.
- JACOB, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- JAUB, Hans Robert, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: WARNING, 1994, 126-162.
—, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M.² 1997.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.
- KRUSE, Ingeborg, Unter dem Schleier ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament, Stuttgart 1986.
- LESSING, Gotthold Ephraim, Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt (1778), in: Ders., Werke (8. Bd.), hg. von GÖPFERT, Herbert G.,

- Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften, München 1979, 128-159.
- , Eine Parabel (1778), in: Ders., 1979, 117-137.
- LORETZ, Oswald, Habiru – Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentilizium *'ibrî* vom Appellativum *habiru*, Berlin/New York 1984.
- MARTI, Kurt, Aisthesis, in: SEIM, Jürgen (Hrsg.), Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik, München 1990, 9-15.
- MERTON, Robert K./KENDALL, Patricia L., Das fokussierte Interview, in: HOPF, Christel, Qualitative Sozialforschung, Stuttgart 1979, 171-204.
- NOTH, Martin, Das 2. Buch Mose. Exodus, Göttingen 1988.
- OEMING, Manfred, Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen, Münster/Hamburg/London 2003.
- , „Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen“ – was ist das und wozu soll es nutzen?, in: OEMING 2003, 11-22.
- PHILIP, Tarja S., Menstruation and Childbirth in the Bible. Fertility and Impurity, New York 2005.
- PLAUT, Gunther W. (Hrsg.), Die Tora. In jüdischer Auslegung, Bd. 2. Schemot, Exodus, Gütersloh 2000.
- SCHMIDT, Werner H., Exodus, 1. Teilband, Neukirchen-Vluyn 1988.
- , Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt 1983.
- SCHREINER, Josef (Hg.), Art. יָלַד, *jālad*, in: ThWAT 3, Stuttgart et al. 1982, 633-639.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Schifra und Pua. Frauenlist als Gottesfurcht, in: PISSAREK-HUDELIST, Herlinde/SCHOTTROFF, Luise (Hrsg.), Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs, Gütersloh 1991, 45-50.
- SCHÜTZ, Paul, Die Kunst des Bibellesens, in: Ders., Gesammelte Werke (Bd. 1), Hamburg 1966, 13-134.
- SIEBERT-HOMMES, Jopie, Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation, Leiden/Boston/Köln 1998.
- STOL, Marten, Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean setting, Groningen 2000.
- ULRICH-ESCHEMANN, Karin, Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen, Münster 2000.
- , Lebensgestalt Familie – miteinander werden und leben. Eine phänomenologisch-theologisch-ethische Betrachtung, Münster 2005.
- VOLP, Rainer, Die Kunst, heute die Bibel zu lesen. Zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter, in: *PTh* 74 (1985), 294-311.
- WARNING, Rainer (Hrsg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München⁴ 1994.
- ZENGER, Erich, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart⁵ 2005.

8. Anhang

A) Interview-Leitfaden

Erstreaktion zum Bibeltext:

Ist Ihnen dieser Bibeltext bekannt?

Wie gut?

- Ich lese ihn zum ersten Mal.
- Ich habe ihn schon einmal gehört. Wo?
- Mir ist die Stelle gut vertraut, besonders Vers...

Folgt die Geschichte einem klaren Handlungsverlauf?

Mit wem identifizieren Sie sich am ehesten?

15. Und der König von Ägypten sprach zu den hebräischen Hebammen, von denen die erste den Namen Schiphra hat und die andere den Namen Pua.

Sind Ihnen die Personen bekannt?

Was assoziieren Sie mit „König von Ägypten“?

Was assoziieren Sie mit „Hebammen“?

Besteht Ihres Erachtens zwischen den Gesprächspartnern ein Gefälle?

Gibt es Auffälligkeiten bei diesem Vers?

16. Und er sprach: Wenn ihr den Hebräerinnen beim Gebären helft und auf den Gebärziegeln seht, dass es ein Knabe ist, dann tötet ihn. Wenn es aber ein Mädchen ist, dann soll es leben.

Halten Sie einen solchen Befehl für realistisch?

Wie würden Sie den Pharao in dieser Rede charakterisieren?

Welche Themenfelder erkennen Sie in diesem Vers?

Können Sie Parallelen zu anderen Bibelstellen ziehen?

17. Die Hebammen aber fürchteten Gott und taten nicht, was der König von Ägypten zu ihnen gesprochen hat, sondern sie ließen die Buben leben.

Wie würden Sie das Verhalten der Hebammen beschreiben?

Was motiviert die Hebammen zu ihrem Verhalten?

Was ist mit „Gott fürchten“ gemeint?

18. Und der König von Ägypten rief die Hebammen und sprach zu ihnen: Warum tut ihr diese Sache und lasst die Kinder leben?

Wie wirkt der Pharao auf Sie?

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> wütend | <input type="checkbox"/> verzweifelt |
| <input type="checkbox"/> ratlos | <input type="checkbox"/> drohend |

Was bezweckt der König von Ägypten mit dieser Frage?

19. Und die Hebammen sprachen zum Pharao: Ja, die hebräischen Frauen sind nicht wie die ägyptischen. Denn sie sind wie Tiere und ehe die Hebamme zu ihnen gekommen ist, haben sie schon geboren.

Wie wirkt die Antwort der Hebammen auf Sie?

- lächerlich
- klug
- listig
- ehrlich
- provokant

Wie charakterisieren Sie die Hebammen?

20. Und Gott tat den Hebammen Gutes und das Volk mehrte sich und sie wurden sehr stark.

Erkennen Sie besondere Leitmotive?

Gibt es in diesem Satz Unklarheiten oder Spannungen?

Warum wird das Volk stark?

21. Und es geschah, weil die Hebammen Gott fürchteten, so baute er ihnen Häuser.

Gibt es in diesem Satz Unklarheiten oder Spannungen?

22. Und der Pharao befahl seinem ganzem Volk: Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen, und jede Tochter sollt ihr am Leben lassen.

Wie beurteilen Sie die Anweisung des Pharaos?

Assoziieren Sie diese Stelle mit anderen biblischen Erzählungen?

Fallen Ihnen zu den vorangegangenen Versen Spannungen / Brüche / Unklarheiten auf?

Resümee und Gedanken zum Bibeltext:

Worin sehen sie die Kernaussage des Textes?

Hat der Text für Sie einen Bezug zu aktuellen Situationen?

Können Sie diese Bibelstelle mit Ihrem Glauben in Verbindung bringen? Wenn ja, in welcher Weise?

B) Abstract

In experimenteller Weise befasst sich die vorliegende Diplomarbeit mit dem Beitrag der empirischen Leseforschung für eine biblische Hermeneutik. Als exemplarischer Untersuchungsgegenstand wird die Perikope Ex 1, 15-22, die Erzählung der beiden Hebammen Schiphra und Pua, herangezogen.

Im ersten Teil der Studie wird die Bibelstelle einer fundierten, historisch-kritischen Exegese unterzogen. Dieser Arbeitsschritt ist gerade hinsichtlich des innovativen Forschungsansatzes, der sich neuen, komplementären Methoden und Fragestellungen stellen möchte, als Grundlagenforschung unerlässlich, um eine Auswertung der Ergebnisse der weiteren Forschungsschritte in Gegenüberstellung, Abgrenzung oder Ergänzung zu fachlich gesicherten Methoden zu ermöglichen.

Den zweiten, experimentellen Teil der Arbeit bildet die empirische Lesestudie, die – anders als die historisch-kritische Methode, die in textzentrierter Weise die Sinnentfaltung einer Bibelstelle durch historische Annäherung an Entstehung, Weitertradierung und Verschriftlichung des Textes sucht – in der Text-Leser/in-Interaktion einen wichtigen Beitrag zur Sinndeutung eines Textes und damit eine hermeneutische Schlüssel-funktion sieht. In ihrem theoretischen Zugang wird die Studie einerseits im Kontext der Literaturwissenschaften verortet, die sich unter dem Begriff der Rezeptionsästhetik in besonderer Weise mit der Kommunikation zwischen Text und Leser/in befasst. Andererseits ist die empirische Studie hinsichtlich ihrer methodischen Konzeption als Teil der Erfahrungswissenschaften anzusehen und damit auch dem wissenschaftlichen Anspruch der qualitativen empirischen Forschung gerecht zu werden.

Die Auswertung der empirischen Studie, insbesondere ihre Zusammenschau mit der historisch-kritischen Untersuchung, die im dritten Teil der Arbeit erfolgt, fördert neue Perspektiven, Interpretationsmöglichkeiten und Sinnnuancen zu Tage, die über das Besondere dieser exemplarischen Untersuchung hinaus Anreize für allgemeine Fragestellungen hinsichtlich des konstruktiven Beitrages der empirischen Leseforschung für die Bibelhermeneutik bieten.

Die Frage nach der Relevanz der empirischen Ergebnisse für das Verstehen biblischer Texte wirft gleichsam die Frage auf, in welchem Verhältnis Ästhetik und Hermeneutik zu einander stehen. Inwiefern sie sich wechselseitig beeinflussen und wie sie sich in bereichernder und konstruktiver Weise in die methodische Forschungspraxis einbinden lassen, wird im letzten Teil der Diplomarbeit behandelt.

C) Lebenslauf

Name: Dipl.-Ing.(FH) Astrid Bamberger

Geburtsdatum: 09.10.1978

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung

1984-1988 Volksschule, Breitenfurt bei Wien

1988-1996 Bundesrealgymnasium, Wien

1996 Matura

Berufsausbildung

1996-1998 Studium Bauingenieurwesen an der TU Wien

1998 Studienwechsel zum berufsbegleitenden FH-Studiengang
„Bauingenieurwesen-Baumanagement“, Wien

1998-2002 FH-Studiengang „Bauingenieurwesen-Baumanagement“, Wien

2002 Diplomprüfung

Weiterbildung

2003 Ausbildung für Koordinatoren
(Arbeitnehmerschutz, Bauarbeitenkoordination,
SiGe-Plan, Dokumentation, etc.)

Beruflicher Werdegang

Nov.1999 - Mai 2001

Memorex Telex Communications AG
Planung und Akquisition im Festnetzbau

Aug. 2001 – Dez. 2001

Bmstr. Herbert Bamberger
Bauleitung, Kundenberatung im Baustoffhandel,
Leitung und Marketing im Tochterunternehmen,
Vertrieb von Ziegelmassivhäusern,
Computerunterstützte Visualisierung von Fertighäusern (Arcon)

Jan. 2001 – Aug. 2002

Mutterschutz und Karenz

Sept. 2002 – Mai 2003

Ing. Roland Bamberger

Teamleitung im Vertrieb, Kundenakquisition und -beratung

Juni 2003 – Februar 2004

Mutterschutz und Karenz

März 2004 – Juli 2004

Selbstständig erwerbstätig

Teamleitung im Vertrieb

Juli 2004 – Aug. 2005

Tips GmbH

Projektleitung (Multimediatechnik)

- Projektentwicklung - Projektmanagement
- Termin- und Kostenplanung und Kontrolle - Marketing
- Mitarbeiterführung

Seit Okt. 2005

Studium der evang. Fachtheologie in Wien

Seit Okt. 2006

Universität Wien (Evang.-Theolog. Fakultät)

- Studienassistent am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und biblische Archäologie
- Vorbereitung und Management von Kongressen der Evangelisch-Theologischen Fakultät
- Forschungsassistent am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie

Besondere Kenntnisse

Sehr gute PC-Kenntnisse: MS Office, CAD, Arcon, ABK, Auer Success, mehrjährige Erfahrung in Recherche-, Verlags- und Lektorenarbeit

Sprachkenntnisse: Englisch, Französisch; Latein, Altgriechisch, Hebräisch

Wien, 18.01.2010