

Ursula Rapp
Mirjam

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 317



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2002

Ursula Rapp

Mirjam

Eine feministisch-rhetorische Lektüre
der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2002

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt..

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rapp, Ursula:
Mirjam : eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der
hebräischen Bibel / Ursula Rapp. – Berlin ; New York : de Gruy-
ter, 2002
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ;
Bd. 317)
Zugl.: Graz, Univ., Diss., 2001
ISBN 3-11-017384-0

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2001 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie nur geringfügig überarbeitet. Die seit der Abgabe erschienene Literatur, vor allem die Habilitationsschrift von Clara Butting „Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie“ konnte nur noch punktuell eingearbeitet werden.

Die Arbeit wäre ohne die Unterstützung und Mithilfe vieler Menschen und auf vielerlei Weisen nicht zustande gekommen. Es ist nicht möglich, allen zu danken, aber die, die am intensivsten betroffen waren, seien genannt.

So gilt mein erster Dank Frau Prof. Dr. Irmtraud Fischer in Bonn, deren kritischer und wohlwollender Blick auf meine Arbeit mir unheimlich viel weitergeholfen hat. Sie war es auch, die mich davon überzeugte, dass mein ursprünglich von Prof. Dr. Clemens Thoma angeregtes Thema zur Mirjam in der Bibel, den frühjüdischen und rabbinischen Traditionen, wohl auch allein im ersten der genannten Bereiche zu einer Dissertation führen könnte. Prof. Dr. Johannes Marböck sei gedankt für die Übernahme des Zweitgutachtens und für das, was ich in meinen Grazer Jahren von ihm lernen durfte.

Zu danken habe ich auch Prof. D.Dres. Otto Kaiser für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der Beihefte zur ZAW.

Dankbar und voll Freude denke ich an unser inspirierendes Luzerner und Fribourger Doktorandinnenkolloquium zurück. Dr. Sabine Bieberstein, Ulrike Beelte, Dr. Regula Grünenfelder und Regula Strobel haben mich mit spannenden Fragen und Denkanstößen sehr motiviert.

Herzlichen Dank sage ich auch Frau Dr. Maria Elisabeth Aigner für den gemeinsamen Weg der letzten Jahre und für die vielen Gespräche und Visionen einer feministischen praktisch-theologischen und biblischen Theologie.

Den fleißigen Frauen, die an der Fertigstellung der Drucklegung beteiligt waren sei ebenso herzlich gedankt: Mag.^a Sigrid Eder, Mag.^a Anna Steiner, Mag.^a Renate Wieser, Mag.^a Elisabeth Wimmer und Mag.^a Andrea Zipper.

In tiefer Dankbarkeit stehe ich meinen Eltern gegenüber. Meinem Vater, der mich zeit seines Lebens unterstützt und auch gefordert hat und meiner

Mutter, die auf ihre gute Art mit endlosen Gesprächen die Höhen und Tiefen dieser Arbeit begleitet hat.

Für die, die in der letzten Zeit von meiner Arbeit am meisten betroffen waren, bleiben die letzten Dankesworte. Es sind dies unsere Kinder Jonathan, Severin und Linus, denen ich dankbar bin für die Art und Weise, mit der sie sich den Freuden und Schwierigkeiten ihrer promovierenden Mutter stellen. Zuletzt gilt mein Dank meinem Mann, Dr. Hans Andreas Rapp, der mir nicht nur mit aller menschlichen Wärme zu Seite gestanden ist. Er hat mir trotz eigener hoher Arbeitsbelastung die Familienarbeit in weiten Teilen völlig abgenommen, hat sich zu jeglicher Stunde die neuesten Thesen angehört und schlussendlich die ganze Arbeit Korrektur gelesen.

Graz, im März 2002

Ursula Rapp

Inhaltsverzeichnis

Song of Questions

Teil 1: Eine feministisch-rhetorische Analyse der Mirjamtraditionen

1. Vorbemerkung.....	1
2. Fragestellungen	1
2.1. Die literarische Konstruktion der Mirjamfigur.....	1
2.2. Rekonstruktion von Frauengeschichten.....	2
3. Feministisch-kritische Rhetorik	4
4. Zur Methode einer feministisch-kritischen Rhetorik	7
4.1. Synchrone Analyse.....	9
4.2. Diachrone Analyse.....	15
5. „Einst eine große Frau“. Mirjam in der Forschungsgeschichte.....	16
5.1. Das Schweigen um Mirjam oder das schwarze Schaf der Familie: Überlieferungsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Rekonstruktion.....	17
5.2. Prophetin oder Priesterin? Traditions- und literargeschichtliche Rekonstruktion.....	20
5.3. Verraten und Vergessen: Feministische Rekonstruktionen	23
6. Offene Fragen.....	26
7. Aufbau der Arbeit.....	28

Teil 2: Mirjam in den Texten

1. Num 12: Gott hat nicht nur zu Mose gesprochen.....	31
1.1. Hinführung	31
1.2. Der Text	32
1.2.1. Übersetzung.....	32
1.2.2. Textkritik.....	34
1.2.3. Anmerkungen zur Übersetzung.....	38
1.3. Num 12 im Kontext des Numeribuches	44
1.4. Dispositio: Szenen, in denen ein Subjekt verschwindet	45
1.4.1. Erste Szene 1a-3b	47
1.4.1.1. Abgrenzung der Szene	47
1.4.1.2. Erzählebenen	49

1.4.2. Zweite Szene 4a-10a	50
1.4.2.1. Abgrenzung	50
1.4.2.2. Strukturelle Beobachtungen	51
1.4.3. Dritte Szene 10b-14e	53
1.4.3.1. Abgrenzung	53
1.4.3.2. Strukturelle Beobachtungen	53
1.4.4. Vierte Szene 15a-15c	54
1.5. Elocutio: Betrachte Mirjam als aussätzig!	55
1.5.1. Erste Szene 1a-3b: Strategien des Verschleierns und Vergessens.....	55
1.5.1.1. Die Handlungsebene: Subjekte, Handlungsziele und keine EmpfängerInnen	55
1.5.1.2. Hinweise des Erzählers	59
1.5.1.3. Rückblick in die Vergangenheit	60
1.5.1.4. Referenz statt Vorstellung	62
Exkurs: Mirjams Anliegen und ihre Identität	64
A. Die kuschitische Frau	64
B. Ehe und Offenbarung	68
C. Mirjam und Midian	72
1.5.1.5. Mose	74
1.5.1.6. Blicke, Meinungen	78
1.5.2. Zweite Szene 4a-10a: Plätze und Orte – Details und Platzanweisungen	80
1.5.2.1. Das Handeln Gottes und Wende zum Detail	80
1.5.2.2. Orte	82
Exkurs: Das Zelt	82
A. Der Begriff des Begegnungszeltes	82
B. Das Zelt außerhalb des Lagers	84
1.5.2.3. Die Konstruktion der Parteiungen.....	88
1.5.2.4. Blickwinkel	89
1.5.2.5. Erzählte Rede Gottes: Moses Bestätigung	90
1.5.3. Dritte Szene 10b-14e: Blickwinkel und tendenziöse Wahrnehmung	98
1.5.3.1. Seht her! – Der Ruf des Erzählers	98
1.5.3.2. Die Wende Aarons: Präsenz des Erzählers im Charakter	101
1.5.3.3. Referenz Aarons	105
1.5.3.4. Mose	111
1.5.3.5. Erzählte Rede: Diskurs über das Verständnis von Aussatz.....	112
1.5.4. Vierte Szene 15a-15c: Der gesellschaftliche Rahmen	115

1.5.4.1. Der Ausschluss Mirjams aus dem Lager	115
1.5.4.2. Mirjam: Offene Fragen auch am Ende der Erzählung	116
1.5.5. Die Strategien des Erzählers, die Erinnerung an Mirjams und Aarons Interesse zu verhindern	117
1.5.5.1. Ebene des Plots: Passivmachen Mirjams und Verschleierung ihres Anspruches	117
1.5.5.2. Ebene der Perspektiven	118
1.5.5.3. Ebene des Raumes: Kein Ort ist nicht nirgends	120
1.5.5.4. Ebene der Parteigungen: Strukturelle Oppositionen	120
1.5.5.5. Semantische Oppositionen	122
1.6. Literarkritik	123
1.6.1. Die Abgrenzung von Num 12,1-15	123
1.6.2. Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit von Num 12,1-15	124
1.6.2.1. Die Inkompatibilität von Verb und Subjekt in 1a ..	124
1.6.2.2. 1c als Glosse	125
1.6.2.3. Unterschiedliche Kritik an Mose in V. 1 und V. 2	126
1.6.2.4. V. 3 als Unterbrechung des Erzählganges	131
1.6.2.5. 5d als Doppelung von 4bc	132
1.6.2.6. V. 9: Göttlicher Zornesausbruch und Abgang der Wolke.....	133
1.6.2.7. 10a als Verbindungsstück?	137
1.6.2.8. Die Einheitlichkeit von 10b-12 und das „Interesse an Aaron“.....	138
1.6.2.9. Vermisste Logik in V. 13-15	141
1.6.3. Zur Entstehung des Textes Num 12,1-15	142
1.6.3.1. Ein Text aus zwei Geschichten	142
1.6.3.2. Eine Geschichte mit Überarbeitungen	144
1.6.3.3. Einheitliches Textgebilde	145
1.6.3.4. Die Einheitlichkeit von Num 12	146
1.7. Rhetorische Situation	147
1.7.1. Die Erzählung von Num 12	147
1.7.2. Bezugstexte von Num 12	148
1.7.2.1. Zelttexte	149
Exkurs: Die literarische Einheitlichkeit von Num 11	149
1.7.2.2. Die Berufung des Mose: Ex 3f.	166
1.7.2.3. Bedeutung von Ex 4 für das Verhältnis zwischen Mose und Aaron in Num 12.....	173
1.7.3. Die Redaktionsgeschichtliche Einordnung von Num 12.....	175

1.7.4. Mirjam in der persischen Zeit – Versuch einer historischen Verortung des Anliegens Mirjams	178
1.7.4.1. Die These Kesslers	179
1.7.4.2. Revision und Details der These Kesslers	181
2. Die Tora des Mose und Mirjam: Dtn 24,8-9	194
2.1. Übersetzung	194
2.2. Struktur	194
2.3. Dtn 24,8-9 im Kontext	195
2.4. V. 8-9 innerhalb der Rechtssätze von Dtn 24	195
2.5. Der Zusammenhang zwischen Aussatztora und der Erinnerung an Num 12	196
3. Ex 15,19-21: Die Prophetin Mirjam	201
3.1. Hinführung.....	201
3.2. Text und Übersetzung	202
3.2.1. Übersetzung.....	202
3.2.2. Anmerkung zur Übersetzung.....	203
3.3. Textabgrenzung	203
3.4. Dispositio: Der formale Zusammenhang von Ex 15,19-21	207
3.4.1. Orte	207
3.4.2. Handlungsablauf	208
3.4.3. Erzählte Rede: Der Hymnus	210
3.4.4. Die Retroversion des Schilfmeerereignisses	210
3.5. Elocutio: Von der Bedeutung der Prophetin und „aller Frauen“ ..	211
3.5.1. Mirjam	211
3.5.1.1. Die Prophetin	211
3.5.1.2. Schwester Aarons	213
3.5.1.3. Die Semantik der Handlungen Mirjams	216
3.5.2. „Alle Frauen“	218
3.5.2.1. Die Frauengruppe	218
3.5.2.2. Die Semantik der Handlungen der Frauengruppe	220
3.5.3. Die Erinnerung an die tanzende Prophetin	222
3.5.3.1. Wie lässt sich der Prophetinentitel verstehen?	222
3.5.3.2. Ein pazifistisches Lied?	224
3.6. Rekonstruktion der rhetorischen Situation von Ex 15,19-21	225
3.7. Zusammenfassung: Rhetorische Funktionen Mirjams in Ex 15,19-21 und Indizien für eine Entstehungszeit	231

4. Num 20,1-13: Mirjam in Kadesch	233
4.1. Hinführung: Die Frage nach der Mirjamtradition in Num 20	233
4.2. Übersetzung	234
4.3. Textkritik und Anmerkungen zur Übersetzung	236
4.4. Num 20 im Kontext	237
4.4.1. Der Beginn von Num 20	237
4.4.2. Das Ende von Num 20	238
4.5. Die Erzählungen in Num 20	238
4.6. Dispositio	240
4.6.1. Erste Szene 1a-2a: Exposition - Ausgangssituation	241
4.6.1.1. Abgrenzung der Szene	241
4.6.1.2. Handlungsgerüst	242
4.6.1.3. Orts- und Zeitangaben	243
4.6.2. Zweite Szene 2b-5d: Die Oppositionsbildung und die Sicht des Volkes	245
4.6.3. Dritte Szene 6a-9b: Mose und Aaron am Eingang des Zeltes	246
4.6.4. Vierte Szene 10a-13c: Mose, Aaron und die Versammlung vor dem Felsen	248
4.6.5. Überblick: Konstellation der HandlungsträgerInnen	249
4.6.5.1. Mächte: Versammlung gegen den Tod	249
4.6.5.2. Konstruktion und Dekonstruktion der Macht hinter Mose und Aaron	250
4.7. Elocutio	251
4.7.1. Erste Szene 1a-2a: Exposition: Handelnde, Situation und Ort	251
4.7.1.1. Das Volk als Charakter	251
4.7.1.2. Der Charakter „Mirjam“	254
4.7.1.3. Der Tod Mirjams	255
4.7.1.4. Ort und Raum	262
4.7.1.5. Fokussierung	266
4.7.2. Zweite Szene 2b-5c: Parteienbildung	267
4.7.2.1. Charaktere	267
4.7.2.2. Fokussierung	273
4.7.3. Dritte und vierte Szene: Weg von den Versammelten und Mächtespiel am Felsen	274
4.7.3.1. Bewegungen und Orte	274
4.7.3.2. Gottes Perspektive: Die Legitimation	276
4.7.3.3. Die Charaktere	277
4.8. Das Gedächtnis des Todes Mirjams: Zusammenfassung der synchronen Analyse	281

4.9. Literarkritik	283
4.9.1. Vorbemerkung.....	283
4.9.2. Die Komposition und Entstehung von Num 20	283
4.9.2.1. V. 1 und die Fragen von Geografie und Chronologie	284
4.9.2.2. V. 3: Unvereinbare Spannungen unter den Subjekten und Objekten	293
4.9.2.3. Probleme in Vers 3-5: Verwirrung des Volkes oder Komposition?	295
4.9.2.4. V. 8-11: Wer hat wodurch ein Wunder gewirkt? ...	297
4.9.2.5. V. 12: Glauben und Heiligen.....	305
4.9.2.6. V. 13: Die Schlussbemerkung.....	308
4.9.3. Bisherige Vorschläge zur Komposition von Num 20,1-13	308
4.9.3.1. Dreischritte	309
4.9.3.2. Zweischritte	311
4.9.3.3. Vierschritt	312
4.9.4. Literarkritisch geschaffene Kontexte Mirjams.....	313
4.9.5. Einheitlicher Text.....	314
4.9.6. Die redaktionelle Einordnung der Erzählung vom Tod Mirjams.....	316
4.10. Rhetorische Funktionen der Mirjamtradition in Num 20	323
4.10.1. Die Exposition	323
4.10.2. Der Ort Kadesch	323
4.10.3. Die Krise: Tod - Ort - Führungselite	324
4.10.4. מרה – widerspenstig – widerständig - Mirjam	325
4.10.5. Die Bedeutung des Todes	325
4.10.6. Die Standpunkte: Mirjam und das Volk	326
5. Mi 6,4: Mirjam, von Gott gesendet.....	327
5.1. Text und Übersetzung	327
5.1.1. Übersetzung	327
5.1.2. Anmerkungen zur Übersetzung	328
5.2. Struktur eines Rechtsstreites? - Dispositio	329
5.2.1. Abgrenzung	329
5.2.2. Struktur	330
5.2.3. Einleitung: V. 1-2	331
5.2.4. Die Gottesrede V. 3-5	333
5.2.4.1. Die Präsenz von SprecherInnen und AdressatInnen	333
5.2.4.2. Die Struktur der Was-Fragen	334

5.2.5. Die Rede des Volkes V. 6-7	337
5.2.6. Abschließende anonyme Rede V. 8	337
5.2.7. Mirjam innerhalb der Struktur von Mi 6,1-8	338
5.2.8. Die Struktur von V. 4	338
5.3. Mirjams Sendung als JHWHs Antwort für die Gegenwart:	
Elocutio	339
5.3.1. Verwirrungen: V. 1-2	339
5.3.1.1. Erstes Verwirrspiel: Wer spricht zu wem? - Die Redesituation	339
5.3.1.2. Zweites Verwirrspiel: Rechtstreit oder nicht und zwischen wem?	341
5.3.1.3. Der Sprecher	344
5.3.2. Die Fragen JHWHs	344
5.3.3. Erwähne dich an Mirjam und Bileam:	
Die Antworten JHWHs	346
5.3.3.1. Mose, Aaron und Mirjam: Das erste Fragenpaar ..	346
5.3.3.2. Balak und Bileam: Das zweite Fragenpaar	349
5.3.4. Karikatur von Opfern: Die Antwort der AdressatInnen	351
5.4. Wo der Text eindeutig ist: Zusammenschau der wichtigsten rhetorischen Elemente	354
5.5. Eindeutigkeit und Erinnerung:	
Die Funktionen der Mirjam Erwähnung	355
5.6. Krise in der persischen Zeit: Rhetorische Situation	356
6. Mirjam im Stammbaum Israels: Num 26,59 und 1 Chr 5,29	362
6.1. Zum Verständnis von Genealogien	362
6.2. Der weibliche Stammbaum Mirjams: Num 26	363
6.2.1. Übersetzung	363
6.2.2. Literarkritische Überlegungen	364
6.2.2.1. Abgrenzung der Einheit	364
6.2.2.2. Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit	365
6.2.3. Mirjam in Num 26	366
6.2.3.1. Frauen im Stammbaum: Mirjam, Jochebed und die Frau Levis	366
6.2.3.2. Die Beziehungsebene der Kinder Jochebeds	369
6.3. Mirjam weder „Schwester“ noch „Tochter“: 1 Chr 5,29	371
6.3.1. Übersetzung	371
6.3.2. Literarkritische Fragen	371
6.3.2.1. Abgrenzung der literarischen Einheit	371
6.3.2.2. Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit	372
6.3.3. Mirjam in 1 Chron 5,29	373

6.3.3.1. Mirjam als „Sohn“? – Ein Verdachtsmoment	373
6.3.3.2. Die Funktion des Tochterbegriffes in 1 Chr 1-9 ...	374
6.3.3.3. Mirjam im Beziehungsgeflecht ihrer Generation ..	376
6.3.4. Mirjam in der Chronik	377
6.4. Mirjam in den Genealogien	379
Teil 3: Auf dem Weg zu einer feministisch-kritischen Rhetorik der Mirjamtraditionen	
1. Die literarische Konstruktion der Mirjamfigur	383
1.1. Die Erinnerung des Aussatzes	383
1.1.1. Rhetorik des Verschleierns	384
1.1.2. Rhetorik der Entmächtigung und des Passivmachens	384
1.1.3. Rhetorik der Verobjektivierung	385
1.2. Geronnen zum Beispiel - aber wofür?	385
1.3. Die Prophetin	386
1.4. Mirjams Tod und seine Folgen	386
1.5. Mose und Aaron gleichgestellt: Mirjam im Michabuch	387
2. Die historische Rekonstruktion der „Mirjamgestalt“	387
2.1. Textgeschichte(n)	387
2.2. Auslegungsgeschichten	389
2.3. Mirjam und der Anspruch der Gola	390
2.3.1. Rhetorik der Mischehen	391
2.3.2. Rhetorik der Prophetie	392
2.4. Mirjam und die Identität Israels	392
2.4.1. Rhetorik der Absolutheit	394
2.4.2. Rhetorik des Volkes	395
2.5. Eine kritisch-feministische Rhetorik der Mirjamtraditionen	396
Abkürzungen und Zitationsweisen.....	398
Literaturverzeichnis.....	399
Bibelstellenregister.....	423

The Song of Questions

Mother, asks the clever daughter,
who are our mothers?
Who are our ancestors?
What is our history?
Give us our name. Name our genealogy.

Mother, asks the wicked daughter,
if I learn my history
will I not be angry?
Will I not be bitter as Miriam
who was deprived of her prophecy?

Mother, asks the simple daughter,
if Miriam lies buried in sand,
why must we dig up those bones?
Why must we remove her from sun and stone
where she belongs?

The one who knows not how to question
she has no past,
she has no present,
she has no future
without knowing her mothers,
without knowing her angers
without knowing her questions.

Teil 1: Eine feministisch-rhetorische Analyse der Mirjamtraditionen

1. Vorbemerkung

Phyllis Tribble leitete vor über zehn Jahren ihren Artikel zu den Mirjamtexten folgendermaßen ein: "Buried within Scripture are bits and pieces of a story awaiting discovery. It highlights the woman Miriam."¹ Niemand wird behaupten wollen, Mirjam sei mittlerweile aus den Texten und den Auslegungen, die ihr Gedächtnis verschüttet haben „ausgegraben“. Es können auch nur mehr Fragmente dieser Gestalt und ihres Umfeldes gefunden und dann unterschiedlich zusammengesetzt werden. Fragmentarisch und brüchig scheinen sowohl die Texte als auch ihre historischen Bezüge. Dementsprechend different sind auch die traditionsgeschichtlichen Rekonstruktionen der biblischen Mirjamgestalt ausgefallen. Trotzdem oder gerade deswegen soll hier noch einmal ein Versuch unternommen werden, der Gestalt „Mirjam“ weiter auf die Spuren zu kommen.

Tribble fordert weiter: "To unearth the fragments, assemble them, ponder the gaps and then construct a text requires the play of many methods but the dogmatism of none." Dieses genannte Spiel der Methoden wird zunächst zu beschreiben sein.

2. Fragestellungen

2.1. Die literarische Konstruktion der Mirjamfigur

Auf der oben erwähnten „Spurensuche“ soll es nicht um das „Ausgraben“ einer historischen Person gehen, sondern darum, wofür die AutorInnen der biblischen Texte Mirjam „einsetzen“, welche Themen und Assoziationen sie mit ihr verbinden und für welche Aussagen sie die Mirjamgestalt benutzen. Die Fragen zielen einerseits auf die „Funktionen“ Mirjams innerhalb der Texte und andererseits auf die Aussageinteressen der jeweiligen AutorInnengruppe. Das feministische Interesse, das damit verbunden ist, liegt nicht

1 Tribble, Phyllis, Bringing Miriam out of the Shadows, *BiRe* 5 (1989) 170-190, 170 (= in: Brenner, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to Exodus – Deuteronomy*, Feminist Companion to the Bible 6, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994, 166-186, 167).

im Hervorholen einer großen und bedeutenden Frau, wie Tribble mit ihren Aussagen wohl zu verstehen geben wollte. Das feministische Interesse an Frauentexten, wie es in der vorliegenden Arbeit verstanden wird, liegt nicht in der Schaffung von „Vorbildern“ oder „Identifikationsfiguren“ für gegenwärtige Bedürfnisse, sondern lässt sich zunächst in einem allgemeinen feministisch-theologischen Interesse an biblischen Texten begründen. Dieses sucht nicht nach frauenbefreienden und –unterdrückenden Texten, um die einen als mehr und die anderen als weniger „kanonisch“ zu erklären. Es geht vielmehr um das Erkennen unterdrückender und befreiender Strukturen, Typisierungen, Muster und Mechanismen, die sich in den biblischen Texten genauso finden, wie in deren Auslegungen. Die einzelnen Texte sollen dabei nicht als „unterdrückend“ oder „befreiend“ kategorisiert werden. Eine solche Kategorisierung von Texten ist deshalb nicht möglich, weil jeder Text die Verflechtung beider Tendenzen spiegelt. Je nach Fragestellung und Interesse der/des Auslegenden ist *die Auslegung* befreiend oder unterdrückend, herrschaftsstabilisierend oder emanzipatorisch. Von diesem allgemeinen feministisch-theologischen Anliegen her geht es speziell bei „Frauentexten“ darum, welche literarischen, politischen und theologischen Funktionen der jeweiligen Frauengestalt im Text zukommen. Die Auslegungen zu diesen Frauenfiguren machen zumeist die in den Texten zugrunde gelegten Verknüpfungen von Macht und Ohnmacht, SiegerInnen und VerliererInnen nicht deutlich. Sie legen häufig im Interesse der AutorInnen aus, ohne ihnen eine Gegenmeinung, eine Gegengeschichte entgegenzusetzen. Der Versuch, das Interesse der Texte und die Weise, wie es repräsentiert wird, zu erkennen und dann aber die Rhetorik der Texte zu unterbrechen und die ohnmächtigen Randgruppen des Textes in das Zentrum der Auslegung zu rücken, ist eine Form feministischer Lesestrategie, die es ermöglicht, den Herrschaftsdiskurs der Texte und ihrer Auslegungen nicht fortzuschreiben.

2.2. Rekonstruktion von Frauengeschichten

Ein weiterer Grund dafür, die Bibel nicht nach „großen Frauen“ abzusuchen, liegt in der Distanz zu den Texten. Diese Distanz besteht einerseits historisch und kulturell², sie ist innerhalb einer feministischen Rekonstruktion aber vor allem im Hinblick auf einen feministischen Essentialismus hin zu beachten. Ein solcher Essentialismus besteht in der Annahme, dass „Frau

2 Vgl. zu einer differenzierten Darstellung Ebach, Jürgen, *Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik*, *EvTh* 52 (1992) 299-309.

sein“ über alle Kulturen und Zeiten hin dasselbe bedeute³. Das kann aber schon allein deswegen nicht stimmen, weil nicht alle Frauen in allen Gesellschaften gleichermaßen in die Strukturen von Macht und Ohnmacht eingebunden sind. Frauen sind nicht immer nur Opfer, sondern durch ihre Verstrickung in unterschiedliche Unterdrückungsmuster sowohl Opfer als auch Mittäter. Für die biblischen Frauengeschichten ist festzuhalten, dass so etwas wie eine kultur- und zeitenübergreifende schwesterliche Solidarität zwischen diesen rekonstruierten historischen Frauen und ihren Geschichten und heutigen Frauen und ihren Erfahrungen nicht vorausgesetzt werden kann⁴.

Den Bezug von „historisierenden“ Aussagen über Frauen in Texten zur Realität von historischen Frauen außerhalb der Texte und zur Realität der lesenden Frauen hat Peggy Kamuf in ihrem vielzitierten Satz äußerst prägnant formuliert: "Woman reading woman as a woman, reading as a woman."⁵ Die Geschichten von Frauen in den biblischen Texten spiegeln nicht nur Frauen in bestimmten Positionen, sondern in Positionen, in die sie gesetzt wurden. Es handelt sich dabei jeweils nicht um eine historisch nachprüfbare Einzelperson, sondern um den Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher, theologischer und kultureller Ordnungen und Machtgefüge.⁶ Deshalb sind die Texte aber nicht ahistorisch, sondern im Gegenteil sehr stark historisch, kulturell, theologisch und rhetorisch geprägt.

Wenn wir heute biblische Frauentexte lesen, müssen wir die historische und ideologische Konstituiertheit und rhetorische Absicht der Texte analysieren, um uns nicht im „Innern eines ideologischen Theaters“⁷ zu verfangen, in dem die Vervielfältigung der unterdrückenden, ausgrenzenden Vorstellungen, Bilder, Mythen und Identifikationen unaufhörlich transformiert, reproduziert und bestätigt wird. Das bedeutet auch, dass die Rekonstruktion nicht auf eine vorgefasste Meinung bezüglich historischer, gegenwärtiger und zukünftiger Rollen und Bilder von Frauen zurückfallen darf. U. Schmidt spricht in

-
- 3 Vgl. Butzer, Evi, Die Schrift hinter dem „Spiegel“ weiblicher Erfahrungen. Bibellektüre aus dekonstruktivistisch-feministischer Sicht, *TuK* 20 (1998) 3-16, 5f. Butzer betont, dass die Ablehnung eines solchen essentialistischen Frauenbildes zunächst - nicht zufällig - von schwarzen Frauen kam.
 - 4 Vgl. Thürmer-Rohr, Christina, Die unheilbare Pluralität der Welt - Von Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung, in: Dies., *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Frankfurt a. M. 21999, 214-230, 228f.
 - 5 Kamuf, Peggy, zitiert nach Butzer, Schrift, 10.
 - 6 Vgl. Menke, Bettina, Verstellt - der Ort der 'Frau' - ein Nachwort, in: Vinken, Barbara (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, es 1678, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 436-476, 436. Die Konstruktion der Frauen (und man muss wohl hinzufügen aller Charaktere im Text) sind nicht zu verstehen als „selbstidentische Identität, sondern als Effekt kultureller und symbolischer Anordnungen“.
 - 7 Cicoux, Helene, zitiert nach Butzer, Schrift, 10.

diesem Zusammenhang von einer „Feministisch perspektivierten Geschichtswissenschaft versus illusionäre[r] Vergangenheitsaneignung“⁸. Die Illusion, die Schmidt meint, besteht in der unbewussten Verlängerung lebensweltlicher Bedürfnisse und Hoffnungen hinein in die Geschichte, die dann keinen Platz mehr für Brüche und Ungereimtheiten lässt. Je nach gegenwärtigem Kontext und Bedürfnissen sind Frauen dann vergessene Heldinnen oder Opfer strukturloser Unterdrückung, Protagonistinnen einer subversiven Gegenkultur zum offiziellen Patriarchat oder Trägerinnen verloschener Matriarchate.

Um eine solche Übertragung von Leitvorstellungen zu verhindern, müssen Rekonstruktionen auf ihre *Geltungsansprüche* hin befragt werden. Ihre Behauptungen müssen sich auf *Tatsachen* stützen, wobei Tatsachen nur im Fall noch bestehender Nachprüfbarkeit gegeben sind. Ein weiteres Postulat besteht in der Verpflichtung auf *Normen*, d.h. der Reflexion des eigenen Standpunktes innerhalb des Geschichtenerzählens, und die letzte Forderung ist die nach der Erklärung von *Ideen* als Leitfäden der Rekonstruktion⁹. Mit diesen Kriterien kann zumindest die unbewusste Übertragung aktueller Leitvorstellungen auf die Vergangenheit vermindert werden. Diesen vier Forderungen kann in einer feministisch-kritischen Rhetorik nachgekommen werden

3. Feministisch-kritische Rhetorik

In den letzten zwanzig Jahren hat sich die feministische Exegese durch zahlreiche kritische Forschungen in ein sehr weit gestreutes Forschungsfeld entwickelt.¹⁰ Deshalb ist es notwendig geworden, zu beschreiben, worin das Anliegen einer feministisch exegetischen Arbeit liegt und welche methodischen Schritte es erfordert.¹¹

8 Vgl. Schmidt, Uta C., *Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft*, Dortmund: Edition Ebersbach im eFeF-Verlag 1994, 142.

9 Vgl. ebd., 143f.

10 Vgl. die Darstellung der Ansätze bei Schottruff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres (Hgg.), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt: WBG 1995 und bereits in zweiter Auflage 1997. Vgl. auch die Vielfalt der Auslegungsweisen in Schottruff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hgg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.

11 Die feministische Exegese hat keine eigene Methode entwickelt. Ausdifferenzierungen innerhalb feministisch exegetischer und auch allgemein feministischer Fragestellungen befinden sich auf methodologischer und hermeneutischer Ebene. Vgl. z.B. Noller, Annette, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995, 75.

Die angedeutete „Ausgrabung“ der Gestalt „Mirjam“ ist ein Unterfangen, das nicht auf die historische Rekonstruktion verzichtet. Allerdings sind die „historischen Daten“, die in den biblischen Texten angedeutet werden, nicht nur fragmentarisch und widersprüchlich, sie sind auch aus androzentrischer Perspektive mit dem Interesse an einer Konstruktion und Stabilisierung patriarchaler Macht- und Unterdrückungsverhältnisse verfasst worden. Das, was heutige LeserInnen als Fragmente und Brüche wahrnehmen, sind keine literargeschichtlichen Zufälligkeiten, sondern gezielte Rhetorik, Überredungskunst. Ihre Erzählungen konstruieren Wertesysteme und symbolische Ordnungen, die patriarchalen Interessen dienen.¹² Die AutorInnen der Texte leiten zu Perspektivierungen von (historischer) Wirklichkeit, von Frauen und Männern an, die ihrer eigenen Weltsicht und Ermächtigung dienen. Deshalb können die Texte nicht als Fenster in die historische Realität verstanden werden. Es ist in diesem Sinn oftmals formuliert worden, dass die Texte nicht Wirklichkeit abbilden, sondern Wirklichkeiten schaffen. Sie produzieren damit Bedeutungen, Werte und Sinnhaftigkeiten. Ihre „historischen Daten“ sind eine Art „Material“, das der bedeutungsstiftenden Absicht der AutorInnen dient.¹³ Schmidts oben zitierte Forderung nach *Tatsachen* muss also innerhalb der Exegese relativiert werden. Der von ihr geforderten Nachprüfbarkeit aber kann die Textauslegung als methodisch und hermeneutisch reflektierte entsprechen.

Die zu Beginn genannten beiden Fragenbündel (2.1. und 2.2.) nach der literarischen Konstruktion der Mirjamfigur und den möglichen dahinterstehenden Frauengeschichten konvergieren im hermeneutischen Modell einer feministisch-kritischen Rhetorik, wie Schüssler Fiorenza sie entwickelt hat. Der Begriff „Rhetorik“ ist deshalb geeignet, weil er den Blick freilegt auf die politischen, ideologischen und theologischen Interessen der AutorInnen einerseits und auf die Auslegungen und Rekonstruktionen andererseits:

"Whereas hermeneutics seeks to explore and to appreciate the meaning of the text, rhetorical interpretation pays attention both to the kind of sociosymbolic worlds and moral universes biblical discourses produce, and to the way these discourses produce them."¹⁴

Der Begriff der rhetorischen Analyse schafft somit den Raum, Interessen der AutorInnen und AuslegerInnen offen zu legen, als auch die eigenen leitenden

12 Vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg i. Ue.: Edition Exodus 1988, 163.

13 Vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Text and Reality – Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Texts*, *StTh* 43 (1989) 19-34; dies., *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press 1992, 47; und weiter Müllner, Ilse, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon 2 Sam 13,1-22*, HBS 13, Freiburg u.a.: Herder 1997, 38.

14 She, 46.

Ideen zu reflektieren. Damit können *Geltungsansprüche* hinterfragt und *Ideen als Leitfäden der Rekonstruktion* benannt werden.

Schüssler Fiorenza rechnet mit der Form der Gegenkultur:

"In distinction to women's or gender studies, a feminist historical interpretation conceptualizes women's history not simply as the history of women's oppression by men but as the story of women's historical agency, resistance, and struggle against patriarchal subordination and oppression."¹⁵

Es ist deshalb zu betonen, dass nicht bereits im Vorhinein definiert werden soll, wie Frauen in den Texten zu finden sind und welche historische Rekonstruktion sich daraus ergeben wird.

Mirjam wird deshalb weder als prophetische Heldin und Führungsgestalt des Volkes noch allein als Repräsentationsfigur einer unterdrückten Minderheit oder Frauengruppe neben Mose und Aaron, und auch nicht als schwache Schwester der beiden Exodushelden beschrieben werden können. Mirjam wird als weiblicher Figur neben Mose und Aaron Macht *und* Ohnmacht zugeschrieben. Die AutorInnen der Texte geben ihr einmal recht und ein anderes Mal wird sie von ihrem männlichen Komplizen als aussätzig zu betrachten sein. Mirjam steht in Num 12 zumindest zeitweise im Zentrum des Blickes, in allen anderen Texten ist sie eine Randfigur. Entsprechend dieser Spannung ging die Exegese entweder zurückhaltend oder sehr überschwänglich mit der Figur Mirjam um.

So kann es schlussendlich in einer feministisch-rhetorischen Untersuchung der Mirjamtraditionen nicht allein darum gehen zu erzählen, wer Mirjam „wirklich war“, auch nicht darum, eine „historisch greifbare“ Gruppe oder ihre aus der hebräischen Bibel ableitbaren Interessen mit der Mirjam der Texte und ihren dort beschriebenen Anliegen zu identifizieren. Eine feministisch-rhetorische Analyse fragt danach, wie die AutorInnen der Texte Mirjam und ihre Interessen konstruieren, was sie ihr entgegensetzen, was sie etablieren und was sie trivialisieren und negieren wollen. Mirjam unterliegt in den Texten einer „Rhetorik des Andersseins und der Unterwerfung“, die die AutorInnen benutzen, um ihre Position zu etablieren, symbolische Ordnungen herzustellen und ihnen Macht zu verleihen. Diese Rhetorik soll aufgebrochen werden zugunsten eines Blickes auf die Erzählungen, der Mirjam ins Zentrum stellt und der gleichzeitig – als Entlarvung patriarchaler Erzählstrategien und Konstruktionen von weiblichen (und männlichen) Figuren – eine Hinleitung sein soll zu einer ermächtigenden Lesart von

15 Schüssler Fiorenza, She, 30.

ersttestamentlichen Frauentexten als Geschichten über die „Widerständigkeit von Frauen und Frauentraditionen“¹⁶.

4. Zur Methode einer feministisch-kritischen Rhetorik

Entlang der oben gestellten Fragen werden die Textanalysen jeweils in einen synchronen und einen diachronen Teil aufgesplittert werden. Der synchrone Teil wird vor allem auf die rhetorischen Mittel und Interessen der Erzähler zielen, der diachrone Teil wird die Frage nach der rhetorischen Situation stellen.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Analyse rhetorischer Mittel und der Strategien des Erzählers und damit als rhetorische Analyse. Der Begriff muss aber geklärt werden, da innerhalb der alttestamentlichen Exegese damit ein mehr oder weniger spezifisches Methodenbündel zur Erarbeitung vor allem stilistischer und kompositorischer Mittel sowie Strukturen der Texte gemeint ist, das in seiner modernen Form des „rhetorical criticism“ auf James Muilenberg zurückgeht¹⁷. Dieser „rhetorical criticism“ hat sich innerhalb der alttestamentlichen Exegese vielfältig ausdifferenziert: "Characteristic of recent studies is a high degree of variance if not outright confusion, among definitions of biblical rhetoric."¹⁸ Wenn hier der Begriff „Rhetorik“ fällt, dann ist er mit Elisabeth Schüssler Fiorenza im Sinn einer „Kunst des Überredens und Überzeugens“ zu verstehen. Schmidt hat dieses Verständnis treffend auf den Punkt gebracht:

„Mit dem Begriff des ‚Rhetorischen‘ wird die Appellstruktur, der pragmatische Wirklichkeitsbezug eines Textes, angesprochen, die Art und Weise, wie er die AdressatInnen verständlich und nachvollziehbar in eine intentionale Bewegung bringt.“¹⁹

Schüssler Fiorenzas Ansatz kann aber nicht undifferenziert für die Analyse alttestamentlicher Texte übernommen werden. Die Probleme, die sich dabei ergeben, lassen sich in zwei Bereiche bündeln. Der erste besteht im *Verständnis der Rhetorik*. Bereits Meynet hat darauf hingewiesen, dass die

16 Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, in: Jahnow, Hedwig u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994, 17.

17 Vgl. Muilenberg, James, *Form Criticism and Beyond*, *JBL* 88 (1969) 1-18.

18 Black, Clifton, *Keeping up With Recent Studies. Rhetorical Criticism and Biblical Exegesis*, *ExpTim* 100 (1989) 252-252, 253. Zu den unterschiedlichen Ansätzen vgl. auch Amador, J. David Hester, *Where could rhetorical Criticism (still) take us?*, *CR:BS* 7 (1999) 195-221.

19 Schmidt, Rand, 207.

hebräische Rhetorik anderen Mustern folgt als die antike griechische und römische²⁰. Meynet meint, es gebe zumindest drei Elemente spezifisch hebräischer Rhetorik, die sie von der griechisch-römischen unterscheidet: sie sei eher konkret als abstrakt, drücke sich eher in Parataxen als in Syntaxen aus und sei eher verwickelt als linear. Er drückt das folgendermaßen aus: "The Jew shows, the Greek wants to demonstrate. The Greek seeks to lead his reader to the bottom of his thoughts, while the Jew shows the way and encourages him to follow it."²¹ Meynet muss sich von der antiken Rhetorik distanzieren, weil er sie nicht zur Gänze ins Auge fasst, sondern nur den Bereich der Komposition und Stilistik in den Blick nimmt. Das hat zwar bereits eine Tradition in der Antike²², ist hier aber nicht so gemeint: Seine Beobachtungen sind im Bereich der Stilistik angebracht²³. Versteht man Rhetorik jedoch als „Kunst des Überzeugens oder Überredens“, dann wird vor allem wichtig, *wofür, für welche Aussage, für welches Interesse und für welche rhetorische Situation* ein bestimmter Stil verwendet wird, sei er parataktisch, syntaktisch, abstrakt oder konkret angelegt. Der Gebrauch eines bestimmten Stilmittels erfolgt im vorliegenden Verständnis von Rhetorik nicht um des Stilmittels willen, sondern weil damit bei den LeserInnen etwas erreicht werden soll. Das vorgestellte Verständnis von Rhetorik berücksichtigt somit einen textpragmatischen Aspekt.

Ein zweites Problem, das sich bei dem Versuch, Schüssler Fiorenzas hermeneutischen Ansatz auf das Alte Testament anzuwenden ergibt, haben die Frauen des Hedwig-Jahnow-Forschungsprojektes hervorgehoben²⁴. Die Rekonstruktion der rhetorischen Situation verläuft in alttestamentlicher und neutestamentlicher Forschung sehr different. Die neutestamentliche Bibelwissenschaft beschäftigt sich mit einer kürzeren, zeitlich und kulturell näherliegenden Epoche der Textentstehung als die alttestamentliche. Dadurch sind die sozialen, politischen und theologischen Herausforderungen der Zeit konkreter einzuordnen. Außerdem kann die Datierung von alttestamentlichen Texten in der Forschung um Jahrhunderte auseinandergehen, was innerhalb der neutestamentlichen Forschung nicht der Fall ist. Darüber hinaus ist der Kontext der neutestamentlichen Schriften durch außerbiblische literarische Zeugnisse belegt. Das ist für das Erste Testament nur punktuell der Fall.

20 Vgl. Meynet, Roland, *Rhetorical Analysis. An Introduction into Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256, Sheffield: JSOT Press 1998, 172.

21 Ebd. 173.

22 Vgl. Kennedy George, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill u. a.: The University of North Carolina Press 1984, 23-33.

23 So zeigt er, dass die hebräische Rhetorik eigentlich nur zwei stilistisch-kompositorische Muster kennt, den Parallelismus und den Chiasmus (vgl. Meynet, *Analysis*, 38f; ähnlich auch Avishur, Yitzhak, *Studies in Biblical Narrative. Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel-Aviv-Jaffa: Archeological Center 1999, 14f.).

24 Vgl. Jahnow, Hermeneutik, 16f.

Trotz dieser erheblichen Differenzen zwischen den beiden Forschungsbereichen hat Schüssler Fiorenzas Zugang für die vorliegende Arbeit erkenntnisleitende Funktion. Sie besteht in erster Linie in der Grundannahme, dass biblische Texte rhetorische und politische Texte sind, die zu einer bestimmten Praxis überreden wollen. Deshalb ist ihren AutorInnen nicht an einer „neutralen“ Darstellung von Sachverhalten gelegen, sondern an einer parteilichen, optionalen, da sie immer aus Debatten und Kämpfen hervorgeht. – Die Rhetorik der Mirjamtraditionen zu analysieren heißt dann, danach zu suchen, für welche Interessen sie im Text steht, also nicht nur welche sozio-politischen und theologischen Interessen die sozialgeschichtlich mehr oder weniger gut eruierebare Gruppe hinter Mirjam vertritt, sondern auch, welchen Zielen des Erzählers die Erwähnung Mirjams dient. Wem dient ihre Erwähnung und wem die Art der Darstellung?

Daran schließt sich ein zweiter wichtiger Aspekt des Ansatzes von Schüssler Fiorenza an. Die Rhetorik zielt als „ars bene dicendi“ auf eine stilistische, sprachliche Ebene der Analyse. Sie ist sich aber immer auch der Situation, in der sie spricht und des Publikums, für das sie auftritt, bewusst. Eine rhetorische Analyse kann diese beiden Ebenen verbinden und verliert dabei den politischen und pragmatischen Aspekt der Rede nicht aus den Augen.

4.1. Synchrone Analyse

Wenn die biblischen Texte zu einer ganz bestimmten Praxis überreden wollen, worin bestehen dann die literarischen Mittel, um diese zu erreichen? Was wird dafür verschwiegen und was erzählt, welche Personen kommen vor und wer hat im Text welche Macht zu handeln und zu reden?

Die synchrone Textanalyse wird sich, sofern die Mirjamtexte Erzählttexte sind, an narrativen Analyseschritten orientieren. Es ist vor allem Mieke Bal, die auf die Konstruktion der Machtverhältnisse in den Texten und der Frage, wie Frauen darin eingeschrieben sind, aufmerksam gemacht hat. Schüssler Fiorenzas Bedenken gegenüber narrativen Analysen aus dem Kontext eines „literary criticism“ sind nur teilweise berechtigt. Ihre Kritik, eine narrative Analyse würde die Debatten und Kämpfe, aus denen die Texte entstanden sind, ausblenden und die Texte und ihre Festschreibungen damit absolut setzen²⁵, trifft von der Idee der Analyse her nicht zu. AutorInnen wie Bal, Exum, Müllner heben den politischen Anspruch ihrer Arbeit immer wieder hervor – freilich ohne dabei nach dem Interesse einer historischen AutorIn-

25 Vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München: Kaiser/Mainz: Grünewald 1988, 51; Dies., She, 35 u.ö.

nenschaft zu fragen²⁶. Dieses historische „Desinteresse“ hängt mit dem Textverständnis zusammen: VertreterInnen des „new literary criticism“ gehen davon aus, dass ein Text viele Sinnvarianten bietet und dass es im Auslegungsprozess nicht darum gehen kann, „den *einen* Sinn“ oder „die *eine* Wahrheit“ oder Aussage des Textes zu erarbeiten. Das liegt in seinem Rezeptionsästhetischen Interesse begründet, das den Prozess zwischen lesendem Subjekt und dem Text als Subjekt ins Auge fasst²⁷. Eine historische, rein produktionsästhetische Fragestellung zielt auf *die* Aussageabsicht des Textes bzw. seiner AutorInnen und geht davon aus, dass sie die Identität der AutorInnen in „höchster Kohärenz und Köhäsion“²⁸ auf der Textebene widerspiegeln.

Beide Fragestellungen widersprechen einander dann nicht, wenn man zwar davon ausgeht, dass die AutorInnen mit ihrem Text etwas ganz bestimmtes ansprechen wollten, dass aber deshalb der Text nicht nur eine Sinnrichtung hat, sondern diese innerhalb seiner langen Rezeptionsgeschichte ändern kann, je nach den Referenzmodellen, die zur Erklärung des Textbefundes und seiner je unterschiedlichen Bewertung herangezogen werden²⁹. Das liegt innerhalb historischer Exegese spätestens dann auf der Hand, wenn sich der/die AuslegerIn fragt, welche Traditionen in einem Text aufgenommen werden und worauf damit angespielt werden soll. Die vorliegende Arbeit will versuchen, die in der narrativen Analyse gewonnenen Einsichten für das Verständnis sozialgeschichtlich verankerter Diskurse fruchtbar zu machen. Es geht also – verkürzt formuliert – darum, *wie* die Bedeutungen des Textes konstruiert werden und dann auch *warum* bzw. in welcher historischen Situation dies so gemacht wurde.

Auf die Mirjamtexte hin gesprochen heißt das, dass die Charaktere und Parteien im Text zunächst Konstrukte des impliziten Autors sind, mit denen dieser sein Anliegen darzustellen und zu vermitteln sucht³⁰. Sie sind also

26 Vgl. Müllner, *Gewalt*, 38; Dies., *Handwerkszeug der Herren? Narrative Analyse aus feministischer Sicht*, in: Gerstenberger E./Schoenborn U. (Hgg.), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten*, exuz 1, Münster: LIT 1999, 133-147, 134.

27 Vgl. dazu Utzschneider, Helmut, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht*, SBS 166, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, 12f; auch: ders., *Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus*, *ZAW* 106 (1994) 197-223, 219-222.

28 Utzschneider, *Atem*, 10, Anm. 4.

29 Vgl. Utzschneider, *Renaissance*, 199-202.

30 Der implizite Autor ist weder der Erzähler noch der reale, historische Autor, sondern die „Vorstellung“, die der Text durch verschiedene Anzeichen von seinem realen Autor vermittelt.“ (Utzschneider, Helmut/Nitsche, Stefan Ark, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 154, vgl. auch 216f mit Anm. 11).

zunächst Größen des Textes, literarische Produkte. Mirjam und Mose im Text sind nicht linear gleichzusetzen mit soziopolitischen oder soziotheologischen Größen, sondern sie repräsentieren Positionen und Anliegen, die sich auf das Erzählte beziehen. Als solche Textgrößen beschreibt sie die synchrone, (narrative) Analyse. Alles, was dann auf die historische Situation der Entstehung der Texte, die Konflikte dahinter oder gesellschaftliche Größen umzulegen versucht wird, ist nur Rekonstruktion mit gewisser Wahrscheinlichkeit. Was dann in der diachronen Analyse als „Mirjamgruppe“ aufscheinen wird, ist nicht gleichzusetzen mit der Mirjamfigur des Textes, sondern der durch Hinweise im Text angeleitete Rekonstruktionsversuch jener textexternen Größe, für die die Mirjamfigur im Text steht.

Zu diesen beiden Fragen des Wie der Bedeutungskonstruktion und dem Warum der historischen Rekonstruktion kommt ein Spezifikum der Mirjamtexte hinzu, das für die methodischen Überlegungen wesentlich ist. Dieses Spezifikum liegt in den unterschiedlichen literarischen Gattungen der Texte, in denen Mirjam erwähnt wird. Allein eine narrative Analyse als methodisches Instrumentarium zu wählen, reicht für die Texte, in denen es keinen Handlungsfortschritt gibt (Ex 15,21³¹; Num 26,59; Dtn 24,8f.; 1 Chr 5,29; Mi 6,4), nicht aus.

Die Verbindung von synchroner und diachroner Fragestellung mit dem Problem der differentiellen Textsorten ist im Rahmen einer rhetorischen Analyse im oben beschriebenen Sinn gut möglich. Die klassische Rhetorik kann in einem Fünfschritt vorgehen, der aus *Inventio*, *Dispositio*, *Elocutio*, *Memoria* und *Actio* besteht³². Ich wähle zur Benennung der einzelnen Analyseschritte diese Nomenklatur, da sie breit genug ist für die unterschiedlichen literarischen Formen und Gattungen, in denen Mirjam erwähnt wird. Von diesen fünf Schritten lassen sich für die Textanalysen vier beschreiben. Der erste Schritt der *Inventio* ist nicht mehr nachvollziehbar, denn sie ist als Gedanken- und Ideenfindung des Redners zu verstehen. Der/die RednerIn legt dar, über

31 Ex 15,19-21 ist im Blick auf die Gattungsfrage nicht einheitlich, da der Text aus Erzähltext (V. 19-21a) und Lied besteht.

32 Es gibt unterschiedlichste Ausdifferenzierungen von Rhetorik mit verschiedenen Schwerpunkten. Diese Differenzierungen haben bereits in der Antike begonnen (vgl. Kennedy, *New Testament*, 13-21; Hens-Piazza, Gina, *Of Methods, Monarchs, and Meanings. A Sociorhetorical Approach to Exegesis*, *Studies in Old Testament Interpretation* 3, Macon: Mercer University Press 1996, 11-14. Zum Versuch der Definition u.a. Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München: May Hueber ²1973, 40f.) und sind bis heute innerhalb einer philosophischen Rhetorik nicht abgeschlossen (vgl. Kopperschmidt, Josef, Überzeugen. Problemskizze zu den Gesprächschancen zwischen Rhetorik und Argumentationstheorie, in: Ders., *Rhetorica. Aufsätze zur Theorie, Geschichte und Praxis der Rhetorik*, Philosophische Texte und Studien 14, Hildesheim u.a.: Georg Olms 1985, 141-171, 141-144 und Ders., *Zwischen Sozialtechnologie und Kritik. Plädoyer für eine andere Rhetorik*, in: ebd., 1-50).

welchen Sachverhalt, welche Fragen er oder sie sprechen wird und welche Fakten, Argumente und Ideen zur Darlegung der eigenen Position verwendet werden. Die hier vorgelegte Einleitung kommt in ihrer Funktion einer *Inventio* gleich, da sie die Fragestellung der Arbeit und ihre Interessen und Vorgangsweisen angibt.

Die *Dispositio* ist die Gliederung einer Rede oder eines Textes oder die Ordnung der in der *Inventio* gefundenen Gedanken³³, also eine formale Analyse. Bezüglich der narrativen Analyse findet sich die Frage nach der *Dispositio* auf der Ebene „Fabel“. Sie stellt das Gerüst der Erzählung durch Veränderungen unter den AktantInnen, der (vergehenden) Zeit, dem Wechsel der Orte und der Veränderung der Beziehungen dieser drei Elemente dar. Es geht um das „Was“ der Erzählung, die Ereignisse und Prozesse³⁴, die stattfinden und durch AktantInnen verursacht werden³⁵. Innerhalb der Analyse wird die Erzählung in Szenen gegliedert. Als Anzeiger für Szenenwechsel werden Veränderungen in den Konstellationen der HandlungsträgerInnen, Ortswechsel und Zeitmarkierungen verstanden.³⁶ Ferner werden zur Beschreibung des logischen Ablaufs der Erzählung formale Aspekte der Konstellationen der HandlungsträgerInnen, also wer wo mit wem agiert, berücksichtigt. Dadurch werden erste Hinweise auf Räume und Beziehungen als Machtfaktoren sichtbar.

Auf der strukturellen Ebene findet ein erster Schritt zur Ermittlung der im Text erzählten Standpunkte statt. Die meisten biblischen Texte werden zwar durch einen auktorialen Erzähler erzählt, allerdings werden in den einzelnen Charakteren auch andere Standpunkte vermittelt. Ihre Reden und Gedanken sowie eventuelle Aussagen über ihre Reaktionen und Gefühle sind dafür wesentlich.³⁷ Innerhalb der *Dispositio* wird allerdings nur festgestellt, *wo* und *wodurch* sich solche Hinweise auf Standpunkte finden lassen. Dazu ist es notwendig, die Erzählebenen des Textes herauszuarbeiten. Innerhalb einer Erzählung ist die Ebene der erzählten Handlung, auf der der Erzähler den LeserInnen erzählt, was passiert, die „Handlungsebene“ (E₁). Innerhalb

33 Vgl. Lausberg, ebd., 241.

34 Bar Efrat beschreibt das Handlungsschema als eine Kette von Ereignissen, die sich zu einem zentralen Punkt hin entwickelt, der Hauptfaktor einer Veränderung ist. Danach läuft die Handlung weiter einem finalen Punkt zu (vgl. *The Art of Biblical Narrative*, JSOT.S 70, BiLiSe 17, Sheffield: Almond Press 1989, 121).

35 Vgl. Bal, *Narratology*, 5-7. "Events, actors, time, and location together constitute the material of a fabula." (ebd., 7).

36 Vgl. Gülich, Elisabeth/Raible, Wolfgang, Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse. J. Thurber, *The Loyer and His Lass*, in: Gülich, Elisabeth/Heger, Klaus/Raible, Wolfgang (Hgg.), *Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten*, Papiere zur Textlinguistik Bd. 8, Hamburg ²1979, 73-123,

37 Vgl. Bar Efrat, Art, 47; Berlin, Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, BiLiSe 9, Sheffield: Academic Press 1987, 61.

dieser sind meist (direkte) Reden eingebunden, die als Ebene der erzählten Rede abzugrenzen sind (E_2). Eine dritte Möglichkeit des Sprechens besteht für den Erzähler darin, sich in „auktorialen“ oder „metakommunikativen Äußerungen“³⁸ direkt an die Lesenden zu wenden, was eine massive Form der LeserInnenlenkung darstellt. Diese Ebene wird als E_0 bezeichnet.

Die narrativen Analyseschritte werden nur für Num 12 zur Gänze angewendet. Für Ex 15,19-21a und Num 20 werden wegen der Kürze der Abschnitte, in denen Mirjam erwähnt wird, nur ausgewählte Schritte und Fragen behandelt werden.

Die narrative Analyse entfällt völlig in den Kapiteln zu Dtn 24,8-9; Num 26,59; 1 Chr 5,27 und Mi 6,4. In diesen Fällen werden innerhalb der Dispositio text- und satzsyntaktische Beobachtungen als Hinweise auf formale Strukturen analysiert werden.

Der zweite Schritt der Rhetorik ist die *Elocutio* oder „Ornatus“, die Bebilderung, die dem Gerüst der Handlung ein „Gewand“ gibt. Es ist die Analyse jener Textkomponenten, die die Fabel zu einer Erzählung machen: "A story is a fabula that is presented in a certain manner."³⁹

Auf dieser Ebene wird sichtbar, wo der Erzähler Schwerpunkte legt, welche Charaktere er wie beschreibt und wodurch er sie mit Bedeutung und Macht bzw. Ignoranz und Ohnmacht ausstattet. Durch die Bebilderung kann der Erzähler gewisse Charaktere und deren Anliegen für die LeserInnen leichter nachvollziehbar und damit zur Identifikation einfacher und dadurch sympathischer machen. Dadurch lenkt er die Sympathie und Empathie der LeserInnen auf bestimmte Charaktere. Ebenso lenkt er den Blick der Lesenden durch die Zeit, die er in der Erzählung bestimmten Ereignissen und Handlungen (und damit wieder Charakteren) gibt: Hält er sich bei einem Ereignis länger auf, gibt er diesem damit mehr Bedeutung, seinem Interesse nach Unwesentliches wird knapp erzählt.⁴⁰

38 Bal bezeichnet diese mit Blick auf den Prozess der Fabel als „nicht-narrative Kommentare“. Sie tragen zum Fortgang der Erzählung nichts bei und geben eine Meinung (des Erzählers oder eines Charakters) zu einer Sache oder einem Ereignis wieder (vgl. Narratology, 127f.).

39 Bal, ebd., 5.

40 Diese Schwerpunktsetzung, die auf der Ebene der *Elocutio* beschrieben wurde, nennt Berlin die „Poesie der Standpunkte“. Sie benennt mit Uspensky vier wesentliche Ebenen, auf denen sich Standpunkte zeigen können (vgl. Poetics, 55-57): 1. Die ideologische Ebene als der, von der aus die Ereignisse bewertet und akzeptiert oder verworfen werden. In den biblischen Erzählungen ist diese zumeist repräsentiert durch den Erzähler. 2. Auf der phraseologischen Ebene ist durch sprachliche Hinweise erkennbar, wessen Perspektive der Text verfolgt. 3. Räumliche und zeitliche Ebene. 4. Auf einer „psychologischen“ Ebene werden interne und externe („objektive“) Standpunkte unterschieden, wobei externe dadurch ausgezeichnet sind, dass sie allen sichtbar gemacht werden, während interne nur für einzelne Charaktere geltend gemacht werden können. Diese Unterscheidung gilt freilich nur innerhalb der Erzählung. Sie

Wesentlichstes Mittel der LeserInnenlenkung ist die Fokussierung. Alles, was erzählt wird, wird immer aus einer bestimmten Sicht, in einer bestimmten, vom Erzähler angeleiteten Leseperspektive gesehen. In Anlehnung an Bal wird der Begriff folgendermaßen verstanden. "Focalization is, then, the relations between the elements presented and the vision through which they are presented"⁴¹. Ereignisse werden entweder durch den Erzähler oder durch einen der Charaktere im Text fokussiert, weshalb es günstig ist, zwischen einem „externen Fokussator“, dem auktorialen Erzähler und einem dem Geschehen „internen Fokussator“, einem Charakter zu unterscheiden, die innerhalb einer Erzählung abwechseln können.⁴² Durch den Aspekt der Fokussierung wird auch ein wesentlicher Aspekt der Machtbereiche im Text deutlich, denn nicht alle fokussierten Objekte sind für alle Charaktere im Text wahrnehmbar und nachvollziehbar. Das hängt mit der Frage der Wahrnehmbarkeit von Objekten zusammen. Das Bild, das wir von einem fokussierten Objekt erhalten, ist vom Fokussator des Textes und seinem spezifischen Zugang dazu abhängig⁴³. Allerdings sind auch fokussierte Objekte unterschiedlich wahrnehmbar. Bal nennt das Beispiel eines Traumes, der nur „im Kopf“ eines Charakters wahrnehmbar ist⁴⁴.

Die Art und Weise, *wer was wie* fokussiert und wie der Erzähler diese Fokussierung einleitet und möglicherweise kommentiert, lenkt die lesende Wahrnehmung der Ereignisse ganz massiv.

Diese Form der narrativen Analyse dient als Instrumentarium, um Leerstellen, Brüche und Ungereimtheiten im Text als rhetorische Mittel des Erzählers und sinnvolle Hinweise auf Gewichtungen des Erzählers und sein Schweigen zu deuten. Mit „Erzähler“ ist dabei immer der fiktive Erzähler gemeint und keine historisch fassbare Persönlichkeit. Der Begriff bezeichnet eine theoretische Größe innerhalb der Nomenklatur erzähltheoretischer Beschreibung. Wenn somit vom Erzähler gesprochen wird, ist damit jene textinterne Instanz gemeint, die als Mittler zwischen AutorIn und LeserIn auftritt⁴⁵. Er ist somit eine textinterne, fiktive Größe. Die Gruppe dagegen, die historisch hinter dem jeweiligen Text stehen könnte, wird von diesem Erzähler unterschieden als „implizite/r AutorIn“, von der/dem weg der/die reale AutorIn zu rekonstruieren ist. Dementsprechend ist die LeserIn nicht die aktuelle LeserIn, sondern das textinterne implizite Lesepublikum des

nimmt nicht den Fall in den Blick, dass der auktoriale Erzähler seinen LeserInnen Dinge mitteilt, die nur einigen oder gar keinen Charakteren zugänglich sind.

41 Bal, *Narratology*, 100.

42 Vgl. ebd., 105f.

43 Vgl. ebd., 106.

44 Vgl. ebd., 109f.

45 Vgl. Utzschneider/Nitsche, *Arbeitsbuch*, 153. 158.

Erzählers. Sie sind ebenso von den realen LeserInnen oder HörerInnen zu unterscheiden.

Für die nicht-narrativen Texte fällt die *Elocutio* unterschiedlich aus. Während bei Mi eine Untersuchung der angesprochenen Wendungen und Motive im Zentrum steht, wird in den kurzen Texten aus Dtn 24 und den Genealogien nur die Bedeutung der Erwähnung Mirjams beschrieben.

Der Schritt, den die Rhetorik als *Memoria* kennt, ist methodisch nicht mehr mit einer Ebene der Analyse identifizierbar. Die *Memoria* ist die Erinnerung, das Gedenken. Innerhalb der Rhetorik kann damit auch das Auswendiglernen bezeichnet werden. Für das Auswendiglernen kennt die Rhetorik disponierende Hilfsmittel („loci“), die den Raum, das Gedankengebilde, regelmäßig aufteilen. Diese Aufteilung behält der/die RednerIn sein/ihr Leben lang bei.⁴⁶

Diese „Aufteilung des Raumes“ ist innerhalb der Textanalyse umzulegen auf die Ereignisse, Orte und Personen, die der Erzähler den LeserInnen gibt, um sich an das Erzählte zu erinnern. Dabei hat der Erzähler durch die Mittel der LeserInnenlenkung verschiedene Möglichkeiten, solche Erinnerungsräume zu schaffen und damit unsere Erinnerung zu lenken. Innerhalb der *memoria* geht es um die *Strategien des Erzählers*, wie er unser Bild und unsere Rekonstruktion Mirjams und ihres Anliegens lenkt. Die jeweiligen Zusammenfassungen der synchronen Analyse werden diese „loci“ der Erinnerung als Orte, an denen Mirjam auftreten kann, als Beziehungen zu Personen, Handlungen, ihre Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Text, beschreiben. An dieser Stelle ist auch der Begriff der „gefährlichen Erinnerung“ einzubringen. Sie deckt die LeserInnenlenkung auf und unterbricht damit die Führung der LeserInnenempathie durch den Erzähler. Sie entlarvt damit, wie und wo der implizite Autor durch die Instanz des Erzählers Macht und Ohnmacht, Vergessen und Erinnern konstruiert. Die Frage nach der *Memoria* führt direkt zur historischen Rekonstruktion und damit zur diachronen Analyse.

4.2. Diachrone Analyse

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse synchroner Analyseschritte werden zunächst die Anfragen und Einsichten literarkritischer Untersuchungen dargestellt und diskutiert. Dabei wird an den Erzähltexten mancher Bruch und manche „unvereinbare Spannung“ als erzählerische Strategie deutlich werden. Schwer zu erklärende Textabschnitte können auf bewusste Lücken und zurückgehaltene Informationen hindeuten. Sie sind Mittel des Erzählers, die *Memoria* zu lenken und anzuleiten, da er das, was ihm wichtig ist, auch

46 Vgl. Lausberg, Handbuch, 526.

genau erzählt. Die Forschungslage zur literarischen Beschaffenheit der Texte spiegelt zum Teil sehr genau wieder, wo das Verschleierungsinteresse des Erzählers sichtbar wird.

Der fünfte Schritt, die *Actio*⁴⁷, ist als Umsetzung der Rede in einer bestimmten rhetorischen Situation zu verstehen. Es wird versucht, die Redesituation, also die historische Situierung der Texte zu rekonstruieren.

Wenn die synchrone Analyse die textualisierte Situation und den textualisierten Konflikt sichtbar macht, dann wird diese Situation innerhalb der Frage nach der rhetorischen Situation als Redesituation aus der Verschleierung durch den Erzähler herausgeholt. Dabei wird versucht werden, die historischen Konflikte, von denen die Texte erzählen und aus denen heraus sie entstanden sind, zu rekonstruieren. Darin soll auch das Anliegen der Mirjam im Text weitergelesen werden auf ein sozialgeschichtlich verankertes Anliegen und seine TrägerInnen.

Methodisch ausformuliert heißt das, dass von der Literar- und Redaktionskritik aus Hinweise für eine rhetorische Situation der Mirjamtexte gesucht werden. Dabei bleibt im Bewusstsein, dass jede Rekonstruktion immer vorläufig ist und nur angemessen sein kann anhand der aus der synchronen Analyse gewonnenen rhetorischen Interessen, die in den Texten sichtbar wurden. Die Vergewisserung darüber, was die Rekonstruktion nicht berücksichtigt und nicht sagen kann, ist eine Möglichkeit, das, was sie positiv leistet, zu relativieren.

5. „Einst eine große Frau“. Mirjam in der Forschungsgeschichte

Der Versuch, eine Forschungsgeschichte zur biblischen Mirjamgestalt zu schreiben, bedeutet, sich lediglich mit Aspekten auseinander zu setzen. Systematische Konzepte zu den Mirjamtraditionen gibt es nicht und kann es nicht geben, da bereits die biblischen AutorInnen an einem solchen nicht interessiert waren. Entsprechend zurückhaltend bleiben die Aussagen zu Mirjam innerhalb der exegetischen Literatur. Rita Burns hat das Unterfangen auf sich genommen, und 1987 eine Monographie zum Porträt der biblischen Mirjam vorgelegt (s. u.). Seit etwa Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts sind Aufsätze über die Mirjamtexte entstanden, die in erster Linie Lücken der Texte und der exegetischen Rekonstruktion aufdecken konnten (Trible, Wacker, Bach). Weitere Aufsätze zu Einzelaspekten gibt es wenige (Cross/Freedman, Görg, Janzen, Meyers, van Dijk-Hemmes, Graetz, Kessler, Ebach, I. Fischer).

47 Vgl. Lausberg, ebd., 527 auch „pronuntiatio“ genannt.

Seit der Studie von Burns hat sich zumindest bezüglich der Pentateuchforschung einiges getan, sodass ihre Thesen schon allein wegen neuerer kompositions- und redaktionskritischer Ansätze (Blum, K. Schmid, Oswald) überdacht werden müssen⁴⁸. Die folgende Darstellung der „Forschungsgeschichte“ erfolgt problembezogen, nicht chronologisch und unabhängig von Einzelfragen zu den Texten. Da Mirjam in allen Texten in Verbindung mit Mose und Aaron vorkommt, hängt das Mirjambild jeweils sehr stark von der Mose- und Aaronforschung ab⁴⁹. Nebst der Studie von Burns und einzelnen Aufsätzen zu Mirjam werden deshalb auch einzelne Mosestudien herangezogen werden, sofern sie Mirjam betreffen (Greßmann, Schart, H. Schmid, W. H. Schmidt)⁵⁰.

5.1. Das Schweigen um Mirjam oder das schwarze Schaf der Familie: Überlieferungsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Rekonstruktion

Rückfragen nach den überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Zusammenhängen hinter Mirjam kennzeichnen vor allem die ältere Forschung von Gunkel bis zu Martin Noths desillusionierendem Urteil⁵¹, Mirjam sei „weder räumlich noch zeitlich noch geschichtlich“ einzuordnen. Mirjam stand gegenüber Mose freilich weit im Hintergrund und wurde nicht in allen Studien behandelt.

48 Vgl. u.a. Dohmen, Christoph, Wenn die Argumente ausgehen ... Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung, *BiKi* 53 (1998) 113-117; Knauf, Ernst Axel, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, *BiKi* 53 (1998) 118-126; Zenger, Erich, Die Entstehung des Pentateuch, in: Ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament, *KStTh* 1,1, Stuttgart: Kohlhammer ⁴2001, 87-122; Fischer, Georg, Wege aus dem Nebel? Ein Beitrag zur Pentateuchkrise, *BN* 99 (1999) 5-7.

49 Das Stichwort „Mirjam“ fehlt in der TRE und wird unter dem Stichwort „Mose“ verhandelt (vgl. den Verweis in *TRE* 23 [1994] 3). Das mag als Hinweis darauf, dass Mirjamforschung und Moseforschung eng verbunden sind, genügen.

50 In W. H. Schmidts kleinem zusammenfassenden Mosebüchlein (*Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*, EdF 191, Darmstadt ³1995) wird Mirjam nur im Zusammenhang mit dem Mirjamlied (61.63.77) und als Moses Schwester (32) erwähnt, allerdings ohne Kommentar.

51 *Die Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: Kohlhammer 1948, 200. Diese Sicht Noths ist möglicherweise ein Grund dafür, dass Lexikonartikel nur aus etymologischen Überlegungen zum Namen und ähnlich vagen Bemerkungen wie die Noths bestehen. Ganz deutlich bei Peisker, C. H., Mirjam, *RGG* IV (³1960) 962-963, aber ähnlich bei Görg, Mirjam, *NBL* 2 (1995) 815-816. Der Beitrag in ABD bildet eine Ausnahme. Er stammt von Burns und lehnt sich an deren Monographie (*Has the Lord Indeed only Spoken Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, SBL-Dissertation Series 84, Atlanta: Scholars Press 1987) an.

Greßmann hat den überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Ansatz möglicherweise am konsequentesten durchgezogen⁵² und geht im Fall von Num 12 von sekundären Überlieferungen aus, da Mose wegen seiner direkten Verbindung zu Gott bereits als mythologische Figur bekannt gewesen sei. Aaron, den die „alten Sagen“ nur als Priester kennen, konnte bereits zu einem Propheten umgestaltet werden⁵³. Zur Person Mirjams legt er keine Analysen vor. Er erwähnt sie bezüglich Num 12 gemeinsam mit Aaron, wodurch sie ebenfalls zu einer „sekundären“ Prophetin aus priesterlicher Familie wird. Dass sie in Kadesch begraben wird, ist für Greßmann nur insofern interessant, als er meint, Kadesch sei ein Sammelpunkt der Mosesagen gewesen, weshalb es nicht verwundere, dass Mirjam dort sterbe. Allerdings gibt Greßmann zu, dass man sich in Kadesch wohl mehr über Mirjam zu erzählen wusste, als das, was überliefert ist⁵⁴. Dass Mirjam das Exodusgeschehen deutet, erkennt Greßmann nicht. Ihr Lied sei Volkspoesie, einfach und anspruchslos, im Gegensatz zum Schilfmeerlied, das als Kunstpoesie zu verstehen sei⁵⁵.

Noth kann zwar nur wenig über Mirjam sagen, aber „daß hinter ihrer Gestalt eine geschichtliche Erscheinung steckt, wird mangels irgendeiner plausiblen anderen Ableitung als das Wahrscheinlichste zu gelten haben“.⁵⁶ Nach seiner Meinung sind fast alle Mirjamtexte bereits weit entfernt vom „Ursprung der Gestalt“. Ex 15,20 ist für ihn eine „völlig isolierte Angabe“, die nur auf die reicheren, nicht erhaltenen Überlieferungen zu Mirjam hinweise. Es lasse sich aus dem Ex-Beleg höchstens ablesen, dass Mirjam eine „südjüdische Kollegin“ von Debora (Ri 4,4) gewesen sei.⁵⁷ Eine bestimmte Vorstellung des Verhältnisses zwischen Mirjam und Aaron sei in Num 12 bereits vorausgesetzt und Num 20,1 sei „P“ und keine alte Quelle. „P“ habe hier einfach mit den drei Toden ihre Erzählung ausklingen lassen und ließ Mirjam, Mose und Aaron an den drei letzten ihr bekannten Stationen, der Wüste Zin, dem Berg Hor und in Moab sterben.⁵⁸

Zu der Ansicht, dass hinter Mirjam eine bekannte Prophetin stehe, gelangt man nur dann, wenn man das Singen des Liedes in Ex 15,20f. als prophetische Handlung deutet. Sobald dies in Frage steht und Mirjams

52 So das Urteil W. H. Schmidts in seinem Überblick über die Moseforschung (vgl. Exodus, Sinai, 9).

53 Vgl. Greßmann, Hugo, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, 267f.

54 Vgl. ebd., 273.

55 Vgl. ebd., 351. Seine an dieses Urteil anschließende Schilderung des Ereignisses weist einen äußerst erotisierten Blick auf die tanzenden Frauen auf, der deutlich macht, in welcher Bedeutung für ihn Mirjam, wenn überhaupt, anzusiedeln ist.

56 ÜP, 199f.

57 Vgl. ÜP, 199.

58 Vgl. ebd., 200.

Verbindung mit Aaron, die in allen Mirjamtexten gegeben ist, im Sinne einer priesterlichen Herkunft Mirjams gedeutet wird, gebibt man sich in den Bereich des Kultes oder zumindest in den der Riten.⁵⁹

Innerhalb der überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Fragestellung kamen einige Forscher angesichts dessen, dass sie über Mirjam nur wenig herausfanden und ihr Anliegen nicht in den Blick nahmen, zu negativ wertenden Aussagen wie Mirjams Neid und Eifersucht gegenüber Mose⁶⁰.

Eine rein überlieferungs- und religionsgeschichtliche Fragestellung scheidet vor allem an dem geringen Textumfang der Mirjambelege. So kann man im Anschluss an Greßmanns Aussage, man müsse in der überlieferungsgeschichtlichen und historischen Nachforschung nach Mose froh sein, wenn man „den Saum seines Gewandes erfaßt hat“⁶¹, nur hinzufügen, dass man bezüglich Mirjam jubeln darf, wenn man sie vorbeihuschen sieht...

Literargeschichtlich wird unter diesen Forschungsansätzen bereits eine Tendenz der Einordnung Mirjams deutlich, die sich bis in die Gegenwart hält. Sie beruht auf alten kompositions- und quellenkritischen Annahmen zur Entstehung des Pentateuch. Die Vorgehensweise des „Substraktionsverfahrens“⁶², was weder „P“ noch „E“ zuordbar sei, müsse jahwistisch sein, zeitigt auch für Mirjam Folgen. Während Ex 15,20 (oder mindestens der Prophetinentitel) sowie redaktionelle Teile aus Num 12 wegen des Interesses des Elohisten an Prophetie „E“ zuzuordnen seien, müsse die Grunderzählung von Num 12 auf „J“ zurückgehen. Dem Lied Mirjams in Ex 15,21 wird sogar höchstes Alter zugesprochen. Die Sichtweise dieses Ansatzes besteht dann darin, dass die Mirjamtraditionen zwar ein „hohes Alter“ aufweisen, sie bleiben aber über diese älteren Pentateuchtraditionen hinaus lebendig, wie Mi 6,4 zeigt. Damit werden die Mirjamtraditionen zwar

59 In diese Richtung gingen vor allem angloamerikanische Untersuchungen, wie die Forschungsgeschichte bei Burns, Lord, 2-6 zeigt. Burns Studie selbst geht ebenfalls in diese Richtung (s.u.). Innerhalb der deutschsprachigen Forschung scheint dies eher ausgeblendet worden zu sein (vgl. nur als Beispiel Kraus, Hans-Joachim, *Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München: Kaiser ²1962, der Mirjam nicht einmal erwähnt).

60 Greßmann, Mose, 265 u.ä.; Schmid, Herbert, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, BZAW 110, Berlin u.a.: de Gruyter 1968, 88 mit Anm. 25. Hier hinzuzureihen sind auch die Aussagen über den „Familienskandal“, den Mirjam angeblich anzettelte (vgl. Baentsch, Numeri, 512) und der natürlich aus der Vorstellung der sippenhaften, großfamiliären Verbindung der Gestalten stammt. Die spätere Forschung, die versuchte, die Mirjambelege doch zusammenzusehen und nicht nur Num 12 oder Ex 15,20f. zu lesen, und die versuchte, hinter Mirjam ein Anliegen wahrzunehmen, konnte sich solche Urteile ersparen.

61 Greßman, Mose, 480. Zitiert auch bei Schmid, H., Mose, VII.

62 Zum Begriff vgl. Schmid, Konrad, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, Vorwort.

aus der Sicht des Ansatzes „gewürdigt“, da hohes Alter darin immer auch für „Ursprünglichkeit“ und „Bedeutung“ steht. Allerdings wird Mirjam dadurch in die Grauzone nicht mehr zu erreichender Vergangenheit gerückt. Es ist dann nicht einmal mehr möglich, Gründe für die Überlieferung der Gestalt auszumachen. Zu dieser angeblichen Lebendigkeit der Mirjamtraditionen steht das heutige geringe Wissen über sie in krassem Widerspruch.

5.2. Prophetin oder Priesterin? Traditions- und literargeschichtliche Rekonstruktion

Dezidiert Abstand von einer Fragestellung nach einer historischen Mirjam nahm Rita Burns in ihrer Dissertation,⁶³ wenn sie als ihr Ziel "the tradition's view of Miriam and not to establish the historical facts about her" formuliert⁶⁴. Sie kritisiert an der bisherigen Forschung zu Recht, dass die Texte bei genauerer Lektüre mehr über Mirjam verraten könnten, als man bisher glaubte. "Does a close study of the seven texts which mention Miriam yield more than biblical scholars have concluded about her up to now?"⁶⁵

Burns' Studie beginnt bei Ex 15,20-21, wo sie Mirjam als „oracular figure“ und Leiterin von kultischen Handlungen darzustellen weiß⁶⁶. Nach der längeren Analyse zu Ex 15 wechselt Burns die Ebene und stellt in den nächsten beiden Kapiteln die Fragen, ob Mirjam Prophetin war oder Priesterin, wie sie in Ex 15,20 vorgestellt wird und wie sich die beiden Bezeichnungen auf das Verständnis der biblischen Texte auswirken.⁶⁷ Ein wesentliches und noch nicht zu Ende diskutiertes Ergebnis ihrer Untersuchung ist, dass der Prophetintitel in Ex 15,20 als Anachronismus zu beurteilen sei, da Mirjam nur in Verbindung mit der Wüstenzeit, in der es das Phänomen Prophetie nicht gegeben habe, auftrete und deshalb auch dieser Epoche zuzuordnen sei⁶⁸. Hinzu käme, dass sie nirgendwo in der Bibel wirklich als Prophetin agiere. Burns nennt zwar die biblischen Prophetinnen und stellt fest, dass es für diese keine besonderen Funktionen gäbe, die sie von ihren männlichen Kollegen unterscheiden könnten, allerdings beschreibt sie ihr Verständnis von Prophetie nicht. Dieses muss aber recht eng sein, um Mirjam – gerade in Ex 15,20f. – auszuklammern. Aber abgesehen davon liegt in dem Urteil des Anachronismus ein Hauptproblem ihrer Arbeit, das in einer

63 1987 unter dem Titel "Has the Lord Indeed only Spoken Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam" als Monographie erschienen.

64 Lord, 6.

65 Ebd., 6.

66 Vgl. ebd., 39f. u.ö.

67 Vgl. ebd., 41, wobei die Gleichsetzung von „Schwester Aarons“ und „Priesterin“ problematisch ist.

68 Vgl. ebd., 48.

undeutlichen Grenzziehung zwischen Text und Historie besteht und in folgendem Kausalzusammenhang ihren Ausdruck findet: Da Mirjam nur in den Erzählungen der Wüstenzeit erwähnt werde, sei sie auch als Person dieser Epoche zu verstehen⁶⁹. Nun ist nicht sichtbar, inwiefern dies als historische oder rein literarische Aussage zu verstehen ist. Der Begriff „Anachronismus“ legt die erste Möglichkeit nahe. Eine solche Bewertung aber sieht nicht die Zeit, in der und für die die Texte verfasst worden sind und sie nimmt nicht die besondere Bedeutung der Prophetie innerhalb des Wachstumsprozesses des Pentateuch wahr⁷⁰. Burns ist erstens entgegenzuhalten, dass die Texte, die die Wüstenzeit erinnern, historisch viel später entstanden sind und deshalb nicht sozialgeschichtliche Realitäten der Wüstenzeit widerspiegeln. Zweitens ist es gerade im Zusammenhang der Mirjamtexte etwas kurzsichtig, wenn man die Prophetie in den Wüstenerzählungen leugnen will. Burns gelangt zur Leugnung der Prophetie, weil sie Mirjam als kultische Gestalt betrachtet⁷¹.

Burns betritt dann weitgehend die Pfade Codys und Coats' und sieht in Num 12 in Aaron den Priester schlechthin. Da Mirjam an seiner Seite steht, sei sie ebenso als priesterliche Gestalt zu verstehen, wohingegen Mose für levitische Gruppen stehe⁷². Die Eingliederung Mirjams in die Levi-Familie, die von den Genealogien in Num 26,59 und 1 Chr 5,29 vorgenommen wurde, verstärkte diese Sicht.⁷³ Auch wenn man davon ausgeht, dass in Kadesch, dem Ort der Grabtradition Mirjams, ein bedeutendes Heiligtum gelegen sei, wie

69 Vgl. ebd., 48.

70 Vgl. dazu Schmidt, Werner H., Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie, in: Fritz, Volkmar/Pohlmann, Karl-Friedrich/Schmitt, Hans-Christoph (Hgg.), *Prophet und Prophetie. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, BZAW 185, Berlin u.a. 1989, 181-195; Schmitt, Hans-Christoph, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuchs, *VT* 32 (1982) 170-189; Ders., Tradition der Prophetenbücher in der Plagenerzählung Ex 7,1-11,10, in: Fritz, Volkmar u.a. (Hgg.), *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, BZAW 185, Berlin u.a.: de Gruyter 1989, 196-216; ders., Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuchs, in: Mehlhausen, J. (Hg.), *Pluralismus und Identität*, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 259-78; Rendtorff, Rolf, Kontinuität und Diskontinuität in der alttestamentlichen Prophetie, *ZAW* 109 (1997) 169-187; Ders., Samuel the Prophet. A Link Between Moses and the Kings, in: Talmon, S./Evans, C.A. (eds.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden u.a.: Brill 1997, 27-36.

71 Zur Kritik daran in Kürze vgl. Schmid, Herbert, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*, EdF 237, Darmstadt: WBG 1986, 94.

72 Vgl. ebd., 61-67.

73 Vgl. ebd., 85f.

Burns es vertritt, lässt sich das für eine kultische Bedeutung Mirjams auslegen.⁷⁴

Burns kommt zu dem Schluss, dass die Mirjamtraditionen weder auf ein prophetisches noch auf ein priesterliches Prophiel der Gestalt Mirjam einzuengen seien.⁷⁵

Sie rekonstruiert eine Traditionsgeschichte Mirjams, die ihren Ausgangspunkt in der („sehr alten“) Grabtradition von Kadesch nimmt⁷⁶ und über Ex 15,20f., Num 12,1.10-15, der folgenden Redaktion mit den Versen 12,2-9, der Anmerkung in Dtn 24,9 bis hin zu Mi 6,4 und den Genealogien (Num 26,59; 1 Chr 5,29) führt.⁷⁷

Abschließend sei bemerkt, dass Burns letztlich zu positivistisch mit den Texten umgeht. Sie sucht keine historischen Aussagen in den Texten und wertet ihre Ergebnisse dennoch geschichtlich. Ihre Traditionsgeschichte fragt nicht nach historischen Situationen und deren Interessensgruppen. Dadurch sind ihre Ergebnisse unspezifisch. Sie könnten letztlich zu jeglicher Zeit alttestamentlicher Textentstehung passen, denn mit der Gleichzeitigkeit von Priestern, Leviten und ProphetInnen muss in Israel mindestens seit der Monarchie gerechnet werden.

So gesehen steht sie an einem ähnlichen, wenn auch ausdifferenzierteren Punkt wie die Überlieferungs- und religionsgeschichtliche Nachfrage. Mirjam ist als Führungsfigur im Bereich gesellschaftlicher Gruppen alttestamentlicher Überlieferung anzusiedeln, aber wo genau, kann nach Burns nicht gesagt werden.

Zu einer klaren historischen Verankerung zumindest von Num 12 und Mi 6,4 gelangte Kessler, der behauptet, Mirjam stünde für die (eschatologisch ausgerichtete) Prophetie der persischen Zeit, so wie Mose die Toraautorität und Aaron den Kult repräsentiere.⁷⁸ Freilich ist noch zu klären, ob die Abgrenzung der drei Bereiche Prophetie, Torauslegung und Kult innerhalb des Pentateuch so zu halten ist⁷⁹. Versteht man Prophetie bereits als Torauslegung, dann wird die Unterscheidung dieser beiden Gruppen schwierig.

74 Burns lehnt sich zwar an Noth an, allerdings verneint dieser (vgl. ÜP, 181) sehr vehement die Existenz eines für die atl. Überlieferungen wesentlichen Kultes in Kadesch.

75 Vgl. ebd., 100.

76 Was bereits Noth, ÜP, 200 abgewiesen hat, da dies auf eine junge Konstruktion durch „P“ zurückzuführen sei.

77 Vgl. ebd., 128.

78 Vgl. Kessler, Rainer, Mirjam und die Prophetie in der Perserzeit, in: Bail, Ulrike/Jost, Renate (Hgg.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel. Für Willy Schottroff zum 65. Geburtstag*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlags-haus 1996, 64-72.

79 Vgl. dazu Fischer, Irmtraud, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches*, SBS 164, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995, 119f.

Nach der im Bereich der Mirjamforschung wirklich Neues bringenden Darstellung Kesslers müsste man zumindest weiterfragen, wie die anderen Mirjamtexte (Ex 15,20f.; Num 20,1-13; 26,59; Dtn 24,9; 1 Chr 5,29) im Verhältnis dazu einzuordnen wären. Kesslers These scheint glatter und eindimensionaler als die biblischen Texte, da sie nur von Mi 6,4 her spekulativ, auf dem sozialgeschichtlichen Aufriss von Albertz basierend, arbeitet. Es kann deshalb ein spannendes Unterfangen sein, seine Annahme von den restlichen Mirjambelegen her zu überprüfen.

5.3. Verraten und Vergessen: Feministische Rekonstruktionen

Feministische Forschungsanliegen haben ohne Zweifel neues Licht auf Mirjam geworfen, wodurch die Gestalt und ihre Anliegen sichtbarer gemacht wurden als es bisher der Fall war⁸⁰.

Allen voran ist Marie-Theres Wacker zu nennen, die ihren Mirjamartikel mit dem Untertitel „Kritischer Mut einer Prophetin“ versah und ausgehend von einer Übersetzung von Ex 15,21 mit „Rosse und Wagen warf er ins Meer“⁸¹ zu einer Lesart der Mirjamtexte führt, die vor allem das widerständige Potential der Figur hervorhebt. Wacker ist m. W. die erste, die versucht, in Num 12 zwischen V. 1 und V. 2 eine Verbindung zu suchen, die nicht auf das Ausspielen der beiden Frauen Kuschitin und Mirjam hinausläuft. Sie schlägt vor, in der Ehe Moses mit der kuschitischen Frau eine Legitimation für Moses Ansprüche zu suchen.⁸² Wacker wirft somit neue Blicke – aus einer politischen Praxis heraus – auf Mirjam, die noch nicht fertig gedacht wurden.

Phyllis Trible betont in ihrem Aufsatz "Bringing Miriam out of the Shadows" (1989)⁸³ vor allem die Unterdrückung der Anliegen Mirjams und der wesentlichen Rolle, die sie in den Texten innehat. Ausgehend von der

80 Im folgenden wird abgesehen von Publikationen, die für ein weiteres Publikum verfasst sind, wie Lüneburg, Elisabeth, 2. Mose 15,20f: Schlagt die Trommeln, tanzt und fürchtet euch nicht!, in: Schmidt, Eva Renate u.a. (Hgg.), *Feministisch gelesen Bd. 1. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1988, 45-52; Gerstenberger, Erhard, 4 Mose 12-1-15: Mirjam – eine Frau in der religiösen Opposition, in: Schmidt, Eva Renate u.a. (Hgg.), *Feministisch gelesen Bd. 1. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1988, 53-59.

81 Vgl. Wacker, Marie Theres, Mirjam. Kritischer Mut einer Prophetin, in: Karin Walter (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Freiburg: Herder 1988, 44-52. 192f., 193, Anm. 4 mit Verweis auf Burns, Lord, 12, Anm. 3.

82 Vgl. ebd., 48f.

83 Wiedergedruckt in *Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Zitiert wird nach dieser Ausgabe.

Beobachtung "If silence gave birth to Miriam, it also contains her during the bondage and the battle. Patriarchal storytellers have done their work well"⁸⁴ versucht sie herauszuarbeiten, wie in den einzelnen Texten Mirjam und ihr Führungsanspruch, den sie zweifellos hatte, verschwiegen und unterdrückt wurden, um vor allem Mose als wohlgefällige und dominante Figur in Erinnerung zu behalten. Bereits Alice Bach⁸⁵ hat gewichtige Fragen an Tribble vorgebracht, die vor allem zweierlei betreffen. Das eine ist die Prämisse, mit der die Texte gelesen werden und die diesen unterstellt, nicht die ursprünglichen zu sein. Die Aufgabe, die Tribble dann aus ihren Feststellungen ableitet, besteht in neuen „Richtlinien“ für die Sichtweise der Texte: "What I want to suggest is that we cannot simply replace an old authority with a new authority, but that new alignments need to be made across borders, types and scholarly disciplines"⁸⁶. Diese neuen Ausrichtungen hätten dann befreienden, lebensspendenden Charakter. An dieser positivistischen Selbsteinschätzung hängt Bach ihren zweiten Vorwurf auf, der darin besteht, dass Tribble das, was sie selbst für befreiend hält, als absolut darstelle.⁸⁷ Auf der anderen Seite brachte aber die konsequent von einer Hermeneutik des Verdachts geleitete Lektüre, dass sowohl Brüche in den Texten als auch Verbindungslinien zwischen diesen sichtbar wurden (z.B. zwischen der Bedeutung des Reinigungswassers in Num 19 und dem Wassermangel in Num 20).⁸⁸ Tribble machte vor allem auf den Bruch zwischen Ex 15,19 und 15,20 aufmerksam und stellte fest, dass durch das große Auftreten Moses in Ex 15,1-18 und das beeindruckende Ende des Schilfmeerliedes Mirjams Auftritt schwächig und kümmerlich, hinten angesetzt wirke. Was ihre Analyse zusätzlich Neues bringt, auch wenn die Textinterpretationen zum großen Teil rein assoziativ scheinen, ist vor allem die – wenn auch nicht vollständige – Herausarbeitung davon, dass "The portrait of Miriam lodges in controversies about leadership, authority and prophecy."⁸⁹

Janzen hat Tribbles Beobachtung zu Ex 15 zum Anlass genommen, die Frage, welches Lied in diesem Kapitel das ältere sei, noch einmal zu

84 Ebd., 169.

85 Vgl. Bach, Alice, With A Song in Her Heart: Listening to Scholars Listening for Miriam, in: Brenner, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Feminist Companion to the Hebrew Bible 6, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994, 243-254.

86 Ebd., 244.

87 Vgl. ebd., 245f.

88 Tribble versucht, den Geschichten Mirjams in ihrer kanonischen Folge nachzugehen, eine Ordnung, die sie nicht so stark dem Verdacht unterstellt wie die Ordnungen innerhalb der Texte.

89 Tribble, Miriam, 173.

stellen.⁹⁰ Er kommt zu dem Schluss, dass das Mirjamlied ursprünglich direkt nach 14,29 gestanden und somit das Geschehen direkt gedeutet und die IsraelitInnen zum Glauben veranlasst habe⁹¹.

Phyllis Bird hat zwar keine eigenen Arbeiten zu Mirjam geschrieben, aber sie vertritt zumindest jene Position, die Mirjam weniger als Prophetin denn als kultische Führungsfigur vorstellt⁹². Das liegt daran, dass sie den Prophetinentitel – ähnlich wie Burns – für die „frühe Zeit“ (womit sie offensichtlich die Wüstenzeit als historische Epoche versteht) in Frage stellt.

Eine konsequent sozial- und theologiegeschichtliche Auslegung bringt die neueste Publikation zu Mirjam. Irmtraud Fischer arbeitet primär an Num 12 und sieht hinter Mirjams Auftritt eine prophetische Gruppe, die den Anspruch der mosaischen Autorität Esras auf Toraauslegung in Frage stellt⁹³. Mirjam stelle sich auf die Seite der kuschitischen Frau und trete damit gegen die Auflösung der Mischehen in persischer Zeit auf. Dass die Frage der Mischehen eine Frage der Toraauslegung sei, ließe sich an Neh 13,1f. ablesen. „Mirjam“ stehe damit „genau für diese Gruppe, die im Rutbuch für die Aufnahme der fremden Moabiterin anschreibt“⁹⁴. Im Anschluss an diese These bleibt die Frage offen, wie sich die anderen Mirjamtexte dazu fügen. Kann dieser prophetische Anspruch auch in den anderen Mirjamtexten gefunden werden und legen sie ebenfalls diese Nähe zu den Autorinnen des Rutbuches nahe?

Es ist deutlich geworden, dass sowohl die überlieferungs- und religionsgeschichtliche Nachfrage als auch der traditionsgeschichtliche Versuch Burns' in Aporien endeten.

Die Forschungsgeschichte stieß zunächst auf Schweigen, als sie die „historische Person“ Mirjams zu fassen versuchte. Daran hat sich bis heute nichts geändert⁹⁵ und daran wird auch die vorliegende Studie nicht rütteln

90 Vgl. Janzen Gerald J., Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom?, in: Brenner, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to Exodus – Deuteronomy*, Feminist Companion to the Bible 6, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994, 187-199 (= *CBQ* 54 [1992] 211-220) 35 (hier zitiert nach dem *Feminist Companion*).

91 Details vgl. Ex 15.

92 Vgl. Bird, Phyllis, Images of Women in the Old Testament, in: Ruether, Rosemary (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York: Simon and Schuster 1974, 44-88 (=in: Bird, Phyllis, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, OBT, Minneapolis: Fortress Press 1997, 13-51) 43f. (zitiert nach *Missing Persons*).

93 Vgl. Fischer, Irmtraud, Die Autorität Mirjams. Eine feministische Relektüre von Num 12 – angeregt durch das jüdische Lehrhaus, in: Halmer, Maria/Heyse-Schaefer, Barbara/Rauchwartner, Barbara (Hgg.), *Anspruch und Widerspruch. Festschrift für Evi Krobath zum 70. Geburtstag*, Klagenfurt: Mohorjeva Hermagoras 2000, 23-38, 29f.

94 Ebd., 31.

95 Bird, Place, 91, Anm. 27: "Miriam's historical role is impossible to reconstruct but her ranking alongside Moses and Aaron suggests a position of considerable importance...".

können, da die Frage nach Mirjam, nach einer Frau neben Mose, sei sie Prophetin oder hatte sie kultische Bedeutung, war sie charismatische Führungsgestalt etc. weit in den Bereich der Überlieferungsgeschichte und damit zu den mündlichen Überlieferungen zurück reicht.

Die feministische Forschung hat inhaltlich die Aspekte von Widerstand (Wacker) und Verschweigen und Unterdrücken der Interessen Mirjams (Trible) sowie eine sozialgeschichtliche Einordnung (Fischer) vorgenommen.

6. Offene Fragen

Die Ergebnisse der feministischen Analysen legen für die Sichtweise der Mirjamtexte ein Spannungsfeld zwischen Opposition und Widerstand gegen die mächtige mosaische Autorität auf der einen Seite und Unterdrückung der Mirjamgruppe auf der anderen Seite offen. Die Beantwortung folgender Fragen kann dieses Spannungsfeld weiter differenzieren:

1. Wie ist die Mirjamfigur in den Texten, d.h. erzählerisch und rhetorisch konstruiert? Wer handelt mit Mirjam und wer gegen sie und wer steht nicht in Bezug zu ihr? Welche Handlungen und Reden werden ihr unterstellt? Was erfahren wir über Mirjam und was wird verschwiegen und warum?

Was will der Erzähler, dass wir von Mirjam glauben und wissen – wie sollen wir sie einordnen, welche Gruppen gibt er uns als Identifikationspotenzial? Wessen will der Erzähler erinnern und wie gelingt es ihm, die Erinnerung und das Vergessen zu leiten? Aus wessen Perspektive sprechen die Texte über Mirjam?

Sind die biblischen Texte Geschichten von oder über Mirjam? Gibt es Hinweise auf die Stimme Mirjams, auf Gegenstimmen zum Erzähler, die seine Erzählung in Frage stellen könnten?

Welche Geschichten und Themen werden erzählt und wessen Macht möchten sie legitimieren?

Zu welcher Haltung und welcher Praxis will der Erzähler seine LeserInnen überreden?

2. Wenn die Spannung zwischen Unterdrückung und Widerstand bereits in den Texten eingeschrieben ist, wodurch wird sie konstruiert und welcher rhetorischen Mittel bedient sich der Erzähler, um sie aufrecht zu erhalten und einen Aspekt zugunsten des anderen hervorzuheben? Wie ist diese Spannung sozialgeschichtlich zu verstehen? Sind die Interessen, die Mirjam in den Texten zugeschoben werden, im Dunkel der Vergessenheit untergegangen oder konnten sie sich innerhalb der theologischen Sichtweisen und der Rhetorik biblischer Texte einschreiben? Wie ist Mirjams Auftreten gesell-

schaftlich zu verankern? Welche Gruppen und Akteure sind auf ihrer Seite und worin besteht die Opposition zu Mirjam?

3. Es konnte bereits angedeutet werden, dass das sozialgeschichtlich und theologisch geringe Wissen über Mirjam unter anderem an der Frage der literargeschichtlichen Beschaffenheit der Texte hängt. Ex 15; Num 12 und Num 20 sind bezüglich ihrer literarkritischen (Un-)Einheitlichkeit mehrfach als besonders schwierige Texte bezeichnet worden⁹⁶.

Die Texte als brüchig, fragmentarisch oder gar als „Trümmerhaufen“ wahrzunehmen, heißt immer, eine bestimmte Vorstellung von Stimmigkeit und Ganzheit zu haben, die bekanntermaßen ihrerseits variabel und kontextuell geprägt ist⁹⁷. Es ist deshalb angemessen, den Text jeweils, so lange wie möglich als vollkommenes Kunstwerk zu betrachten statt als „Trümmerhaufen“.

Die Frage nach der literarischen Zusammengehörigkeit der Mirjamtexte muss deshalb neu gestellt werden, um eine Basis der Mirjamtraditionen und ihrer Kontexte zu gewinnen. Die literarkritischen und redaktionskritischen Schwierigkeiten, die sich für die Forschung in den Mirjamtexten ergeben haben, sind zumindest eine signifikante Gemeinsamkeit dieser Texte, die für die literargeschichtliche Rekonstruktion nicht unwichtig ist⁹⁸. Etwaige

96 Vgl. zu Ex 15: z.B. Childs, Brevard S., *Exodus. A Commentary*, OTL, London: SCM Press ²1977, 247: "Both Hypotheses [Noth, Fohrer einerseits und Freedman/Cross andererseits, U.R.] up to now rest largely on theories of composition which, for lack of inclusive evidence, remain projections." Zu Num 12: Noth, Martin, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD 7, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 83: „Die beiden Gegenstände des Kapitels, die nur das gemeinsam haben, daß es sich um Vorwürfe gegen Mose handelt und dass in beiden Fällen Mirjam eine Rolle spielt, sind nun so eng miteinander verquickt, dass eine Scheidung in getrennte literarische Quellen nicht durchführbar ist. [...] Es muß also angenommen werden, daß in dem literarisch nicht auflösbaren Komplex dieses Kapitels zwei verschiedene Stoffe miteinander kombiniert worden sind.“ Zu Num 20: Baentsch, Bruno, *Numeri*, HK I/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1903, 564: „Dieses Stück bildet neben Kap. 32 die schlimmste Crux für die Quellenscheidung“ und genauso ähnlich neuerdings Frevel, Christian, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, HBS 23, Freiburg u.a.: Herder 2000, 336 zum Abschluss seiner literarkritischen Thesen zu Num 20,1-13: „Die hier angebotene Erklärung des Wachstums in vier Stufen ist kompliziert, aber bei einer komplizierten Erzählung kommt man mit einer einfachen Lösung nicht weiter.“

97 Unter vielen Stimmen zur Sichtweise von Brüchen Michel, Andreas, Im Umbruch der Zeiten mit syntaktischen Brüchen leben. Gedanken eines Alttestamentlers, in: Wohlmut, Josef (Hg.), *Unter den Sternen. Theologische, astronomische und poetische Miniaturen zur Jahrtausendwende*, Bonn: Borengässer 1999, 114-124. Was Michel zur sprachlichen Gestalt von Texten schreibt, gilt zweifellos auch für literarische Phänomene. Weiter auch Utzschneider/Nitsche, Arbeitsbuch, 218 u.ö.

98 Vgl. Schmid, K., *Erzväter*, 242, der eine solche Signifikanz für die Klammertexte der „Erzvätergeschichte“ mit der „Exodus-Mose-Erzählung“ betont hat. Seine Schlussfolgerung, dass die Texte deshalb nicht „unmittelbar mit der Konstituierung ihres je

„Ungereimtheiten“ und „Brüche“ literarkritisch auszuwerten, erschwert die Rekonstruktion eines literar- und sozialgeschichtlichen Hintergrundes für die Mirjamtexte.

4. Darüber hinaus ist noch offen, was die Ergebnisse oder besser gesagt offenen Fragen der neueren Pentateuchforschung für die Mirjamtexte heißen können. Wenn ein Interesse an Mirjam meist den alten „Quellen“ eines „Jahwisten“ oder „Elohisten“ zugeordnet wurde, diese beiden Konstrukte aber in ihrem Alter bzw. ihrer Existenz überhaupt massiv in Frage stehen⁹⁹, wer tradiert dann die Mirjam Erzählungen? Welche literarischen Korpora oder redaktionellen Prozesse sind für die überlieferten Mirjamtexte verantwortlich?

7. Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in drei große Abschnitte geteilt. In der Einleitung werden die rhetorischen Interessen und die daraus resultierenden methodischen Schritte moderner Exegese erläutert. Der zweite Teil „Mirjam in den Texten“ analysiert die in den Texten eingeschriebenen rhetorischen Interessen und Konflikte, geht also auf die textualisierte rhetorische Situation zu. Der dritte Teil will in einer Zusammenschau der Analysen zeigen, wofür Mirjam stand, wem ihre Erinnerung diente und welches Interesse diese Memoria verhindern wollte. Dabei wird das Bild einer grundlegenden theologischen und politischen Frage der israelitischen Geschichte auf-tauchen.¹⁰⁰

Der zweite Teil der Arbeit geht den einzelnen Mirjamtexten entlang und beginnt bei jenen, die Mirjam gegenüber eine ablehnende, diffamierende Haltung einnehmen (Num 12; Dtn 24,9). Sie geht dann zu jenen über, in denen eine kritische Perspektive der AutorInnen gegenüber Mose deutlich wird (Num 20,1-13; Ex 15,19-21). Am Schluss werden jene Texte stehen, die Mirjam mit Aaron und Mose auf eine gleichwertige Stufe stellen (Mi 6,4; Num 26,59; 1 Chr 5,29). Diese Gliederung orientiert sich an der Haltung der

umgebenden Kontextes zu tun haben“, muss für die Mirjamtexte damit so noch nicht ausgesagt werden. Sie scheinen auch keine Verbindungsfunktion zwischen den großen Erzählwerken auszuüben.

99 Vgl. wohl am übersichtlichsten bei Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1,1, Stuttgart: Kohlhammer 2001, 113-118.

100 Dies entspricht dem von Schüssler Fiorenza geforderten Ablauf einer rhetorischen Analyse. Der von ihr vorgesehene vierte Schritt einer Rekonstruktion der historischen Situation und ihren symbolischen Ordnungen wird sowohl im zweiten wie auch im dritten Teil stattfinden (vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians*, *NTS* 33 (1987) 386-403, 388f.).

AutorInnen gegenüber Mirjam, ist also inhaltlich und rhetorisch bestimmt. Es wird sich aber zeigen, dass diese Abfolge auch unter einem redaktionsgeschichtlichen Aspekt angebracht ist.

Eine andere Möglichkeit bestünde in einer kanonischen Reihenfolge. Eine solche hat Tribble vorgenommen. Sie ist aber insofern schwierig, als die kanonische Reihenfolge der Bücher zu unterschiedlich ist und je nachdem, ob man sich für die christliche Reihenfolge der biblischen Bücher oder die hebräische entscheidet, steht dann Micha oder 1 Chronik am Schluss.

Ebenso ungeeignet erscheint eine Reihung nach Gattungen in Erzähltexte (Ex 15,19-20; Num 12; Num 20,1-13), poetische Texte (Ex 15,21; Mi 6,4) und Genealogien (Num 26,59; 1 Chr 5,39). Sie ist insofern ungenügend, als die gattungsspezifischen Merkmale wenig über die Zusammengehörigkeit der Texte sagen und außerdem Ex 15,19-21 auseinander gerissen werden müsste.

Burns hat ihre Studie zu den Mirjamtraditionen an den Ämtern bzw. sozialen Funktionen, die Mirjam zugeschrieben werden können, orientiert. Da die vorliegende Arbeit nicht nach möglichen Traditionen fragt, die sich um eine mögliche historische Einzelperson gesponnen haben, ist eine solche Darstellung nicht angemessen. Der vorliegende Aufbau scheint vom Ergebnis der Arbeit her am angemessensten.

Ein Schwerpunkt wird auf Num 12 liegen. Das hat seinen Grund darin, dass er der längste Text über Mirjam ist und Mirjam im Zentrum des Problems steht, das die Erzählung lösen will. Es geht also im Text um Mirjam. In allen anderen Texten hat Mirjam zumindest rein „quantitativ“, also von den Nennungen her, nicht diese Bedeutung.

