

*Susanne Plietzsch*

## **Zwischen Widerstand und Selbstaufopferung. Die rabbinische Rezeption der Gestalt der Hanna (Babylonischer Talmud, Berachot 31a-32b)<sup>1</sup>**

abstract:

Hannah is one of the powerful women of the Hebrew Bible, but how is she described in rabbinical literature? Based on the text bBer 31a-32b this article deals with the literary construction of a female hero in the Babylonian Talmud. It focuses on the question which “female” qualities the rabbinical authors thought inextinguishable, despite Hannah’s pugnacious character, her fighting against the authorities and power never to give in.

### **1. Einleitung: Helden und Heldinnen**

Den Impuls, mich mit der rabbinischen Rezeption von 1Samuel 1 zu beschäftigen, erhielt ich, als ich an einem Neujahrsfest (Rosch Haschana) in der Synagoge die Tora- und Haftaralesung hörte. Die Toralesung am ersten Tag Rosch Haschana ist Genesis 21, also unter anderem die Erzählung von der Geburt Isaaks. Als Haftara (Prophetenlesung) werden die beiden ersten Kapitel des ersten Samuelbuches, die schöne Geschichte von Hanna, die zuerst kinderlos war und dann den Samuel bekam, vorgetragen. Der Grund für die Erwähnung dieser Geburtsgeschichten zu Rosch Haschana ist, dass innerhalb der rabbinischen Logik das Neujahrsfest nicht nur Jahresbeginn in einem funktionalen Sinne ist, es ist auch der Termin des Beginns der Schöpfung. Die Geburt der Kinder Isaak und Samuel und, wenn man will, die „Geburt der Welt“ werden damit in eine Analogie gebracht. Die Kombination dieser beiden Frauen- und Geburtsgeschichten ist beeindruckend – und brachte mir auf sehr anschauliche Weise eine grundsätzliche Frage zum Bewusstsein: Gibt es nicht doch im Judentum erstaunlich viele weibliche Implikationen, sozusagen einen starken matriarchalen Strom, der unter der Oberfläche fließt? Das ist ohne Zweifel der Fall, doch ist die Bejahung dieser Frage nicht unproblematisch, sondern kann sich als „Falle“ erweisen. Nicht selten wird Feministinnen und feministischen Theologinnen innerhalb eines jüdischen Diskurses

(ebenso aber auch in christlichen Zusammenhängen) die biblische und rabbinische Hochschätzung einer weiblichen „Andersartigkeit“ entgegengehalten, um unter diesem Vorzeichen die Analyse von Frauendiskriminierungen sowie entsprechende politische Forderungen abzuwerten und für irrelevant zu erklären.<sup>2</sup> Dies bringt uns Frauen in einen tiefen Zwiespalt – den ich persönlich beim Hören dieser biblischen Texte so empfand, als ob die starke Präsenz von Schwangerschaft und Geburt, wie sie sich durch die Doppelung der Geschichten ergibt, die patriarchalen Strukturen des (rabbinischen) Judentums relativieren und der feministischen Kritik daran ihre Legitimität entziehen würde. In den folgenden Textanalysen von Ausschnitten aus dem Traktat Berachot 31a-32b des babylonischen Talmuds will ich deshalb darauf achten, wie die Offensivität, mit der Hanna für ihr Anliegen streitet, von den rabbinischen Autoren bewertet wird.

Im Zusammenhang mit den talmudischen Texten wurden die Gedanken, die die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Jill Ker Conway über die literarische Konstruktion männlicher bzw. weiblicher Helden und Heldinnen äussert, für mich wegweisend und methodisch interessant.<sup>3</sup> Conway zeigt, dass innerhalb der Literaturen Westeuropas und Nordamerikas für Helden ganz andere Grundmuster existieren als für Heldinnen, und greift dabei auf antike Vorbilder zurück:

„If we study the history of autobiography in Western Europe and the white settler societies that are its offshoots, it soon becomes apparent that there are archetypal life scripts for men and women which show remarkable persistence over time. For men, the overarching pattern for life comes from adaptations of the story of the epic hero in classical antiquity. Life is an odyssey, a journey through many trials and tests, which the hero must surmount alone through courage, endurance, cunning and moral strength. Eventually, unless the hero has displeased the gods through some profoundly shocking violations of taboos, he is vindicated by his successful passage through his journey of initiation and returns to claim his rightful place in the world of his birth. His achievement comes about through his own agency, and his successful rite of passage leaves him master of his fortunes, though, of course, still subject to the whims of the gods or the turning of the wheel of destiny.”<sup>4</sup>

Anders weibliche Helden:

“[...], women inherited a different tradition from classical antiquity and early Christianity than the one which shaped St. Augustine’s consciousness. Classical antiquity provided only the myth of the Amazons for the image of female heroic

action and saw the image of the physically powerful female as monstrous rather than admirable. The fabled Greek democracies revered by the post-Renaissance West did not count women as citizens and left them out of the political theory which was central for the Western ideal of democracy and citizenship. *Although the women of the Hebrew Scriptures gave ample evidence of the power to rule, and to bear witness, the Pauline influence on the Christian Scriptures gave early Christianity its fear of the senses and the injunction that women should keep silent in church.*<sup>5</sup>

Am Beispiel von Autobiographinnen zeigt Conway, dass der Konflikt zwischen einer je eigenen weiblichen Lebensgeschichte und der Gleichsetzung einer Frau mit ihrem Familiengefüge unumgänglich ist:

„If the painter or writer is female, the mirror she holds up comes from a culture that assumes women’s inferiority, a culture that has shaped modern women’s inner consciousness through the internalized male gaze surveying the female as sex object. For the woman autobiographer the major question becomes how to see one’s life whole when one has been taught to see it as expressed through family and bonds with others. [...] How can she construct the life history of someone other than a sex object whose story ends when soundly mated?”<sup>6</sup>

Ohne Zweifel gehört Hanna zu den „starken Frauen“ der Hebräischen Bibel.<sup>7</sup> Ihre Geschichte endet nicht, sondern beginnt mit ihrem Ehestand. Sie endet in 1Samuel 2,21 mit der Feststellung, dass sie Israel einen Propheten gegeben hat.<sup>8</sup> Es könnte also einiges dafür sprechen, dass die klassische Heldinnencharakteristik nicht oder zumindest nicht ganz auf sie zutrifft. Dies soll im Folgenden anhand der rabbinischen Rezeption ihrer Gestalt untersucht werden. Ich kann vorweg nehmen, dass sich nach diesen Textlektüren der zu Beginn genannte Zwiespalt nicht auflösen, sondern allenfalls vertiefen wird. Inwiefern ein Ausweg gangbar oder ein Alternativmodell praktikabel ist, wird jede für sich selbst entscheiden müssen.

## **2. „Nein, mein Herr!“ – das Gelübde der Hanna als Paradigma des Gebets**

Ein längerer Abschnitt, der die Verse 1Samuel 1,11.13-17.25-27 auslegt, findet sich im babylonischen Talmud, im Traktat Berachot 31a-32b.<sup>9</sup> Diese Passage trägt midraschischen Charakter, die Schriftverse dienen als Strukturelemente. Insgesamt gesehen ist sie jedoch in einen halachischen Diskurs eingebettet, denn sie bezieht sich

auf die Aussage der Mischna: „Man soll sich nur mit Ernsthaftigkeit<sup>10</sup> zum Gebet hinstellen“ (Mischna, Traktat Berachot 5,1). Die damit eröffnete Relation zwischen der Hanna-Erzählung und dem Konzept des liturgischen Gebets hat in dieser talmudischen Passage zentrale Bedeutung. Die Rabbinen betonen in diesem Abschnitt immer wieder, dass Hanna mit Gott für ihre Sache stritt und dabei keineswegs „weibliche Zurückhaltung“ übte. Das Gelübde der Hanna wird in diesem Sinne als Instrument der Deutung des Topos „Gebet“ herangezogen und in Berachot 31a als Paradigma für die Praxis des Betens angeführt.<sup>11</sup>

„Raw Hamnuna sagte: Wie viele wichtige Halachot kann man aus diesen Versen der Hanna<sup>12</sup> hören!

*Und Hanna redete in ihrem Herzen* – von hier, dass der Betende sein Herz ausrichten muss.

*Nur ihre Lippen bewegten sich* – von hier, dass der Betende mit seinen Lippen (die Worte) trennen soll.

*Und ihre Stimme war nicht zu hören* – von hier, dass es verboten ist, seine Stimme bei seinem Gebet zu erheben.

*Und Eli hielt sie für eine Betrunkene* (1Samuel 1,13) – von hier, dass ein Betrunkener nicht beten darf.

*Da antwortete Hanna und sprach: Nein, mein Herr! Da sprach Ula – und manche sagen: Rabbi Josse, Sohn des Rabbi Chanina: Sie sprach zu ihm: „Du bist nicht mein Herr in dieser Sache, und der heilige Geist schwebt nicht über dir, dass du mich einer solchen Sache verdächtigen könntest!“ Manche sagen: So sprach sie zu ihm: Bist du denn nicht Herr? Ist denn nicht die Schechina hier und der heilige Geist bei dir, dass du mich schuldig und nicht unschuldig sprichst? Weisst du denn nicht, dass ich eine schwermütige Frau bin? *Wein und Rauschtrank habe ich nicht getrunken* (1Samuel 1,15).“*

Der Text beginnt, feministisch gesehen, mit einem Paukenschlag: Ohne Umschweife werden die auf Hanna bezogenen Aussagen des biblischen Textes – die Intentionalität des Betens, die verhaltene Artikulation der Worte und die Bedingung der Nüchternheit – auf einen männlichen Beter übertragen, obwohl nach rabbinischem Verständnis

Frauen zum täglichen Gebet verpflichtet sind!<sup>13</sup> Dies zeigt folgende Dialektik: Einerseits mangelt es den Verfassern offensichtlich sowohl an der sprachphilosophischen Möglichkeit als auch am Interesse daran, die weiblichen Vorgaben der Schriftverse in ihrer Auslegung umzusetzen, und von einer Beterin zu sprechen. Andererseits haben sie gerade die Gestalt der Hanna gewählt,<sup>14</sup> um zu vermitteln, wie sie das Konzept Gebet verstanden wissen wollen. Wir werden also im Verlauf der Lektüre darauf zu achten haben, wie die Verfasser innerhalb dieses Spektrums zwischen Hervorheben des Weiblichen und dem kommentarlosen Ersetzen einer Frau durch einen Mann weiter verfahren werden.

Der folgende Abschnitt führt Hanna als autoritätskritische Person vor Augen. Das *lo adoni, nein, mein Herr!* (1Samuel 1,15) wird vertieft. Es handelt sich um die ersten Worte, die Hanna in diesem Talmudabschnitt spricht, mit denen sie eingeführt wird. Sie werden so gedeutet, dass sie dem Priester Eli die Kompetenz abspricht, über sie zu urteilen: „Du bist nicht mein Herr!“ Unmittelbar darauf folgt jedoch eine abgeschwächte Variante dieser Anrede: Solltest du, der du doch Herr und im Stande der Gottesgegenwart bist, nicht wissen, dass ich eine schwermütige Frau bin? Offensichtlich wollten die Verfasser die erste, konfrontative Anrede nicht allein stehen lassen und stellen eine zweite dazu, welche die starke, widerständige Charakteristik der Hanna ein wenig relativiert.

Am weiteren Verlauf des Textes, der die Thematik des Gebets weiter ausführt, wird zu klären sein, ob und inwieweit die Gestalt der Hanna mit dem eingangs erwähnten Protagonistinnenbegriff zu erklären wäre.

### **3. „Hanna schleuderte Worte gegen oben“ – Klage und Offensivität**

An die Worte aus 1Samuel 1,11 – *und sie gelobte ein Gelübde und sprach: Jhwh Zewaot (Jhwh der Heerscharen)* ... wird in Berachot 31b folgende Auslegung angefügt:

„*Und sie gelobte ein Gelübde und sprach: Jhwh Zewaot (1Samuel 1,11).*“

Da sprach Rabbi Elasar: Seit dem Tag, an dem der Heilige, der gesegnet ist, seine Welt erschuf, gab es keinen Menschen, der den Heiligen, der gesegnet ist, mit *Zewaot* angerufen hätte, bis Hanna kam und ihn mit *Zewaot* anrief. Hanna sprach nämlich vor dem Heiligen, der gesegnet ist: Herr der Welt, ist es etwa

schwer in deinen Augen, dass du von all den Heeren von Heerscharen, die du in deiner Welt geschaffen hast, mir einen Sohn gibst?“

Die hier vorliegende Auslegung gründet sich auf die Beobachtung, dass entsprechend der kanonischen Abfolge der Bücher der Hebräischen Bibel in 1Samuel 1,3 zum ersten Mal die Formulierung „Jhwh Zewaot/der Heerscharen“ begegnet, und im Gelübde der Hanna dieser Titel erstmalig als direkte Gottesanrede gebraucht wird. Die Vielheit der „Heerscharen“ wird hier in einen Zusammenhang mit dem Anliegen der Schwangerschaft gebracht, indem Gott als Gebieter aller nur denkbaren Lebewesen angesprochen wird. Dieser kurze Text ist voller Verzweiflung und Aggressivität: Hanna bringt ihre Verzweiflung über ihr Abgeschnittensein von der körperlichen Normalität einer Frau zum Ausdruck. Ihre „Bitte“ ist voller Verzweiflung, gepaart mit Aggressivität, eine Situation, die die Auslegenden damit vergleichen, dass ein Bettler zum König vordringen würde, um Brot zu fordern. Das Bewunderungswürdige wie auch das „Unangemessene“ eines solchen Verhaltens kommt damit zum Ausdruck; der literarische Reiz kommt dadurch zustande, dass die weite Strecke von der unterprivilegierten Person bis zur höchsten Autorität zurückgelegt wird und das Risiko einer Strafe nicht gescheut wird:

„Ein Gleichnis: Was ist dieser Sache ähnlich? Ein König von Fleisch und Blut, der ein Festmahl für seine Diener veranstaltet. Da kam ein Armer und stand an der Tür und sprach: Gebt mir ein Stück Brot! Aber sie achteten nicht auf ihn. Da drängte er sich zum König vor und sprach zu ihm: Mein Herr König, ist es etwa schwer in deinen Augen, von der ganzen Mahlzeit, die du angerichtet hast, mir ein Stück Brot zu geben?“

In einem mit diesem korrespondierenden Abschnitt in Berachot 31b<sup>15</sup> wird dasselbe Anliegen in eher klagender Form noch einmal aufgenommen und die Formulierung *und Hanna sprach auf ihrem Herzen* auf ihre Brüste gedeutet:

„*Und Hanna sprach auf ihrem Herzen (al libah)* (1Samuel 1,13). Da sprach Rabbi Elasar im Namen des Rabbi Josse ben Simra: „Über die Beschäftigungen ihres Herzens. Sie sprach zu ihm: Herr der Welt, alles, was du an einer Frau geschaffen hast, kein einziges Ding hast du umsonst erschaffen: Augen, um zu sehen, Ohren, um zu hören, eine Nase, um zu riechen, einen Mund, um zu sprechen, Hände, um damit zu arbeiten, Füße, um damit zu gehen, Brüste, um

mit ihnen zu säugen! Diese Brüste, die du auf mein Herz gegeben hast – warum, wenn nicht, um damit zu säugen?!”

Die Passage bBer 31b fährt mit der Aggressivität Hannas gegen Gott (bzw. gegen sich selbst) fort. Hanna droht Gott an, sich „vor Elkana zu verbergen“, das heisst, sich absichtlich dem Verdacht des Ehebruchs auszusetzen, ohne einen solchen zu begehen. Dann würde das in Numeri 5 beschriebene Fluchwasser-Ritual an ihr ausgeführt werden, bei dem die Ehebruchsverdächtige in Wasser gelösten Tempelstaub samt den von einer Schriftrolle abgewaschenen Worten ihrer Verwünschung trinken musste. Hatte kein Ehebruch stattgefunden, würde ihr diese Prozedur nichts anhaben, und, so heisst es in Numeri 5,28: ... *dann wird sie unversehrt bleiben und Samen empfangen*. Dieser Aspekt wird mit der zweiten Hälfte des Verses 1Samuel 1,11 verknüpft; die rabbinischen Gelehrten stellen uns eine Frau vor, die nach Mitteln und Wegen sucht, das offensichtlich Unmögliche zu erzwingen:

„*Wenn du doch ansähest*. Da sprach Rabbi Elasar: Hanna sprach vor dem Heiligen, der gesegnet ist: Herr der Welt, wenn du ansiehst, ist es gut, aber wenn du nicht ansiehst, werde ich gehen und mich vor Elkana, meinem Mann verbergen, und wenn ich mich verborgen habe, wird man mich für eine Ehebruchsverdächtige halten, und du wirst deine Tora nicht zur Lüge machen, wie gesagt ist (Num 5,28): ... *und bleibt rein und wird Samen empfangen*.“<sup>16</sup>

Explizit wird in bBer 31b-32a mit der Formulierung „sie schleuderte Worte gegen oben“ auf die Offensivität und Intensität des Gebets der Hanna Bezug genommen. Der Textbeleg dafür ist die Formulierung *wa-titpalel al jhwh* (und sie betete *auf Gott zu, gegen Gott*) in 1Samuel 1,11. Bevor aber gleich darauf der Erfolg *ihrer* Protestes zur Sprache kommen könnte, geschieht etwas Seltsames – unvermittelt wird Hanna gegen Elia ausgetauscht, von dem dann gesagt wird, dass er Gott sogar zum Eingeständnis der Mitschuld an der Sünde Israels bewegen konnte:

„Ausserdem sprach Rabbi Elasar: Hanna schleuderte Worte gegen oben, denn es ist gesagt (1Samuel 1,10): *Und sie betete gegen Gott (al jhwh)* – das lehrt, dass sie Worte gegen oben schleuderte. Ausserdem sprach Rabbi Elasar: Elia schleuderte Worte gegen oben, denn es ist gesagt (1Kön 18,37): ... *und dass du ihr Herz rückwärts gewendet hast!* Rabbi Schmuël bar Rabbi Jizchak sagte: Woher, dass der Heilige, der gesegnet ist, darauf einging und Elia zustimmte? Wie geschrieben steht (Micha 4,6): *Dem ich Böses getan habe*.“<sup>17</sup>

Hier spielt das Motiv, dass Gott „eigentlich“ nicht mit einer Frau spricht, eine Rolle.<sup>18</sup> Wir müssen also von Elia auf Hanna schliessen und können dann erst diesem Text entnehmen, dass die Verfasser der Hanna indirekt mehr oder weniger zugestehen, dass die Situation, in die Gott sie gebracht hat, nicht rechtens ist, sondern in Ordnung gebracht werden muss, dass sie ihre Verzweiflung anerkennen und sogar Gott in der Pflicht sehen.

Im Sinne der eingangs erwähnten Protagonistenbegriffe ist durchaus zu bemerken, dass die unkonventionelle kraftvolle und emotionale Vorgehensweise der Hanna kein romantisches Weiblichkeitskonzept vermittelt. Doch trifft paradoxerweise auf sie zu, dass sie, die sehr eigenständig kämpft, darum kämpft, ihre persönliche Identität von einem Beziehungsgefüge determinieren zu lassen.<sup>19</sup> Sie klagt über das Defizit in ihren weiblichen Möglichkeiten, und zieht sogar in Erwägung, sich einem entwürdigenden und gefährlichen Ehebruchsverfahren auszusetzen, um die männliche Genealogie fortführen zu können. Die Verfasser führen uns eine Heldin vor Augen, die bereit ist, ihre Würde als Frau zu riskieren, um letztlich die ihr zukommende Rolle als Frau ausfüllen zu können.

#### 4. „Um *diesen* Knaben habe ich gebetet“ – keine Opferung des Erstgeborenen

Innerhalb des Abschnitts Berachot 31a-32b fällt eine Episode auf, die nur einen indirekten Bezug zum biblischen Stoff aufweist – eine Erzählung über eine tödliche Bedrohung des kleinen Samuel durch den Tempelpriester Eli, womit die talmudische Auslegung das antike Motiv der Opferung des Erstgeborenen aufnimmt. Die Erzählung ist mit dem Vers 1Samuel 1,27 verknüpft, bezieht sich aber indirekt auch auf den Schluss von 1Samuel 1,11: *Und ich werde ihn jhwh geben alle Tage seines Lebens.*

„Um *diesen* Knaben habe ich gebetet (1Samuel 1,27). Da sprach Rabbi Elasar: Samuel lehrte Halacha vor seinem Lehrer, wie gesagt ist (1Samuel 1,25): *Und sie schlachteten den Stier und brachten den Knaben zu Eli* – brachten sie den Knaben denn wegen *und sie schlachteten den Stier* zu Eli?

Nein, sondern Eli hatte zu ihnen gesagt: Ruft einen Priester, dass er komme und schlachte! Als Samuel sah, dass sie einen Priester zum Schlachten suchten, sprach er zu ihnen: Warum sucht ihr einen Priester zum Schlachten? Das Schlachten durch einen Gewöhnlichen ist gültig! Da brachten sie ihn vor Eli und er sprach zu ihm: Woher hast du das? Er (Samuel) sprach zu ihm: Steht etwa

geschrieben: Und der Priester soll schlachten? *Und die Priester sollen darbringen* steht geschrieben (Levitikus 1,5)! Von der Entgegennahme des Blutes an ist es das Gebot der Priesterschaft. Von hier aus ergibt sich, dass die Schlachtung durch einen Gewöhnlichen gültig ist.

Er (Eli) sprach zu ihm: Die Sache ist vortrefflich, die du gesagt hast – aber du lehrst Halacha vor deinem Lehrer, und jeder, der Halacha vor seinem Lehrer lehrt, ist des Todes schuldig.

Da stand Hanna auf und schrie vor ihm (1Samuel 1,26): *Ich bin die Frau, die hier mit dir gestanden hat!* Er sprach zu ihr: Lass mich ihn bestrafen, ich werde für dich um Erbarmen bitten und er (Gott) wird dir einen Besseren als ihn geben.

Sie sprach zu ihm: *Um diesen Knaben habe ich gebetet.*”

Die Widerständigkeit der Hanna wird hier in ihrem jungen Sohn Samuel fortgeschrieben: Samuel übernimmt es, priesterliche Konventionen in Frage zu stellen und kann aus der Tora herleiten, dass die kultische Schlachtung auch durch eine nichtpriesterliche Person gültig sei. Er steht hier für eine geläufige rabbinische Strategie, die Torakennntnis und entsprechende Argumentationsfähigkeit stärker als den Tempelkult zu gewichten. Damit wird der autoritätskritische, prophetische Aspekt der biblischen Tradition gegen priesterliche Privilegien in Anspruch genommen. Doch findet hier keine einseitige Kritik und Dekonstruktion statt. Die Rabbinen demonstrieren vielmehr ihre Fähigkeit, Autoritätssysteme schützen zu können (wohl im Bewusstsein, selbst gelegentlich solchen Schutzes zu bedürfen) mit dem Motiv „jeder, der Halacha vor seinem Lehrer lehrt, ist des Todes schuldig“. Der Tod des Samuel wäre dann in Parallele zu dem Opfertier, das er eigenmächtig hatte schlachten lassen, zu denken – was wiederum eine deutliche Anspielung auf die Bindung Isaaks (Gen 22) darstellt. Das Eingreifen in dieses Geschehen, geschieht dadurch, dass die wiederum ausserordentlich offensive mütterlich-emotionale Auftreten der Hanna den politisch-theologischen Konflikt beiseite schieben kann. Während Eli schliesslich alle Sympathien verspielt, indem er den Sohn der Hanna sogar als austauschbar bezeichnet, geht Samuel durch die emotionale Stärke seiner Mutter, kraft ihrer Beziehungs- und Liebesfähigkeit als Sieger aus der Auseinandersetzung hervor. Hannas kraftvolle und furchtlose Emotionalität wird somit als die Voraussetzung des Wirkens des Samuel beschrieben. Wie oben fällt auch hier die Eigenständigkeit auf, mit der Hanna dem Priester Eli widerspricht und um das Leben Samuels streitet. Es geht hier nicht mehr um einen unspezifischen Wunsch nach Mutterschaft, sondern um die Bewahrung des Lebens dieser einen Person Samuel. Doch auch hier entsteht letztlich die bereits beschriebene Konstellation: Hanna kämpft

mit Intensität, jedoch nicht für ihre eigenen Interessen, sondern um das Leben eines anderen. Samuel hingegen – ganz entschieden eine Gestalt des Widerstands und der Autoritätskritik (vgl. 1Samuel 8) – kämpft für die Richtigkeit seiner religiös-politischen Ansichten. Auch wenn dies im weiteren Sinne die Gemeinschaft betrifft, stehen hier Sachfragen im Vordergrund.

Wie bereits erwähnt, nimmt diese Erzählung das Motiv der „Opferung des Erstgeborenen“ auf und stellt so einen indirekten Bezug zu Gen 22 her. Es ist deshalb interessant, die jeweiligen ProtagonistInnen Hanna und Abraham zu vergleichen. Die Ausgangssituation weist einige Gemeinsamkeiten auf: Wie Hanna war auch Abraham lange ohne Aussicht auf Nachkommenschaft. (Wie Elkana hatte auch Abraham zunächst keine Kinder mit seiner Hauptehfrau, konnte aber seine Fruchtbarkeit bei einer anderen Frau unter Beweis stellen.) Sowohl an Abraham wie auch an Hanna wird gezeigt, dass Nachkommen kein persönliches Eigentum sind. Isaak wie auch Samuel sind durch Gottes Eingreifen gezeugt worden und sowohl Hanna als auch Abraham sind bereit, ihre Kinder nicht für sich zu behalten – Hanna gibt Samuel in das Heiligtum und Abraham den Isaak eben (fast) als Opfer. Die diesen beiden Opfer- oder Nicht-Opfer-Geschichten inhärenten Geschlechtsrollenzuschreibungen sind besonders spannend, scheinen sie doch Hanna so darzustellen, dass sie, verglichen mit Abraham, eine kultiviertere Lösung praktiziert. Abraham muss bei allem (zwischen den Zeilen zu lesenden) Leiden an der göttlichen Anordnung durch eine direkte Anrede davon abgehalten werden, seinen Sohn zu schlachten,<sup>20</sup> Hanna dagegen macht ihre Emotionalität geltend und kann sich damit gegen die Priesterautorität durchsetzen. Es wirkt sich hier positiv für sie aus, dass sie ausserhalb des männlichen Systems des Heiligtums bzw. des Lehrens und Lernens steht, weil sie als Frau viel informeller mit Eli kommunizieren kann. Auch hier gilt jedoch, was an anderer Stelle schon bemerkt wurde: Der literarische Reiz kommt ganz wesentlich dadurch zustande, dass die unterprivilegierte, die aussenstehende, die *Frau* Hanna es wagt, sich der Autorität entgegen zu stellen, und die Anordnung des Priesters von ihr überwunden wird.

## **5. Zusammenfassung: Integration und Distanznahme**

Die Frage, wie die rabbinischen Autoren die Gestalt der Hanna als weibliche Heldin zeichnen, stand am Beginn dieses Aufsatzes. Als Ergebnis der Textlektüren ist festzuhalten, dass sie die Weiblichkeit Hannas in ihr differenziertes theologisches Denken integrieren. Die Rabbinen wählen die Metapher „kinderlose Frau“, um zu

zeigen, was es bedeutet, ureigenste, die physische Existenz betreffenden Anliegen ungeschützt vorzutragen. Der Topos Gebet erhält dadurch den Aspekt der Kritik.

Gleichzeitig ermöglicht die Weiblichkeit der Hanna den männlichen Rezipierenden jedoch eine gewisse Distanznahme. Sie können stets selbst entscheiden, wie weit sie sich mit einer Person identifizieren wollen, die Bestimmung bis ins Körperliche hinein verfehlt hat oder verfehlt haben könnte. Dies gilt insbesondere für die Momente der tiefen Verzweiflung und die Gedanken der Selbstentwürdigung, zum Beispiel durch die Selbstbezeichnung als Ehebrecherin. Auch die der Hanna zugeschriebene Autoritätskritik wird dieser Distanznahme unterworfen, indem die „Unangemessenheit“ ihres Verhaltens stets untergründig mitschwingt. Die Autoren sehen sich im Zugzwang, Hanna bei aller Hochschätzung gelegentlich in die Schranken zu weisen: Ihre anfängliche Kritik an Eli war vielleicht doch eher eine Frage als eine offene Konfrontation, ihr fast drohendes Aufbegehren gegen Gott war eine riskante Gratwanderung, und schliesslich muss sichergestellt werden, dass Gott der Hanna nicht direkt antwortete. Diese „eingebaute“ Möglichkeit der Distanznahme ist ein untrügliches Zeichen für die dem Text zugrunde liegenden Machtverhältnisse.

Es wird von Beginn an klargelegt, dass Hanna nicht im Sinne eigener persönlicher Interessen oder Überzeugungen agiert. Das Ziel aller ihrer Bemühungen ist die Herstellung und Bewahrung eines körperlichen Beziehungsgefüges, der Mutterschaft. Diese wird in der Folge mit der Rettung des Lebens ihres Sohnes bzw. sogar durch die messianische Weissagung in 1Samuel 2,10 überhöht und bekommt eine kollektive und politische Dimension, doch ist der Deutungshorizont der Protagonistin damit eindeutig festgelegt. Wird er überschritten, erscheint anstelle der Heldin eine männliche Gestalt. Dies vor allem – die konsequente Orientierung auf ein körperliches Beziehungsgefüge (selbst wenn dies, wie in unserem Falle geistige Bedeutung beansprucht) – unterscheidet Hanna bei aller persönlichen Stärke von einem männlichen Helden.

Wie eingangs bemerkt ist die Rezeption dieser Stoffe und Diskurse durch eine moderne Leserin nicht eben einfach, vor allem wegen der vielfältigen Ansprüche, die über diese Frauenbilder an uns herangetragen werden. Ein weibliches Selbstverständnis, das kritisches und analytisches Denken und das Verfolgen eigener Interessen nicht ausschliesst (ein Selbstverständnis, das beginnt, die „Unvereinbarkeit“ von Weiblichkeit und eigenen Interessen zu *vergessen*) könnte damit anfangen, die starke Körperlichkeit und Emotionalität der Hanna nicht mehr einengend und verpflichtend, sondern befreiend zu lesen.

**Anhang: Texte****Babylonischer Talmud, Berachot 31a-32b****Kursiv sind die Bibelzitate****(Berachot 31a)**

Raw Hamnuna sagte: Wie viele wichtige Halachot kann man aus diesen Versen der Hanna (1Samuel 1,13-17) hören!

*Und Hanna redete in ihrem Herzen* – von hier, dass der Betende sein Herz ausrichten muss.

*Nur ihre Lippen bewegten sich* – von hier, dass der Betende mit seinen Lippen (die Worte) trennen soll.

*Und ihre Stimme war nicht zu hören* – von hier, dass es verboten ist, seine Stimme bei seinem Gebet zu erheben.

*Und Eli hielt sie für eine Betrunkene* (1Samuel 1,13) – von hier, dass ein Betrunkener nicht beten darf.

*Da sprach Eli zu ihr: Wie lange willst du noch betrunken sein?* – Da sprach Rabbi Elasar: Von daher, dass, wer bei seinem Gefährten etwas Unschickliches sieht, dass er ihn darauf aufmerksam mache.

*Da antwortete Hanna und sprach: Nein, mein Herr!* – Da sprach Ula, und manche sagen: Rabbi Josse, Sohn des Rabbi Chanina: Sie sprach zu ihm: „Du bist nicht mein Herr in dieser Sache, und der heilige Geist schwebt nicht über dir, dass du mich einer solchen Sache verdächtigen könntest!“ Manche sagen: So sprach sie zu ihm: Bist du denn nicht Herr? Ist denn nicht die Schechina hier und der heilige Geist bei dir, dass du mich schuldig und nicht unschuldig sprichst? Weisst du denn nicht, dass ich eine schwermütige Frau bin? *Wein und Rauschtrank habe ich nicht getrunken* (1Samuel 1,15).

[...]

**(Berachot 31b)**

*Und sie gelobte ein Gelübde und sprach: Jhwh Zevaot (1Samuel 1,11). Da sprach Rabbi Elasar: „Seit dem Tag, an dem der Heilige, der gesegnet ist, seine Welt erschuf, gab es keinen Menschen, der den Heiligen, der gesegnet ist, mit Zevaot angerufen hätte, bis Hanna kam und ihn mit Zevaot anrief. Hanna sprach nämlich vor dem Heiligen, der gesegnet ist: Herr der Welt, ist es etwa schwer in deinen Augen, dass du von all den Heeren von Heerscharen, die du in deiner Welt geschaffen hast, mir einen Sohn gibst?“*

Ein Gleichnis: Was ist dieser Sache ähnlich? Ein König von Fleisch und Blut, der ein Festmahl für seine Diener veranstaltet. Da kam ein Armer und stand an der Tür und sprach: Gebt mir ein Stück Brot! Aber sie achteten nicht auf ihn. Da drängte er sich zum König vor und sprach zu ihm: Mein Herr König, ist es etwa schwer in deinen Augen, von der ganzen Mahlzeit, die du angerichtet hast, mir ein Stück Brot zu geben?

*Wenn du doch ansähest.* Da sprach Rabbi Elasar: „Hanna sprach vor dem Heiligen, der gesegnet ist: Herr der Welt, wenn du ansiehst, ist es gut, aber wenn du nicht ansiehst, werde ich gehen und mich vor Elkana, meinem Mann verbergen, und wenn ich mich verborgen habe, wird man mich für eine Ehebruchsverdächtige halten, und du wirst deine Tora nicht zur Lüge machen, wie gesagt ist (Numeri 5,28): ... *und bleibt rein und wird Samen empfangen.*“

[...] *Um diesen Knaben habe ich gebetet (1Samuel 1,27).* Da sprach Rabbi Elasar: Samuel lehrte Halacha vor seinem Lehrer, wie gesagt ist (1Samuel 1,25): *Und sie schlachteten den Stier und brachten den Knaben zu Eli* – brachten sie den Knaben denn wegen „*und sie schlachteten den Stier*“ zu Eli?

Nein, sondern Eli hatte zu ihnen gesagt: „Ruft einen Priester, dass er komme und schlachte!“ Als Samuel sah, dass sie einen Priester zum Schlachten suchten, sprach er zu ihnen: „Warum sucht ihr einen Priester zum Schlachten? Das Schlachten durch einen Gewöhnlichen ist gültig!“ Da brachten sie ihn vor Eli und er sprach zu ihm: „Woher hast du das?“ Er (Samuel) sprach zu ihm: „Steht etwa geschrieben (Levitikus 1,5) „und der Priester soll schlachten“? *Und die Priester sollen darbringen* steht geschrieben! Von der Entgegennahme des Blutes an ist es das Gebot der Priesterschaft. Von hier aus ergibt sich, dass die Schlachtung durch einen Gewöhnlichen gültig ist.“

Er (Eli) sprach zu ihm: „Die Sache ist vortrefflich, die du gesagt hast – aber du lehrst Halacha vor deinem Lehrer, und jeder, der Halacha vor seinem Lehrer lehrt, ist des Todes schuldig.“

Da stand Hanna auf und schrie vor ihm (1Samuel 1,26): *Ich bin die Frau, die hier mit dir gestanden hat!* Er sprach zu ihr: „Lass mich ihn bestrafen, ich werde für dich um Erbarmen bitten und er (Gott) wird dir einen Besseren als ihn geben.“

Sie sprach zu ihm: *Um diesen Knaben habe ich gebetet.*

*Und Hanna sprach auf ihrem Herzen (al libah) (1Samuel 1,13).*

Da sprach Rabbi Elasar im Namen des Rabbi Josse ben Simra: „Über die Beschäftigungen ihres Herzens. Sie sprach zu ihm: Herr der Welt, alles, was du an einer Frau geschaffen hast, kein einziges Ding hast du umsonst erschaffen: Augen, um zu sehen, Ohren, um zu hören, eine Nase, um zu riechen, einen Mund, um zu sprechen, Hände, um damit zu arbeiten, Füße, um damit zu gehen, Brüste, um mit ihnen zu säugen! Diese Brüste, die du auf mein Herz gegeben hast – warum, wenn nicht, um damit zu säugen?!“

Ausserdem sprach Rabbi Elasar: „Hanna schleuderte Worte gegen oben, denn es ist gesagt (1Samuel 1,10): *Und sie betete gegen Gott (al jhwh) – das lehrt, dass sie Worte gegen oben schleuderte.*“

Ausserdem sprach Rabbi Elasar: „Elia schleuderte Worte gegen oben, denn es ist gesagt (1Könige 18,37): *... und dass du ihr Herz rückwärts gewendet hast!*“ Rabbi Schmuel bar Rabbi Jizchak sagte: „Woher, dass der Heilige, der gesegnet ist, darauf einging und Elia zustimmte? (Berachot 32a) Wie geschrieben steht (Micha 4,6): *Dem ich Böses getan habe.*“

### **Genesis Rabba 20,6**

*Zu der Frau sagte er: Ich werde deine Mühen und Schwangerschaften sehr vermehren (Genesis 3,16).*

Rabbi Jehuda, Sohn des Rabbi Simon und Rabbi Jochanan im Namen des Rabbi Elasar, Sohn des Rabbi Simon (sagten): Von Ewigkeit her hatte war der Heilige, der gesegnet

ist, nicht gezwungen (lo nisqaq), mit einer Frau zu sprechen – ausser mit dieser Gerechten! Und sogar mit dieser nur in einem begründeten Fall.

Rabbi Abba bar Kahana (sagte) im Namen des Rabbi Biri: Wie viele Wendungen machte er, um mit ihr sprechen zu können – *und er sprach: Nein, weil du gelacht hast ...* (Genesis 18,15)!<sup>21</sup> Und steht nicht geschrieben (Genesis 16,13): *Und sie nannte den Namen Gottes, der zu ihr geredet hatte?*

Rabbi Jehoschua bar Nechemja sagte im Namen des Rabbi Idi: Durch einen Engel.

Aber steht nicht geschrieben (Genesis 25,23): *Und Gott sprach zu ihr?*

Rabbi Levi sagte im Namen des Rabbi Chama, Sohn des Rabbi Chanina: Durch einen Engel. Rabbi Elasar sagte im Namen des Rabbi Josse bar Simra: Durch Sem.<sup>22</sup>

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich am Studententag Religionswissenschaft der Uni Basel am 30.1.2006 gehalten habe.

<sup>2</sup> Vergleiche beispielsweise Michael Kaufman, *The Woman in Jewish Law and Tradition*, Northvale 1995. (Die Grundidee wird in der Einleitung, S. xxi-xxxiii, entworfen, welche mit der Teilüberschrift *Some Things Never Change* einsetzt).

<sup>3</sup> Jill Ker Conway, *When memory speaks. Exploring the Art of Autobiography*, New York, 1998. Elisabeth Schüssler Fiorenza weist in ihrem Aufsatz „Auf dem Weg zu einer kritisch-emanzipatorischen Bibelwissenschaft“ in: dies., *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Münster 2004, S. 41-54, auf diese Monographie hin.

<sup>4</sup> Conway, S. 7. Conway kann zeigen, dass die *Confessiones* des Augustin dieses Paradigma aufgreifen, und das Motiv des beschwerlichen Wegs des klassischen Helden nun im Sinne eines „inneren Kampfes“ präsentieren.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 11. Hervorhebung von mir.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 4.

<sup>7</sup> Vergleiche dazu Ilse Müllner, *Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels*, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, herausgegeben von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, S. 114-129. Müllner betont die

Aktivität und Kompetenz der Hanna, sowie die Verknüpfung ihrer Schwangerschaft mit „sozialen und politischen Befreiungserfahrungen“ (ebenda, S. 116).

<sup>8</sup> Im Traktat Megilla des babylonischen Talmud (14a) wird Hanna selbst als Prophetin bezeichnet, da sie in ihrem Dankgebet in 1Samuel 2,10 eine messianische Weissagung zum Ausdruck bringt: *Er wird seinem König Macht geben und das Horn seines Gesalbten erhöhen.*

<sup>9</sup> Die Übersetzung stammt von mir, die Standardübersetzung des Babylonischen Talmuds ins Deutsche ist: Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud, Berlin 1929-36.

<sup>10</sup> Hebräisch: Mi-toch kowed rosch, wörtlich „aus der Schwere des Kopfes heraus“. Paraphrasierend würde ich übersetzen: im Bewusstsein der Bedeutung dieser Handlung.

<sup>11</sup> Vergleiche auch Babylonischer Talmud, Berachot 29a. Dort wird vom Gebet der Hanna in 1Samuel 2,1-10 gehandelt; die neunmalige Erwähnung des Gottesnamens in diesem Gebet wird als Begründung für die neun Benediktionen der Amida des Neujahrsfestes verstanden.

<sup>12</sup> Gemeint sind die Verse 1Samuel 1,11.13-17.

<sup>13</sup> Die Belegstellen hierfür sind Mischna, Traktat Berachot 3,3 und Babylonischer Talmud, Traktat Berachot 20b; vergleiche dazu auch den Artikel „Gebet“ in: Pauline Bebe, Isha. Frau und Judentum. Enzyklopädie, Egling 2004, S. 105-107.

<sup>14</sup> Vor dem Einsatz unseres Textes ist in Berachot 31a von Daniel und David die Rede.

<sup>15</sup> Vergleiche den Gesamtverlauf des Textes im Anhang.

<sup>16</sup> Hier schliesst sich eine Erörterung dessen an, dass diese Vorgehensweise keineswegs als Therapie bei Unfruchtbarkeit gelten könne (vergleiche auch Jerusalemer Talmud, Sota 3,4). Bedeutet das, dass Frauen dieses Element der Hanna-Tradition gekannt und besonders geschätzt haben?

<sup>17</sup> Für den Vers 1Könige 18,37 gäbe es verschiedene Übersetzungsvarianten. Hier wird er so verstanden, dass Gott gleichsam aufgerufen wird, die (Mit-)Verantwortung für Israels Götzendienst zu übernehmen, da er selbst ihr Herz „zurückgewendet“ habe. Das kurze Zitat aus Micha 4,6 wird dann als Gottes Zustimmung angeführt, dass er Israel tatsächlich „Böses“ zugefügt hätte.

<sup>18</sup> Als locus classicus für diesen Aspekt des rabbinischen Denkens gilt Genesis Rabba 20,6 (Text im Anhang); vgl. auch das Prinzip „Sprich nicht viel mit einer Frau!“ (Mischna Avot 1,5), das gewöhnlich mit der möglichen „Ablenkung“ der Männer durch Frauen erklärt wird. Es würde zu weit führen, diese Analogie zwischen „Mann“ und „Gott“ ausführlich zu diskutieren; zu fragen wäre jedoch, warum dann Gott nicht oder nur wenig mit Frauen spricht (vergleiche den Text Genesis Rabba 20,6 – selbst dann

---

nicht, wenn er vielleicht sogar Freude daran hat)? Diese Vorstellung von Gott verrät den Einfluss patriarchaler Machtverhältnisse und Zwänge nur allzu deutlich.

<sup>19</sup> Vergleiche dazu auch Genesis 38 und die rabbinischen Auslegungen dazu: Genesis Rabba 85,1-14, Babylonischer Talmud, Sota 10b.

<sup>20</sup> Vergleiche dazu Genesis Rabba 56,7.

<sup>21</sup> Der Midrasch lässt Rabbi Abba bar Kahana die Position vertreten, dass Gott Freude daran hatte, mit (gerechten) Frauen zu sprechen. Die Formulierung *lo, ki zachaqt ...* (Genesis 18,15) wird als besonders mild, umschreibend und gesprächsfördernd interpretiert. In der vorliegenden Auslegung wird diese Position jedoch von der rigiden Ansicht, Gott sei – ausser in Ausnahmefällen – nicht gezwungen, mit Frauen zu kommunizieren, umrahmt.

<sup>22</sup> Zum Motiv des „Lehrhauses von Sem und Eber“ vergleiche Genesis Rabba 63,7 und Targum Pseudo-Jonathan zu Genesis 22,19.

.....

Dr. Susanne Plietzsch ist Assistentin für Jüdische Studien an der Uni Basel. Ihr Forschungsgebiet sind das antike und das rabbinische Judentum. Ihre Dissertation (Kontexte der Freiheit, Stuttgart 2005) beschäftigt sich mit dem Freiheitsbegriff bei Paulus und in der rabbinischen Literatur.