

Zwischen Trivialliteratur und politischer Volksgeschichte

Plädoyer für eine geschlechterfaire Auslegung der Erzeltern-Erzählungen der Genesis¹

Irmtraud Fischer

Die Ergebnisse der Exegese und der biblischen Theologie in Bezug auf die in der Forschung sogenannten „Patriarchen-Erzählungen“ der Genesis sind im Rahmen der alttestamentlichen Wissenschaft ein klassisches Beispiel dafür, wie eng die Theorienproduktion der Forschung mit der jeweiligen gesellschaftlichen Konstruktion der Geschlechter verknüpft ist.

Zur traditionellen Forschung an Genesis 12-36

Genesis 12-50 wird in der Forschung in folgende Teile gegliedert:

- *Abraham-Kreis*,
- *Isaak-Kreis*,
- *Jakob-Kreis* und
- *Josefs*geschichte.

Aufgrund der Terminologie wird bereits klar gemacht: Wir haben hier *Männergeschichten* vor uns, die *Männergeschichte* schreiben. Liest man die sogenannten „Väter-Erzählungen“ der Genesis von vorne bis hinten durch, so ergibt sich jedoch folgender Befund:

¹ Der Vortrag basiert auf dem ausführlicheren Artikel: Irmtraud FISCHER: Zu einer genderfairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen, in: A. WÉNIN (Hg.): *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, (BETHL 155), Leuven 2001, S. 135-152.

- Von den Texten des sogenannten „Abraham-Kreises“ hat beinahe jeder zweite Text Frauen als tragende Figuren der Handlung oder zumindest des Geschehens: Wir finden die Doppelüberlieferungen der Preisgabe der Ahnfrau (Gen 12,10ff. und Gen 20) sowie jene der Hagar-Erzählungen (Gen 16,1ff. und 21,8ff.), weiters die Geschichte um den Besuch in Mamre (Gen 18,1ff.), der auf die Geburtsankündigung an Sara und auf das Gottesgespräch mit ihr hinausläuft (18,11-15), und die Erzählung um die Grabstätte Saras (Gen 23).
- Der sogenannte „Isaak-Kreis“ besteht zum einen aus aktualisierenden Nacherzählungen aus dem Abraham-Sara-Kreis (Erzählungen um die Preisgabe Rebekkas und die Brunnenstreitigkeiten von Gen 26), der Rest sind Rebekka-Geschichten (Einholung des Geburtsorakels Gen 25,19ff., der von Rebekka initiierte Segensbetrug an Isaak Gen 27) oder Erzählungen, die bereits zum „Jakob-Kreis“ gehören.
- Die Erzählungen ab Genesis 29 handeln ebensoviel von den Frauen Rahel und Lea wie von deren Vater Laban. Dennoch wird dieser Teil der Genesis „Jakob-Laban-Kreis“ genannt.
- Die Geschichten von Genesis 34; 35,16-22a und Genesis 38, die einzelne „Stämme“, nämlich Simeon, Levi, Benjamin, Ruben und Juda, aus der Schar ihrer „Brüder“ hervorheben, sind als Frauengeschichten um Dina, Rahel, Bilha und Tamar erzählt.

An diesem biblischen Befund wird deutlich: Die Texte, in denen Frauen im Zentrum des Erzählinteresses stehen, finden sich bei weitem nicht in einer marginalen Rolle, sondern sind beinahe egalitär zu jenen Texten, in denen

ausschließlich Männer im Mittelpunkt stehen.² Dennoch wird dieser gesamte Textkomplex von Genesis 12-36 in der Forschung unter den Bezeichnungen „Erzväter-“, „Väter-“ oder „Patriarchen-“Erzählungen geführt. Dies entspricht schlicht und einfach nicht dem Textbefund der Genesis,³ war aber die längste Zeit weitgehender Konsens der Forschung, die durch ihre Sprachwahl Leseleitlinien in die Texte einträgt, welche Frauen unsichtbar machen.

Charakteristisch für die Wertschätzung der „Frauengestalten“ von Genesis 12ff. in der herkömmlichen Forschung ist etwa die Stellungnahme Martin NOTHS, eines der bedeutendsten Exegeten unseres Jahrhunderts:

„Wesentlich schwieriger ist für die Frauengestalten im Bereich der ‚Erzväter‘-Geschichte die Frage des überlieferungsgeschichtlichen Ursprungs zu beantworten. Sie treten ja sämtlich nicht als selbständige Überlieferungsgestalten auf, sondern jeweils *nur in Beziehung zu dieser oder jener männlichen Gestalt*; und es ist daher die Frage, ob sie einmal selbständige Überlieferungsobjekte gewesen sind, von denen man sich dies oder jenes zu erzählen gewußt hat, oder ob sie nicht *vielmehr nur als Staffage* in die Erzählungen eingeführt und ad hoc mit Namen benannt worden sind. [...] Es ist auch *ganz unwahrscheinlich, daß* in Überlieferungen über Verbände von Stämmen, die in ihren Ahnherrn als ‚Brüder‘ personifiziert wurden, *Frauen auch nur als Mütter eine ursprüngliche und selbständige Rolle spielen sollten.*“⁴

Über Sara und Rebekka weiß NOTH folgendes zu sagen:

„[Rebekka sei] eine ad hoc geschaffene Erzählungsfigur mit einem entsprechenden Namen, der einfach ein passend

² Zur näheren Begründung der im Folgenden nur holzschnittartig dargestellten Thesen siehe meine beiden Monographien: Imtraud FISCHER: Die Erzeltern Israels, (BZAW 222), Berlin 1994 sowie Imtraud FISCHER: Gottesstreiterinnen, Stuttgart ²2000.

³ Einer der wenigen Kommentare, die dies wenigstens thematisieren, ist H. J. BOECKER, 1. Mose 25,12-37. 1. Isaak und Jakob, (ZBK 1.3), Zürich 1992, S. 13.

⁴ Martin NOTH: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart ³1948 (Ndr. 1. Aufl.), S. 164 (kursive Hervorhebungen I. F.).

erscheinender Mädchenname gewesen sein dürfte. Noch blasser als Rebekka neben Isaak erscheint Sara neben Abraham. Sie ist wirklich nur die auf ihre Würde bedachte Frau Abrahams und Mutter des diesem verheißenen Erben. Ihr Name bedeutet gewiß ‚Herrin‘ und ist ebenso wie ihre Gestalt überhaupt *ein für den Zweck der Abrahamerzählungen geschaffenes Gebilde*, das im Schatten der Gestalt und der Darstellung Abrahams steht, und *ebensowenig wie irgendeine andere der Frauengestalten der ‚Erzväter‘-Geschichte ein selbständiges Überlieferungsobjekt.*⁵

Martin NOTH hatte ein von der Überlieferungsgeschichte geleitetes Erkenntnisinteresse. Frauenforschung an der Bibel und die entsprechenden Fragestellungen gab es zu seiner Zeit noch nicht. Aber seine Ergebnisse machen einsichtig und illustrieren anschaulich, warum es zur Entwicklung feministischer Exegese kommen musste: NOTHS Erkenntnisinteresse nimmt eindeutig nicht nur bloß die Männer wahr, sondern ist bis in die Sprachwahl hinein entschieden androzentrisch. Frauen dienen bloß als „Staffage“, weder ihr Handeln zählt, noch das Handeln Gottes an ihnen. In den Traditionen des Glaubens Israels sind sie bedeutungslos. Frauen sind nur auf ihre Ehemänner und Kinder hin zu sehen, da ausschließlich Männer die Kristallisationspunkte der volksgeschichtlichen – und daher öffentlich-politischen – Tradition bilden können. Während NOTH von den Männern als „Gestalten“ spricht, spricht er von Frauen als apersonalen „Gebilden“ und „Objekten“. Erzählt die Genesis über Frauen, die kultisch aktiv sind, Gottesbegegnungen haben, Orakel und Verheißungen von ihrem Gott empfangen und wird ihr Tun vom Bibeltext auf die Ebene des Tuns der Männer gestellt (vgl. z. B. die Parallelität von Abraham und Rebekka),⁶ so ist für NOTH ganz offensichtlich das Geschlecht die entscheidende Kategorie, ob eine menschliche Gestalt Kristallisationspunkt einer Überlieferung sein kann

⁵ Ebd., S. 166f. (kursive Hervorhebung I. F.).

⁶ Siehe dazu I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, S. 72-80.

oder nicht: Während NOTH alles unternimmt, um Frauen ausschließlich in Zusammenhang mit Männern zu sehen und so die vielen Kapitel, in denen die Frauen Subjekte der Handlung sind, auf Männer umzupolen, wird bei den Männern sogar bei den „stumme[n] Statisten im Gefolge Abimelechs“ versucht, sie zu wichtigen, historischen Gestalten hochzustilisieren.⁷ Während bei Frauen alle Indizien für die Originalität, die im Text massiert vorhanden sind, wegerklärt werden, werden bei männlichen Gestalten die nicht vorhandenen Argumente auf der Pro-Seite verbucht. Es ist evident, dass der Bias, das vorschnelle Urteil aufgrund des Geschlechts, nicht nur in Bezug auf die Fragestellung vorhanden ist, sondern ebenso bei den Ergebnissen. Auch die Methodik wird geschlechtsspezifisch angewandt: Egal, ob viele oder wenige Indizien zur Stützung von Argumenten vorhanden sind, das Geschlecht ist das einzig wirklich entscheidende Kriterium, um die Relevanz der Erzählfigur zu beurteilen.

An diesem für das 20. Jahrhundert typischen Beispiel zeigt sich anschaulich: Die Bedeutung einzelner Erzählfiguren der Genesis wird nicht etwa von textinhärenten Kriterien bestimmt, sondern primär von der Kategorie des Geschlechts. Die *Sprachwahl* der Forschung ist also nicht zufällig. Sie verweist vielmehr auf eine *Auswahl* der für relevant erachteten Texte, Themen und Erzählfiguren.

Die Anfänge feministischer Exegese: Eine Kompensationsgeschichte

Die erste Generation von Theologinnen der sogenannten „zweiten Frauenbewegung“, die vor etwa dreißig Jahren an der Bibel mit gezieltem Blick von Frauen zu arbeiten

⁷ „Es spricht nun nichts Ernstliches dagegen, daß wir es bei Abimelek und seinen Gefolgsleuten mit historischen Gestalten [...] zu tun haben.“ (M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, S. 171).

begann, hat das Verdienst, die reiche Frauengeschichte, die die Bibel überliefert, in das Bewusstsein gehoben zu haben. Mit ihren Publikationen, die „Frauengestalten der Bibel“ darstellen, haben sie versucht, eine Art Kompensationsgeschichte zu schreiben. Diese sollte vor allem die von der Exegese bis in die bibelpastorale Umsetzung vorherrschende Darstellung biblischer Erzählungen mit ihrer Konzentration auf Männer und deren Geschichte *ergänzen*. Das Interesse der Theologinnen richtete sich primär auf jene Texte, die Frauen als zentrale Figuren der Handlung darstellen. In diesem Zusammenhang ist auch einiges zu den Frauen der sogenannten „Patriarchenerzählungen“ von Genesis 12ff. gearbeitet worden. Vielen Christinnen und Christen wurde mit diesen Publikationen erstmals bewusst, dass ihr geistliches Erbe nicht bloß auf Vorväter gegründet war, sondern Mütter in der Tradition vorhanden sind, deren eigenständige Geschichten die damals noch ausschließlich männlichen Amtsträger der Kirchen zu tradieren „vergessen“ hatten. Weiterreichende Fragen, etwa nach dem Kontext der Erzählungen über Frauen, nach dem Blickwinkel, aus dem diese Figuren dargestellt werden oder nach dem Fehlen von Frauen in manchen Texten, wurden in dieser ersten Phase selten gestellt.

Feministische Kritik an der Forschung

Wie ich in meiner Habilitationsschrift⁸ gezeigt habe, ist es nicht korrekt, von „Patriarchen“- oder „Vätererzählungen“ zu sprechen, da dies eine sprachliche Engführung ist, die dem biblischen Befund widerspricht. Allein durch die in der Wissenschaft geprägte Sprach- und Begriffswahl ist bereits eine einseitige Lenkung der Aufmerksamkeit ausschließlich auf das männliche Element vorgegeben,

⁸ Siehe I. FISCHER: *Erzeltern*.

wodurch die „Frauentexte“ nicht mehr vorurteilsfrei gelesen und bewertet werden können. Die Erzählungen handeln ja angeblich nur – so wird insinuiert – von *Vätern*, von *Patriarchen*, von Männern also. Ich habe – meinem geschlechterfairen Forschungsansatz gemäß – für den Textkomplex Genesis 12-36 nicht die Bezeichnung „Mütter- oder Matriarchinnenerzählungen“ vorgeschlagen, sondern den entsprechenderen Terminus „*Erzeltern-Erzählungen*“, der beide Geschlechter sichtbar werden lässt. Aber bloß mit einer Namensänderung ist es freilich nicht getan. Die alttestamentliche Wissenschaft muss daraufhin befragt werden, wie weit das Geschlecht ein faktisches, in seinen Voraussetzungen meist unreflektiertes, jedoch um so wirkmächtigeres Kriterium darstellt.

Die Gesellschaft Alt-Israels, in der und für die die alttestamentlichen Schriften verfasst wurden, war patriarchal. Das bedeutet, dass Frauen nicht die gleichen Möglichkeiten wie den Männern zugestanden wurden, Kultur zu prägen, entsprechenden Anteil an den ökonomischen Ressourcen zu haben und jene Positionen einzunehmen, in denen die politisch relevanten Entscheidungen getroffen wurden. Unter solchen Bedingungen sind nicht nur die biblischen Texte selber entstanden, sondern auch die meisten exegetischen Forschungen, weshalb beide auf diesem Hintergrund zu lesen sind. Bibeltexte geben daher nicht einfach Zeugnis von Lebensbedingungen der Frauen in Alt-Israel, sondern meist von der männlichen Sichtweise derselben. Wenn es nun aber Texte gibt, die einer solchen Darstellungstradition zuwiderlaufen, verdienen diese die besondere Aufmerksamkeit feministischen Forschens, da zu vermuten ist, dass in ihnen Frauenstimme authentisch zum Ausdruck kommt.⁹

Wissenschaft mit feministischem Anspruch ist sich im Klaren darüber, dass Theorienproduktion und Geschlechterpolitik

⁹ Siehe dazu A. BRENNER/F. VAN DIJK-HEMMES: *On Gendering Texts*, (BIS 1), Leiden 1993.

zusammenhängen. Wissenschaft in einer patriarchalen Gesellschaft ist weitgehend geprägt von einem dichotomischen Denkansatz, der die Welt entlang der Trennungslinie der Geschlechter einteilt. Androzentrische Wissenschaft denkt in Gegensätzen, in Oppositionsklassen, welche deswegen nicht als zusammengehörende Teile eines Ganzen begriffen werden können, weil primär nur die eine Seite wahrgenommen und wertgeschätzt wird.

„Die Wissenschaften zum Thema feministischer Reflexion zu machen, heißt, sie in einen Denkbereich zu stellen, in einen theoretischen Bezugsrahmen, der von der Kategorie des Geschlechts, von der [sic! den] mit ihr verbundenen Begriffen, Bildern und Erfahrungen ausgeht.“¹⁰

Geschlecht bezieht sich in meinen folgenden Ausführungen vor allem auf die Konstruktion des „sozialen Geschlechts“, auf die im Englischen präzisere Bezeichnung „gender“, nicht primär auf das „biologische Geschlecht“, „sex“, wobei jedoch festgehalten werden muss, dass der biologisch weibliche Körper automatisch mit weiblichen Gender-Vorstellungen konnotiert wird und insofern die Trennung von sex und gender nicht fein säuberlich vorzunehmen ist.

Die kulturellen Konnotationen, die mit dem „Weiblichen“ verbunden werden, lassen sich in der sozialen Ordnung einer Gesellschaft verorten. Die Konnotationen des Weiblichen in patriarchalen Gesellschaften sind, wenngleich in den letzten zehn Jahren aufgrund der Wirkung von Diskriminierungsverboten immer weniger explizit ausgesprochen, jene der Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche.

¹⁰ Vgl. auch zum Vorhergehenden E. LIST: Theorieproduktion und Geschlechterpolitik, in: H. NAGL-DOCEKAL (Hg.): Feministische Philosophie, Wien/München 1990; sowie dies.: Wissenschaft, Weiblichkeit und die Krise der Moderne, in: A. GRABNER-HAIDER/K. WEINKE (Hg.): Lebenswerte im Wandel, Graz 1990, S. 147-163; Zitat: S. 147.

Wenn daher exegetische Arbeiten sich primär mit Texten beschäftigen, die Männer als tragende Figuren der Handlung vorstellen, nur diesen theologische Relevanz beimessen und gleichzeitig die Frauentexte vernachlässigen, selbst wenn diese im selben Erzählkontext stehen, so ist dies nicht aus der Bibel zu begründen, sondern aus der selektiven Wahrnehmung derer, die exegetische Wissenschaft betreiben.

Trivalliteratur versus Volks- und Völkergeschichte: Die Bedeutung der Konstruktion der Geschlechter für die Theorienproduktion

Die Wissenschaften, im Besonderen auch die universitär betriebene und kirchlich rückgebundene Theologie, ist noch weit entfernt von einem Forschungsansatz, der nicht die ganze Welt über den männlich konstruierten Leisten schlägt.

Ein *gender-fairer* Forschungsansatz, für den ich in der theologischen Wissenschaft votiere, ist einerseits offen für die kulturellen Spezifika und Differenzen der Geschlechter im Alten Israel, ohne jedoch das männliche Geschlecht als Maßstab für das weibliche zu nehmen. Er enthält sich daher einer wertenden oder abwertenden Beurteilung der tatsächlichen oder auch der in Texten dargestellten Realität nach den Kriterien des Geschlechts und reflektiert die Konstruktion der Geschlechter. Andererseits ist ein *gender-fairer* Forschungsansatz die Voraussetzung dafür, die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Geschlechter als ganze Wirklichkeit des Menschengeschlechts wahrzunehmen und so die halbe, androzentrische Wissenschaft zu einer wirklich „humanen“ zu machen. So lange in der Wissenschaft der Mann als Maßstab des Menschen gilt, kann *gender-faire* Forschung jedoch nicht „egalitär“, ohne die bestehenden Machtverhältnisse zu thematisieren, betrieben werden. Der Anspruch, auf gesellschaftliche Veränderung hinzuwirken, darf nicht zugunsten einer „neutralen“ Gender-

forschung, wie sie in den letzten Jahren immer lauter propagiert wird, verloren gehen. Daher muss die feministische Option, die gleichzeitig die übrigen Felder von Unterdrückung und Diskriminierung nicht aus den Augen verliert und daher eine Option für alle Benachteiligten sein muss, so lange aufrecht erhalten werden, bis eine gerechtere Gesellschaftsordnung erzielt ist.

Für die sogenannten „Männertexte“ der Erzeltern-Erzählungen besteht in der traditionellen historisch-kritischen Forschung, die die Männergestalten als Synonyme für Stämme und Volksgruppen liest, Einigkeit darüber, dass die Genesis nicht primär Geschichten über Privatpersonen und deren Familienleben erzählt, sondern Völker- und Stammesgeschichte schreiben will.¹¹ Dem entsprechend werden – um nur einige Beispiele zu nennen –

- Streitigkeiten zwischen Brüdern als erzählerische Widerspiegelung von Konflikten zweier verwandter Volksgruppen gelesen (vgl. die Geschichten um Isaak und Ismael oder um Esau und Jakob).
- Die Klage Abrahams, kinderlos sterben zu müssen, wird selbstverständlich und richtig in ihrer theologischen Sinn dimension der göttlichen Sohnes- und Volksverheißung gesehen (Gen 15, 1ff.).
- Die Geschichten, in denen Männer aus ultimativer Gefahr von ihrem Gott befreit werden (z. B. die Rettung

¹¹ Als Beispiel sei hier die Forschung über die Stämme Israels erwähnt, zu der auch die Arbeiten NOTHS zu zählen sind. Während man bis NOTH zumindest die Bedeutung der Frauen im Zwölf-Stämme-System reflektierte (vgl. z. B. B. STADE: *Lea und Rahel*, ZAW 1 (1988), S. 112-116, der in den beiden Frauen ebenso Stämme repräsentiert sieht), hielten dies sehr viele Exegeten nach NOTH nicht mehr für notwendig (vgl. z. B. H. WEIPERT: *Das geographische System der Stämme Israels*, VT 23 (1973), S. 76-89) und betrachteten die vier verschiedenen Mütter nur noch als Klassifikationssystem für die Brüder-Stämme (vgl. z. B. O. EISSFELDT: *Jakob-Lea und Jakob-Rahel*, in: H. GRAF REVENTLOW (Hg.): *Gottes Wort und Gottes Land*. FS H.-W. Hertzberg, Göttingen 1965, S. 50-55).

des Trosses Jakobs vor Esaus Übermacht in Gen 32f.), werden als glorreiche Rettungserzählungen klassifiziert, die den Segen Gottes offenkundig werden lassen.

- Widerfährt den Patriarchen eine Gottesbegegnung und benennen sie daraufhin den Ort oder auch den Gott, der sich hat sehen lassen, so werden diese Männer als Kultgründer und Offenbarungsempfänger bezeichnet.

Diese Auslegungstradition bricht aber bei jenen Texten jäh ab, die Frauen ins Zentrum des Interesses stellen. Ohne die Bedeutung des Geschlechts zu benennen, werden diese Geschichten anders ausgelegt:

- Der Konflikt unter Schwestern (etwa der Streit zwischen Lea und Rahel) wird nur ganz bedingt als Niederschlag stammesgeschichtlicher Auseinandersetzung wahrgenommen, sondern, wie auch der Konflikt zwischen Sara und Hagar, meist als Weibergezänk „stark-knochiger“ Frauen¹² gelesen.
- Saras und Rahels Bestrebungen, durch stellvertretendes Gebären zu einem Kind zu kommen (Gen 16; 30,1ff.), werden nicht mit dem Vorzeichen der Sohnes- oder Volksverheißung interpretiert, sondern als Ausdruck für den „natürlichen“ Kinderwunsch von Frauen¹³ verstanden.
- Werden Rettungsgeschichten über Frauen erzählt, so werden sie teils als nicht jugendfreie Schwänke ausgelegt.¹⁴

¹² Siehe H. GUNDEL: Genesis, Göttingen ⁸1968, S. 192.

¹³ Vgl. C. WESTERMANN: Genesis 12-36, (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, S. 384f.

¹⁴ So etwa die Aussage von Klaus KOCH zu den Preisgabeerzählungen, in denen die Ahnfrau aufgrund der Feigheit ihres Mannes in Gefahr kommt, in einem fremden Harem zu verschwinden und so – theologisch gesprochen – aus der Verheißung ausgegliedert zu werden: „Die Gefährdung der Ahnfrau wird von *Männern erzählt* worden sein, etwa am Abend vor den Zelten, wenn die Herden versorgt waren und die Kinder schliefen.“ (K. KOCH: Was ist Formgeschichte?, Neukirchen-Vluyn ⁵1989, S. 156, kursive Hervorhebungen I. F.).

- Hagar hat als unfreie Frau nicht nur eine Begegnung mit einem Gottesboten; sie benennt sowohl den Ort als auch den Gott, der sich hat sehen lassen. Dennoch fehlt sie in so mancher Monographie über den „Gott der Väter“ in der entsprechenden Rubrik.¹⁵

Diese ausgewählten Beispiele zeigen deutlich den Bias: Öffentliche Relevanz – und darum geht es bei einer Volksgeschichte – wird nach den Geschlechtercharakteren¹⁶ unserer christlich-westlichen Kultur ausschließlich dem männlichen Geschlecht zugebilligt. Die Dimension der Völkergeschichte kann daher nach diesem androzentrischen Exegese-Paradigma ausschließlich jenen Texten zugestanden werden, die über Abraham, Isaak und Jakob sowie deren Brüder erzählen. Die Geschichten, die die Genesis über Frauen erzählt, werden hingegen wie ausstaffierendes Beiwerk behandelt.

Ergebnisse eines geschlechterfairen Forschungsansatzes

Es stimmt freilich – und kann unter den kulturellen Gegebenheiten Alt-Israels auch nicht verwundern –, dass über Frauen in den Erzelter- und Erzählungen vieles erzählt wird, was den gängigen weiblichen Gender-Vorstellungen entspricht.

¹⁵ Vgl. z. B. M. KÖCKERT: Vätergott und Väterverheißungen (FRLANT 142), Göttingen 1988, der etwa bei den Kennzeichen der Väterreligion z. B. in den drei Abschnitten „2. Die Erzväter als ‚Offenbarungsempfänger‘“ S.151f., „3. Die Erzväter als ‚Kultstifter‘“ S.152ff.; „4. Wahl der Gottheit durch den Menschen“ S.154f., die Hagar-Erzählung konsequenterweise nie bespricht, da es sich ja ausschließlich um die Väter handeln könne.

¹⁶ K. HAUSEN: Die Polarisierung der „Geschlechtercharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: W. CONZE (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363-393.

Bedenkt man jedoch das Milieu, in dem und von dem in Genesis 12-36 erzählt wird, und blickt dann auf die beschriebenen Lebenszusammenhänge *der Männer*, so fällt auf, dass sehr vieles *nicht* den Stereotypen der männlichen Geschlechterrollen entspricht: Da wird von Männern erzählt, die kochen (Linsengericht Gen 25,29ff.), sich fürchten (Jakob vor Esau Gen 32f.), sexuell passiv sind (Alraunengeschichte Gen 30,14ff.), ihren Lieblingssohn bei der Erbfolge nicht durchsetzen können (Segensbetrug Gen 27) und ähnliches mehr: Das sind lauter Tätigkeiten, Eigenschaften und Widerfahrnisse, die klassisch mit dem weiblichen Geschlecht verbunden werden.

Vieles, was von *Frauen* erzählt wird, entspricht aber ebenfalls *nicht* den klassischen Gender-Vorstellungen: Rebekka geht offensichtlich ohne männliche Begleitung an ein Heiligtum und erhält dort für die Klärung ihrer Schwangerschaftsbeschwerden ein Gottesorakel von volkspolitischer Dimension (Gen 25). Sie setzt unter der Gefahr des Fluches mit allen Konsequenzen die Erbfolge ihres Lieblingssohnes gegen den Willen des Patriarchen durch und gleicht hierin Sara, der es ebenfalls gelang, den erstgeborenen und damit haupt-erbberechtigten Sohn Abrahams zu vertreiben. Sowohl Lea als auch Tamar werden sexuell initiativ, wenn es darum geht, ihre soziale Diskriminierung aufzuheben. Vermutlich sind hier auch die Töchter Lots einzureihen.

Was die Bibel in der Genesis von Männern wie von Frauen erzählt, sprengt eindeutig die Gender-Vorstellungen bei beiden Geschlechtern. Das Erzählte ist also bereits auf der vordergründigen Ebene der Familienerzählungen nicht durchgängig geeignet, um Frauen das traditionelle Rollenbild schmackhaft zu machen. Die hintergründige, jedoch im Rahmen der Genesis als Teil der Tora primär intendierte Sinndimension der Völkergeschichte macht es aber unmöglich, die Geschichten wörtlich zu verstehen. Denn der Kontext, in dem die Genesis von den Frauen erzählt, ist alles andere als die Vertrautheit der eigenen vier Wände.

Wenn etwa Frauen in den Erzeltern-Erzählungen den eigenen oder von ihnen bevorzugten Sohn in die legitime Erbfolge einsetzen können, so kommt das in der staatspolitischen Geschichtsschreibung der Königszeit einer von Frauen erfolgreich durchgesetzten Thronrevolte gleich (vgl. Batseba für ihren Sohn Salomo gegen die früher geborenen Söhne mit älteren Erbensprüchen). Die Erzeltern-Erzählungen erzählen nun aber Volks- und Völkergeschichten nicht als Herrscher- und Kriegsgeschichte, sondern *in der literarischen Form* der Familienerzählungen als bunte Lebensgeschichten von Frauen, Männern und Kindern. Da die Familie zu allen Zeiten Alt-Israels eine erfahrbare soziale Grundeinheit war,¹⁷ konnte man mit dieser Technik einerseits Völkergeschichte schreiben, indem die Beziehungsgeflechte zwischen einzelnen ethnischen Gruppen durch familiäre Verwandtschaft dargestellt wurden. Andererseits bot man durch die literarische Form auch Identifikationsmöglichkeiten mit den dargestellten Charakteren für die Leserinnen und Leser.

Für die Männergestalten hat die Exegese stets beide Dimensionen wahrgenommen, für die Frauengestalten jedoch meist bloß die letztere. Das Handeln von Frauen und Männern ist aber in dieser literarischen Gattung der Familienerzählungen nicht primäres und nicht ausschließliches Handeln von Einzelpersonlichkeiten, sondern es ist politisches Handeln, da die Familie nicht den privaten Bereich symbolisiert, sondern die politische Öffentlichkeit des Volkes und der Völker ringsum. Diese literarische Gattung der Familien-

¹⁷ Zumindest für die Endphase des literarhistorischen Werdens der Erzeltern-Erzählungen entsprechen den Familienerzählungen zudem in der zeitgenössischen, nachexilischen Gesellschaft die sozialen Einheiten der „Elternhäuser“. Sollte K. SCHMID: *Erzväter und Exodus*, (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, recht behalten, so wäre dies die Zeit, in der die Erzeltern-Erzählungen erstmals mit dem übrigen pentateuchischen Textmaterial verbunden wurden. Die literarische Gattung der Geschichtsschreibung der Urfänge des Volkes würde damit mit der zeitgenössischen Gesellschaftsform korrespondieren.

erzählungen bringt es notgedrungen mit sich, dass das erzählte Lebensfeld von Männern wie von Frauen auf den kleinen Kreis der Familie und der näheren Verwandtschaft eingeschränkt ist.

Nun wird aber bis heute in patriarchalen Kulturen das soziale Geschlecht von Frauen über ihre Rolle in der Familie – und damit über die Privatheit – definiert, jenes der Männer jedoch über die (politische) Öffentlichkeit. Für die Auslegung der Familienerzählungen von Genesis 12ff. in der traditionellen Forschung (und selbst in feministischer Forschung) ist es daher bezeichnend, dass man die Gender-Vorstellungen für das weibliche Geschlecht eins zu eins belegt sieht. Man braucht nach keinerlei Tiefendimension in den Frauengeschichten zu fragen, da man findet, was man kennt und erhalten oder auch kritisieren will, denn das erzählte Lebensfeld der Frauen in den Erzeltern-Erzählungen entspricht häufig (wenn auch nicht durchgängig!) dem präskriptiven Lebensfeld von Frauen in unserer abendländisch-westlichen Kultur: Ihre Sorge gilt primär ihren Kindern und Männern, sie streiten untereinander und haben es häufig mit Gott zu tun.

Aber: Von den Männern wird in den Erzeltern-Erzählungen auch nichts anderes erzählt als von den Frauen. Sie streiten untereinander, ihre Sorge gilt primär ihren Kindern und Frauen und sie haben es häufig mit Gott zu tun. Für die Männergeschichten, die sich ebenso ausschließlich im kleinen Kreis der Familie abspielen (einzige Ausnahme ist Gen 14), finden sich die entsprechenden Gender-Vorstellungen für das männliche Geschlecht daher nicht. Was die Patriarchen nach den Geschichten der Genesis tun, wonach sie Sorge tragen, entspricht eher den Konnotationen des weiblichen sozialen Geschlechts.

So sah sich die Forschung gezwungen, eine Sinndimension hinter der „Privatheit“ zu suchen, da für die Männergeschichten die Privatheit der Familie ja nicht die intendierte

Lebens- und Sinndimension sein *konnte*! Und man fand sie in der politischen Dimension der Stammes-, der Volks- und der Völkergeschichte und liegt dabei nach meinem Verständnis auch richtig. Das Handeln im Kreis der Familie und der nahen Verwandtschaft verschlüsselt stammes- und völkergeschichtliche Beziehungsgeflechte – allerdings nicht in Bezug auf die vorstaatliche Zeit, sondern in Bezug auf die jeweilige Abfassungszeit der Texte.

Ein Forschungsansatz, der das Geschlecht als exegetische Kategorie reflektiert, ermöglicht einerseits die Wahrnehmung der Abweichung von den Gender-Vorstellungen bei beiden Geschlechtern in den Erzeltern-Erzählungen, denn mit den erzählten Geschichten provozieren sie eine Konfusion und damit auch Transgression der Gender-Grenzen. Ein gender-fairer Ansatz schafft andererseits auch die Voraussetzungen dafür, „Männer“- wie „Frauentexte“ als Einheit wahrzunehmen und so die dichotomische Auslegungstradition entlang der Geschlechtertrennungslinie zu verlassen. Die Geschichte der Frauen in den Erzeltern-Erzählungen ist keine *andere* Geschichte neben der quasi „eigentlichen“ Geschichte, der Geschichte des männlichen Geschlechts, sodass Frauen – wie etwa das Land – zum „Thema“¹⁸ werden könnten, während Männer nie Thema, sondern immer die Hauptpersonen neben Gott sind.

Ein geschlechterfairer Forschungsansatz ermöglicht es, den theologischen Sinnzusammenhang der Familienerzählungen der Genesis als Volksgeschichte im Angesicht Gottes zu verstehen. Was die Frauen – und auch Männer – der Erzeltern-Erzählungen mit ihrem Gott erleben, ist daher auch nicht auf individuelle, private Gotteserfahrung engzuführen. Es ist erzählte und in hohem Maße reflektierte Theologie Israels. *Es geht daher nicht an, die Erzeltern-Erzählungen in Bezug auf die Männer als hochpolitische*

¹⁸ H. SEEBASS: Genesis I, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 44.

und hochtheologische Volksgeschichte zu deuten, in Bezug auf die Frauen jedoch als idyllisch-triviale Familienerzählungen. Entweder sind nicht nur die Frauengeschichten, sondern auch die Männergeschichten der Genesis Trivialliteratur, welche von innerfamiliärem Glück oder Unglück rührselige oder kleinkariert-zänkische Geschichtchen erzählt. Oder aber die Frauengeschichten sind wie die Männergeschichten ebenso Völkergeschichte. Die Mütter Israels sind keine „Hausmütterchen“. Sie sind die Gründerinnen Israels und der umliegenden Völker. Das „Private“ ist in den Erzeltern-Erzählungen politisch. Eine exegetische Tradition, die die Frauengeschichten der Erzeltern-Erzählungen trivialisiert,¹⁹ wortwörtlich nimmt und somit fundamentalistisch auslegt, die Männergeschichten jedoch historisch-kritisch auslegt und als hochtheologische Ursprungsgeschichte Israels und seiner Nachbarn deutet, ist daher endlich ad acta zu legen. Sie nimmt die Kategorie des Geschlechts als oberstes Kriterium der Textauslegung und misst mit zweierlei Maß für die Geschlechter.

¹⁹ Als ein Exempel unter vielen sei auf die geschlechtsspezifische Wertung des Lachens anlässlich Isaaks Geburtsankündigung bei H. SEEBASS: Genesis II. Vätergeschichte I, Neukirchen-Vluyn 1997, verwiesen: Während er das „Lachen“ des Mannes Abraham (Gen 17,17) als ungläubig qualifiziert (ebd., S. 109), wertet er Saras Lachen in Genesis 18,10 trivialisierend ab: „Hinter Abraham stehend (V.10b) kichert sie in sich hinein. Jacob [...] wird Recht haben, daß dies nicht ganz lautlos, in der herrschenden Stille also umso fühlbarer geschah (V.12).“ (ebd., S. 124).