

Irmtraud Fischer

Genesis 12-50

Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte

| Vorüberlegungen

Die Bibel ist ein Buch, das einer patriarchalen Kultur entstammt. Die Mehrzahl der Texte wurde von Männern aus ihrer überwiegend androzentrischen Perspektive verfaßt, fortgeschrieben und ausgelegt. Wenn es Texte gibt, von denen einsichtig zu machen ist, daß sie von Frauen verfaßt sein könnten, sprengen auch diese den Rahmen patriarchal verfaßter Gesellschaft nicht. Nach Brenner (Brenner/van Dijk-Hemmes 1993, 1-13) muß vielmehr danach gefragt werden, welche Texte unter den *gegebenen* Voraussetzungen der androzentrischen Weltansicht zuwiderlaufen und *Frauenstimmen* authentisch zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten: In der Bibel gibt es keine im strengen Sinn »feministischen« Texte. Es gibt bloß – oder unter diesen Bedingungen besser: sogar – Texte, die erweisen, daß das patriarchale Weltbild nie ohne Risse war. Unter solchen Voraussetzungen macht es wenig Sinn, die Bibel nur nach Äußerungen abzusuchen, die den Streit um Befreiung und Subjektwerdung von Frauen heute legitimieren sollen – wobei zu bedenken ist, daß selbst heute nicht alle Frauen den Streit für legitim und notwendig erachten. Feministische Bibelauslegung befragt aber nicht nur die Bibel selber, sondern fragt auch danach, was die androzentrische Auslegungs- und Wissenschaftstradition aus den Texten gemacht hat.

| Überblick

Gen 12-50 wird in der Forschung in folgende Teile gegliedert: *Abraham*-Kreis, *Isaak*-Kreis, *Jakob*-Kreis und *Josefs*-Geschichte. Aufgrund der Terminologie wird bereits deutlich gemacht: Wir haben hier *Männergeschichten* vor uns, die *Männergeschichte* schreiben. Sieht man jedoch den biblischen Befund genauer an, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild: Von den Texten des sogenannten »Abraham-Kreises« hat beinahe jeder zweite Text Frauen als tragende Figuren der Handlung. Der sogenannte »Isaak-Kreis« besteht zum einen aus »retellings«, aus aktualisierenden Nacherzählungen aus dem Abraham-Sara-Kreis, der Rest sind Rebekka-Geschichten. Die Erzählungen ab Gen 29 handeln wesentlich mehr von den Frauen Rahel und Lea als von deren Vater. Dennoch wird dieser Teil der Genesis »Jakob-Laban-Kreis« genannt. Die Geschichten von Gen 34; 35,16-22a und Gen 38, die einzelne Stämme Israels aus der Schar ihrer »Brüder« hervorheben, sind als Frauengeschichten um Dina, Rahel, Bilha und Tamar erzählt. Dennoch wird der gesamte Textkomplex von Gen 12-36.38 in der Forschung unter der Bezeichnung »Väter- oder »Patriarchen«-Erzählungen geführt. Dies entspricht zwar nicht dem Textbefund der Genesis, wohl aber den Vorstellungen jener, die die Bibel androzentrisch eingeführt und durch ihre Sprachwahl Leseleitlinien in die Texte eintragen, welche Frauen unsichtbar machen. Es muß daher von (*Erz-*)*Eltern*-Erzählungen

(-*Eltern*) gesprochen werden: Die sogenannten »Väter« sind die *Eltern* Israels!

Um die Bedeutung dessen, was über Frauen erzählt wird, erfassen zu können, geht es nicht an, nur jene Texte zu behandeln, die ausdrücklich Frauen als Handlungsträgerinnen vorstellen. Der gebotenen Kürze entsprechend werden im folgenden aber vornehmlich diese dargestellt. Im wesentlichen gehe ich dabei der Anordnung des kanonischen Endtextes nach. Der narrativen literarischen Gattung von Gen entsprechend wähle ich eine narrative Darstellungsform der feministischen Forschung an den einzelnen Texten, die sich auf meine beiden Publikationen stützt (Fischer 1994 und das leichter lesbare Buch Fischer 1995).

| Sara, Hagar und Abraham

Jene Genealogie, die die Geschlechterfolge von Sem bis auf Terach leitet und als Bindeglied zwischen Ur- und Volksgeschichte steht (Gen 11,10-25), weist zwar ausschließlich männliche Namen auf, resümiert aber nach jeder Generation »er zeugte Söhne und Töchter«. So ist es konsequent, daß der Erzählansatz in der Genealogie Terachs (11,26-32) von vier Männern und drei Frauen erzählt, von Abram, Nahor, Haran und Lot, sowie von Sarai, Milka und Jiska. Sarai, Abrams Frau, ist unfruchtbar. Ausdrücklich wird in 11,31 betont, daß sie die Wanderung der Familie nach Haran mitmacht, während der Anfang von Kap. 12, der von Abrams Auszug und seinem Weg in das verheißene Land spricht, die Frau sprachlich unsichtbar macht, den Neffen Lot aber explizit erwähnt.

Die Preisgabe Sarais

Die erste wirkliche Geschichte, die nach der notizenhaften Einleitung erzählt wird, ist jene von der Preisgabe Sarais (12,10-20). Um einer Hungersnot zu entkommen,

verläßt das Ehepaar das Land in Richtung Ägypten. An der Grenze angekommen, schwindet Abram der Mut. Er befürchtet, daß die Ägypter sexuell haltlos sein und ihn töten könnten, um an seine schöne Frau heranzukommen. In einer Rede versucht er, Sarai für den Plan zu gewinnen, sie möge sich als seine Schwester ausgeben. Die Bedrohungsszenarie, die er für sich selber ausmalt, gipfelt in V.12: »Sie werden umbringen mich – dich aber leben lassen!« Entlarvend stellt der Erzähler hier das Anliegen des Mannes dar. Daß er die Frau nicht antworten läßt, zeigt seine Sichtweise der Vorgänge. Sarai ist Opfer; ihre Zustimmung fehlt. Sie bleibt sprachlos. In Ägypten angekommen, erweisen sich die Befürchtungen des Mannes als unbegründet und seine Strategien zur Problemlösung als ungeeignet. Weil er seine Frau als Schwester ausgibt, wird sie von den Ägyptern als begehrenswerte Frau wahrgenommen (vgl. V.18f) – nicht etwa von einem X-Beliebigen mit Gewalt an sich gerissen, sondern mit allen Konventionen des Brautpreises in das Haus des Pharaos aufgenommen. »Abram geschah Gutes auf ihre Kosten« (Crüsemann 1978, 74f) kommentiert der Erzähler den Abschluß des ersten Spannungsbogens (V.16a). Nur einer ist mit der Verleugnung der Frau nicht einverstanden: JHWH, der gegen den Pharaos eingreift »um Sarais, der Frau Abrams willen« (V.17b). Die Rechenschaftsforderung des Königs richtet sich nicht gegen Sarai, sondern gegen den Patriarchen. Er selber hat die Misere provoziert, indem er seine Frau preisgegeben (nicht nur gefährdet!) hat. In vornehmer Distanzierung verweist der Pharaos den beschämten Mann mitsamt dessen Frau des Landes, ohne die dargebrachten Geschenke zurückzufordern (V.19f).

Diese Version der Preisgabeerzählung gehörte vermutlich zum ältesten Erzählkreis der Erzelterne des Südens, der aus geschlossenen Einzelüberlieferungen bestand. Im späteren literarischen Kontext (12,6-9)

liest sich die *Preisgabe der Frau als Preisgabe der doppelten Verheißung des Landes*, das Abram ohne göttliche Anweisung verläßt, und der *Nachkommenschaft*, indem er die potentielle Mutter preisgibt. Damit kann eines festgestellt werden: Obwohl auf sprachlicher Ebene der direkte Adressat der sogenannten »Väter«-Verheißung ausschließlich der Patriarch ist, kann er die Verheißung nicht mit jeder Frau erfüllen. Die Verheißung ergeht nicht an den Vater alleine, sondern an das Ehepaar Abram und Sarai.

Kinderlosigkeit und Emanzipation mit göttlicher Billigung

Im Endtext der Genesis wird das Problem der Kinderlosigkeit des Ehepaares vorerst vom betroffenen Mann her abgehandelt. Auf die neuerliche Verheißung Gottes antwortet Abram: »Was willst du mir schon geben, da ich doch kinderlos dahingehe?« (15,2) Unfruchtbarkeit wird damit nicht vorrangig als weibliches Problem dargestellt, sondern als männliches. Gen 16,1ff sieht die Kinderlosigkeit von Sarai her. Sie gebiert Abram kein Kind, hat aber eine ägyptische Sklavin namens Hagar. Sarai ergibt sich nicht in ihr Schicksal, sondern wird aktiv, um ihre Lage zu ändern. Nach den Worten, die ihr der Erzähler in den Mund legt, geht es ihr nicht primär um das gemeinsame Kind, sondern um ein Kind für sich selber (16,2). So nimmt sie Zuflucht zu der im Alten Orient häufig belegten sozialhierarchischen Kompensations-Institution des stellvertretenden Gebärens der Sklavin für die Hauptfrau. Zur Ausbeutung der Arbeitskraft der auf der niedrigsten sozialen Stufe stehenden Frau kommt auch noch die Ausbeutung ihrer Sexualität. Hagar wird nicht nach ihrer Zustimmung gefragt. Abram gehorcht dem Befehl seiner Frau aufs Wort, geht zu ihrer Sklavin, und diese wird schwanger. Der Erzähler führt den daraus entstehenden Konflikt zwischen allen drei Beteiligten subtil ein: Hagar hat

im Munde des Paares keinen Namen. Sie wird auf ihrem sozialen Status der Sklavin festgehalten, selbst dann noch, als sie für ihre Herrin schwanger ist. Für Hagar verändert sich jedoch die Sicht der sozialen Rangordnung mit ihrer Schwangerschaft (Bal u.a. 1988, 46). Die Herrin ist nicht mehr unumstritten in ihrer Position. Sarai jedoch stellt sich nicht mit ihrer Sklavin auf eine Stufe. Sie versucht, den Konflikt mit ihresgleichen zu lösen. Der Mann, der auf Befehl gehorsam war, weist jedoch die Konfliktlösungskompetenz von sich und gibt damit die Mutter seines Kindes der Unterdrückung durch die harte Herrin preis. Hagar setzt ihrer Erniedrigung durch selbstbestimmte Flucht ein Ende. Als sie an einer Wasserstelle in der Wüste rastet, begegnet sie – nach der ältesten Version der Geschichte – einem Boten, der ihre Flucht legitimiert und ihr Freiheit für sich und ihren Sohn zusagt. Der Name »Ismael«, den sie dem Kind geben soll, ist ein Gedächtnisname zu ihrer Errettung aus der Unterdrückung. Hagar benennt daraufhin den Gott und den Brunnen der Begegnung (16,13f). Ihre Gotteserfahrung wird zur Gründungslegende eines heiligen Ortes. Die Grunderzählung von Gen 16 (=16G:1-2.4-8.11-14) wird im Laufe des literarhistorischen Werdens der EEE noch dreimal bearbeitet: Die erste Fortschreibung (V.9) macht aus der Rettungserzählung der Frau einen »text of terror« (Originaltitel v. Tribble 1990). Der Bote schickt, gemäß altorientalischem Sklavenrecht, die Entflohene in ihre Unterdrückung zurück. Der (exilische) Bearbeiter braucht diesen Rückkehrbefehl, um in Gen 21,8ff die *Vertreibung* Hagars und Ismaels erzählen zu können. Er verschärft jedoch die Bedrückung, indem er der Sklavin befiehlt, sich unter beide Hände (Dual) der Herrin drücken zu lassen (vgl. V.6 den Singular: Hand). Hagers Rückkehr wird jedoch nicht erzählt, sondern in Gen 21,8ff vorausgesetzt. Der Dual wird mit dieser zweiten Bedrückungsgeschichte eingeholt.

Eine weitere Veränderung erfährt die Geschichte durch die Einarbeitung der priesterschriftlichen Version (V.3.15f), deren genealogische Notizen erweisen, daß Ismael der legitime, erstgeborene Sohn Abrams ist. Für Gen 16 hat diese Bearbeitung (R¹) den Effekt, daß Hagar nicht zu ihrer harten Herrin zurückkehren muß, sondern ihr Kind in der Obhut seines Vaters geboren und dort rechtlich anerkannt wird. Die späteste Bearbeitung gibt Hagar eine Verheißung, die jenen, die in der Verheißungslinie auf sprachlicher Ebene ausschließlich an die Väter – und nicht an die Mütter – ergehen, um nichts nachsteht (16,10; vgl. 15,5; 22,17; 32,13).

Ein Sohn für Sara

Der Versuch Sarais, durch ihre Sklavin zu einem Kind zu kommen, ist nach Gen 16G mißglückt. Das Ehepaar war nicht Mensch genug, der Schwangeren entsprechenden Lebensraum zu gewähren. Als Sara und Abraham jenseits ihrer fruchtbaren Lebensphase stehen, sind sie immer noch kinderlos: Die Geschichte von 18,1-15, die zur selben literarischen Schicht wie 16G gehört, erzählt von der Wende. Der Besuch der drei Männer im Zelt bei Mamre gilt vorerst nur dem Mann. Abraham bewirtet seine Gäste und führt das wortkarge Gespräch mit ihnen, das sich gezielt und immer deutlicher auf Sara konzentriert. Am Höhepunkt spricht nur mehr der Eine, bei dem kein Ding unmöglich ist (V.14), und kündigt nicht für Abraham, sondern »für Sara« einen Sohn an (V.10). Als Reaktion auf das Verheißungswort lacht Sara, die noch immer unsichtbar im Zelt verborgen ist, in realistischer Selbsteinschätzung. Erst als ihr durch den Dialog mit dem Sprecher klar wird, *wer* die Zusage gibt, weicht ihr Zweifel dem Glauben. Die Diskussion um ihr Lachen (V.13-15) ist nicht als Rüge des Verheißenden zu deuten. Saras Lachen wird deshalb hervorgehoben, weil es im Namen ihres Soh-

nes Ismael weiterklingt (vgl. 21,6f). Was als Besuch unter Männern und als Gespräch mit Abraham begonnen hatte, endet als Gottesbegegnung der Frau Sara. Die Redaktion, die die Priesterschrift (P) in die Genesis einträgt, enteignet jedoch die primär weibliche Erfahrung der Geburtsankündigung und die Namensgebung für den Sohn zugunsten des Vaters. Kap. 17, das im Endtext vor der älteren Erzählung Gen 18 gelesen wird, läßt die Gottesbegegnung Saras als abgeleitete, durch den Mann vermittelte Erfahrung erscheinen. Abram bekommt neben dem Bund – samt dem die Frauen ausschließenden Zeichen der Beschneidung (Plaskow 1992, 112ff) – auch einen neuen Namen: Abraham, »Vater einer Menge«. Er soll auch Sarai in Sara, »Herrin«, umbenennen. Abram wird von Gott umbenannt, Sarai von ihrem Eheherrn. Dem Mann wird so die Definitionsmacht über seine Frau zugestanden. Die Verheißung an Sara von 17,16 steht zwar jener an den Erzvater nicht nach, aber sie wird dem Mann gegeben, nicht direkt der Frau. Durch die Eintragung der P-Passagen wird Abraham zum Gottesmittler für Sara. Frauen werden wegen, durch und mit ihren Männern in die Gottesgemeinschaft hineingenommen – nicht als selbständige Subjekte.

Abermalige Preisgabe

In der kanonischen Textfolge der Genesis gibt gerade in dem Jahr, für das Sara Schwangerschaft verheißt wurde, Abraham seine Frau abermals preis. Gen 20 erzählt in seiner ursprünglichen Fassung davon, daß Abimelech, der König von Gerar, Sara holen läßt und in seinen Harem aufnimmt. Ein göttlicher Traum klärt den fremden Herrscher darüber auf, daß er eine Ehefrau im Hause hat – und nicht, wie Abraham angab, seine unverheiratete Schwester (V.2f). Unter Todesdrohung fordert der für Sara partiische Gott die Rückgabe der Frau (V.7). Abimelech gehorcht

– wie der Pharao in 12.17ff – aufs Wort und wird samt seinen Frauen von der vorausgehenden Gottesstrafe der Unfruchtbarkeit geheilt (V.17b.18). Daß die Notiz vom Verschließen jeglichen Mutterschoßes ganz am Schluß der Erzählung zu stehen kommt, ist kein Zufall. Sie ist die Leihilfe für die unmittelbar danach berichtete Schwangerschaft Saras und für die Gebärmotiz für Isaak (21,1ff). Mit der nachholenden Erzähltechnik von 20,18 wird dezidiert ausgeschlossen, daß Gott die Sohnesverheißung mit einem anderen Mann als Abraham erfüllt hätte.

Auch Gen 20 erfährt eine späte Bearbeitung, die das unrühmliche Bild des zu jener Zeit bereits wegen seiner Gottesfurcht berühmten Erzvaters schönert. Die Verleugnung der Ehebeziehung wird nun auch in den Mund der Frau gelegt (V.5). Sie wird vom Opfer zur Mittäterin, und die Geschwisterlüge wird zur (Halb-)Wahrheit (V.12). Die Todesdrohung Gottes läßt sich nicht mehr nur durch die Rückgabe der Frau abwenden, sondern ausschließlich durch das Gebet des zum Propheten gewordenen Patriarchen (vgl. den Einschub in 20,7aß.17a). Dieselbe späte Schicht glättet auch die für die Erzeltern unrühmliche Geschichte von der Vertreibung Hagens und Ismaels in Gen 21,8ff. Abraham ist es leid um seinen Sohn. Erst auf die Zusage Gottes hin, auch diesen seinen Sohn zu einem Volk zu machen, läßt Abraham sich überreden, sich von Ismael und dessen Mutter zu trennen (21,11-13).

Die Vertreibung Hagens und ihres Sohnes

Die ursprüngliche Vertreibungserzählung 21,8-10.14-21 entwirft wie Gen 16 ein hartes Bild der Erzeltern. Beim Entwöhnungsfest für Isaak wird Sara bewußt, daß ihr Sohn nicht der Erstgeborene und somit nicht der Haupterbe ist. So veranlaßt sie Abraham, Hagar und deren Sohn zu vertreiben. Während der Mann für Sara

und Isaak ein tippiges Festmahl gibt, schickt er Hagar samt dem gemeinsamen Sohn mit einer Tagesration Wasser und Brot in die Wüste. Als das Kind vom Verdursten bedroht ist, rettet ein Engel vom Himmel her die Mutter aus ihrer Verzweiflung und das Kind vor dem Tod. An die Mutter Hagar ergeht für ihren Sohn eine heilvolle Zusage von der Dimension der »Väter«-Verheißung (21,18; vgl. 17,20).

Die beiden Söhne Abrahams

Die Geschichte von der Vertreibung Hagens, der Todesbedrohung ihres Sohnes und der Rettung wurde in der exegetischen Diskussion oft wie Trivilliteratur behandelt – als rührseliges Geschichtchen über Mutterleid mit schreiendem Kind, mit dem Gott sich eben auch noch beschäftigt. Die von der Handlungsstruktur her parallel gebaute und bis zur wortwörtlichen Übereinstimmung als Zwillingstext dazu gebaute Erzählung (vgl. die Synopse bei Fischer 1995, 63-65) vom Befehl zur Opferung Isaaks wurde jedoch als erschütternde Tragödie des unbedingten Gehorsams gegenüber dem unbegreiflichen Gott ausgelegt.

Gen 22, die Geschichte von der Bindung Isaaks, hat freilich das Abrahambild erst zu dem gemacht, welches wir heute in der Tradition vorfinden. Durch seine Auslegungsgeschichte im Judentum wie im Christentum ist Gen 22 zu einem der zentralen Texte der ganzen Bibel geworden. Ursprünglich ist er mit Gen 21,8ff zusammenzusehen: Abraham hat alle Menschen um sich preisgegeben. Seine Frau Sara zweimal durch die Verleugnung der Ehebeziehung (12,10ff; 20), Hagar, die Mutter seines Kindes, einmal als Schwangere (Gen 16), der er die Unterstützung versagt, und das andere Mal samt seinem Erstgeborenen Ismael, den er auf Nimmerwiederssehen außer Haus schickt und in Todesgefahr bringt (21,8ff). Nun hat er nur noch den einen Sohn, den einzigen, den

er liebt, den Isaak (22,2). Und den soll er auf göttlichen Befehl hin eigenhändig opfern. Die Geschichte erzählt von der Erprobung Abrahams, nicht von der Opferung Isaaks (V.1). Gott mutet Abraham mit diesem Befehl zu, das an sich selber zu vollziehen, was er den Menschen – im speziellen den Frauen – um sich zugemutet hat: vom Lebensstrom abgeschnitten zu werden. Der Tod eines alten Mannes entspräche dem Lauf der Welt. Will Gott nach Abraham selber greifen, muß er nach dessen einziger Zukunft, nach seinem Sohn, greifen. Wie Ismael wird auch Isaak im letzten Augenblick durch einen Engel vom Himmel her gerettet und vor dem Tod bewahrt (21,17; 22,11). Die Probe ist bestanden. Vater und Sohn können weiterleben wie die verzweifelte Hagar und der vom Verdursten bedrohte Ismael.

Saras Grabplatz

Wo bleibt Sara in der Geschichte? Isaak, der geopfert werden soll, ist doch auch *ihr* Sohn. Sie jedoch bleibt unsichtbar. Sie hat die Erfahrung der Preisgabe schon leidvoll gemacht. Sara ist aber auch Täterin, was die Vertreibung Hagens und Ismaels anbelangt. So ist auch ihr Sohn – wie Ismael – in Todesgefahr. Aber geprüft werden muß Sara nicht mehr. Eine jüdische Tradition (siehe: Brock 1974; 1984) erklärt den unmittelbar nach dieser Geschichte erzählten Tod Saras aus ihrer Erschütterung über das Geschehen auf Morija. Gen 23, eine Geschichte, die sich um die P-Notizen von Tod und Begräbnis Saras (V.1f.19) rankt, macht die Ahnfrau der ersten Generation zur ersten Erbin der Landverheißung, da Abraham den Grabplatz als ersten Besitz im Lande kauft. In ihrem Grab in Machpela werden – mit Ausnahme Rahels und Josefs – alle Mütter und Väter Israels beigesetzt (25,9f; 35,27ff; 47,29ff; 49,29ff; 50,5ff). Die Begräbnisstätte der Ahnen des Volkes ist primär das Grab einer Frau.

Der Rebekka-Kreis

Die Ahnfrau ist tot. Ihr Sohn ist noch nicht verheiratet. So sendet der alte Patriarch seinen Knecht zu seiner Verwandtschaft in sein Herkunftsland, um von dort eine Frau für Isaak zu holen (Gen 24).

Rebekka in der Nachfolge Abrahams und Saras

Als einzige Bedingung, unter der der Gesandte seines Auftrags ledig wird, setzt Abraham fest, daß die Frau bereit sein muß, ihr Land, ihre Verwandtschaft und ihre Familie zu verlassen – wie einst er selber es getan hatte (24,5-8; vgl. 12,1-4a). Als der Knecht in der Stadt Nahors ankommt, setzt er sich an den Ort, an dem sich in einer altorientalischen Stadt die Frauen treffen, an den Brunnen. Er findet die gesuchte Frau in Rebekka, deren Auftritt wie eine Präsentation gestaltet wird. »Siehe, Rebekka kam heraus« (V.15). Aber Rebekka ist nicht bloß die Frau, die patriarchalen Idealvorstellungen entspricht, was der Knecht offensichtlich als Kriterium für die Wahl Gottes deutet (V.14.42f). Sie ist die Frau aus der rechten Familie, auf die bereits die Genealogie in 22,20-24 zulief: Der Stammbaum Milkas und Nahors gipfelt in 22,23a in der Zeugungsnote (!) für Rebekka. Ihre Geschichte wird mit Abraham parallelisiert, da sie wie er ihr Volk, ihre Verwandtschaft und Familie verläßt und ihre Entscheidung mit »Ich gehe!« kundtut (24,58), wie einst Abraham auf den Ruf Gottes hin gegangen war (vgl. 12,4). Nicht Isaak, sondern Rebekka wird als die adäquate Fortführung der Verheißungslinie Abrahams vorgestellt. Deutlich wird dies am Brautseggen für Rebekka: »Dein Same soll das Tor seiner Feinde erben!« (24,60), der sich beinahe wortwörtlich gleich in der letzten Verheißung an Abraham nach der bestandenen Erprobung in 22,17 findet. Isaak wird hingegen in die Tradition des Versagens Abra-

hams gestellt, wenn er wie sein Vater vor Abimelech seine Frau verleugnet und als seine Schwester ausgibt (26,1-11).

Völkerrivalität und Schwangerschaftskomplikationen

Der sogenannte »Isaak-Kreis« ist eigentlich ein »Rebekka-Kreis«. Wie Frettlöh (1994) erwies, wird Rebekka in Gen 24 nicht als ideale, sich keusch zurückhaltende Braut vorgestellt. Bereits bei der ersten Begegnung des Paares (24,62-67) übernimmt die Frau die Führung. Der Mann bleibt passiv und betrachtet Rebekka als Mutterersatz (V.67). Sie ist die Aktive. Als sie schwanger wird, geht sie ohne ihren Mann, um JHWH zu befragen und so ihre Schwangerschaftskomplikationen zu deuten (25,21ff). Der Spruch, der ihr gegeben wird, ist ein Völkerorakel, das die Geburt von Zwillingen und die Vorrangigkeit des Zweitgeborenen ankündigt (25,22f). Die Ursprungsgeschichte zweier Völker wird hier eindeutig als Geschichte um die genuin weiblichen Lebenserfahrungen von Schwangerschaft und Geburt geschrieben.

Die Mutter bestimmt den Segensträger

Rebekkas Vorliebe für den jüngeren Sohn Jakob ist vom Gottesspruch her zu verstehen und steht in Kontrast zur gesellschaftlich legitimierten Bevorzugung des Erstgeborenen Esau durch den Vater (25,28). Isaak wird in der Betrugsgeschichte von Gen 27 als überrumpelter, wenn auch mißtrauischer Alter vorgestellt. Rebekka hält die Fäden in der Hand und knüpft sie nach ihren eigenen Vorstellungen (zu Gen 27 als Rebekka-Geschichte siehe Willi-Plein 1989, 328ff). In patriarchaler Kultur kann jedoch nicht die Mutter, die um die Zusammenhänge weiß, den Segen geben, der die Legitimität der Familie fortsetzt. So befiehlt sie ihrem Lieblingssohn Jakob, sich den patriarchalen

Segen zu erschleichen. Rebekka bereitet alles vor und übernimmt die volle Verantwortung (27,13). Der Erzähler stellt die Übertölpelung des Mannes durch seine Frau nicht ohne Ironie dar: Der Segen, den Isaak vermeintlich seinem Lieblingssohn Esau gibt, definiert die unterlegenen Söhne von der Mutter her, jenen, der den Herrschaftsanspruch hat, jedoch vom Vater (27,29). Tatsächlich ist es gerade umgekehrt. Als der Betrug offenbar wird, können der Vater und sein Lieblingssohn nur noch erschüttert weinen. JHWH aber bestätigt den erschlichenen Segen und somit die Wahl Rebekkas (28,10ff).

Im Elternhaus der Mutter: Lea und Rahel, Bilha und Silpa

Um Jakob vor den Nachstellungen des Betrogenen zu retten, schickt Rebekka ihn zu ihrer eigenen Familie. Dort wird er Zuflucht finden, und dort soll er warten, bis sie ihn rufen wird (27,43ff). Die Tragik der Mutter, die ihren Lieblingssohn zum Haupterben machen konnte, erweist sich darin, daß sie selber ihn von sich weg-schicken muß und ihn nie mehr wiedersehen wird.

Als Jakob am Wohnort der Verwandtschaft seiner Mutter ankommt, trifft er am Brunnen auf seine Cousine Rahel, die den Beruf der Hirtin ausübt und die Schafe ihres Vaters tränken kommt. Jakob übernimmt für sie die Arbeit – nicht nur punktuell, sondern sieben lange Jahre als Abstattung des Brautpreises, den er als mittelloser Flüchtling nicht anders aufbringen kann. Ähnlich wie in Gen 24,28ff wird der Brautwerber durch die Braut selber in die Familie eingeführt (29,12f). Die romantische Szenerie durchbricht der Erzähler mit der Information, daß Laban zwei Töchter hat (V.16). Die Ältere, Lea, hat zarte (nicht matte, siehe Butting 1987) Augen, die Jüngere, Rahel, ist schön. Das Äußere zählt, um Frauen vorzustellen. Aber *der Jünge-*

re, der sich als der Ältere ausgab (Gen 27), verliebt sich auch in *die Jüngere*. Am Morgen nach der Brautnacht muß Jakob erschüttert – wie einst sein betrogener Vater und Bruder – feststellen, daß ihm der Schwiegervater die Ältere als die Jüngere ausgab. Diese Intrige geht jedoch (ähnlich wie bei den Preisgabeerzählungen) auf Kosten der Frau. Jakob, der die Frau, die er nicht wollte, nicht mehr loswerden kann, haßt Lea (29,31) wegen der Tat ihres Vaters.

Die Gründerinnen Israels

JHWH nimmt sich deswegen der bedrückten Frau an und öffnet ihren Mutterschoß. Für Rahel handelt er nicht; sie ist und bleibt unfruchtbar. Die Geburten Leas geben die ganze Tragik der ungeliebten Frau, die ihren Mann liebt, wieder: Die ersten drei Kinder bekommen jeweils einen Namen, der die Hoffnung auf Zuwendung ausdrückt. Erst der vierte ist ein Dankname an JHWH, der ihre Isolation mit Kindern kompensiert (29,31-35).

Das erste Gespräch zwischen Jakob und seiner Lieblingsfrau stellt der Erzähler als handfesten Ehekrach vor (30,1ff). Rahel will Kinder. Die Zuneigung des Mannes, nach der sich die kinderreiche Schwester sehnt, ist ihr gewiß. So greift sie wie Sara auf das stellvertretende Gebären ihrer Sklavin zurück (vgl. Fischer 1994, 91-102). Rahel vermag Bilha jedoch – anders als Sara ihre Sklavin Hagar – in die Familie einzugliedern. Bilha hat einen Namen und den Stañd einer Magd im Munde der Hauptfrau. Sie gebiert für Jakob zwei Söhne, die Rahel mit Namen benennt, welche ihre eigene Lebenserfahrung deuten. Der zweite Kindername deutet denn auch die gesamte Geschichte, die dadurch befremdet, daß es den Frauen ausschließlich um das Kindergebären geht und die dem Ersten Testament den Vorwurf eingetragen hat, es degradiere Frauen zu »Gebärmaschinen«. »Naftali« wird ausgedeutet durch

den Gottesstreit der Schwestern, die dadurch das Haus des Gottesstreiters, »Israel«, aufbauen. Den zwölf Stämmen entsprechend *müssen* in einer Generation zwölf Söhne geboren werden, wenn man die Gründungsgeschichte Israels als Familiengeschichte – und nicht etwa als Herrschergeschichte – schreiben will. In dieser literarischen Gattung begründen die vitale Sexualität und die Fruchtbarkeit der Frauen das Volk. Jakob erscheint zwischen den aktiven Frauen als passives »Mittel zum Zweck«. Dies wird in der Geburtslegende für Issachar, 30,14-18, deutlich: Lea verkauft Rahel die Alraunen, die ihr ihr Sohn Ruben brachte, um den Preis einer Nacht mit Jakob. Die Sexualität des Mannes wird zum Tauschobjekt der Frauen. Der Kaufpreis, den der Mann fraglos akzeptiert, erweist den Grund für Leas Stillstand im Gebären (29,35): Jakob kommt nicht mehr zu ihr. Diese eine Nacht mit ihm bringt ihr sogleich wieder Schwangerschaft. Nachdem sie die Kinder ihrer Sklavin mit Glücksnamen (Gad, Ascher) benannt hatte und ihr Ansehen unter den Frauen damit betonte (30,11f), ist Issachar wieder ein auf Gott bezogener Dankname. Und Jakob bleibt nun auch bei ihr; das drückt sie durch den Namen ihres letzten Sohnes, Sebulon, aus (30,19f).

Vom Stellenwert der Töchter

Als ob die vitale Kraft Leas am Erlöschen sei, gebiert sie als letztes Kind eine Tochter. Die bei den Söhnen gesetzte Zeugungsnotiz und Namensbegründung fehlt bei Dina. Töchter zählen nicht in einer Gesellschaft, die ihre genealogische Herleitung üblicherweise über männliche Nachkommenschaft führt. So wenige weibliche Geburten in drei Generationen der Erzeltern anzunehmen, hieße, den Bibeltext fundamentalistisch zu lesen. Töchter werden schweigend übergangen (vgl. Archer 1990, 18). Vermutlich weist die Appendixstellung der Geburtsnotiz für Dina

– auf einen sekundären Einschub hin. Im Endtext jedoch kommt sie einer Marginalisierung weiblicher Nachkommenschaft gleich.

Die EEE kennen jedoch keine *generelle* Geringachtung von Töchtern. In dem östlich des Jordans verbliebenen Teil der Familie zählen fast ausschließlich die Töchter und die weibliche Linie. Rebekka läuft auch nicht in ihr Vaterhaus, sondern in das »Haus ihrer Mutter« (Gen 24,28; siehe Meyers 1991). Dieses Faktum ist nicht durch etwaige matriachale Strukturen jener Gesellschaft zu (miß)deuten, sondern dadurch bedingt, daß aus diesem Zweig der Familie die Mütter Israels hervorgehen. In allen Genealogien der EEE finden sich Frauen, wenngleich der Schwerpunkt auf den Männern liegt. Von der Gesamtkomposition der EEE her werden Völker in ihrer Verwandtschaft als Söhne eines Vaters, als Brüder, dargestellt, die Vermischung zweier Völkergruppen jedoch jeweils als Heirat. Sowohl die »Genealogie« ganz Israels (Gen 12-35), als auch die Edomitergenealogie in Gen 36 sind nach diesem Schema gestaltet. Dabei kommt den Frauen größeres Gewicht zu als den Männern: Der blasse Sohn der Erzeltern des Südreiches, **Isaak**, wird mit Rebekka, der starken **Ahnfrau** des Nordreiches, »verheiratet«. Die Nachkommenschaft Esaus wandert sogar ins Herkunftsland der beiden Frauen Oholibama (vgl. 36,2.20) und Timna (vgl. V.12.22) aus und siedelt im Gebiet des Stammvaters der Frauen, in Seir (vgl. V.9.20). Zwei der Stammesfürstentümer Edoms tragen die Namen dieser beiden Frauen (V.40f), die die Integration Esaus in Seir ermöglichen.

Ehevertrag und Gebietsabgrenzung

Auch Jakob ist durch seine Frauen im Elternhaus seiner Mutter integriert. Als Flüchtling lebt er die Ehe entgegen dem Brauch nicht patrilokal (im Haus seines Vaters), sondern im Haus seiner Frauen

und deren Vater. Er arbeitet dort als Hirte. Als Konflikte um den Herdenreichtum entstehen, denkt Jakob nach zwanzig Jahren Knechtsdienst an die Heimkehr, zu der ihn schließlich auch sein Gott ruft. Er muß dazu die Einwilligung seiner Frauen einholen (31,4). Die Rede von Rahel und Lea bezeugt zwar erstmals Solidarität zwischen beiden (vgl. Schmidt 1989, 36) und Zustimmung zu Jakobs Plan, aber keineswegs eine untertänige Haltung der Frauen. Selbstbewußt sagen sie zu ihrem Mann: Der Reichtum gehört »uns und unseren Kindern« (31,16) – nicht etwa »dir«. Die beiden Frauen sind sich in der Opposition gegen den Vater erstmals einig. Als die Familie das Haus Labans verläßt, stiehlt Rahel die Teraphim, die Hausgötter (31,19). Die wütende Suche des Vaters nach den gestohlenen Göttern bringt Rahel in Lebensgefahr (31,30-35), die sie jedoch mit List abzuwenden versteht. Mit den Teraphim nimmt Rahel offensichtlich die Legitimität der Sippe mit ins Land: Danach geht keiner der Söhne mehr zu dieser Familie, um sich von dort seine Frau zu holen. Aber Rahel konstituiert damit auch die Priorität ihrer eigenen genealogischen Linie, wie es die Josefsgeschichte schließlich erweist (vgl. Spanier 1992, 405).

Vor der definitiven Trennung setzt Laban, dessen Töchter ja nicht bei der Eheschließung, sondern erst jetzt das Haus verlassen, eine Klausel für den Ehevertrag fest (31,50): Jakob darf keine der Frauen unterdrücken und keine weitere Frau mehr in die Ehe nehmen. Der Schutzvertrag für die Töchter erscheint damit gleichrangig mit jenem über die Gebietsabgrenzung (31,44-32,1).

Die Lebenskraft Rahels

Der zwölfte Sohn der Familie, deren Kinder nach den Müttern definiert werden (35,22b-26), wird bereits im Land geboren (35,16-20). Während der Wanderung wird Rahel von den Wehen überrascht. Sie

gebirt ihr zweites Kind, in das sie ihre ganze Lebenskraft legt und stirbt. Sie benennt ihn mit Ben-Oni, »Sohn meiner Lebenskraft« (Schäfer-Bossert 1994, 122). Die Umbenennung durch den Vater in »Benjamin« ist nicht als Abwertung weiblicher Lebenskraft zu verstehen. Jakob protegirt gerade die Söhne Rahels in unübersehbarer Weise unter den Brüdern (Gen 39: 43). Rahel, die meinte, ohne Kinder (Plural, 30,1) sterben zu müssen, stirbt in dem Augenblick, als sie Kinder (Plural) hat. Ihr Grabmal hat – im Gegensatz zur Höhle Machpela – eine außerhalb der Gen belegbare Wirkungsgeschichte (1 Sam 10,2; Jer 31,15; Mt 2,18).

Strukturelle und physische Gewalt gegen Frauen

Viele der sogenannten »Trennungserzählungen«, die die genealogischen Nebenlinien von der Hauptlinie Israels scheiden, thematisieren Gewalt gegen Frauen. Auch die Hagarerzählungen (Gen 16; 21,8ff) gehören hierher.

Die Töchter Lots

Lot, der Neffe Abrahams, der sich nach dem Streit um die Ressourcen von diesem trennte (Gen 13), bietet seine beiden jungfräulichen Töchter den Männern von Sodom zur kollektiven Vergewaltigung an (Gen 19,8). Dies erscheint ihm als geeignete Strategie, um die beiden männlichen Gäste vor gewaltsamer Erniedrigung durch Sexualität zu schützen. Daß die beiden Frauen unbeschadet davonkommen, hängt am göttlichen Wesen der Besucher, die die Bedrohung abzuwenden vermögen. Die Nebenfrau des Leviten in Ri 19 kommt in ähnlicher Situation nicht einmal mit dem Leben davon (→ Ri). Seifert (1994, 56-65; siehe auch Rashkow 1994) nimmt aufgrund der bis heute nachzuweisenden Entlastungsversuche inzestuöser Väter an,

daß sich die sexuelle Gewalt Lots gegen die Töchter auch in 19,30-38 fortsetzt: Lot, der aufgrund seiner Trunkenheit, die die Töchter verursacht hätten, für unschuldig erklärt wird (19,33.35), ist – mit der Hermeneutik des Verdachts gelesen – der Vergewaltiger seiner Töchter. Die Abwesenheit der Mutter, die durch ihr Zurückschauen zur Salzsäule erstarrt (V.26), ist ein weiteres Argument für die Deutung als Inzestgeschichte, ebenso das Vorhandensein des typischen Kulturgutes des Weines bei gleichzeitiger Lokalisierung der Vorkommnisse in einer einsamen, menschenleeren Gegend. Die beiden über den Vater definierten Frauen werden von ihrem Vater schwanger und gebären zwei Söhne, denen sie Namen geben, die auf die inzestuöse Herkunft schließen lassen: Ben-Ammi »Sohn meines Verwandten« und Moab »vom Vater« (19,37f). Die Deutung von Gen 19 als vertuschte Inzestgeschichte hat viel für sich. Bedenken sind insofern anzumelden, als die Sodomsgeschichte mit eindeutig negativen moralischen Wertungen erzählt wird, die Geschichte um Lots Töchter davon jedoch völlig frei ist. Zudem ist zu berücksichtigen, daß Gen eine klare Sprache spricht, wenn es um sexuelle Nötigung geht.

Bilha

Gen 35,22 spricht vom Inzest Rubens mit Bilha, der Nebenfrau seines Vaters Jakob. Die Einwilligung der Frau wird nicht vermerkt. Dies entspricht der Erzähltechnik der Gen, die Frauen, wenn sie Opfer sexueller Gewalt sind, sprachlos darstellt (vgl. Gen 12,10ff; 16,1-6; 34). Im Stämmesegen Gen 49,3f wird ausschließlich Ruben für den Bruch der Tabuschanke verantwortlich gemacht und aus dem Haupterbe der Verheißungslinie ausgeschlossen. In ähnlicher Relation zum Stämmesegen von Gen 49 scheinen Gen 34 und Gen 38 zu stehen: Simeon und Levi, die Zweit- und Drittgeborenen Jakobs, scheiden aufgrund ihrer

übertriebenen Rache an den Sichemiten aus, so verbleibt Leas Viertgeborener Juda, dessen Geschichte in Gen 38 erzählt wird. Die Geschichten um das Ausscheiden bzw. die Übernahme des Verheißungserbes werden damit allesamt als Geschichten von Frauen erzählt.

Dina

Als Dina nach Sichem hinausgehen will, um nach den Töchtern des Landes zu sehen (34,1), wird sie vom Sohn des Stadtfürsten, von Sichem, gesehen und vergewaltigt. Die einzige Tochter, die nach weiblicher Gemeinschaft sucht, gerät in die brutale »Gesellschaft« eines Mannes. Sichem entspricht jedoch im weiteren Handlungsverlauf nicht dem Klischee eines Vergewaltigers. Nach seinem Verbrechen erfaßt ihn Zuneigung zu der Frau. Er ist bereit, jeglichen Brautpreis zu zahlen. Jakob und seine Söhne betrachten den Angriff gegen die Frau als Schändung der Familienehre und handeln mit List als Vorbedingung für die Eheschließung die Beschneidung aus (V.14). Als Sichem sich dieser unterzieht, fallen Simeon und Levi über ihn her, töten ihn, nehmen Dina, die offensichtlich bereits in sein Haus aufgenommen war, und bringen sie zurück zur Familie (34,26). Die Brüder haben ausschließlich Interesse an der Rache, nicht jedoch am Wohlergehen ihrer Schwester. Sie bleibt stummes Opfer der brutalen Männer um sie herum. ☞

Auch diese Geschichte wird später noch bearbeitet. Sie wird zu einer – wenn auch unrühmlichen – Beispielgeschichte zum Mischehenverbot umgedeutet. Verhandler ist nun nicht mehr der Vergewaltiger allein, sondern auch dessen Vater. Und die Bedingung der Beschneidung wird kollektiv festgesetzt, nicht nur auf den potentiellen Bräutigam bezogen. Die beiden Brüder vollstrecken nach erfolgter Beschneidung die Rache, ermorden die gesamte männliche Bevölkerung von Sichem und machen

Frauen und Kinder zu Kriegsgefangenen. Die Gewalttat an der Frau ist in dieser Version zum bloßen Aufhänger der Geschichte geworden. Im Gebet der Simeoniterin Judit (Jdt 9,2ff) erscheint die Vergewaltigung Dinas als Symbolgeschichte für die Schändung des Heiligtums (vgl. Standhartinger 1994, 108f). Was der Rächer Simeon nicht geschafft hat, schafft seine späte Tochter Judit: das Volk vor dem Übergriff der Unbeschnittenen zu bewahren (→ Jdt).

Tamar

Jene Geschichte, die die Fortführung der Verheißungslinie mit dem Haus Juda begründet, beginnt ebenso mit Unrecht gegen eine Frau. Tamar bleibt jedoch nicht in der Opferrolle, sondern übernimmt mit der Wendung ihres eigenen Geschicks auch die Gründung des Hauses Juda, aus dem das davidische Königsgeschlecht hervorgeht (→ Rut).

Gen 38 erzählt vorerst von der Heirat Judas mit der namenlosen Tochter Schuas. Diese gebiert drei Söhne und benennt diese in der Tradition ihrer Schwiegermutter Lea (38,3-5; vgl. 29,32-35). Der erste Gründungsversuch des Hauses Juda geschieht jedoch in der Trugstadt (Kesib V.5). Für seinen Erstgeborenen Er nimmt Juda eine Frau namens Tamar. Als Er jedoch stirbt, befiehlt er seinem Zweitgeborenen Onan, die Schwagerverpflichtung gemäß Dtn 25,5-10 zu übernehmen und die Witwe zu heiraten (→ Dtn). Onan beutet zwar die Sexualität der Frau aus (Jeansonne 1990, 102), verweigert ihr aber die Nachkommenschaft, die sie allein in die patriarchale Familie des Verstorbenen integrieren und ihr die Stellung als Mutter des Haupterben sichern kann. So läßt JHWH auch diesen Sohn sterben (V.10). Mit der Ausrede, der dritte Sohn sei noch zu jung, schickt Juda Tamar in ihr Elternhaus zurück. Dort soll sie auf die Schwagerehe (=Levirat) warten. Juda begeht an seiner Schwiegertochter mehrfaches Unrecht: Er verweigert ihr die

Versorgung, die ihr bei aufrechterhaltenem Levirat zusteht und schiebt ihr die Schuld am Tod seiner beiden Söhne in die Schuhe. Er denkt daher nicht mehr daran, ihr seinen einzig verbliebenen Sohn Schela zu geben. So spricht er ihr auch die Vorteile der Witwenschaft ab, die ihr ermöglichen würden, eine Ehe mit einem frei gewählten Mann außerhalb der Familie einzugehen. Als Schela erwachsen wird, wird er Tamar dennoch nicht zum Mann gegeben. Da legt sie ihre Witwenkleider ab, verschleiert sich zur Unkenntlichkeit und schläft am Torweg von Enajim (Zwillingsbrunnen) unerkannt mit ihrem Schwiegervater. Als Pfand für den Lohn der vermeintlichen Prostituierten handelt sie geschickt die äußeren Zeichen seiner Identität, Siegel, Stab und Schnur, aus. Da Tamar sogleich nach Hause und in ihre Witwenschaft zurückkehrt, findet der Überbringer des Lohns die vermeintliche Prostituierte nicht. Für Juda ist damit das dreifache Pfand, das seine Person eindeutig zu identifizieren vermag, verloren. Er muß die Schande fürchten (38,23). Als der Patriarch erfährt, daß seine Schwiegertochter schwanger ist, legt er plötzlich Wert darauf, sie nicht aus dem Levirat entlassen zu haben. Er spricht sogleich das Todesurteil – ohne sie vorher zu befragen. Tamar läßt dem Mann, der sie zur lebenslänglichen, unversorgten Witwenschaft verdammen wollte, das dreifache Pfand übersenden, das den Levirats-ehrebrecher überführt. In aller Öffentlichkeit muß er daher bekennen, daß Tamar gerechter ist als er (38,26), und daß er Unrecht tat, als er ihr den Drittgeborenen vorenthielt. Die Zwillingsgeburt Tamars ist in Anlehnung an jene Rebekkas erzählt (38,27-30; vgl. 25,24-26). Ihre Söhne, die die beiden Verstorbenen ersetzen, führen daher die genealogische Linie nach Jakob über Juda fort – hin zu jener Frau, die sich ebenfalls in die weiblich definierte Genealogie Israels durch ihr unkonventionelles Verhalten einschreiben wird, zu Rut (Rut 4,11f).

Nur wenige Frauen in der Josefsgeschichte

Werden Rut und Tamar als positive »Verführerinnen« dargestellt, so die Frau des Potiphar in Gen 39 als negative. Josef wird als exemplarischer Weiser dargestellt, die Frau hingegen als »fremde Frau«, als »Frau Torheit« typisiert (vgl. Niditch 1992, 25; → Spr). Im Rahmen der Gen ist die Geschichte als eine Variation zu den Preisgabeerzählungen in Umkehrung des Geschlechterverhältnisses zu sehen: Der Jüngling Josef wird von seinen Brüdern preisgegeben. Im Fremdland wird er von einer mächtigen Frau begehrt. Als Mann jedoch entkommt er – anders als seine Ahnfrauen und seine Schwester Dina – der sexuellen Nötigung. Die Frau rächt sich für die Zurückweisung mit sexueller Denunziation und ruiniert damit die frühe Karriere des Retters Israels vor dem Hungertod. Über Asenat, Josefs Frau und Priester-tochter aus On, finden sich in Gen nur zwei kurze Notizen (vgl. dagegen: → JosAs). Sie gebiert die beiden Söhne Manasse und Efraim, denen jedoch, entgegen der vorpriesterlichen Tradition in den EEE, der Vater den Namen gibt (41,50ff). Und sie wird als exemplarische Schwiegertochter, die exogame Heiraten legitimiert, in der Übersiedlungsliste von Gen 46,20 geführt. Diese androzentrische Liste (46,5-27) führt neben den Frauen Lea, Silpa, Rahel und Bilha je exemplarisch die Tochter Dina (V.15) und eine Enkeltochter, Serach (V.17), an. Die Personenzahl wird zwar ausschließlich nach den Männern bestimmt, die angeführten Frauen erweisen jedoch, daß ein ganzes, wenn auch kleines Volk nach Ägypten kam. Die Josefsgeschichte ist, anders als die EEE, eine klassische Männergeschichte. Wie Butting (1994, 69) gezeigt hat, erhält Josef in seiner machtpolitischen Funktion in Königin Ester sein weibliches Pendant (→ Est).

Zusammenfassung

Die EEE erzählen Volks- und Völkergeschichten in der literarischen Gattung von Familienerzählungen. Das heißt, daß die Ursprungsgeschichte Israels auf weite Strecken als Frauengeschichte erzählt wird, als Geschichte von Frauen, die nie das patriarchale System, in dem sie leben, sprengen, dieses aber durch ihr machtvolleres Handeln ordentlich durchlöchern. Bei ihren Aktionen haben sie häufig den Gott Israels auf ihrer Seite. Israel schreibt seine Anfangsgeschichte nicht als Heiligenlegende. Es thematisiert in realistischer Einschätzung der Wirklichkeit einer männlich dominierten Gesellschaft in seiner Gründungsgeschichte auch Gewalt gegen Frauen.

Die literarische Gattung der Familienerzählungen bringt es mit sich, daß das Lebensfeld von Männern wie von Frauen auf den kleinen Kreis der Verwandtschaft eingeschränkt ist. In dieser literarischen Gattung ist die Familie die politische Öffentlichkeit des Volkes und der Völker ringsum. Nun wird aber heute das soziale Geschlecht (gender) von Frauen über ihre Rolle in der Familie – und damit in der Privatheit – definiert, jenes der Männer jedoch über die (politische) Öffentlichkeit. Für die Auslegung der EEE ist es daher bezeichnend, daß man die Rollenstereotypen für das weibliche Geschlecht eins zu eins belegt sah und nach keinerlei Tiefendimension in den Frauengeschichten fragte. Man fand, was man kannte und erhalten wollte, da das Lebensfeld der Frauen in den EEE dem präskriptiven Lebensfeld von Frauen in patriarchalen Kulturen entspricht: Ihre Sorge gilt primär ihren Kindern und Männern, sie streiten untereinander und haben es häufig mit Gott zu tun. Die Männer tun aber in den EEE auch nichts anderes. Für die Männergeschichten der EEE, die sich ebenso ausschließlich im kleinen Kreis der Familie abspielen (Ausnahme: Gen 14), fanden

sich die entsprechenden Gender-Vorstellungen daher nicht. So sah man sich gezwungen, eine Sinndimension hinter der »Privatheit« zu suchen, und fand sie in der politischen Dimension der Völkergeschichte. Die exegetische Tradition, die die Frauengeschichten der EEE trivialisiert und fundamentalistisch auslegt, die Männergeschichten jedoch historisch-kritisch befragt und als hochtheologische Ursprungsgeschichte Israels und seiner Nachbarn auslegt, ist damit als sexistisch zu erweisen. Sie mißt mit zweierlei Maß für die Geschlechter. Feministische Exegese sollte sich hüten, auf diesen ausgetretenen Pfaden weiterzugehen: Die Mütter Israels sind keine »Hausmütterchen«. Sie sind die Gründerinnen Israels.

Literatur:

LÉONIE J. ARCHER, Her Price is Beyond Rubies (JSOT.S 60), Sheffield 1990 – ALICE BACH, Breaking Free of the Biblical Frame-Up: Uncovering the Woman in Genesis 39, in: Athalya Brenner (ed.), A Feminist Companion to Genesis, FC 2, Sheffield 1993, 318-342 – MIEKE BAL/FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES/GRIETJE VAN GUNNEKEN, Und Sara lachte ..., Münster 1988 – ATHALYA BRENNER, The Israelite Woman (JSOT.S 21), Sheffield 1985 – DIES./FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, On Gendering Texts (Biblical Interpretation Series 1), Leiden 1993 – SEBASTIAN BRÖCK, Sarah and the Aqedah, in: Muséon 87 (1974) 67-77 – DERS., Genesis 22: Where was Sarah?, in: ET 96 (1984) 14-17 – SUSANNE BUCHER-GILLMAYR, Eine textlinguistische Untersuchung zu Gen 24, Innsbruck 1994 (Diss. masch.) – KLARA BUTTING, Rachel und Lea, in: TeKo 33 (1987) 25-54 – DIES., Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1993 – FRANK CRÜSEMANN, »... er aber soll dein Herr sein« (Genesis 3,16), in: ders./H. Thyen, Als Mann und Frau geschaffen, (Kennzeichen 2), Gelnhausen 1978, 15-106 – FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, Tamar and the Limits of Patriarchy: Between Rape and Seduction, in: Mieke Bal (ed.), Anti-Covenant (JSOT.S 81), Sheffield 1989, 135-156 – IRMTRAUD FISCHER, Die Erzeltern Israels (BZAW 222), Berlin 1994 – DIES., Gottesstreiterinnen, Stuttgart 1995 – DIES., Den Frauen der Kochtopf – den Männern die hohe Politik?, in: CPB 108

(1995) 131-138 – MAGDALENE I. FREIHOFF, Isaak und seine Mütter, in: EvTh 54 (1994) 427-452 – RACHEL MONIKA HERWEG, Die jüdische Mutter, Darmstadt 1994 – SHARON PACE JEANSONNE, The Women of Genesis, Minneapolis 1990 – CAROL MEYERS, »To Her Mother's House«, in: David Jobling u.a. (ed.), The Bible and the Politics of Exegesis, FS. Norman K. Gottwald, Cleveland 1991, 39-51 – SUSAN NIDITCH, Genesis, in: WBC, London/Louisville 1992, 10-25 – JUDITH PIASKOW, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992 – ILONA N. RASHKOW, Daughters and Fathers in Genesis ... Or, What is Wrong with This Picture?, in: Athalya Brenner (ed.), A Feminist Companion to Exodus – Deuteronomy, Sheffield 1994, 22-36 – STEFANIE SCHAFER-BOSSERT, Den Männern die Macht und der Frau die Trauer?, in: Hedwig Jahnow u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 106-125 – EVA RENATE SCHMIDT, 1.Mose 29-31: Vom Schwesternstreit zur Frauensolidarität, in: dies. u.a. (Hg.), Feministisch gelesen Bd. 2, Stuttgart 1989, 29-39 – SUSANNE SCHOLZ, Rape Plots: A Feminist Cultural Study of Genesis 34, Ph.D. Thesis, Union Theological Seminary, New York 1997 – LUISE

SCHOTTRUP/SILVIA SCHROER/MARIE-THÉRÈSE WACKER, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995 (Literatur!) – HELEN SCHUNGLI-SERVALMANN, Tamar, in: Biki 39 (1984) 148-157 – HELE SEIFFERT, Lot und seine Töchter, in: Hedwig Jahnow u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 48-66 – KIZAH SPANIER, Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy, in: VT 42 (1992) 404-412 – ANGELA STANDHARTINGER, »Um zu sehen die Töchter des Landes«. Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34, in: Lukas Bormann u.a. (ed.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World, FS. Dieter Georgi (NT.S 74), Leiden 1994, 89-116 – PHOENIX TRIBLE, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! 2.Aufl. Gütersloh 1990 – MARIE-THÉRÈSE WACKER, 1.Mose 16 und 21: Hagar – die Betreite, in: Eva Renate Schmidt u.a. (Hg.), Feministisch gelesen Bd.1, 2.Aufl. Stuttgart 1989, 25-32 – RAMONA FAYE WEST, Ruth: A Retelling of Genesis 38? UMI, Ann Arbor 1987 – INA WILLI-PLAIN, Genesis 27 als Rebekkageschichte, in: ThZ 45 (1989) 315-334.