

## ZUR BEDEUTUNG DER „FRAUENTEXTE“ IN DEN ERZELTERN-ERZÄHLUNGEN

*Irmtraud Fischer*  
*Universität Graz*

Das erste Buch der Bibel, die Genesis, ist von seinem Erzählfaden innerhalb des Pentateuchs als Vorgeschichte zur Volksgeschichte Israels, die von den Büchern Exodus bis Deuteronomium gleichsam als „Biographie des Mose“ dargestellt wird, zu verstehen. In der Genesis wird vorerst in narrativer Weise darüber nachgedacht, wie die Welt entstanden ist und welchen Stellenwert der Mensch in ihr hat. Sodann werden die real existierenden Lebensbedingungen mit dem von Gott geschaffenen Idealzustand der Welt konfrontiert. Die Urgeschichte Gen 1–11 liest sich daher auf weiten Strecken als Konglomerat ätiologischer Erzählungen, die auf vielfältige Weise zu erklären versuchen, warum die Welt so ist, wie sie ist, wobei drei Schwerpunkte zu eruieren sind: In welchem Verhältnis steht Gottes gute Schöpfung zum Bösen in der Welt? Wie entsteht aus der Einheit der Schöpfung eine derartige Vielheit der Völker mit ihren unterschiedlichen Sprachen und Siedlungsgebieten? Wo ist Israel darin geographisch und genealogisch zu verorten?

Daran anschließend erzählt Gen 12–36<sup>1</sup> von der theologischen Verortung Israels, indem es das Werden des Volkes und der Völker ringsum als Geschichten um *eine* Familie in mehreren Generationen präsentiert, der sich Gott in unvergleichlicher Weise zuwendet. Die Josefsgeschichte (Gen 37–50) setzt die Handlung mit denselben Figuren fort und schafft einerseits den geographischen Anschluss an die in Ägypten beginnenden Exodus-Erzählungen, andererseits wird das Werden des Volkes genealogisch dadurch präsentiert, dass die zwölf Söhne Jakobs zu Gründungsvätern des Zwölf-Stämme-Volkes Israel werden.

Im Folgenden wird zunächst die in der Genesisforschung bislang dominante historisch-kritische Forschungstradition auf ihre Genderimplikationen befragt und die Problematik historischer Rückschlüsse aufgrund der biblischen Geschichtsdarstellung aufgezeigt. In einem zweiten Abschnitt wird synchron den verbindenden Elementen in der Genesis nachgegangen. Der dritte Teil stellt in narrativer Form die genderrelevanten

---

<sup>1</sup> Die Thesen, die in diesem Artikel resümiert werden, finden sich in mehreren meiner Publikationen ausführlich dargestellt; im Folgenden werden daher keine Verweise auf einzelne Forschungsergebnisse mehr gegeben: Irmtraud FISCHER, *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36* (BZAW 222; Berlin: de Gruyter, 1994); DIES., *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006); DIES., „Gen 10–36“, in *Stuttgarter Altes Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon* (hg. v. Erich Zenger; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004), 32–76. In italienischer Sprache ist eine Kurzform veröffentlicht: DIES., „Donne nel Antico Testamento“, in *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi* (hg. v. Adriana Valerio; La Bibbia nella Storia 21; Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006), 161–196.

Aspekte der Einzeltexte und die Frauenfiguren der Genesis<sup>2</sup> dar und versteht dabei die Genesis als historisch gewachsenen Erzählzusammenhang, der die Entstehungsgeschichte Israels im Kontext seiner Nachbarn deutet.

## 1. Israel schreibt seine Anfangsgeschichte als Familiengeschichten

In der abendländischen Tradition der Geschichtsschreibung konzentrierte sich die Darstellung von Geschichte die längste Zeit auf die staatspolitischen Ereignisse und die großen, meist männlichen Persönlichkeiten, die diese prägten. Erst im letzten halben Jahrhundert wurde die Bedeutung der Sozialgeschichte immer mehr erkannt, die das Geschichtsbild der bedeutenden, Kriege führenden Männer durch die Darstellung der Lebensumstände aller Bevölkerungsschichten korrigiert und ergänzt. Die Frauenforschung bringt zudem genderspezifische Fragestellungen ein und setzt sich zum Ziel, nicht mehr die Geschichte nur der Hälfte der Menschheit als „offizielle Geschichte“ gelten zu lassen und auch nicht die rekonstruierte Geschichte von Frauen als Kompensationsgeschichte zu dieser dazuzustellen, sondern die gesamte Geschichtsdarstellung zu revidieren und damit zu einer Geschichte *aller* Menschen werden zu lassen.

Die biblische Darstellung der Anfangsgeschichte Israels als Geschichten von Familien hatte es unter diesen Umständen die längste Zeit schwer, als eine Form der „Geschichtsschreibung“ akzeptiert zu werden. Insbesondere die Genesisforschung der historisch-kritischen Forschungstradition der letzten zwei Jahrhunderte<sup>3</sup> hat sich stark an

<sup>2</sup> Überblicke über die „Frauentexte“ (= Texte, in denen Frauen tragende Figuren der Handlung sind) der Genesis mit Genderawareness finden sich in der historischen *Women's Bible*: Elizabeth Cady STANTON and the Revising Committee, *The Women's Bible* (New York: European Publishing Company, 1897; Repr.: Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974), 14–67, sowie in den Buchkommentierungen bei Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); Susan NIDITCH, „Genesis“, in *The Women's Bible Commentary* (Hg. v. Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe; Louisville: Westminster John Knox, 1992), 10–25; Irmaud FISCHER, „Genesis 12–50: Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte“, in *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 12–25, sowie Tamara C. ESKENAZI und Andrea L. WEISS, Hg., *The Torah: A Women's Commentary* (New York: URJ Press, 2008). Aufsatzsammlungen zur Thematik: Isabel GÓMEZ-ACEBO et al., Hg., *Relectura del Génesis (En Clave de Mujer)*; Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009; Athalya BRENNER, Hg., *A Feminist Companion to Genesis* (FCB 2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); DIES., Hg., *Genesis* (FCB 2.1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); Alice BACH, Hg., *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (New York: Routledge, 1999). Alle weiblichen Personennamen der Genesis sind zusammengestellt bei Carol L. MEYERS, Hg., *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (New York: Houghton Mifflin Comp., 2000).

<sup>3</sup> Eine Auslegungsgeschichte des Pentateuchs von den Kirchenvätern bis in die 1960er-Jahre bieten Henri CAZELLES und Jean-Paul BOUHOT, *Il Pentateuco* (Biblioteca di Studi Biblici 4; Brescia: Paideia, 1968). Eine Serie von thematischen Sammelbänden zur Auslegungsgeschichte

den Prinzipien einer androzentrisch-hierarchischen Geschichtsdarstellung orientiert, wenn sie die Patriarchen als historische Figuren sah, die als Stammesoberhäupter ihre Sippen repräsentierten, gleichzeitig die dazugehörigen Frauenfiguren jedoch als „Stafage“<sup>4</sup> bewertete. Die Rekonstruktion der Anfänge Israels geschah mit einem massiven Genderbias, d. h. den Erzählfiguren wurde je nach Geschlecht unterschiedliche historische Bedeutung beigemessen. Einziges Kriterium für eine derart diskriminierende Bewertung der literarischen Charaktere war das Geschlecht.

### 1.1 Der Genderbias in der Forschung: Von den Patriarchen zu den Erzeltern

Die über drei Generationen reichenden Familienerzählungen von Gen 12–36 wurden bis in die 1990er Jahre als „Patriarchen-“ oder „Erzväter-Erzählungen“ bezeichnet,<sup>5</sup> obwohl beinahe jeder zweite Text Frauen als zentrale Figuren der Handlung vorstellt. Als Verheißungsträger wurden ausschließlich die männlichen Erzählfiguren ausgemacht, wenngleich die Texte das Gegenteil bezeugen und einzelne Frauenfiguren, wie etwa Hagar (vgl. Gen 16,10–12), ebenso AdressatInnen von göttlichen Verheißungen sind. Die Gottheit, die sich nicht nur den Männern zuwendet, sondern ebenso den Frauen (man denke an Hagar in Gen 16,21 oder Rebekka in Gen 25,19–26), wurde der „Gott der Väter“ genannt, was nach dem biblischen Befund zumindest durch die Bezeichnung „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ zu belegen ist. Die Forschung hat daher die längste Zeit von den *Patriarchenerzählungen* geredet, in denen der Gott der *Väter* die *Väterverheißungen* gibt.

In meiner Habilitationsschrift<sup>6</sup> habe ich aufgezeigt, dass diese Terminologie nicht nur nicht textgemäß ist, sondern eine Verengung des Blickwinkels in Bezug auf die zu behandelnden Texte mit sich bringt: Weil es *Vätererzählungen* seien, werden den weiblichen Erzählfiguren und den Texten, in denen diese handeln, keine eigenständige Bedeutung mehr beigemessen. Ich habe daher als adäquatere Bezeichnung „Erzeltern-Erzählungen“ vorgeschlagen und angeregt, von den „Eltern Israels“ zu reden, wenn es um die AdressatInnen der Verheißungen geht. Wer nun einwendet, dass es im Hebräischen keine geschlechtsneutralen Verwandtschaftsbezeichnungen gäbe und daher der Plural von אב, „Vater“, אבות, wortwörtlich mit „Väter“ zu übersetzen sei, dem sei vor

---

schichte einzelner Texte der Genesis ist in der Reihe *Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions* (hg. v. Robert A. Kugler, Gerhard P. Luttikhuisen und Loren T. Stuckenburck; Leiden: Brill, 1999ff.) erschienen: 1. *Interpretations of the Flood* (1999); 2. *Paradise Interpreted* (1999); 3. *The Creation of Man and Woman* (2000); 4. *The Sacrifice of Isaac* (2002); 5. *Eve's Children* (2003); 6. *The Fall of the Angels* (2004); 7. *Sodom's Sin* (2004); 8. *The Creation of Heaven and Earth* (2004).

<sup>4</sup> Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, <sup>3</sup>1948), 164.

<sup>5</sup> Diese Tradition ist quasi flächendeckend: Die englischsprachige Forschung spricht von „patriarchal narratives“, die spanische von „historia de los patriarcas“, die italienische von „storia di patriarchi“.

<sup>6</sup> FISCHER, *Erzeltern Israels*, 1–4.

Augen gestellt, dass das Hebräische den männlichen Plural generisch, d. h. zur Bezeichnung von männlichen wie weiblichen Personen verwendet. Da in generischen Sprachen durch eine einzige männliche Person eine ganze Gruppe weiblichen Geschlechts grammatikalisch männlich präsentiert wird, wird die rein maskuline Übersetzung in denjenigen Sprachen falsch, in denen es auch geschlechtsneutrale Bezeichnungen gibt. Die Bezeichnung „Väter-Erzählungen“ wäre also nur dann korrekt, wenn tatsächlich nur Männer Figuren der Handlung wären. Dieselbe Übersetzungsstrategie trifft übrigens bei „Brüdern“ zu, die häufig „Geschwister“ meinen, oder bei „Söhnen“, die in den meisten Fällen „Kinder“ bezeichnen.

### 1.2 Das Geschlecht als Kategorie der Textauslegung

Die sich in der Terminologie niederschlagende Wahrnehmung wirkt sich bis in die Textauslegung aus. Während jene Texte, die Männer als tragende Figuren der Handlung aufweisen, als Ausdruck politischer Geschichtsschreibung gedeutet werden, werden Erzählungen über Frauen trivialisiert. So werden etwa die Texte über den Streit zwischen den Brüdern Esau und Jakob als Niederschlag des Konflikts zwischen den Völkern Israel und Edom wahrgenommen. Wird jedoch ein Streit zwischen Frauen ausgetragen, so werden diese als zänkische, kleinliche Persönlichkeiten stilisiert, deren einziges Sinnen und Trachten der Kampf um den Mann und die Kinder ist.<sup>7</sup> Dem entsprechend werden die ständigen Querelen der beiden Männer um die Erstgeburt, die sich, beginnend beim Geburtsvorgang, in drei verschiedenen Erzählungen ausdrücken (Gen 25,24–26; 25,27–34; 27,1–41), als literarischer Reflex des völkergeschichtlichen Konflikts um die Vormachtstellung in der Region gelesen. Der Schwesternstreit von Gen 29,31–30,24 wird jedoch nur bedingt als Gründungstext des egalitär konzipierten Zwölf-Stämme-Volkes, das in der literarischen Form der Familienerzählung nur durch zwölf Geburten in einer Generation zustande kommen kann, gedeutet.

Während den „Männertexten“ also ein „doppelter Boden“ in der Bedeutung zugestanden wird, wird bei den Texten, in denen Frauen eine zentrale Rolle spielen, eindimensional nur die Oberfläche wahrgenommen. Nun haben es allerdings Familienerzählungen an sich, dass sie im kleinen Kreis der nahen Verwandten und von alltäglichen Problemen handeln. Sowohl Männer wie Frauen bereiten in der Genesis Mahlzeiten zu (z. B. Abraham und Sara in Gen 18 sowie Rebekka und Esau in Gen 27), arbeiten bei den Herden (Rahel wie Jakob hüten das Kleinvieh Labans nach Gen 29f.) und bedauern ihre Kinderlosigkeit (z. B. Abram<sup>8</sup> in Gen 15; Sarai in Gen 16). Aber nur bei

<sup>7</sup> Vgl. dazu Hans Jochen BOECKER, *1. Mose 25,12–37,1: Isaak und Jakob* (ZBK AT 1,3; Zürich: Theologischer Verlag, 1992), 74f., der den Gebärwettstreit der beiden Frauen Lea und Rahel mit Schlagworten wie „weibliche Leidenschaft“ und als „weibliche Intrigen“ charakterisiert.

<sup>8</sup> Abram und Sarai werden in Gen 17,5.15 in Abraham und Sara umbenannt, die Belege außerhalb der Genesis sprechen alle von Abraham und Sara. Dementsprechend wird in die-

den Frauen sieht die Exegese einen geschlechtsspezifischen Kinderwunsch<sup>9</sup> gegeben. So zeigt sich, dass die eigenen Vorstellungen von Geschlechterrollen zu einer unterschiedlichen Auslegung der Texte führen. Sie verleiten Exegeten dazu, die Frauentele „privat“ auszulegen, da man vorfinden will, was heutigen weiblichen Geschlechterstereotypen zu entsprechen scheint. Die betreffenden Erzählungen über Männer hingegen widersprechen den vorgegebenen Stereotypen, denn weder die Sorge um Kinder noch um die täglichen Mahlzeiten werden als typisch männlich wahrgenommen. Man kommt daher für diese Erzählungen zum Schluss, dass es eine tiefere Dimension geben müsse, die „politisch“ sei, andernfalls es sich ja um triviale Geschichten handeln müsste. Die exegetische Tradition, die die Frauengeschichten der Erzeltern-Erzählungen wortwörtlich nimmt, somit fundamentalistisch auslegt und dadurch trivialisiert, die Männergeschichten jedoch historisch-kritisch untersucht und als hochtheologische Ursprungsgeschichte Israels und seiner Nachbarn deutet, ist ad acta zu legen. Sie nimmt die Kategorie des Geschlechts als einziges und oberstes Kriterium der Textauslegung und misst mit zweierlei Maß für die Geschlechter.<sup>10</sup> Entweder haben wir alle Erzählungen von Gen 12–36 als Trivialliteratur zu lesen oder alle Texte schreiben in der im Alten Orient üblichen Form der *Familiengeschichten politische Völkergeschichte* Israels und seiner Nachbarn ringsum.

## 2. Verbindende Elemente zwischen Erzählungen unterschiedlicher Herkunft

Die Erzeltern-Erzählungen bieten sowohl in chronologischer als auch in geographischer Hinsicht divergentes Material, das auf unterschiedliche Entstehungszeit und Herkunft schließen lässt. Die disparaten Texte werden durch mehrere Elemente verbunden:

1. Die chronologische Abfolge wird durch die genealogische Verknüpfung der handelnden Personen hergestellt,
2. die geographischen Brüche werden durch Wandernotizen, so genannte Itinerare verbunden,
3. die theologische Verbindung wird durch die Weitergabe der göttlichen Verheißungen von einer Generation zur nächsten gebildet,

---

sem Artikel von Sarai und Abram nur dort gesprochen, wo Texte vorgestellt werden, die diese Namen verwenden (Gen 11–17).

<sup>9</sup> Vgl. Claus WESTERMANN, *Genesis 12–36* (BKAT I/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 384f. Zur Bedeutung von weiblicher Sexualität und Mutterschaft in der Genesis siehe: Carmen BERNABÉ UBIETA, „El Génesis: Libro de orígenes y fundamentos“, in *Relectura del Génesis* (hg. v. Isabel Gómez-Acebo et al.; En Clave de Mujer; Bilbao: Desclee de Brouwer, <sup>2</sup>1999), 111–154; 127–133.

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlicher Irmtraud FISCHER, „Das Geschlecht als exegetisches Kriterium: Zu einer genderfairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen“, in *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (hg. v. André Wénin; BETL 155; Leuven: University Press, 2001), 135–152; 147–150.

4. schließlich halten die gemeinsamen Grabtraditionen die Erzählungen, die von Gen 12–50 vier Generationen verbinden, zusammen.

Diesen literarischen Scharnieren soll nun im Folgenden kurz nachgegangen werden.

### 2.1 Genealogien

Den Genealogien des Pentateuchs und ihren Funktionen ist in diesem Band der ausführliche Artikel von Thomas Hieke gewidmet, sodass hier nur für die Erzelterner-Erzählungen wesentliche Aspekte kurz angerissen werden:

#### 2.1.1 Rückbindung an die Urgeschichte und Fortführung im Exodus

Die Erzelterner Israels sind durch Genealogien sowohl mit der Urgeschichte als auch mit der Geschichte des Volkes in Ägypten verbunden: Abrams Vater Terach ist nach Gen 11,24–32 das letzte Glied des Semitenstammbaums. Der Erstgeborene Noachs, Sem, verbindet durch seinen Vater das Volk Israel nicht nur mit den Fluterzählungen, sondern auch mit dem genealogischen Buch des  $\text{אָדָם}$ , des „Menschen“ schlechthin, denn die Geschlechterfolge Adams in Gen 5 endet mit Noach und dem Ausblick auf seine Söhne (5,28–32). Die Anbindung an die Exoduserzählungen, die in Ägypten spielen, ist einerseits durch die als Genealogie gestaltete Übersiedlungsliste der Familie Jakobs in Gen 46,8–27 gegeben, andererseits im Aufgreifen dieser Liste durch die Nennung der Stammesoberhäupter in Ex 1,1–5, sowie durch die Notiz, dass Israel in Ägypten zu einem großen Volk geworden ist. Genealogien haben in den Texten der Genesis damit die Hauptfunktionen der Verbindung von Generationen und – entsprechend dem doppelten Boden der Texte – auch von Völkern. Sie haben zudem die erzählerische Funktion der Überbrückung von großen Zeiträumen.

#### 2.1.2 Genealogische Notizen als Hinweis auf Machtverhältnisse der erzählenden Zeit

Die Genealogien der Bibel sind nicht als Stammbäume, wie wir sie von traditionsreichen Familien her kennen, zu missdeuten. Sie sind vielmehr Hinweise auf soziale Zusammengehörigkeiten und Machtverhältnisse jener Zeit, in der die Texte entstehen, nicht jedoch jener Epoche, von der sie erzählen. Dies erklärt auch die Tatsache, dass die Bibel selber teils mehrere Varianten von ein- und demselben Stammbaum bietet.<sup>11</sup> Da patriarchale Kulturen nicht nur nach dem Geschlecht, sondern auch nach dem Alter und der Ethnizität diskriminieren, sind auch Genealogien entsprechend zu lesen:

- Die soziale Gruppe, die hinter den Eltern einer Sippe steht, ist bedeutender als jene, die in der Kindergeneration repräsentiert wird. Was heißt es daher, wenn der in Juda verankerte Abraham bedeutender ist als Jakob, der Stammvater des Nordreichs?

<sup>11</sup> Klassisches Beispiel hierfür ist der nach dem Zehnersystem der Genesis-Toledot stilisierte Stammbaum Jesu in Mt 1, der frei mit genealogischem Material umgeht, aber gerade durch die Stilisierung den Zweck der Rückbindung des jüngsten Gliedes an die Geschichte des Volkes erreicht.

- Die Verschmelzung zweier Ethnien zu einer einzigen wird durch Heirat angegeben (z. B. Nord- und Südreich in der Heirat von Isaak und Rebekka). Jene Gruppe, die hinter der Mutter steht, ist im Regelfall nicht die dominante (die aus Aram stammenden Frauen von Jakob-Israel).
- Wenn soziale Einheiten als gleichwertig vorgestellt werden sollen, wird dies in der Form der genealogischen Familienerzählungen als Geschwisterrelation ausgedrückt (das egalitär konzipierte Zwölf-Stämme-Volk wird durch zwölf Söhne eines Mannes mit mehreren Frauen gegründet).

Jene Hypothesen zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs, die mit ursprünglich selbständig existierenden Quellen<sup>12</sup> rechnet, nahmen die Abfolge von Generationen, wie der biblische Geschichtsaufriß sie präsentiert, meist als bereits in den frühesten Texten existenten Zusammenhang an. Neuere Entwürfe<sup>13</sup> vertreten eher eine Erzählkreishypothese, in der der Kern des Jakobszyklus unabhängig von den älteren Texten des Abraham-Sara-Kreises überliefert wurde. Abraham als Ahnvater des Volkes – und nicht Jakob/Israel, der den Namen des Volkes trägt – muss daher keine alte Tradition sein, sondern lässt eher auf eine Entstehungszeit schließen, in der nach dem Untergang des Nordreichs Israel das Südreich Juda die Dominanz in der Region übernommen hatte. Die Nahtstelle bildet der neu geschaffene Rebekka-Isaak-Kreis, der zum Großteil aus Nacherzählungen des Abraham-Sara-Kreises besteht.<sup>14</sup> Wenn in dieser Generation jedoch die Mutter dominanter vorgestellt wird als der Vater, so verweist dies auf die kontinuierliche, bis in die Perserzeit andauernde Bedeutung jener Gruppe, die sich den früheren „Nordreichtraditionen“ verbunden wusste.<sup>15</sup>

## 2.2 Itinerare und Siedlungsgebiete

Eine ähnliche Funktion, wie sie den Genealogien in sozialen und chronologischen Belangen zukommt, haben Itinerare in Bezug auf geographische Verbindungen. Die Wanderrouten der Erzeltern verknüpfen die einzelnen lokalen Traditionen miteinander.

Durch die Notiz von den Wanderungen der Terachfamilie, wie sie in Gen 11,31 den Erzeltern-Erzählungen vorangestellt wird, werden die *Ursprünge des Volkes*, die ja in den Anfängen seiner Ahnen symbolisiert werden, *außerhalb des Landes* angesiedelt.

<sup>12</sup> Zur Verteilung der Frauentexte auf die Pentateuchquellen siehe BERNABÉ UBETA, „Gené-sis“, 114–118.

<sup>13</sup> Informativ zum derzeitigen Stand der Forschung: Gary N. KNOPPERS und Bernard M. LEVINSON, Hg., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).

<sup>14</sup> So die Gefährdung der Ahnfrau als Aufnahme der Preisgabe-Erzählungen von Gen 12.20 sowie Brunnenstreitigkeiten mit Abimelech im Kontext von Beschreibungen des Reichtums der Erzeltern.

<sup>15</sup> Der sicher in die Perserzeit zu datierende Text um die Brautwerbung Rebekkas, der als ein Votum in der nachexilischen Mischehenfrage zu lesen ist, zeigt Rebekka in dominanter Rolle, während Isaak nur am Schluss der Erzählungen in einigen Versen quasi als Empfänger der vorkommt.

Israel ist in seinem Land nicht autochthon, sondern durch den Aufruf Gottes und den Gehorsam der Erzeltern dorthin gekommen (Gen 12,1.4f.). Wenn die Familie Abrams dem Gottesbefehl folgt und auf ihrer Wanderung so bedeutende Orte des Nordens Israels wie Sichem, Bet-El und Ai passiert, so werden diese von Anfang an mit dem Ahnen des Volkes verbunden, Nord- und Südreichtraditionen von vornherein als Einheit vorgestellt. Wenn Abram an diesen Orten Altäre baut, jedoch nicht auf ihnen opfert, sondern nur betet, so lässt dies auf eine erzählende Zeit schließen, in der die berühmten Heiligtümer dieser Städte nicht mehr in Funktion sind. Eine Entstehungszeit dieser Verbindungstexte vor dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. ist damit unwahrscheinlich. Durch den Altarbau wird aber das ganze Land, das Abram durchzieht, symbolisch für JHWH in Besitz genommen. Dadurch wird der Anspruch auf Landesteile, die als Siedlungsgebiete verloren gingen, aufrechterhalten.

Diesen Weg, den Abraham von Osten nach Westen geht, geht eine Generation später Rebekka. Auch sie ist bereit, ihr Land zu verlassen, um den Sohn der Verheißungslinie zu heiraten (Gen 24,1–9.58–61). In der nächsten Generation zieht Jakob diesen Weg auf der Flucht vor Esau wieder zurück. Er will einerseits Zuflucht beim Bruder seiner Mutter finden (27,43f.) und andererseits wiederum von dieser Familie eine Frau für die ins Verheißungsland gezogene Linie nehmen (28,1–7).<sup>16</sup> Nachdem Jakob und seine Frauen im Osten zu einer Großfamilie geworden sind, ruft Gott sie in das Land zurück (Gen 31,3). Damit ist der geographische Bogen vom Verheißungsland ins Zweistromland mehrfach abgegangen, das Land westlich des Jordans bis in den Negev als der rechte Ort für das Leben des Volkes installiert. Die rechten Frauen jedoch kommen aus dem im Osten lebenden Teil der Familie – eine Situation, wie sie in der Geschichte Israels nur in nachexilischer Zeit gegeben war, als zudem die Mischehenproblematik die Identität des Volkes bestimmte.

Aber nicht nur der *Weg ins Exil* und zurück findet in den Erzeltern-Erzählungen seine Präfiguration, sondern auch der *Exodus aus Ägypten*. Bereits Abraham zieht nach seinem Zug durch das Land sofort weiter nach Ägypten, um einer Hungersnot auszuweichen (Gen 12,10–20), und kommt dort mit dem Pharao in Konflikt. Der ägyptische Herrscher wird von JHWH mit Plagen geschlagen (vgl. ⚡ Gen 12,17; Ex 11,1), um Sara wieder aus dem Harem zu entlassen und dem Paar die Rückkehr ins Verheißungsland zu ermöglichen. In der zweiten Generation wird in ähnlicher Situation der Zug nach Ägypten explizit verboten (Gen 26,2). Der Weg nach Ägypten, der schließlich den Exodus notwendig macht, wird wiederum dreifach gegangen: Josef muss ihn gehen, da er von den Brüdern verkauft wurde (Gen 37,36), seine Brüder gehen ihn unter dem Zwang der Hungersnot zweimal (Gen 42–43). Schließlich wird die gesamte Familie Jakobs gleichsam als Volk in nuce nach Ägypten eingeladen (45,9–28). Wenn sowohl Jakob als auch Josef darauf bestehen, im Verheißungsland im Grab der Ahnen bestattet zu werden, so ist die latente Sehnsucht nach dem Leben im Lande zumindest als Ideal für die künftigen (in der Diaspora lebenden) Generationen festgeschrieben.

<sup>16</sup> Die beiden Begründungen, die einander im Endtext ergänzen, gehören sicher zu unterschiedlichen literarischen Schichten. Vgl. dazu etwa J. Alberto SOGGIN, *Das Buch Genesis: Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), 357–360.

Die von den Erzeltern auf ihren Wanderungen besuchten Orte repräsentieren damit in nuce alle Epochen und Orte der erzählten Geschichte Israels. Das Schicksal des Volkes ist in den Ahnen bereits präfiguriert – oder anders gesagt: In der Form der Volksgeschichte als Familiengeschichte wird das, was das Volk als Ganzes betrifft, bereits von den Ahnen erzählt. Selbst Exodus und Exil sind bereits in den Erzeltern-Erzählungen vorgezeichnet.

### 2.3 Verheißungen

Ein weiterer Verbindungsstrang wird durch die Verheißungen<sup>17</sup> hergestellt, die im heutigen Endtext von Generation zu Generation übertragen werden. Wird die genealogische Hauptlinie durch die patrilineare Erbfolgeregelung immer durch den Erstgeborenen des Mannes bestimmt, so läuft die Übertragung der Verheißungen konträr dazu: In keiner der durch die Verknüpfung der Nord- und Südreichtraditionen entstehenden Generationen geht die Verheißungslinie auf den Erstgeborenen des Patriarchen<sup>18</sup> über: Nicht Abrahams Erstgeborener Ismael (Gen 16.17.21) wird der Stammvater des Verheißungsvolkes, sondern der Erstgeborene Saras, Isaak (Gen 21,12; 26,3f.). Dessen Lieblingssohn Esau (Gen 25,28) schätzt das Erstgeborenenrecht gering und verkauft es um ein Linsengericht (Gen 25,29–34). Er wird schließlich um den väterlichen Segen, der die Legitimität der Sippe weitergibt, betrogen (Gen 27,30–40), aber bereits das göttliche Geburtsorakel weiß um seine Zweitrangigkeit (Gen 25,23–26). Als Betonung der Dominanz Jakobs, des Zweitgeborenen und Lieblingssohns der Mutter (Gen 25,28), kommt zu diesen drei ätiologischen Erzählungen seines Vorrangs noch die Übertragung der Verheißungen der Eltern im Rahmen einer Gotteserscheinung hinzu (Gen 28,12–15). Beinahe alle Erzählungen um die Rückkehr der Jakobssippe in das Land verknüpft der Erzählfaden mit der Legitimierung des Zweitgeborenen als Haupterben der Verheißung und des Segens (Gen 31,3f.; 32,29f.; 33,16; 35,1–15).

In der vierten Generation erfolgt durch die Geburt der zwölf Söhne Israels der Sprung von den Erzeltern zum Volk. Die Legitimität geht also von einer Hauptlinie auf zwölf egalitäre Linien, die Stämme, über. Dennoch gibt es selbst in dieser Generation die Herausbildung einer Hauptlinie: Die Ausscheidung des Erstgeborenen Ruben wird durch seinen Beischlaf mit der Nebenfrau seines Vaters begründet (Gen 35,22); die nächstälteren Brüder disqualifizieren sich selber durch die Eskalation der Rache an den Schemiten (Gen 34,30), worauf jeweils im Stämmesegen Jakobs verwiesen wird. So

<sup>17</sup> Eine Zusammenstellung aller Typen der Verheißung findet sich bei Claus WESTERMANN, *Die Verheißungen an die Väter: Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976). Synopsen aller Formulierungen von Verheißungen in der Gen finden sich bei Rolf RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin: de Gruyter, 1977), 42–51.

<sup>18</sup> Dieses Faktum deutet Savina J. TEUBAL, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens: Swallow Press, 1984), als Hinweis auf alte Überlieferungen, die noch eine matrilineare Erbfolge bezeugt hätten und die in den biblischen Texten durch patriarchale Bearbeitung überlagert worden seien.

verbleibt als potentielle genealogische Hauptlinie Juda, deren Gründung durch eine eigene Erzählung (Gen 38) und durch die Dominanz im Stämmesegen speziell hervorgehoben wird (Gen 49,8–12).

Die Aktualisierung dieses Erzählansatzes erfolgt freilich erst außerhalb des Pentateuchs durch die Fortsetzung der Judalinie als jene Gruppe, aus der die Königsdynastie hervorgeht (Rut 4,18–22; 1 Sam 16,1–13), der wiederum eine Verheißung gegeben wird (2 Sam 7,8–16). Eine zweite Hauptlinie wird durch die Josefsgeschichte gebildet, die mit der Adoption und Segnung der beiden Söhne Josefs, Ephraim und Manasse, durch Jakob endet (Gen 48). Das „Haus Josef“, das – in der erzählten Zeit Jahrhunderte später – das Nordreich Israel prägt, hat dadurch eine bedeutende Stellung. Als dominante Verheißungslinie wird im biblischen Gesamtzusammenhang jedoch die jüdische wahrgenommen.

Die Verheißungen an die Erzeltern, insbesondere die Landverheißung, werden bereits im Pentateuch erzählerisch aufgegriffen. Der in Ägypten zu einem großen Volk gewordenen Sippe (Ex 1,7) wird die Befreiung aus dem Sklavenhaus und die Landgabe unter Rückgriff auf die göttlichen Zusagen der Genesis verheißen (Ex 3,13–17). Der biblische Erzählzusammenhang des Pentateuchs präsentiert damit den in Dtn 34 bevorstehenden Einzug ins Verheißungsland als Erfüllung der Landverheißung an die Erzeltern. Ob allerdings mit den אֲבוֹתָם, den Eltern des Buches Deuteronomium, historisch von Anfang an die Erzeltern der Genesis gemeint waren, wird derzeit in der Forschung intensiv diskutiert.<sup>19</sup>

#### 2.4 Begräbnisnotizen und Grabtraditionen

Wurden in der historisch-kritischen Forschung Grabtraditionen häufig als altehrwürdig angesehen, so geht die derzeitige Genesisforschung eher von einer späten Entstehungszeit aus. Die Erzeltern-Erzählungen werden auch durch die Grablege in der Höhle von Machpela bei Hebron<sup>20</sup> zusammengehalten. Da mit den Begräbnisnotizen konkrete Datierungen und Lebensangaben verbunden sind, werden sie den priesterlichen Texten der Genesis zugerechnet. Die Grablege wird von Abraham für seine verstorbene Frau Sara nach allen Regeln orientalischer Handelskunst gekauft (Gen 23). In ihr werden sodann Abraham (Gen 25,7–10), Isaak (Gen 35,27–29) und Jakob (Gen 49,29–33) begraben. Nach den Aussagen Jakobs ruhen aber auch Lea und Rebekka in diesem Familiengrab (Gen 49,31), in dem auch er beigesetzt werden möchte. Diese Grabtradition verbindet die Generationen der Erzeltern durch einen gemeinsamen Ort und bildet somit einen weiteren Baustein für eine konsistente, fortlaufende Familiengeschichte über mehrere Generationen. Die in der Genesis sehr prominent präsentierte Grabstätte von

<sup>19</sup> So etwa bei Thomas RÖMER, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1990); Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999).

Machpela, in der alle Mitglieder der Verheißungslinie der ersten drei Generationen bestattet werden (außer Rahel, die am Weg stirbt und begraben wird), kommt in der Bibel sonst nie mehr vor. Damit legt sich der Verdacht nahe, dass die gesamte Tradition um ein gemeinsames Familiengrab der Erzeltern keine altehrwürdige Überlieferung ist, sondern als literarisches Bindeglied der in Bezug auf die Geographie doch recht disparaten Einzelerzählungen dient.

### 2.5 Was Siedlungsgebiete über die Entstehung der Texte verraten

*Abrahams Siedlungsgebiet* wird im Süden Judas durch die Orte Hebron (Gen 13,18; 23,2.19), Mamre (Gen 13,18; 18,1) und Beerscheba (Gen 21,25–34) sowie durch die Landstriche des Negev (Gen 12,9; 13,1; 20,1) und des Südendes des Toten Meeres (Gen 13,10–12; 18,16–19,29) angegeben. Er ist damit eindeutig der Erzvater des Südens.

Die mit Jakob verbundenen Orte sind jedoch allesamt im Gebiet des Nordreichs anzusiedeln: In Bet-El wird ihm im Rahmen der Vision von der Himmelstreppe die Heimkehr zugesagt, und dorthin kehrt er nach einem halben Leben in der Fremde wieder zurück (Gen 28,10–22; 35,1–15). In Sichem wird sein erster Siedlungsversuch im Land lokalisiert (Gen 34). Das teilweise im Einflussbereich des Nordreichs gelegene nördliche Ostjordanland wird von Jakob von Gilead aus (Gen 31,21–54) über Mahanajim (Gen 32,3), Penuël (Gen 32,23–33) und Sukkot (33,17) überquert. Einzig das Rahelgrab und die Rückkehr an den Ausgangspunkt seiner Wanderung verknüpfen Jakob mit Orten der jüdischen Region.

*Isaak* als Repräsentant der Verbindungsgeneration zwischen den Gründungsfamilien des Südens und des Nordens hat – seiner literarischen Funktion entsprechend – keine typische Ortsverbindung. Er erwartet seine aus Mesopotamien kommende Frau in Beer-Lahai-Roi (Gen 24,62), jenem Ort, dessen Gründungslegende in Gen 16,13f. an Hagars Befreiung hängt. Im Übrigen wird er, wie bereits sein Vater, in Beer-Scheba situiert (Gen 26,23–33; 28,10) und sodann – erzählerisch nach den Verwicklungen um den Sterbesegen (Gen 27) viel zu spät – mit der jungen Grabtradition in Hebron/Mamre (Gen 35,27) verbunden.

## 3. Die Geschichte einer Familie in vier Generationen

Während die Urgeschichte Gen 1–11 die Zeit rafft und durch große Genealogien ganze Epochen überbrückt, wird die Zeit in den Erzählungen des restlichen Teils der Genesis<sup>21</sup> auf vier Generationen, mit Ausblick auf die fünfte, ausgedehnt. Geographisch geht

<sup>20</sup> Siehe dazu Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 441–446.

<sup>21</sup> Die Tora wird in der Synagogenlesung in zwölf Abschnitte eingeteilt; inzwischen gibt es auch Frauen-Kommentare dazu. So etwa Yvonne DOMHARDT, Esther ORLOW und Eva

Israel den gesamten Weg seiner künftigen Geschichte, vom Zweistromland bis nach Ägypten, mehrfach und markiert die syropalästinische Landbrücke in der Mitte als von Gott unter Eid zugesagtes Land.

### 3.1 Abraham-Sara-Kreis

Der Erzählkreis über die erste Generation<sup>22</sup> der Erzeltern wächst nahtlos aus dem Ende des Semitenstammbaumes, aus den Notizen um die Familie Terachs und deren Wanderung heraus. In die Vorstellung der Terachsippe in Gen 11,27–32 sind Erzählansätze für mehrere Spannungsbögen der folgenden „Familiensaga“ eingebettet:

- Sarai, Abrams Frau, wird als unfruchtbar vorgestellt (11,30). An diese Notiz knüpfen alle Texte, die die Kinderlosigkeit des Erzelternpaares thematisieren, an. De facto sind dies die größten Teile von Gen 12–21. Neben den Hagar-Erzählungen (Gen 16; 21,8–21) gehören dazu die Klagen Abrams, ohne Kinder keine Verwirklichung der Verheißungen sehen zu können (Gen 15,17). Selbst für die Preisgabe-Erzählungen von Gen 12,10–20 und Gen 20 ist die Kinderlosigkeit der Eheleute eine Voraussetzung.
- Milka, die mit der Genealogie ihres Vaters vorgestellt wird (11,29), und Nahor bilden den Angelpunkt jener Erzählungen, die im Osten spielen, da der durch dieses Paar konstituierte Teil der Familie nicht mit ins Land zieht. Aus dieser Sippe holen sich die Söhne der Verheißungslinie ihre Frauen. Dadurch wird die Endogamie, die Heirat innerhalb der aus mehreren Generationen bestehenden Großfamilie, bereits bei den Ahnen Israels gleichsam als Standard gesetzt.
- Die Notiz, dass Abrams Neffe Lot mit ins Land zieht, bildet schließlich den Ansatzpunkt für die Loterzählungen von Gen 13,19.

Der Erzählkreis beginnt mit dem Ruf Gottes an Abram, sein Herkunftsland zu verlassen und auf Verheißung hin in ein unbekanntes Land zu ziehen (Gen 12,1). Als Lohn für den Gebotsgehorsam wird Abram zugesagt, das Land zu erhalten und dort zu einem großen Volk zu werden (12,2). Dieser Auszug der Familie wird mit völkerrechtlicher Relevanz versehen, denn an der Stellung zu Abram – und, wie sich zeigen wird, zu seiner Familie – entscheidet sich Segen oder Fluch für alle auf Erden. Beim Zug ins Land, der erst im äußersten Süden, im Negev, zum Stillstand kommt, nimmt der Patriarch durch die Altarbauten an zentralen Stätten des späteren Nordreichs das Land sym-

---

PRUSCHY, Hg., *Kol Ischa: Jüdische Frauen lesen die Tora* (Zürich: Chronos, 2007); Elyse GOLDSTEIN, Hg., *The Women's Torah Commentary: New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions* (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008).

<sup>22</sup> Einen leicht lesbaren Überblick zu den Texten um Sara gibt Tammi J. SCHNEIDER, *Sarah: Mother of Nations* (New York: Continuum, 2004). Grundfragen stellt Jean Louis SKA, „Essais sur la nature et la signification du cycle d'Abraham“, in *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (Hg. v. André Wénin; BETL 155; Leuven: University Press, 2001), 153–177, zusammen.

bolisch für JHWH in Besitz. Gott sagt daraufhin die Gabe dieses Landes für die Nachkommen zu (12,7).

### 3.1.1 Die Preisgabe der Ahnfrau als Preisgabe der Verheißungen

Als in diesem zugesagten Land erste, wenn auch gravierende Schwierigkeiten auftreten, verlässt Abram das Land in Richtung Ägypten. Von einem Ausweichen vor einer Hungersnot auf der syropalästinischen Landbrücke nach Ägypten wird die Genesis auch in der Josefsgeschichte erzählen (vgl. Gen 42,5; 43,1), denn die Fruchtbarkeit dieses Landes wird nicht vom Regen bestimmt, sondern von der Nilschwemme. Da die Gottheit beim Verlassen des Landes nicht konsultiert wird, bekommt Abram knapp vor dem Grenzübertritt Angst, man könnte seine schöne Frau begehren und ihn deswegen aus dem Weg schaffen wollen. Die Rede Abrams an seine Frau Sarai beginnt mit einem Kompliment (Gen 12,11b), um ihr sodann in den schwärzesten Farben die Gefahr auszumalen, die sie für ihn als Ehefrau darstelle. Chiastisch wird ihr Überleben seinem Tod gegenübergestellt:

„Sie werden umbringen mich, dich aber am Leben lassen!“ (Gen 12,12)

Die Erzählung lässt Sarai nicht antworten, wodurch ihr Opferstatus konstatiert wird.<sup>23</sup> Als die Sippe nach Ägypten kommt, wird sogar Sarais außerordentliche Schönheit festgestellt. Niemand aus dem Volk wagt, das Paar anzurühren, sondern man rühmt die Frau vor dem Pharao. Dieser nimmt sie sodann nach der Bezahlung eines fürstlichen Brautpreises in sein Haus auf. Der ägyptische Herrscher tut Abram Gutes (V16) – von ungezügelm Begehren, wie Abram es in Ägypten fürchtete, keine Spur!

Nur einer jedoch ist mit der Eingliederung der Ahnfrau in eine fremde genealogische Linie nicht einverstanden: JHWH schlägt den Pharao mit großen Schlägen wegen Sarai, der Frau Abrams (V17). Nicht, um dem Patriarchen seine Frau wieder zu verschaffen, greift die Gottheit Israels ein, sondern um die Frau unter der Verheißung zu retten. Der fremde Herrscher fordert denn auch von Abram Rechenschaft, warum er ihn in die Gefahr des Ehebruchs brachte, einer im Alten Orient schweren Sünde (V18). So wird deutlich, dass die Strategie des Patriarchen, seine Frau als seine Schwester auszugeben, die missliche Lage erst verursacht hat. Dadurch, dass der Pharao die Aussage *Abrams*, „Meine Schwester ist sie!“, zitiert – und nicht jene Sarais, wie es Abram ihr in den Mund legen wollte (V13) –, wird Sarais Unschuld an dem Dilemma erwiesen. Der Pharao ist jedoch nobel genug, dem Mann, der ihn belogen und betrogen hat, kein Haar zu krümmen. Er gibt ihm seine Frau zurück und befördert ihn mit Schubhaft über die Grenze (V19f.).

Im Lande angekommen, gibt es aufgrund des – offensichtlich durch den Brautpreis für Sarai (12,16) erworbenen – Herdenreichtums Konflikte zwischen Lot und Abram. Gen 13 ist die erste von mehreren Erzählungen um Streitigkeiten wegen Weideland

<sup>23</sup> J. Cheryl EXUM, „Who's Afraid of ‚The Endangered Ancestress‘?“, in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (hg. v. J. Cheryl Exum und David J. A. Clines; JSOTSup 143; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 91–113; 107f., betont den männlichen Blickwinkel der Geschichte.

und Brunnen, die allesamt gediegenen Reichtum der Erzeltern voraussetzen (Gen 21,22–34; 26,12–33). Vom Zusammenhang her können sowohl die Erzählung um die Preisgabe Sarais als auch über die Trennung von Lot als Erzählungen über die Preisgabe der Verheißungen gelesen werden: Gibt Abram mit Sarai die göttliche Zusage, zu einem großen Volk zu werden, preis, so missachtet er die Landverheißung, indem er Lot die Wahl des Landstriches überlässt, in dem er künftig wohnen möchte. So ist es auch nicht überraschend, dass JHWH die Landverheißung an Abram erneuern muss, nachdem Lot den paradiesesgleichen Jordangraben als künftiges Wohngebiet erwählte (13,14–18).

Da die Verheißungsreden an die Erzeltern jeweils direkt an die Väter gerichtet sind, erweist die Erzählung über die Preisgabe der Ahnfrau erstmals, dass nicht allein die Patriarchen die Adressaten der göttlichen Zusagen sind, sondern die Erzeltern. Sara wird als Verheißungsträgerin, mit der der Patriarch die Volksverheißung erfüllen wird, aus einem fremden Harem befreit. Aber der Erzählzusammenhang präsentiert eine ganz ähnliche Geschichte noch einmal in Gen 20. Sara ist vom erzählten Verlauf der Lebensgeschichte her nicht mehr jung und schön. Sie ist eine alte Frau, der soeben die Verheißung der Geburt eines Kindes im nächsten Jahr zuteil geworden ist. Just in diesem Jahr der Schwangerschaft gibt ihr Mann sie abermals preis, als er sich in Gerar als Fremdling aufhält. Gen 20 setzt die Akzente des Erzählstoffes etwas anders als Gen 12,10–20: Sara wird zur „Mittäterin“, da auch ihr die Lüge der Geschwisterbeziehung in den Mund gelegt wird (20,5), und die Lüge wird zur Halbwahrheit, da die beiden zu Halbgeschwistern werden (V12).<sup>24</sup> Zudem wird jeder Verdacht, dass Sara im Harem des fremden Herrschers zu dessen Frau geworden wäre, beseitigt, indem Gott selber verhindert, dass er sie berührt (V6). Für den Zeitraum von Saras Anwesenheit im Harem wird betont, dass Gott das Haus Abimelechs mit Unfruchtbarkeit geschlagen habe (V18). Damit werden jegliche Zweifel an der Vaterschaft für Isaak, dessen Geburt ja im nächsten Abschnitt (Gen 21,1–7) erzählt wird, ausgeschlossen.

Auch diese Geschichte erzählt von der Preisgabe der Ahnfrau, wenngleich die Gefahr, in eine fremde Genealogie eingegliedert zu werden, hier nicht mehr wirklich besteht. In der dritten Erzählung, die diesen Stoff verarbeitet, sind Isaak und Rebekka die ProtagonistInnen, Abimelech wieder der fremde Herrscher (Gen 26,1–11). In dieser Geschichte findet die Bedrohung der Ahnfrau nur mehr theoretisch statt, da der fremde Herrscher bereits vor jeglichem Ansinnen, die Frau in sein Haus aufzunehmen, entdeckt, dass das Erzelternpaar nicht durch Geschwister-, sondern durch Ehebande verbunden ist. Das Verbrechen des Ehebruchs wird nur mehr als entsetzliche Möglichkeit thematisiert (26,10). Um dies zu verhindern, stellt der König das Paar unter seinen persönlichen Schutz, indem er verbietet, dass die beiden angetastet werden (V11).

<sup>24</sup> Vermutlich gehen diese das Skandalon mildernden Eingriffe auf eine spätere Bearbeitung zurück, die das Bild der Erzeltern schönen wollte. Siehe zu Gen 20 ausführlicher FISCHER, *Erzeltern*, 137–174.

Warum erzählt man innerhalb von 15 Kapiteln dieselbe Geschichte dreimal?<sup>25</sup> Die traditionelle historisch-kritische Forschung hat dies mit der Komposition von Pentateuchquellen und dem Gesetz der Sagenüberlieferung, dass die unbekanntere Gestalt (Isaak) die ursprüngliche sei<sup>26</sup> und die berühmtere (Abraham) alle Geschichten anziehe, erklärt. Allerdings stellt sich auch bei dieser Erläuterung die Frage, warum gerade diese Geschichte für so bedeutsam erachtet wurde, dass drei Versionen erhalten blieben, während bei anderen nur eine oder zwei Versionen bewahrt wurden. Unabhängig von der Entstehungsgeschichte der drei Texte, die wohl nicht durch quellenartiges Material zu erklären ist, muss es eine Begründung für eine derartige Hervorhebung einer auf den ersten Blick theologisch gar nicht so bedeutsamen Geschichte geben, und man kann sie tatsächlich durch eine Gesamtschau des ganzen Erzählkreises finden.

### 3.1.2 Die Hagar-Erzählungen

Die beiden Erzählungen um Hagar, Gen 16 und Gen 21,8–21,<sup>27</sup> sind untrennbar mit dem Motiv der Kinderlosigkeit der Ahnfrau verbunden. Die unfruchtbare Sarai gibt nach Gen 16,1–4 ihre ägyptische Sklavin ihrem Mann zum Zweck des stellvertretenden Gebärens. Diese im Alten Orient breit bezeugte rechtliche Regelung einer Leihmutterchaft<sup>28</sup> findet sich nirgends in Rechtstexten des ATs, wohl aber zweimal in den Erzeltern-Erzählungen: Auch Rahel und Lea nützen diese Möglichkeit, zu noch mehr Kindern zu kommen, wodurch erst das Zwölf-Stämme-Volk entstehen kann. Was mit unserem heutigen Blick als Ausbeutung weiblicher Sexualität von versklavten Frauen gesehen werden muss, war im Alten Orient eine legitime Möglichkeit, ohne Adoption zu juristisch anerkannten Nachkommen zu gelangen. Vom Gelingen der Rechtskon-

<sup>25</sup> Zum Problem der Doppelüberlieferungen und ihrer Auswertung für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs siehe Aulikki NAHKOLA, *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism* (BZAW 290; Berlin: de Gruyter, 2001).

<sup>26</sup> Vgl. etwa Klaus KOCH, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 41981), 154.

<sup>27</sup> Die Hagar-Erzählungen hat bereits Phyllis TRIBLE, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 491; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 21990), 25–59, auf der Endtextebene ausführlich untersucht. Eine Rezeptionsgeschichte zu den Hagar-Erzählungen bis zur Reformation bietet John L. THOMPSON, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (Oxford Studies in Historical Theology; Oxford: Oxford University Press, 2001), 17–99.

<sup>28</sup> Savina J. TEUBAL, *Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchs* (San Francisco: Harper, 1990), deutet die Figuren von Sara und Hagar aufgrund der in mesopotamischen Rechtstexten (Codex Hammurapi § 144–147) breit bezeugten Rechtsregelung, dass hochgestellte *naditu*-Priesterinnen offensichtlich kinderlos bleiben mussten und daher ihre Sklavinnen zum stellvertretenden Gebären dem Ehemann zur Verfügung stellen konnten, als Hinweise auf matriachale Traditionen von Wüstennomaden, die in den Rechtstexten androzentrisch überarbeitet worden seien. Sie versteht beide Figuren priesterlich, Voraussetzung dafür ist freilich die Annahme von sehr alten Überlieferungen, die weit ins 2. Jt. v. Chr. zurückreichen.

struktion kann wohl dann gesprochen werden, wenn die Leihmutter in die Familie integriert wird. Dies ist bei Bilha oder Silpa der Fall, die in Bezug auf ihre Herrinnen zwar immer im Status der „Sklavin“ (הַפְּדוּשָׁה) bleiben, wobei die Rechtsstellung innerhalb der Familie jedoch die der הַמְּדָה, der „Magd“, wird.<sup>29</sup> Bei Hagar jedoch misslingt die Eingliederung in die Familie: Als Hagar merkt, dass sie vom Mann ihrer Herrin schwanger ist, wird jene in ihren Augen gering. Hagar ist also nicht mehr bereit, das soziale Gefälle zwischen Sklavin und Skavenhalterin unangetastet zu lassen.

Nach Ex 21,7–11 darf eine (israelitische) Schuldsklavin, mit der ein freier Mann der Sklavenhalterfamilie Sexualkontakte hatte, nicht mehr weiterverkauft werden, sondern muss zurückgekauft werden. Falls der Sklavin die Ehegüter Nahrung, Kleidung und Beischlaf nicht mehr gewährt werden, hat sie das Recht, frei und unentgeltlich zu gehen. Zieht man diese Regelung in Betracht, so ist die Einschätzung der Herrin in Hagar's Augen durchaus mit dem geschriebenen Recht konform: Wer eine Sklavin sexuell erkannt hat, kann sie nicht mehr wie eine gewöhnliche Arbeitssklavin behandeln. Genau dies tun jedoch Sarai und Abram. Der Mann, der fraglos dem Befehl seiner Frau nachkam und dessen Kind die Sklavin trägt, ist nicht bereit, ihr den Status der הַמְּדָה zuzugestehen, sondern gibt sie ohne Unterstützung in die Hand ihrer Herrin zurück. Sarai unterdrückt sie daraufhin so hart, dass ihr die Sklavin davonläuft. Der menschliche Versuch, der Erfüllung der Verheißung eines Sohnes nachzuhelfen, ist damit gründlich schief gegangen.

Auf Flucht aus der Sklaverei steht in den Rechtsregelungen des Alten Orients durchwegs die Todesstrafe: Wer wegläuft, ist des Todes, aber auch jener, der geflüchtete SklavInnen nicht wieder zu ihrer Herrschaft zurückbringt.<sup>30</sup> Auch wenn sich im AT keine solchen Gesetze finden, sind sie dennoch implizit vorauszusetzen, denn es ist unwahrscheinlich, dass sich Sklaverei auf Dauer hätte halten können, wenn eine organisierte Freiheitsberaubung ohne Zwang Bestand haben könnte.

Dieser rechtsgeschichtliche Hintergrund ist zu bedenken, wenn der Bote JHWHs Hagar an einer Quelle auf dem Weg vom Negev in ihr Herkunftsland Ägypten antrifft und sie anredet (16,7f.). Indem der Engel sie mit „Hagar, Sklavin der Sarai“ anspricht, wird deutlich, dass er um die Flucht weiß. Allerdings ist er der Erste, der sie als Person ernst nimmt, da er sie beim Namen nennt und nicht nur ihren Sozialstatus anspricht. Er stellt einerseits die Frage nach ihrer Herkunft, die Hagar wahrheitsgetreu mit dem Bekenntnis der Flucht beantwortet, andererseits nach ihrer Zukunft, auf die die Sklavin keine Antwort weiß. In der ursprünglichen Erzählung, die wohl zweimal bearbeitet

<sup>29</sup> Zu dieser These siehe FISCHER, *Erzelter*, 91–97, sowie zu den Sklavinnen-Texten der Genesis: ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, „Las grandes ausentes: La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel“, in *Relectura del Génesis* (hg. v. Isabel Gómez-Acebo et al.; En Clave de Mujer; Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), 221–267.

<sup>30</sup> Einen gediegenen Überblick über die biblischen Rechtsvorschriften zur Sklaverei bietet INNOCENZO CARDELLINI, *Die biblischen „Sklaven“-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Königstein: Hanstein, 1981).

wurde,<sup>31</sup> folgte auf die Antwort Hagers die wiederum mit einer neuerlichen Redeeinleitung formulierte Zusage von V11, dass Hagar einen Sohn gebären werde. Dem Kind solle sie einen Gedächtnisnamen, Ismael, „Gott hört“, geben, um an die Errettung aus der Unterdrückung zu erinnern. V12 stellt sodann das Schicksal des frei geborenen und in Freiheit lebenden Sohnes im Bild des Wildesels vor. Den Abschluss der Grunderzählung bildet eine doppelte Ätiologie, durch die sowohl die rettende Gottheit als auch der Ort der durch einen Engel vermittelten Gotteserscheinung benannt wird. Beide, sowohl El-Roï als auch Beer-Lahai-Roï, werden mit dem „Sehen“, *ראה*, in Verbindung gebracht, wohingegen der Name ihres Sohnes mit dem „Hören“, *שמע*, der Gottheit verbunden wird. Alle drei Ätiologien werden mit El verbunden, wohingegen die übrige Erzählung den Gottesnamen JHWH verwendet. Ob daraus geschlossen werden kann, dass die Ätiologien älteren Ursprungs sind und vielleicht sogar aus mündlichen Überlieferungen stammen, sei dahingestellt. Vermutlich erklären sie allesamt bereits existierende Namen, die mit dieser Geschichte in die israelitische Religion inkulturiert wurden, ähnlich wie dies bei Bet-El in Gen 28,10–19 der Fall ist.

Zur ersten Bearbeitungsschicht dieser ursprünglichen Rettungserzählung gehört der Rückkehrbefehl des Engels von V9, der mit den altorientalischen Sklavengesetzen konform geht. Um die Geschichte mit anderen Akzentsetzungen in Gen 21,8–21 ein zweites Mal erzählen zu können, ist Hagers Rückkehr ins Sklavenhaus eine unabdingbare Voraussetzung. Die Frage, ob zu dieser Schicht auch die durch eine abermalige Redeeinleitung eingeführte Verheißungsrede von V10 gehört, ist eher abschlägig zu beantworten. Dieser Vers fügt sich besser in den Kontext der Bearbeitungsschicht ein, die in fortgeschrittener nachexilischer Zeit das Bild der Erzeltern idealisiert und sowohl in Gen 20 als auch in Gen 21,11–13 sichtbar wird.

Die priesterschriftliche Schicht der Erzählung findet sich in Gen 16,3.15f. Sie lässt Hagar zur sozialen Aufsteigerin werden, indem Sarai sie ihrem Mann zur Ehefrau gibt. Die Priesterschrift setzt damit die Freilassung der Sklavin voraus, die sodann – ohne Verwicklungen von sozialen Rangordnungen – schwanger wird und für ihren Ehemann dessen Erstgeborenen gebiert. In dieser Schicht, die vermutlich unabhängig von den übrigen Texten in Gen 16 entstanden ist, benennt der Vater den Sohn (V15), da eine Ätiologie, die auf eine Rettung verweisen könnte, fehlen muss. Die Zusammenfügung der Texte zur heutigen Hagar-Erzählung wird vom Redaktor, der das vorpriesterliche Material in die Priesterschrift integriert, erfolgt sein. Der heutige Endtext hat als Botschaft für die unterdrückte Sklavin sowohl Zuckerbrot als auch Peitsche: Wenn sie zurückgeht und sich neuerlich unterdrücken lässt, dann bekommt sie eine Verheißung, wie sie keiner der Ahnfrauen der Verheißungslinie je zuteil wurde. Die Grunderzählung hat jedoch einen universalistischen Ansatz der Heilszuwendung der Gottheit Isra-

<sup>31</sup> Die dreimalige Redeeinleitung verdeckt die Bearbeitungen nicht. Siehe dazu Mieke BAL, Fokkelen van DIJK-HEMMES und Grietje van GINNEKEN, *Und Sara lachte ...: Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten* (Münster: Morgana Frauenbuchverlag, 1988), 29–50, die daher vom „stammelnden Gottesboten“ reden.

els: Wie Marie-Theres Wacker<sup>32</sup> treffend feststellte, ist JHWH auch beim Exodus einer ägyptischen Sklavin aus Israel helfend anwesend – nicht nur bei Israels Auszug aus Ägypten.

Die zweite Erzählung von der Vertreibung Hagar und des sich bereits im Kindesalter befindlichen Ismael wird unmittelbar nach der Notiz von der Entwöhnung des Verheißungssohnes Isaak erzählt. Sara wird bewusst, dass ihr Sohn nicht der Erstgeborene und daher nicht der Haupterbe sein wird (21,9f.). In Verdrehung der rechtlichen Tatsachen, dass der Erstgeborene Abrahams, Ismael, mit ihrem Sohn *mit*erben würde, besteht sie auf einer Vertreibung der nun als Magd bezeichneten Hagar. Abraham gehorcht – wie bereits in Gen 16,1–4 – seiner Frau aufs Wort und vertreibt seinen Sohn samt dessen Mutter am nächsten Morgen. Hagar erhält keine Abfindungszahlung, sondern nur eine Ration Wasser und Brot (21,14). War sie nach Gen 16,7 zielgerichtet unterwegs und fand eigenständig den Brunnen, so irrt sie nach Gen 21,14 mit ihrem verdurstenden Kind in der Wüste umher, die zwar nach einem Brunnen, Beer-Scheba, benannt ist, den sie aber nicht zu sehen vermag. Als das Wasser im Schlauch zu Ende geht und der Knabe am Verdursten ist, erhebt Hagar laute Klage (V16). Quasi im letzten Moment rettet Gott das Kind, indem er einen Engel vom Himmel her zu Hilfe kommen lässt, der der Mutter den rettenden Brunnen zeigt. Im Kontext des Heilsorakels von V17f. bekommt sie zudem die Verheißung, dass ihr Sohn zu einem großen Volk werden wird. Seinen weiteren Lebensweg geht Ismael als Freier, er heiratet eine Ägypterin und lässt sich in der Wüste nieder (V20f.).

### 3.1.3 Opferung Isaaks versus Erprobung des preisgebenden Vaters

Auf diese Rettungserzählung aus höchster Not folgt ein Zwillingstext,<sup>33</sup> die Erzählung von der Bindung Isaaks. Hat Abraham den einen Sohn ohne Not hartherzig vertrieben, so muss er den anderen, nach der Vertreibung Ismaels einzig verbliebenen, den Lieblingssohn und Verheißungsträger (Gen 22,2) schweren Herzens opfern. In beiden Geschichten „steht Abraham früh am Morgen auf“ (וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר) 21,14; 22,3) und „nimmt“ (וַיִּקַּח) einen seiner Söhne, um ihn auf Nimmerwiedersehen aus dem Haus zu schicken. Beide Male ist ein Elternteil mit dem Sohn alleine unterwegs und beide Male wird das Kind im letzten Augenblick durch einen Engel, der vom Himmel her den Elternteil anspricht (אֱלֹהֵי מְנַהֵשְׁמִים וַיֹּאמֶר) 21,17; 22,11), vor dem Tod bewahrt. Der Engel gibt sodann den Eltern die Anweisung, mit der eigenen „Hand“ (דָּ 21,18; 22,12) die Knaben zu retten. Beide Elternteile bekommen schließlich eine gött-

<sup>32</sup> Vgl. Marie-Theres WACKER, „1. Mose 16 und 21: Hagar – die Befreite“, in *Feministisch gelesen: 32 ausgewählte Bibeltex-te für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste: Band 1* (hg. v. Eva Renate Schmidt, Mieke Korenhof und Renate Jost; Stuttgart: Kreuz Verlag, 21989), 25–32; 28.

<sup>33</sup> Dies hat bereits BLUM, *Komposition*, entdeckt. Er bezeichnet Gen 21 als „Generalprobe“ für Gen 22, was m. E. die Bedeutung der Hagar-Erzählung schmälert. Siehe die Synopse beider Texte bei FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, 62–65. Die Zwillingstexte haben eine Fülle semantischer Gemeinsamkeiten sowie eine ähnliche Struktur, sie müssen daher auch in der Auslegung aufeinander bezogen werden.

liche Verheißung (21,18; 22,17f.). Die Geschichte endet jeweils mit der Angabe des späteren Wohngebiets (21,20f.; 22,19).

Die Geschichte von der „Bindung Isaaks“, wie das Judentum sie benennt, oder der „Opferung Isaaks“, wie das Christentum durch seine typologisch-christologische Auslegungstradition sie genannt hat, ist einer der rezeptionsgeschichtlich bedeutsamsten Texte<sup>34</sup> der Hebräischen Bibel. Immer wieder hat sie zur Identifikation des durch Pogrome in seiner Existenz bedrohten, aber gerade noch geretteten Volkes eingeladen. Immer wieder ist sie, gerade in der Zeit nach der Aufklärung, als skandalöser Text angeprangert worden,<sup>35</sup> der das angeblich so grausame biblische Gottesbild offenbare. Liest man den Text, wie er in der Bibel steht, so handelt die Geschichte nicht von einer Bedrohung Isaaks, sondern von einer Erprobung des Vaters (V1). Weigert sich dieser, dem Befehl nachzukommen, so passiert dem Sohn erst recht nichts. Denn die Gottheit will nicht Isaak opfern, sondern Abraham erproben, ob er bereit ist, das, was er anderen angetan hat, auch an sich selber zu vollziehen. Alle Menschen um sich hat er preisgegeben: Sara zweimal, indem er sie als Schwester deklarierte und so der Gefahr aussetzte, in eine fremde genealogische Linie eingegliedert zu werden, und Hagar zweimal, da er nicht Manns genug war, zu der Frau, die sein Kind trägt, zu stehen. Mit ihr hat er seinen Erstgeborenen zweimal preisgegeben und schließlich von sich weggeschickt. Nun erprobt Gott Abraham, ob er als alter Mann, der keine realistische Möglichkeit mehr hat, weitere Kinder zu bekommen, bereit ist, mit seinem einzigen Sohn seine eigene Zukunft preiszugeben. Die Gottheit zwingt den Patriarchen, sein soziales Leben, das mehr nach Versagen denn nach Gelingen aussieht, mit seinem Glaubensleben, in dem er trotz aller Widrigkeiten seinem Gott immer neu geglaubt hat, in Einklang zu bringen. Abraham besteht die Probe, indem er bereit ist, auch dieser, gegen alle früheren Verheißungen gerichteten, Anweisung zu folgen. Wenn Sara in dieser Geschichte abwesend ist,<sup>36</sup> so hat dies den Grund, dass sie, die bei der Vertreibung von Hagar und Ismael die treibende Kraft war, bereits durch die zweimalige Preisgabe geprüft worden war.

<sup>34</sup> Die Literatur ist zusammengestellt bei Georg STEINS, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre: Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22* (Herders Biblische Studien 20; Freiburg i. Br.: Herder, 1999).

<sup>35</sup> Die Auslegungsgeschichte des Textes ist breit dokumentiert; siehe allein im deutschen Sprachraum etwa: David LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (BHT 12; Tübingen: Mohr Siebeck, 1950); Lukas KUNDERT, *Die Opferung / Bindung Isaaks* (2 Bde; WMANT 78–79; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998); Marion KEUCHEN, *Die „Opferung Isaaks“ im 20. Jahrhundert auf der Theaterbühne: Auslegungsimpulse im Blick auf „Abrahams Zelt“ (Theater Musentümpel – Anderson) und „Gottesvergiftung“ (Choralgraphisches Theater Heidelberg – Grasmück)* (Altes Testament und Moderne 19; Münster: LIT, 2004).

<sup>36</sup> Sebastian BROCK, „Reading Between the Lines: Sarah and the Sacrifice of Isaac (Genesis, Chapter 22)“, in *Women in Ancient Societies* (hg. v. Léonie J. Archer; London: MacMillan, 1994), 169–180.

### 3.1.4 Geburtsankündigungen (Gen 17,18A)

Geburtsankündigungen haben in der Bibel eine feste Form und ergehen – mit wenigen Ausnahmen – immer an die Mutter. Meist werden sie von Gott selber oder von einem seiner Engel übermittelt. Sie beginnen entweder mit der Ankündigung oder der Feststellung der Schwangerschaft samt Zusage, einen Sohn zu gebären. Dessen „sprechender Name“ ist meist bereits von Gott bestimmt und deutet das Schicksal der Mutter, seltener jenes des Vaters. Wenn nie eine Tochter verheißen wird, so ist dies einerseits aus der Konzentration auf die Patrilinearität in einer patriarchalen Gesellschaft zu erklären. Andererseits resultiert die hohe Wertschätzung der Söhne aus der patrilokal gelebten Ehe, in der die Töchter das Haus verlassen und für die Altersversorgung der eigenen Eltern verloren sind. Als soziale Auswirkung zeigt sich jedoch insgesamt eine Marginalisierung des weiblichen Geschlechts.

Im Sara-Abraham-Kreis findet sich erstmals in Gen 16,11f. bei Hagar eine Geburtsankündigung für Ismael. Die ältere Geburtsankündigung für Isaak ist wohl in Gen 18,1–15 zu suchen. Diese vor allem in der Rezeption der Ostkirchen aufgrund der trinitarischen Deutung sehr berühmte Erzählung vom Besuch der drei Männer bei Abraham und Sara verbindet eine Geschichte der Gastfreundschaft mit einer Geburtsankündigung. Sie beginnt mit einem Dialog der Männer mit Abraham (18,3–9) und endet als Zwiegespräch eines Einzigen mit Sara (18,10–15). Wie Erhard Blum so treffend feststellte, kann eine Verheißung von solcher Tragweite nicht im „small talk“ anonymer „Männer“,<sup>37</sup> sondern nur in der Rede des Einen, von dem deutlich wird, dass es Gott ist, verkündigt werden. Wenn in der Auslegungsgeschichte vor allem Sara immer wieder als peinliche Figur gedeutet wurde,<sup>38</sup> so wird die Pointe der Erzählung völlig verkannt. Sie lauscht nicht ungebührlich den Gesprächen der Männer, sondern das Interesse der Männer geht – in patriarchaler Gesellschaft ungebührlich – auf sie hin. Ihr Lachen lacht sie aufgrund der realistischen Einschätzung ihres Alters und nicht etwa, weil Sexualität im Alter tabu wäre oder sie Gott auslachen würde. In dem Augenblick, als sie erkennt, wer der Verkünder ist („bei Gott ist kein Ding unmöglich“ V14), weicht ihr Lachen dem Glauben, und sie widerruft ihr Lachen, das schließlich Isaak seinen Namen gibt (קִיָּצָא-קִיָּצָא). Dass der Göttliche so auf Saras Lachen besteht, stellt also keine massive Rüge dar, sondern vielmehr die Vorbereitung einer volksetymologisch bestimmten Ätiologie des Isaaknamens.

Im heutigen Endtext ist dieser Geburtsankündigung an die Mutter jene an den Vater vorgeschaltet. Gen 17, ein eindeutig priesterschriftlich geprägter Text, enteignet durch seine Stellung vor Gen 18 die Erfahrung der Frau, indem er die Geburtsankündigung für das nächste Jahr und die Namensklärung Isaaks durch das Lachen an den Vater bindet. Zieht man in Betracht, dass die Priesterschrift im Abrahamkreis beinahe nur aus genealogischen Notizen bestand und Gen 17 der einzige größere, zusammenhängende Text war, so zeigt sich zwar insgesamt in P eine Konzentration auf den Vater, der beide Söhne benennt, aber Sara wird deswegen in ihrer Bedeutung nicht geschmälert. Auch sie wird wie ihr Mann mit neuem Namen genannt (Gen 17,5.15), *ihr* Erstgebore-

<sup>37</sup> BLUM, *Komposition*, 278.

<sup>38</sup> Vgl. etwa Hermann GUNKEL, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>8</sup>1969), 197f.

ner ist der Verheißungssohn, nicht der Erstgeborene Abrahams (16,3.15f.; 17,18–21). Wenn das Zeichen des Bundes durch die Beschneidung nur Männer am eigenen Leib tragen, so mag man in heutigen Zeiten, in denen ein breites Bewusstsein über die katastrophalen Folgen von Frauenbeschneidung besteht, darum froh sein. Freilich ist aber die Wahl eines nur am männlichen Körper sichtbaren Bundeszeichens<sup>39</sup> Ausdruck einer patriarchalen Kultur, in der das Männliche das Allgemeine repräsentiert.

### 3.1.5 Die geretteten Töchter Lots: Reines Blut oder abgrundtiefe Schande?

Die Lot-Erzählungen (Gen 13–14; 18,16–19,38) gehören zu jenen Trennungsgeschichten, durch die Nebenlinien aus der direkten Verheißungslinie ausgeschieden werden. Lot wählt das paradiesesgleiche Land in der Jordansenke, dessen Bewohner sich jedoch als zutiefst moralisch verderbt herausstellen (Gen 19). Die bei Abraham und Sara so freundlich Bewirteten werden in Sodom mit Vergewaltigung bedroht (19,5). Dass es dabei nicht um homosexuelle Männer geht, sondern um den Gebrauch von Sexualität zu Terrorzwecken,<sup>40</sup> erweist Lots Angebot, anstelle seiner Besucher seine zwei jungfräulichen Töchter zur kollektiven Vergewaltigung preiszugeben (V8). Die Integrität der Töchter wiegt also geringer als die Gastfreundschaft.

Die beiden Töchter Lots entkommen diesem vom eigenen Vater vorgegebenen Schicksal<sup>41</sup> nur, weil die göttlichen Besucher die Männer von Sodom mit Blindheit schlagen (V10f.). Allerdings ist mit dieser vorerst als Rettungsgeschichte endenden Episode das Schicksal Sodoms besiegelt. Nur Lot vermag sich mit seiner Familie vor der Vernichtung in Sicherheit zu bringen. Seine Frau freilich wagt den Blick zurück und erstarrt damit zu einer für die Gegend des südlichen Toten Meeres so charakteristischen Salzsäule (V17–26).

Die folgende Szene, in der der Vater mit seinen beiden Töchtern allein ist (V30–38), setzt die Absenz der Mutter voraus. Die Exegese ist sich über die Deutung des doppelten Inzests nicht einig. Während in der älteren Forschung<sup>42</sup> teils von der „Rein-

<sup>39</sup> Zu dieser Problematik siehe bereits Judith PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai: Eine jüdisch-feministische Theologie* (Luzern: Exodus, 1992), 112.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Ilse MÜLLNER, „Tödliche Differenzen: Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19“, in *Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Biblical Interpretation Series 17; Leiden: Brill, 1996), 81–100; 89. Zum Motiv der sexuellen Gewalt gegen Fremde siehe Weston W. FIELDS, *Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative* (JSOTSup 231; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 116–133.

<sup>41</sup> Zum problematischen Verhältnis von Lot und seinen Töchtern siehe Mercedes NAVARRO PUERTO, „Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes ...“, in *Relectura del Génesis* (hg. v. Isabel Gómez-Acebo et al.; En Clave de Mujer; Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019), 155–219; 165–168.

<sup>42</sup> Siehe die Zusammenstellung bei James Alfred LOADER, *A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Christian Traditions* (CBET 1; Kampen: J. H. Kok, 1990), 45f.

heit des Blutes“ oder der Courage der Töchter die Rede ist, schlägt Elke Seifert<sup>43</sup> vor, die Geschichte als klassische Verdrängungsgeschichte eines inzestuösen Vaters zu lesen. In Anbetracht von heutigen Gerichtsprotokollen sieht sie immer dieselbe Verteidigungsstruktur der Gewalttäter: Es sei Alkohol im Spiel gewesen, die Töchter hätten den Beischlaf ja gewollt oder sogar provoziert, und die Mütter stehen zur Hilfe nicht zur Verfügung. Auch die Geschichte um die Töchter Lots kann den Hinweis auf das Verbrechen nur teilweise verbergen. Die Inzestnamen der Kinder Ammon („von meinem Volk“) und Moab („vom Vater“) sprechen Bände. Da diese beiden Völker in der Zeit der Endredaktion des Pentateuchs, die ja über den Verbleib auch von älteren Geschichten entschied, nicht gerade die Lieblingsnachbarn waren (vgl. Dtn 23,4), ist davon auszugehen, dass die Geschichte kritisch zu sehen ist, auch wenn nirgends explizit Kritik an diesem inzestuösen Werden der Völker erfolgt.<sup>44</sup> Vor allem aber tut der Bibeltext eines nicht, nämlich „blaming the victim“, was man von der Auslegungsgeschichte durchaus nicht sagen kann: Nirgends werden die Töchter Lots für die Geburt der Kinder gescholten.

### 3.2 *Rebekka-Isaak-Kreis*

Die überlieferungsgeschichtliche Forschung, die in der Genesis eine Sammlung von Sagen sah, vermutete im „Isaak-Kreis“ den ursprünglichen Kern der Doppelüberlieferungen der Preisgabe der Ahnfrau und der Brunnenstreitigkeiten, die sich zudem im Abraham-Sara-Kreis finden. Die zunehmende Skepsis gegenüber einer lange Zeit konstanten mündlichen Überlieferung hat dieser These jedoch stark zugesetzt. Vermutlich ist der Erzählkreis der Erzelterner der zweiten Generation mit einer Brückenfunktion zwischen dem Abraham-Sara-Kreis und den Jakobsüberlieferungen, die auf das Werden des Zwölf-Stämme-Volkes hinzielen, eingefügt worden.

#### 3.2.1 *Rebekka in der Nachfolge Abrahams (Gen 24)*

Obwohl in patrilinearen Gesellschaften Genealogien normalerweise androzentrisch sind und in den Erzelterner-Erzählungen zudem die Verheißungslinie in männlicher Folge präsentiert wird, geht die Genealogie Milkas und Nahors auf Rebekka hin. Der Stammbaum wird als Nachricht an Abraham eingeführt, wodurch Rebekka und der Erzvater von Anfang an in Verbindung gesetzt werden.

Dieser genealogischen Einleitung entsprechend wird Rebekka durch die Initiative Abrahams in die Familie hineingenommen. Er schickt seinen Knecht, um für seinen

<sup>43</sup> Vgl. Elke SEIFERT, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997), 82–86.

<sup>44</sup> Eine Verortung der Lotgeschichten in der Zeit Esras und Nehemias versucht R. Christopher HEARD, *Dynamics of Dislocation: Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (SemeiaSt 39; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 172–174, dessen Buch sich den Nebenlinien der Erzelterner-Erzählungen widmet.

Sohn eine Frau zu suchen, die dieselben Kriterien wie er selber erfüllt: Sie muss bereit sein, ihr Land zu verlassen und in das Verheißungsland zu „gehen“ (לָלֶךְ), wie er es getan hat (vgl. Gen 12,1; 24,7 mit Erfüllung Rebekkas in 24,58). Die richtige Ehe für Isaak wäre zwar endogam, d. h. eine Frau aus derselben Großfamilie wäre ideal, aber Abraham macht insofern Abstriche, als das Leben im Verheißungsland als noch bedeutenderes Kriterium definiert wird. So lässt er Eliezer schwören, Isaak nicht wieder in sein eigenes Herkunftsland zurückzubringen.

Diese Exposition (V1–9) verrät bereits, dass Gen 24, die so genannte Brautschau-Erzählung, ein Votum in der in nachexilischer Zeit so bedeutenden Mischehenfrage darstellt. Für diese Erzählung ist nicht die Herkunft aus der sich als das wahre Israel definierenden Diaspora das Entscheidende, sondern der Wille, ins Verheißungsland zu ziehen, um dort zu leben. Es ist daher nur ein bedingtes Plädoyer gegen Mischehen und insofern eine Mittelposition zu dem in dieser Frage völlig offenen Rutbuch und den strikte auf ethnische Reinheit bedachten Büchern Esra und Nehemia.

Die Brautschaugeschichte ist umständlich, mit breit ausladendem Stil und großen Wiederholungsteilen gestaltet.<sup>45</sup> Der Knecht, die einzige Figur, die vom Anfang bis zum Ende in allen Szenen präsent ist, führt zu den von Abraham festgelegten Kriterien zudem noch ethische für die künftige Frau des Sohnes seines Herrn ein: Sie muss bereit sein, mehr zu geben, als gefordert wird (24,14). Da der Knecht sich – für Brautschau-Erzählungen typisch – an den geschlechtsspezifischen Treffpunkt der Stadt Milkas und Nahors, an den Brunnen, setzt, erwartet er, dass die künftige Braut nicht nur ihm selber zu trinken gibt, sondern auch allen seinen sprichwörtlich durstigen Kamelen. In Rebekka, deren Gang zum Brunnen wie ein Auftritt gestaltet ist (וַיֵּרָא וַיִּבְרַךְ V15: „und siehe: Rebekka ...“), findet er nicht nur ein schönes, noch unberührtes Mädchen aus der rechten Familie (V16), sondern auch eine gastfreundliche und arbeitswillige Frau, die bereit ist, ins Verheißungsland zu ziehen.

Interessant sind dabei die wohl sozialgeschichtlich getreuen Details, dass eine Frau keinen Mann mit nach Hause bringen kann, sondern erst ein männliches Familienmitglied den Gast einladen muss. Ähnliches wird auch in der nächsten Generation bei Jakob und Rahel erzählt (vgl. 24,28–31; 29,12–14). Aber nicht die Familie allein entscheidet über die Heirat, sondern die Braut wird explizit um ihre Zustimmung zur Auswanderung gefragt (24,50–58). Der Segen, den Rebekka als Braut von ihrer Familie bekommt (24,60), ist beinahe wortgleich mit der zweiten Zusage des Engels in Gen 22,17. Ihr wird damit vorab das zugesprochen, was ihrem Schwiegervater nach vollbrachter Lebensprobe zuteil wurde, wodurch wiederum Rebekka in die Nachfolge Abrahams gestellt wird – und nicht dessen Sohn Isaak.

Die Begegnung der Brautleute wird in eigenartiger Distanz erzählt: Rebekka verhüllt sich, als sie den Einzelgänger Isaak sieht und fällt vom Kamel.<sup>46</sup> Isaak aber führt

<sup>45</sup> Für eine ausführliche Textanalyse siehe Susanne GILLMAYR-BUCHER, *וַיֵּרָא וַיִּבְרַךְ* (Gen 24,15–26), *Eine textlinguistische Untersuchung zu Gen 24* (Diss., Universität Innsbruck, 1994).

<sup>46</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. Magdalene L. FRETTLÖH, „Isaak und seine Mütter: Beobachtungen zur exegetischen Verdrängung von Frauen am Beispiel von Gen 24,62–67“, *EvT* 54 (1994): 427–452.

sie in das Zelt seiner Mutter und wird über deren Tod durch seine Braut hinweggetröstet. Bereits die erste Geschichte in diesem Erzählkreis erweist, dass Rebekka die starke Frau an der Seite eines blassen Mannes ist.

### 3.2.2 Politische Relevanz von Schwangerschaftsbeschwerden

Das Ungleichgewicht der Charaktere wird auch in der Erzählung von der Zwillinggeburt deutlich. Die Unfruchtbarkeit der Ahnfrau scheint in den Erzelterner-Erzählungen ein Topos zu sein (11,30; 25,21; 29,31), der zur Geburt des Sohnes, an den die Verheißungen weitergegeben werden, dazugehört. Bei Rebekka knüpft sich daran keine Erzählung an, sondern nur die Notiz, dass Isaak für sie betet (25,21) und JHWH ihn erhört; das Motiv ist hier also sicher nicht originär. Als Rebekka Schwangerschaftsbeschwerden bekommt, geht sie – offensichtlich ohne ihren Mann – an ein Heiligtum, um JHWH zu befragen. Die Notiz setzt einen funktionierenden Kult in dezentraler Lage voraus. Es ist durchaus möglich, dass sie auf eine ursprünglich im Nordreich beheimatete Tradition schließen lässt, denn Rebekka wird in den älteren Erzählungen des Jakobkreises als Mutter Jakobs und damit Israels gezeichnet.

Das Orakel, das Rebekka erhält, verweist auf die volkspolitische Bedeutung ihrer Schwangerschaft: Sie trägt mit ihren Zwillingen zwei Völker in ihrem Leib, die sich bereits pränatal um die Vorherrschaft streiten. Der Jüngere wird den Älteren dominieren. Die Rivalität wird sodann in der Geburtsszene fortgesetzt. Der Jüngere, Jakob, wird etymologisch als der Fersenhalter<sup>47</sup> seines Bruders vorgestellt. Vom Aussehen und Benehmen her sind die beiden Söhne wie Tag und Nacht. Dementsprechend wird der Naturbursch Esau als Lieblingssohn des Vaters bezeichnet, der zivilisierte Jakob jedoch als Lieblingssohn der Mutter (25,27f.). Ob dies den Geschlechterstereotypen entspricht, sei dahingestellt: Rebekka weiß um die Dominanz des Jüngeren und protegiert ihn gezielt.

### 3.2.3 Rebekkas Preisgabe: Isaak in der Nachfolge Abrahams (Gen 26)

Zwischen den Texten über das Ringen um die Erstgeburt und den väterlichen Segen sind zwei Erzählungen eingefügt, die bereits aus dem Abraham-Sara-Kreis bekannt sind: die Gefährdung der Ahnfrau und die anschließenden Brunnenstreitigkeiten. In dieser Version der Preisgabe-Erzählung ist mit der Schwesterdeklaration keine reale, sondern nur eine potentielle Gefährdung Rebekkas gegeben (26,10f.). Sie hat bereits Kinder, wodurch einerseits der Erzählverlauf inhomogen erscheint, andererseits die Dimension der Preisgabe jener Frau, mit der der Sohn der Verheißung erst gezeugt werden muss, verloren geht. Offenkundig hat das gesamte Kap. 26 den Sinn, Rebekka und Isaak in die Nachfolge Abrahams und Saras zu stellen. Das Ehepaar steht jedoch von Anfang an unter dem expliziten Schutz und Segen JHWHs (26,2–5.12.22).

<sup>47</sup> Der Eigenname יַעֲקֹב, „Jakob“, wird mit der Wurzel יָעַץ, „an der Ferse fassen“, in Verbindung gebracht.

### 3.2.4 Der Lieblingssohn der Mutter wird Patriarch (Gen 27)

Wie bereits in der ersten Generation tritt nicht der Erstgeborene des Mannes, der normalerweise der Haupteerbe ist, in die Verheißungslinie ein, sondern jener der Verheißungsträgerin. Rebekka ermöglicht durch einen gezielt geplanten, skrupellosen Betrug an ihrem Ehemann, der in dieser Erzählung ausschließlich als Vater der beiden Söhne gesehen wird, ihrem Lieblingssohn den Sterbesegen des Vaters zu vermitteln. Sie nimmt dabei einen eventuellen Fluch des blinden Patriarchen auf sich (V12f.) und richtet Jakob als Esau zurecht (V15–17). Ihr Lieblingssohn soll als Esau verkleidet zum Vater gehen und diesem das von ihm begehrte, erjagte Wildbret reichen, um sodann jenen Segen zu erlangen, der die Legitimität der Sippe und die Patriarchenrolle weitergibt. Der Erblindete ist misstrauisch, da er die Stimme Jakobs hört. So muss Jakob mehrfach seine Falschdeklaration wiederholen, bis der Vater ihn endlich als seinen Sohn Esau segnet.

Der Segen, den Isaak schließlich gibt, ist unfreiwillig voller Ironie (V28f.): Er unterwirft seinem vermeintlichen Lieblingssohn die „Söhne deiner Mutter“ und weiß nicht, dass er Rebekkas Lieblingssohn segnet. Sie, die als Frau in patriarchaler Gesellschaft die Legitimität der Sippe nicht weitergeben kann, hat es vollbracht, dass dennoch der von ihr bevorzugte Sohn, dem dies bereits vor der Geburt verheißener wurde, gesegnet wird.

Rebekka zahlt für diesen Coup jedoch einen hohen Preis. Sie sieht ihren Lieblingssohn nie wieder, da er vor seinem betrogenen, rachedurstigen Bruder fliehen muss. Im heutigen Endtext schützt Rebekka als Vorwand eine endogame Heirat vor (27,46). Dieser Teil des Kapitels ist offenkundig wiederum als Votum in der Mischehenfrage zu lesen: Der Verheißungsträger muss eine Frau aus der eigenen Familie heiraten. Isaak und Rebekka schicken Jakob jedoch nicht, wie man dies in patrilinearen Gesellschaften erwarten würde, zum Bruder des Großvaters Abraham, sondern zum Bruder der Mutter Rebekka. Damit wird einerseits die Kreuzcousine als die ideale Braut<sup>48</sup> vorgestellt, andererseits aber wiederum Rebekka als die zentrale Figur, deren Genealogie ebenso wichtig ist wie jene von Abraham und Sara.

### 3.3 Jakob und seine Frauen

Der Kern der Erzählungen um Jakob spielt entweder im Territorium des Nordreichs (Bet-El, Sichem, Mahanajim, Penuël) oder im Zweistromland, in dem die Familie seiner Mutter wohnen blieb. Jakob ist ursprünglich der Ahnvater des Nordreichs, daran besteht kein Zweifel. Durch seine Söhne wird Jakob jedoch der Ahnvater des gesamten Volkes. Die Texte, die insbesondere Juda in die Jakobserzählungen einbetten, sind

<sup>48</sup> Zu den rechtlichen Implikationen der Ehe in Alt-Israel siehe die beiden Monographien Angelo TOSATO, *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale, nuova prefazione, presentazione e bibliografia* (AnBib 100; Rom: Ed. Pontificio Istituto Bibl., 2001) sowie Gordon Paul HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi* (VTSup 52; Leiden: Brill, 1994).

wohl nach 701 v. Chr. entstanden, als durch die Katastrophe des Untergangs des Nordreiches und die Bewahrung Jerusalems vor dem Assyrersturm die Glaubenstraditionen neu gesichtet und durchdacht sowie jene des Süd- und des Nordreiches zusammengeführt wurden.

### 3.3.1 *Rahel als Hirtin und erwählte Braut*

Auf der Flucht vor dem betrogenen Bruder wird Jakob in Bet-El eine nächtliche Gotteserscheinung zuteil, die ihm bestätigt, dass er die Verheißungen der Erzeltern übertragen bekommen hat (28,10–22). Als Jakob am Wohnort des Bruders seiner Mutter ankommt, führt ihn – wie bereits den Knecht in Gen 24 – der erste Weg zum Brunnen. Tatsächlich begegnet auch er, wie von göttlicher Führung gesteuert, der Frau aus der richtigen Familie, die seine Frau werden wird, am Brunnen. Rahel geht jedoch nicht der typisch weiblichen Tätigkeit des Wasserholens nach, sondern übt als unverheiratete Frau den Beruf der Hirtin aus, den nach ihrer Hochzeit ihr Mann übernehmen wird. Der Erzähler stellt die Begegnung von Seiten Jakobs als Liebe auf den ersten Blick dar (Gen 29,11.18.20). Rahel eröffnet ihm in der Folge den Zugang zum Hause ihres Vaters. Da der Flüchtling – anders als der Knecht in Gen 24 – keinen adäquaten Brautpreis bieten kann, setzt Jakob sieben Jahre Arbeitskraft als Hirte der Herden Labans ein (Gen 29,15–19). Dass Jakob diese sieben Jahre wie wenige Tage vorkommen (V20), will die Intensität des Begehrens betonen.

### 3.3.2 *Leas Hochzeit mit Jakob: Der Betrüger wird auf Kosten der Frau betrogen*

Jakobs Begehren wird jedoch in völlig unzutreffender Weise gestillt. Gleichsam in einer Motivumkehr betrügt der Vater der Braut den Betrüger, der den Vater betrog. Jakob, der sich als der ältere Sohn ausgab, wird nun betrogen, indem Laban ihm die ältere Tochter vor der begehrten jüngeren zur Ehefrau gibt. Die Erzählung verschärft dies noch, indem sie Jakob die Hochzeitsnacht mit der falschen Frau verbringen lässt und den Aufschrei des Betrogenen – ähnlich wie bei der Enttäuschung Esaus in Gen 27,33–36 – damit noch intensiver erscheinen lässt (V25). Jakob wird sein Betrug<sup>49</sup> gleichsam im Tun-Ergehen-Zusammenhang vergolten. Wie Lea oder Rahel die Arglist des Vaters empfinden, wird den Lesenden nicht mitgeteilt, wodurch die beiden Schwestern in die Opferrolle gedrängt werden. Der Konflikt wird vorerst so gelöst, dass Jakob, der doch Herr über seine Verwandtschaft sein sollte (Gen 27,29), weitere sieben Jahre Knechtsdienst als Brautpreis für Rahel leisten muss, wenngleich die beiden sofort verheiratet werden.

An der Personenkonstellation dieser Geschichte, die erzählt, wie Laban vom Gastgeber zum Betrüger, aber auch zum Vergelter des Unrechts an Isaak wird, ist auffällig, dass Labans Frau, die Mutter von Lea und Rahel, absent ist. Im Gegensatz zur Ge-

<sup>49</sup> Zum Betrug als Leitmotiv siehe Renate Andrea KLEIN, *Leseprozess als Bedeutungswandel: Eine Rezeptionsästhetische Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen der Genesis* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 11; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), 182f. Die Dissertation ist ein Exempel konsequenter Anwendung der Methodik narrativer Analyse, sie behandelt allerdings nur wenige der „Frauentexte“ ausführlich.

schichte um die Brautwerbung für Rebekka, in der die Mutter der Bezugspunkt des Hauses ist (vgl. 24,28: „Haus der Mutter“), kommt diese Frau in keiner der langen Geschichten von Gen 29–31 vor. Es ist zweifelhaft, ob man stillschweigend ihren Tod voraussetzen soll, oder ob es sich um einen Topos handelt, dass in Geschichten, in denen der Vater den Töchtern Unrecht tut, die Mutter nicht präsent – oder auch machtlos – ist (vgl. Gen 19).

### 3.3.3 Gebärwettstreit als Kampf um die Volksverheißung (Gen 29f.)

Der Konflikt, der aus dem Brautbetrug entsteht, bestimmt quasi die ersten zwei Jahrzehnte der neuen Familie. Jakob kann sich mit Lea als seiner unfreiwillig angetrauten Ehefrau nicht abfinden und hasst sie wegen des Betrugs des Vaters (29,31). Als Ausgleich dafür öffnet JHWH jedoch gerade ihren Mutterschoß, während die geliebte Rahel unfruchtbar ist und bleibt. Gott wird hier als Geber der Fruchtbarkeit gesehen. Wo seine Gabe ausbleibt, ist der Mensch infertil.

Die ersten vier Geburten Leas werden in ganzen vier Versen erzählt. Einen Sohn nach dem anderen gebiert die Ungeliebte ihrem Mann. Wenn als Abschluss dieser Serie von Geburten die Notiz des Stillstands im Gebären steht, so ist dies nicht als zeitweilige Unfruchtbarkeit zu verstehen, sondern verweist vielmehr darauf, dass Jakob nach der Erfüllung seiner Ehepflicht, die vier Söhne hervorbrachte, aufhört, weiterhin zu Lea zu gehen (vgl. dazu 30,15f.).

Lea benennt jeden ihrer vier Söhne, indem sie mit den Kindernamen ihr eigenes Schicksal deutet. Ruben (29,32) ist gleichsam ein Freudenruf („seht, ein Sohn!“), der das die Not wendende Sehen durch JHWH bestätigt. An ihn hängt sie zudem die Hoffnung auf die Liebe Jakobs. Beim zweiten Sohn Simeon steht die Kompensation des Mangels an Zuwendung durch das Hören Gottes im Zentrum (V33). Bei Levi wird die Namensgebung neutral formuliert („man nannte ihn Levi“), allerdings deutet Lea damit wiederum ihr Schicksal der unerwiderten Sehnsucht nach Jakob. Ein Bezug zu JHWH ist ausgerechnet bei dem Ahnherrn der Priesterdynastie nicht gegeben (V34). Der Name des vierten Sohnes hat eine versöhnliche Begründung, die ausschließlich den Dank an JHWH ausdrückt, gleichsam als ob Lea sich mit ihren Lebensumständen nun versöhnt hätte (V35).

Nach dieser Ruhe bringt der nächste Vers, Gen 30,1, durch einen neuen Erzählsatz Bewegung in die Familienkonstellation: Rahel ist mit ihrer Situation der geliebten, aber unfruchtbaren Frau unzufrieden. Sie verlangt von Jakob Kinder, was dieser mit Verweis auf den Geber der Fruchtbarkeit und seine eigenen bestens erfüllten Ehepflichten entschieden zurückweist: Nicht er ist es, der ihr Kinder versagt, sondern JHWH. Als Ausweg aus der in patriarchalen Gesellschaften demütigenden Situation der Kinderlosigkeit wählt Rahel dieselbe Strategie wie Sara. Sie gibt Jakob ihre Sklavin Bilha zum stellvertretenden Gebären und kommt prompt zu zwei Söhnen, deren Namen ihr eigenes Schicksal ausdeuten, nicht das der leiblichen Mutter. Durch den ersten Sohn fühlt sie sich durch Gott gerechtfertigt, durch den zweiten über ihre kinderreiche Schwester siegreich. Was im Namen von Naftali in Gen 30,8 ausgedrückt wird, ist

kein Zank unter Schwestern, sondern die Gründung Israels. Dies wird deutlich aus der Parallele mit Gen 32,29, in der Jakob als „Gottesstreiter“ inauguriert wird:<sup>50</sup>

Gen 30,8	Gen 32,29
<p>Da sagte Rahel:            Gotteskämpfe (סִיחָרִים לְיָדַי) habe ich            gekämpft mit (עִם אֶת־אֲחֵי) meiner Schwester,            aber ich habe gesiegt (וַיִּכְלֵם).            Und sie rief seinen Namen (וַיִּשְׁמָה) Kämpfer,            Naftali (נַפְתָּלִי).</p>	<p>Da sagte er zu Jakob:            Nicht mehr Jakob soll man deinen            Namen (יַעֲקֹב) nennen, sondern Israel            (יִשְׂרָאֵל),            denn du hast gestritten mit (עִם אֱלֹהִים)            Gott (אֱלֹהִים) und Menschen und hast gesiegt            (וַיִּכְלֵם).</p>

Die beiden Frauen streiten wie ihr Mann Gotteskämpfe. Erstreitet sich Jakob in Penuël den Übertritt ins Verheißungsland, so erkämpfen sich Lea und Rahel die Gründung des Hauses Israel, denn nach Rut 4,11 sind es die beiden, die das Haus Israel aufbaut haben. Was in Gen 29f. erzählt wird, ist also nicht der Erweis, dass die Bibel Frauen als „Gebärmaschinen“ sehen würde, sondern der Text ist die Gründungslegende des egalitär organisierten Zwölf-Stämme-Volkes.

Zwölf Kinder werden der Familie im Elternhaus der Frauen geboren. Zu den eben besprochenen vier Söhnen Leas und den zwei juridischen Söhnen Rahels kommen die zwei Söhne Gad und Ascher von Leas Magd Silpa sowie Issachar, den Lea sich durch den Verkauf der Alraunen an Rahel erworben hat (30,14–18). Mit diesen wohl als homöopathisches Aphrodisiakum geltenden Pflanzen erkaufte sich Lea eine einzige Nacht mit ihrem Mann und wird erneut umgehend schwanger. Danach wird noch ein weiterer Sohn, Sebulon, geboren, mit dessen Namensdeutung sie wiederum (vgl. 29,34; 30,20) das Bleiben des Mannes erhofft. Offensichtlich tritt dieses auch ein, denn Lea wird noch einmal schwanger. Mit der letzten Geburt Leas, ihrer siebenten, schenkt sie einem Mädchen das Leben. Lea benennt Dina zwar, aber die Namensbegründung fehlt, was die einzige Tochter gegenüber den Söhnen benachteiligt.<sup>51</sup> Möglicherweise lässt dies auch auf eine spätere Einfügung der Notiz über Dina schließen, um die Geschichte von Gen 34, in der Dina eine zentrale Rolle spielt, erzählen zu können.

Bei der letzten der Geburten außerhalb des Verheißungslandes wird Josef, der lang ersehnte erste Sohn Rahels, geboren. Der Name, den sie dem Kind gibt, ist beinahe enttäuschend, denn sie sieht ungeduldig von diesem Kind bereits zum nächsten: JHWH möge noch einen Sohn dazufügen (30,24). Sie, die glaubt, ohne Kinder sterben zu müssen (30,1), stirbt sodann tatsächlich bei der Geburt ihres zweiten Kindes. Benjamin wird bereits im Land geboren. Auf dem Weg zurück zum Wohnsitz der Erzeltern überkommen Rahel die Wehen. Ihre ganze Kraft legt sie in die Geburt ihres Sohnes, den sie

<sup>50</sup> Vgl. dazu ausführlicher Irmitraud FISCHER, „Der erkämpfte Segen (Gen 32,23–33)“, *BK* 58 (2003): 100–107; 106.

<sup>51</sup> Zu diesem Kontrast vgl. NAVARRO-PUERTO, „Extrañas“, 169–172.

sodann Ben-Oni, „Sohn meiner Vitalität“,<sup>52</sup> nennt. Sie stirbt nach der Niederkunft in der Nähe von Betlehem und wird auch dort begraben. Das Rahelgrab<sup>53</sup> ist die einzige Grabstätte der Erzeltern, die auch außerhalb der Genesis erwähnt wird, wodurch dieser Tradition besondere historische Bedeutung zukommt (1 Sam 10,2; vgl. Jer 31,15).

### 3.3.4 Der Bruch mit dem Familienzweig im Osten: Wieder eine Frauenerzählung

Was als Wettstreit zweier Hauptfrauen desselben Mannes um dessen Zuwendung begann, entwickelt sich mit jedem Kind mehr zum Gottesstreit um Nachkommen. Nach der Episode um den Kauf der Alraunen wird kein Konflikt zwischen den Schwestern mehr erzählt. Im Gegenteil, in der folgenden Geschichte um die Rückkehr der Familie ins Verheißungsland arbeiten Rahel und Lea zusammen (Gen 31). Sie sind sich in der Einschätzung des Vaters einig: Er beutet sowohl seinen Schwiegersohn als auch seine eigenen Töchter aus. Für Jakob hat er immer wieder die Arbeitsbedingungen geändert. Den Brautpreis, der offensichtlich den Töchtern als Notversorgung im Witwen- oder Scheidungsfall dient,<sup>54</sup> hat er aufgebraucht (31,7–16).

Lea und Rahel betrachten sich sogar als legitime Erbinnen des durch die Zuchterfolge (Gen 30,31–43) von Laban auf Jakob übergegangenen Reichtums (31,16). Der Text betont also einerseits, wie tüchtig Jakob in seiner Arbeit ist und dass der Wohlstand der jungen Familie das Resultat harter Arbeit und göttlichen Segens ist, andererseits lässt er das Selbstbewusstsein der Frauen deutlich werden: In ihrem Herkunftshaus, in dem die Ehe gegen patrilokale Sitten irregulär gelebt wird, haben sie und ihre Kinder den Anspruch auf die vom Vater herkommenden Güter (31,16). Dass die beiden Schwestern für sich die Legitimität der Nachfolge in der Familie beanspruchen, erweist auch die Geschichte um den Diebstahl der Terafim durch Rahel, die gleichzeitig von der endgültigen Trennung der Töchter von ihrem Vaterhaus erzählt (31,19–32,1).

Als man sich zur Aus- bzw. Rückwanderung<sup>55</sup> in das Verheißungsland entschließt, entwendet Rahel *אֶת־תְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ*, „die Terafim ihres Vaters“ (Gen 31,19). Was man unter den Terafim zu verstehen hat, ist nicht ganz geklärt. Aus der Episode

<sup>52</sup> Siehe dazu Stefanie SCHÄFER-BOSSERT, „Den Männern die Macht und der Frau die Trauer? Ein kritischer Blick auf die Deutung von *אָן* – oder: Wie nennt Rahel ihren Sohn?“, in *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament: Analysen und Interpretationen* (Hg. v. Hedwig Jahnow et al.; Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 106–125.

<sup>53</sup> Zur großen Bedeutung von Rahel in Bibel und jüdischer Rezeptionsgeschichte siehe Samuel H. DRESNER, *Rachel* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Zum Rahelgrab siehe Susan STARR SERED, „Rachel’s Tomb and the Milk Grotto of the Virgin Mary: Two Women’s Shrines in Bethlehem“, *JFSR* 2 (1986): 7–22.

<sup>54</sup> So auch Kenneth A. MATHEWS, *Genesis 11:27–50:26* (The New American Commentary 1B; Nashville: Broadman & Holman, 2005), 516, der darauf verweist, dass der Erbteil, von dem die Frauen sprechen, ohnedies nur den männlichen Nachkommen zusteht.

<sup>55</sup> Das Verlassen des Landes ist in Gen 31,22f.25 als Flucht Jakobs und Verfolgung durch Laban dargestellt. Die Anklänge an Ex 14,5–9 hat David W. COTTER, *Genesis* (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry; Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 236, aufgezeigt.

von 1 Sam 19,13–16 kann man schließen, dass Michal die Terafim in Davids Bett legt, um dessen Abwesenheit vor den Verfolgern zu verbergen. Das bedeutet, dass man sich wohl größere menschengestaltige Figurinen vorzustellen hat. Ob diese vergöttlichte Ahnen<sup>56</sup> repräsentierten, ist nicht mit der nötigen Deutlichkeit zu bestimmen. Laban nennt sie jedenfalls „meine Elohim“, „meine Gottheiten“ (31,30). Offensichtlich sind die Terafim jedoch jeweils im Besitz der genealogischen Hauptlinie. Wenn Rahel die Terafim des Vaters stiehlt, so entwendet sie ihm – und damit dessen Söhnen, die ihre Brüder sind – die Legitimität der Sippe. Ktziah Spanier<sup>57</sup> hat auf das Faktum hingewiesen, dass Terafim nur im erzählerischen Kontext des Nordreiches vorkommen – im Bereich jener Stämme, die sich auf Rahel zurückführen. Diese Episode sieht die Hauptlinie der Erzelterner jedenfalls (noch?) im Nordreich.

Es verwundert nicht, dass Laban der Verlust schmerzt. Sofort verfolgt er mit seinen Söhnen die bei Nacht und Nebel verschwundene Familie und zieht sie zur Rechenschaft (31,22–30). Jakob weiß offenkundig nichts vom Diebstahl der Terafim, da er seine Lieblingsfrau sicher nicht durch die Deklaration der Todeswürdigkeit des Diebes gefährdet hätte (31,32). Rahel schafft es mit einem Trick, sich der Kontrolle Labans zu entziehen. Aber die Episode, dass die Frau sich auf die unter einem Kamelsattel verborgenen Hausgötter setzt und sich als Menstruierende ausgibt, trägt im Erzählzusammenhang auch polemische Züge (31,34f.): Sollten die Terafim irgendeine Wirkung gehabt haben, so sind sie mit dieser Aktion auf alle Fälle unrein und damit kultisch unwirksam geworden.

Ob der Befehl Jakobs aus Gen 35,2, die „ausländischen Gottheiten“, אֱתֵּי־אֱלֹהֵי הַנּוֹכַר, zu entfernen, bevor das Gelübde von Bet-El eingelöst wird, mit der Terafimgeschichte literarisch zusammenhängt, ist schwierig zu beantworten. Der Endtext verbindet die beiden Episoden allemal, denn die Legitimität der Sippe wird im Verheißungsland nicht durch den Besitz von Hausgottheiten gewährleistet, sondern durch die Übertragung der Verheißungen vom Vater auf den von Gott dafür bestimmten Sohn.

Der Transfer der Sippenlegitimität ins Verheißungsland durch die Mitnahme der Terafim bewirkt offensichtlich, dass keiner der Söhne mehr zu einem Bruder seiner Mutter geht, um sich von dort eine Frau zu holen. Mit dieser Episode wird die Verbindung zum im Osten verbliebenen Familienzweig erzählerisch gekappt. Laban ist in dem damit verwobenen Abschnitt über die Trennung von der Großfamilie seiner Töchter zum „Aramäer“ geworden, zum Stammvater eines Volkes, mit dem man sich zwar verwandt weiß, mit dem es aber vor allem in der Geschichte des Nordreiches viele Konflikte gab.

Der Abschnitt von der endgültigen Trennung zwischen Aram und Israel ist nicht nur als Erzählung über einen Bundesschluss gestaltet, sondern wiederum als Frauengeschichte. Gleichwertig mit der nun durch ein Bundesmahl besiegelten Festlegung der Gebietsgrenzen zwischen beiden Völkern (31,44–32,1) wird der Ehevertrag mit den Töchtern gesehen. Der Text stellt sogar den Vertragsteil über die Frauen an erste Stelle.

<sup>56</sup> So NIDITCH, „Genesis“, 21.

<sup>57</sup> Vgl. Ktziah SPANIER, „Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy“, *VT* 42 (1992): 404–412.

le. Da Jakob die Ehe bislang im Hause seiner Frauen lebte, ist der Abschluss des Ehekontrakts zu diesem Zeitpunkt nichts Außergewöhnliches. Ausgerechnet der betrügerische Vater, dem Jakob seine Polygynie zu verdanken hat, besteht zum Zeitpunkt der Trennung von seinen Töchtern darauf, dass Jakob keine der Frauen schlecht behandeln und sich keine weiteren Frauen mehr nehmen darf (V50). Die Geschichte endet mit dem Segen Labans über seine Töchter und Enkel (32,1), wodurch in diesem Familienzweig ein weiteres Mal die Töchter vor den Söhnen betont werden, da von einem entsprechenden Segen über seine männlichen Nachkommen nirgends die Rede ist.

### 3.4 Die vierte Generation:

#### *Das Schicksal des Zwölf-Stämme-Volkes wird durch Frauen entschieden*

Nach der Trennung vom genealogischen Zweig Milkas und Nahors erfolgt der von einem Gotteskampf begleitete Übertritt in das Verheißungsland (Gen 32,23–33), der Jakob zu Israel werden lässt. Das Wiedersehen mit dem betrogenen Bruder, vor dem sich Jakob ängstigte und für das er alle Vorkehrungen traf, damit seine geliebte Rahel am besten geschützt sei (33,1–7), verläuft – nach dem bestandenen Ringen mit Gott – ohne jegliche Komplikationen (Gen 33). Die alten Konflikte sind gelöst, die Rückkehr zum Ausgangspunkt Bet-El (Gen 35,1–15) und zum Vater und dessen Begräbnis (35,27–29) sind möglich, da Esau sich zudem außerhalb des Verheißungslandes, im Herkunftsland seiner Frauen, niederlassen wird (Gen 36).

Der Spannungsbogen wird in den Erzählungen von Gen 34ff. durch das Schicksal der nächsten Generation, der Kinder Jakobs, aufgebaut. Da die zwölf Söhne Jakobs das egalitär organisierte Zwölf-Stämme-Volk bilden, müssten von dieser Generation an eigentlich keine genealogischen Hauptlinien mehr herausgebildet werden. Dennoch werden Geschichten erzählt, die die Dominanz einzelner „Stämme“<sup>58</sup> hervorheben und so historische Vorherrschaften erzählerisch wiedergeben.

#### 3.4.1 Dina und ihre Brüder Simeon und Levi (Gen 34)

Die erste Erzählung, die das Ausscheiden von Simeon und Levi aus der genealogischen Dominanz begründet, beginnt als Geschichte über die Vergewaltigung von Jakobs einziger Tochter Dina.<sup>59</sup> Sie, die hinausgeht, um die Töchter des Landes zu sehen (הִנֵּה), trifft in Sichem auf den Prinzen der Stadt, der sie sieht (הִנֵּה), sie nimmt, sich zu ihr legt und ihr Gewalt antut (34,1f.). Diese Abfolge von vier Narrativen in V2 lässt die

<sup>58</sup> War die ältere Forschung von der historischen Existenz eines Zwölf-Stämme-Bundes (Amphiktyonie) überzeugt (siehe dazu Martin NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, Ndr. v. Stuttgart 1930]), so steht die neuere Forschung dem wesentlich kritischer gegenüber.

<sup>59</sup> Zu diesem Kapitel vgl. die Dissertation von Susanne SCHOLZ, *Rape Plots: A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (Studies in Biblical Literature 13; New York: Lang, 2000), die Dina als die Schlüsselfigur („key figure“, ebd., 167) des Textes sieht. Sie liest die Geschichte der Gewalttat an der Jakobstochter im Kontext der Rechtssprechung bei Vergewaltigung im Deutschland des 19. Jh.

Tat als unüberlegtes, übereiltes Handeln erscheinen. Wenn es danach heißt, dass er an ihr hängt, er die junge Frau liebt, ihr zu Herzen redet (V3) und sodann jeglichen Brautpreis für sie zu bezahlen bereit ist (VI1f.), so werden die Gewalttat und ihre Folgen aus der Sicht des Gewalttäters dargestellt. Dem Blickwinkel des Opfers wird in der ganzen Geschichte jegliche Stimme verweigert, Dina kommt weder vor ihren Brüdern oder ihrem Vater, noch bei Sichem oder dessen Vater zu Wort. Sie wird damit als Opfer präsentiert, und die Gewalttat an ihr wird zu einer Causa der „Ehre“ der Männer.

Das alttestamentliche Recht kennt zwei unterschiedliche Lösungen für den Kriminalfall der Vergewaltigung einer unverheirateten Frau.<sup>60</sup> Im Bundesbuch, Ex 22,15f., wo von der Wortwahl her auch die Verführung eines unerfahrenen Mädchens mit eingeschlossen sein könnte, wird der Mann zur Zahlung des üblichen Brautpreises verurteilt und er muss die Frau heiraten, es sei denn, deren Vater verweigert ihm die Ehe. Die junge Frau hat auf diese Weise zumindest die Möglichkeit, gegen eine Ehe mit einem Gewalttäter zu votieren, während dies nach Dtn 22,28f. nicht vorgesehen ist. In dieser Rechtsregelung wird die mit Gewalt erzwungene Geschlechtsgemeinschaft automatisch zur Ehe mit allen damit verbundenen Zahlungen. Der Vergewaltiger muss sein Opfer heiraten und darf sich nicht von ihm scheiden lassen. Auch wenn damit eine lebenslängliche Versorgungspflicht gewährleistet ist, entfällt für die Frau gleichzeitig jegliche Möglichkeit, sich aus den Händen des Gewalttäters zu befreien.

Die Geschichte der vergewaltigten Dina wird, diesen Regelungen entsprechend,<sup>61</sup> durch Verhandlungen um den Brautpreis fortgesetzt. Dinas Vater und Brüder, die in der Tat eine Schändung der Familienehre sehen, treten zum Schein in die Verhandlungen ein und verlangen die Beschneidung. Vermutlich handelte der ursprüngliche Text nur von der Beschneidungsforderung für den Bräutigam. Eine Bearbeitungsschicht<sup>62</sup> dehnte das Beschneidungsgebot und das Verschwägerungsangebot (V9.15–17) auf alle Mitglieder beider Gruppen aus, sodass sich in der Endtextversion der Geschichte alle Männer Sichems beschneiden lassen und nicht nur Sichem der Rache der Brüder anheimfällt, sondern alle sichemitischen Männer, die nach der Prozedur im Wundfieber liegen. Die Geschichte um die Vergewaltigung Dinas und wie diese gerächt wird, erzählt von einem Massaker an einer ganzen Volksgruppe, die sich einen Übergriff gegen die Jakobsfamilie zuschulden kommen ließ. Die Position Jakobs wird in der Erzählung denn auch kritisch der Eskalation der Rache der Brüder gegenübergestellt. Er mahnt zur Zurückhaltung, während vor allem Simeon und Levi, Jakobs Zweit- und Drittgeborener, das Argument der verletzten Ehre zu ihrer Verteidigung anführen (V7.30f.). Diesen Widerspruch greift denn auch der Stämmesegen Jakobs in Gen 49,5–7 auf, verurteilt die Tat und verflucht sogar die beiden Stämme, denen eine Zerstreuung unter die anderen Stämme angedroht wird.

<sup>60</sup> Siehe dazu ausführlicher den Artikel von Karin Finsterbusch in diesem Band.

<sup>61</sup> Diese drei Texte hat bereits Tikva FRYMER-KENSKY, „Virginity in the Bible“, in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (hg. v. Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson und Tikva Frymer-Kensky; JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 79–96; 86–96, zusammen gelesen.

<sup>62</sup> Vgl. die Abgrenzung bei FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, 138.

Durch die Formulierung *בנות הארץ*, „Töchter des Landes“, in VI könnte freilich auch auf die Unerwünschtheit von Vermischungen mit der ortsansässigen Bevölkerung verwiesen werden (vgl. Gen 27,46); allerdings handelt es sich keineswegs um einen *terminus technicus* für die Bezeichnung fremder Frauen in der Mischehenfrage. Die Auslegungsgeschichte hat Gen 34 als Plädoyer für endogame Eheschließungen gelesen. Levi, der Gründer der Priesterdynastie, wird als Vorreiter gesehen, so wie dessen Nachfahre Pinchas von Gegnern exogamer Eheschließungen als Gewährsmann herangezogen wird.<sup>63</sup> Auch Simeon wird im Buch Judit als Held deklariert, der die Schändung der Schwester gerächt habe. Dina steht in der Rede Judits für das Heiligtum, das in der Gefahr steht, geschändet zu werden, was allerdings die Nachfahrin Simeons durch die Tötung des Feldherrn tatsächlich zu verhindern weiß (Jdt 9,1–14, insbes. V8).

#### 3.4.2 Bilha und Ruben (Gen 35,21f.)

Werden der zweite und dritte Sohn Jakobs für die Führungsrolle durch die Dinageschichte disqualifiziert, so der Erstgeborene durch eine kurze Notiz über einen Inzest.

Nach dem Tode ihrer Herrin Rahel hat Jakob Bilha offenkundig zu seiner „Nebenfrau“ (*פילגמש*) gemacht. Bilha wird nur an dieser Stelle als Nebenfrau gesehen. Zu Lebzeiten Rahels ist sie die „Sklavin“ (*השפחה*) Rahels und in ihrer Stellung innerhalb der Familie eine „Magd“ (*הקמה*), da sie als Leihmutter in die Ehe Jakobs mit Rahel mit hineingenommen wurde. Geschlechtsgemeinschaften mit Nebenfrauen werden – im Gegensatz zu solchen mit Sklavinnen und Mägden – als Ehen, wenngleich minderen Rechts,<sup>64</sup> gewertet. Vermutlich kommen sie ohne Bezahlung eines Brautpreises zustande.

Mit dieser Frau schläft Ruben. Über ein etwaiges Einverständnis Bilhas wird nichts berichtet, wodurch bei dieser inzestuösen Tat nicht nur die gravierende Verletzung der Sphäre des Vaters, sondern potentiell auch eine Gewalttat gegen dessen Frau gegeben ist. Als einzige Reaktion Jakobs wird sein Hören berichtet; ähnlich wie nach der Vergewaltigung Dinas bleibt der alte Patriarch seltsam untätig. Das Urteil Jakobs über die Tat wird allerdings im Stämmesegen über Ruben deutlich: Der Erstling seiner Lebenskraft hat sich in überbordender Vitalität gegen den Vater erhoben (Gen 49,3f.). Mit dieser Tat und deren Bewertung durch den Erzvater ist Ruben für eine familiäre Führungsrolle, die ihm als Erstgeborener zustünde, explizit disqualifiziert.

#### 3.4.3 Tamar und Juda

Im Kontrast zu den ersten drei Söhnen Jakobs mit Lea, deren Taten auch im Stämmesege von Gen 49 getadelt werden, werden zwei Söhne, der Viertgeborene Leas und der Erstgeborene Rahels, durch längere Geschichten hervorgehoben. Rahels Sohn wird

<sup>63</sup> Vgl. Num 25; der Mischehengegner Esra führt seine Herkunft auf Pinchas zurück, vgl. Esr 7,1–5.

<sup>64</sup> Zu Nebenfrauen siehe Karen ENGELKEN, *Frauen im Alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* (BWANT 130; Stuttgart: Kohlhammer, 1990), 74–126.

in der Josefsgeschichte als der Retter Israels präsentiert. Juda wird darin sowohl beim Verkauf Josefs (Gen 37,26f.) als auch bei der Episode um Rahels Zweitgeborenen Benjamin (Gen 43,1–10; 44,14–34) eine tragende Rolle zugesprochen. Eingeflochten in die Josefsgeschichte ist eine Art Gründungslegende des Hauses Juda in zwei Anläufen (Gen 38).<sup>65</sup>

Judas erste Frau wird als Tochter des Kanaaniters Schua vorgestellt (Gen 38,1f.). Sie gebiert ihm in Kesib, der „Trugstadt“, drei Söhne: Er, Onan und Schela (V3–5). Für seinen Erstgeborenen arrangiert Juda die Ehe mit einer ohne Genealogie, aber dafür mit Namen genannten Frau, mit Tamar. Dadurch werden Tamar und Juda von Anfang an erzählerisch miteinander verbunden (V6). Da der Erstgeborene Er<sup>66</sup> jedoch vorzeitig stirbt, stellt Juda seinen Zweitgeborenen in die Leviratsverpflichtung. Diese sieht nach Dtn 25,5–10 vor, dass bei noch ungeteiltem Erbe mit der Witwe eines kinderlos verstorbenen Bruders ein Sohn gezeugt werden muss, welcher sodann das Erbe des Verstorbenen fortführt. Onan, „der Vitale“, verweigert jedoch Tamar Nachkommen, da er sich mit der Zeugung eines Sohnes selber aus der Position des Haupterben katapultieren würde. Das Unrecht, das schließlich auch zum Tode jenes Mannes führt, der die Vitalität in seinem Namen trägt, liegt wohl darin, dass er zwar mit Tamar schläft, ihr aber durch coitus interruptus das verweigert, weswegen er mit ihr sexuellen Umgang haben soll (Gen 38,8f.; Dtn 25,5f.). JHWH lässt darum auch diesen Sohn Judas sterben (Gen 38,10). Da dessen nun einzig verbliebener Sohn noch nicht erwachsen ist und er Tamar unterstellt, am Tode seiner beiden Söhne schuldig zu sein, schickt er die Schwiegertochter in ihr Elternhaus zurück (V11). Juda begeht damit ein Unrecht, denn nach den Regeln des Levirats kann er entweder Tamar aus dem Levirat entlassen, sodass sie frei ist, einen anderen Mann zu heiraten und eine Familie zu gründen (vgl. Dtn 25,7–10), oder er muss die Frau bei aufrecht erhaltenem Anspruch des Levirats in seinem eigenen Haus versorgen. Juda gibt Tamar seinen Sohn Schela jedoch auch dann nicht, als dieser erwachsen geworden ist (Gen 38,14).

Gen 38,12–30 erzählt, dass Tamar sich von Juda selber holt, was er ihr bei aufrechtem Levirat verweigert, nämlich Nachkommenschaft. Gleichsam zur Entschuldigung von Judas Verhalten, zu einer (vermeintlichen) Prostituierten zu gehen, wird vorab festgehalten, dass seine Frau verstorben ist (V12). Wiederum trifft er sich mit jenem Mann, in dessen Kontext er bereits seine Frau kennen gelernt hatte (V1.12). Tamar berichtet man, dass Juda jenen Ort, wo man sie und ihn kennt, verlässt (V13) und zur Schafschur geht. Die Leserinnen und Leser werden ab V14 in eine Szene mithineingenommen, deren Hintergründe Juda als Erzählfigur verborgen bleiben. Tamar legt ihre Witwenkleider ab, verschleiert sich, um nicht erkannt zu werden, und setzt sich in das Tor von Enajim („Zweibrunn“). Dort will sie ihrem Schwiegervater als Prostitu-

<sup>65</sup> Eva SALM, *Juda und Tamar: Eine exegetische Studie zu Gen 38* (FB 76; Würzburg: Echter, 1996), hat dem Text ihre Dissertation gewidmet. Dem Aspekt der Prostitution in Gen 38 geht Phyllis A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress Press, 1997), 202–208, nach.

<sup>66</sup> Sein Name ist durch 38,7 wohl als Wortspiel mit den beiden Konsonanten פ und נ zu verstehen: נפ is böse, פנ.

ierte erscheinen und ihn verführen. Nun hat die Forschung gerätselt, wie Juda die Frau als käuflich wahrnehmen konnte. Es ist wohl nicht der Schleier, der ja nur verbergen würde, was eine Prostituierte anbieten will,<sup>67</sup> sondern der Ort, an dem sie als Frau alleine sitzt: Das Tor ist der Treffpunkt der Männer, eine einzelne Frau wird dort von Männern offenkundig als für Geld zu haben wahrgenommen.

Tamar schätzt ihren Schwiegervater drastisch realistisch ein: Er fällt auf die sich anbietende Frau herein und beginnt sofort mit Verhandlungen über den Dirnenlohn (V15–18). Da er den erwünschten Lohn des Böckchens offenkundig nicht bei sich hat, verlangt Tamar ein dreifaches Pfand, das ihn eindeutig identifizieren kann. Juda erkennt die Maskerade seiner Schwiegertochter nicht und überlässt ihr ahnungslos die persönlichsten Dinge, die er bei sich trägt, heute wohl vergleichbar mit Kreditkarte, Handy und Schlüsselbund. Wenngleich er der Gefahr, in Verruf zu geraten, gewahr ist, widersteht er dem Angebot nicht. So geht er auch nicht selber hin, um den Lohn zu bringen und die materiellen Zeichen seiner Identität abzuholen, sondern schickt den Freund. Dieser muss allerdings erfahren, dass es in Enajim nie eine Prostituierte gegeben habe, und muss unverrichteter Dinge wieder zu Juda zurückkehren (V20–23).

Tamar wird – offensichtlich, weil das, was sie tut, Recht gegen Unrecht ist (V26) – umgehend schwanger und lebt weiterhin als züchtige Witwe in ihrem Elternhaus, bis ihre Schwangerschaft publik und Juda gemeldet wird. Die beiden am Beginn der Erzählung in direkter Verbindung stehenden Erzählfiguren (V6–11) verkehren offenkundig nur mehr über Dritte miteinander (V13.24), weswegen Tamar wohl auch den Kontakt zu Juda listig erzwingt. Ohne sich über die näheren Lebensumstände seiner von ihm zur lebenslangen kinderlosen Witwenschaft verdamnten Schwiegertochter zu informieren, spricht Juda das schärfstmögliche Urteil über sie.

Nun erweist sich Tamars Weisheit ein weiteres Mal. Sie schickt Juda nicht das Pfand, um die Causa innerhalb der Familie doch noch zu lösen, sondern lässt sich zum Vollzug der Todesstrafe hinausführen, um sodann Siegel, Stab und Schnur jenes Mannes, von dem sie schwanger ist, öffentlich<sup>68</sup> zu präsentieren. Juda kann auf diese Weise die Vaterschaft nicht vertuschen und muss öffentlich die Rehabilitation Tamars vornehmen – was er auch tut (V25f.).

Mit List hat Tamar die Güter der Leviratsregelung erlangt, wo das Gesetz Frauen kein einklagbares Recht zugesteht. Sie gebiert Zwillinge, wobei die Gebärtotizen ganz in Anlehnung an jene Rebekkas gestaltet sind: Auch bei Tamar streiten sich die Zwillinge bereits im Mutterleib um die Erstgeburt. Die Hebamme jedoch kennzeichnet den Erstgeborenen, der aber – wie bei Esau und Jakob – später dennoch nicht die Hauptlinie bilden kann: Judas Geschlechterfolge wird in Rut 4,18–22 als Toledot des Perez, seines Zweitgeborenen von Tamar, gestaltet, wobei als letztes Glied David steht. Mit dieser Erzählung wird die Gründung des Hauses Juda als Ergebnis des Willens einer auf Gerechtigkeit beharrenden Frau dargestellt. Auch die Namen der Kinder Tamars

<sup>67</sup> So schon Benno JACOB, *Das erste Buch der Tora: Genesis* (Berlin: Schocken Books, 1934, Ndr. New York: KTAV Publ. House, o. J.), 715.

<sup>68</sup> Darauf hat Helen SCHÖNGEL-STRAUMANN, „Tamar“, *BK* 39 (1984): 148–157; 154, hingewiesen.

deuten die Ereignisse beim Geburtsvorgang, von dem im Alten Orient die Männer ausgeschlossen sind. Rut 4,12 führt denn auch die Gründung des „Hauses Perez“ auf das Gebären Tamars für Juda zurück. Die Königslinie verdankt ihre Existenz damit einer unkonventionellen Frau, die sich nicht aus der Generationenlinie ausgliedern ließ.

#### 3.4.4 Josef, die Frau des Potifar und Asenat

Wie die Erzählung von Gen 38 der Hervorhebung Judas als Verheißungslinie dient, so unterstreicht die Josefsgeschichte die Betonung des „Hauses Josefs“, von „Ephraim und Manasse“, beides Bezeichnungen, die für das Territorium des Nordreiches Israel verwendet werden (vgl. z. B. Jos 17,17; Am 5,6; Sach 10,6).

Josef wird in der so genannten Josefsgeschichte (Gen 37–50) von vornherein in einer Sonderstellung gezeichnet: Als Lieblingssohn des Vaters, am Anfang beneidet von den Brüdern und schließlich verkauft, wird er zum Retter ganz Israels, indem er in Ägypten die nötigen Vorkehrungen treffen kann, die die Sippe Jakobs vor dem Hungertod bewahrt. Innerhalb der Josefsgeschichte gibt es für unsere Fragestellung drei relevante Texte: die Erzählung um die Frau des Potifar, die Heiratsnotiz für Josef und Asenat sowie die Übersiedlungsliste nach Ägypten.

Gen 39 erzählt in einer Umkehr der Geschlechtscharaktere von der Preisgabe eines Mitglieds der Erzelterner-Familie (vgl. die Ahnfrauen in Gen 12,10–20; Gen 20; Gen 26,1–11), das damit in Gefahr kommt, in eine fremde genealogische Linie eingegliedert zu werden. Josef hat in Ägypten den Status eines gekauften Sklaven und ist damit auch auf sexuellem Gebiet weisungsgebunden. Sein Herr könnte ihm eine Sklavin zuführen, ohne dass er als Sklave wählen könnte. Die Frau des Potifar, die bezeichnenderweise namenlos ist, ist zwar dem Sklaven gegenüber weisungsbefugt, sie ist jedoch nach altorientalischem Eherecht nicht dazu berechtigt, außerhalb ihrer eigenen Ehe Sexualkontakte zu haben. Auf das Vergehen des Ehebruchs steht die Todesdrohung, umso mehr, wenn es von einem Menschen begangen wird, der keine Personenrechte besitzt. Die Frau des Potifar wird in der Erzählung als klassische „fremde Frau“ in den Farben der Ehebrecherin dargestellt, wie sie etwa auch in Spr 1–9 zu finden ist.<sup>69</sup> In der Josefsgeschichte spielt die verführerische Frau, die den jungen Ausländer begehrt und keine Scheu hat, ihren Ehemann zu betrügen, keine eigene Rolle. Sie ist als Antiheldin dem jungen und schönen, aber zugleich treuen und gottesfürchtigen Helden (V2–6) stereotyp gegenübergestellt. Ihr Äußeres bleibt unerwähnt, ob sie schön oder älter als Josef ist, lässt der Erzähler offen. Allein ihr tagtägliches Begehren, dem der standhafte Mann nicht nachgibt, steht im Zentrum. Josef versucht als weiser Mann ethisch zu ar-

<sup>69</sup> Diesen Zusammenhang hat bereits Athalya BRENNER, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (The Biblical Seminar 2; Sheffield: JSOT Press, 1985), 111f., hergestellt. Alice BACH, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 57, kritisiert die Exegese, die die Frau als „prototypic Strange Woman“ stilisiert habe. Bach, die sich ausführlich der Erzählung widmet (ebd., 34–61), geht u. a. den Leitworten der Erzählung nach und zeigt auf, dass die Geschichte mit einer Umkehr von Geschlechterstereotypen arbeitet: Josefs Körper und das sexuelle Begehren der Frau werden wahrgenommen.

gumentieren, während sich die fremde Frau nur von ihrer Leidenschaft leiten lässt (39,7–12). Als sie ihr Ziel nicht erreicht, schlägt ihre Begierde in Hass um (Gen 39,13–20) und sie versucht, Josef zu vernichten. Ein ganz ähnliches Umschlagen von unrechtem Begehren wird in 2 Sam 13 von Amnon erzählt, der mit seiner Halbschwester Tamar schlafen will und dies auch wider ihren Willen tut. Auch dort argumentiert das Opfer eines sexuellen Übergriffs mit der Ethik Israels. Als Frau entkommt sie jedoch der Vergewaltigung nicht (2 Sam 13,11–18).

Die Geschichte um Potifars Frau fungiert innerhalb der Josefsgeschichte als Erweis des göttlichen Beistands für den zu Unrecht gedemütigten Bruder (Gen 37) und Sklaven (Gen 39). Sie erweist die Weisheit des Mannes, die ihre wahre Entfaltung in den Vorkehrungen gegen die lange Hungersnot erfährt.

Die Übersiedlungsliste der Sippe Jakobs ist in Gen 46,5–27 als Genealogie eines Volkes in nuce gestaltet. Die Mitglieder der einzelnen Stämme werden als „Namen der Kinder Jakobs, die nach Ägypten kamen“ in 46,8 eingeführt, sodann aber, der polygynen Ehe des Erzvaters entsprechend, nach den Frauen gegliedert (V15.19.22), wobei die Liste der Söhne Rahels durch den Hinweis auf sie gerahmt ist (V19.22). Die beiden Mägde Silpa und Bilha werden jeweils in der Abhängigkeit zu ihren Herrinnen vorgestellt (V18.25). Zudem enthält die Liste die Namen von exemplarischen Frauen wie der Tochter Dina (V15), der Enkelin Serachs aus dem Stamm Aschers (V17), sowie einer nach Ägypten mitziehenden Schwiegertochter im Simeonstamm (V10) und der aus Ägypten stammenden Schwiegertochter Asenat (V20). Mit diesen exemplarischen Frauen wird betont, dass bereits ein ganzes Volk nach Ägypten zog und nur Josef, der ja schon in Ägypten sesshaft ist, eine Ägypterin zur Frau nimmt. Israels ethnische Integrität wird also noch im Verheißungsland konstituiert, darauf insistiert die Einleitung zur Liste durch die Betonung von Töchtern und Frauen (46,5–7). In Ägypten aber wächst diese Gruppe zu einem *großen* Volk heran (Ex 1,7–9).

Josefs Ehe mit Asenat wird vom Pharao initiiert (41,45). Sie wird als Tochter Potiferas, des Priesters von On, vorgestellt. Mit ihr zeugt Josef in den sieben fruchtbaren Jahren zwei Söhne, Ephraim und Manasse. Der Erzählperspektive entsprechend, benennt nicht die Mutter, sondern der Vater die Kinder und deutet mit ihren Namen sein eigenes Schicksal (41,50–52).

#### 4. Wozu schreibt man einen solchen Vorspann zur Geschichte Israels?

Die Texte der Erzeltern-Erzählungen sind ganz sicher nicht aus einem Guss. Wie und wann die Einzeltexte entstanden sind, komponiert und redigiert wurden, ist in der derzeitigen Pentateuchforschung heiß umstritten. Die alten Erklärungsmuster von voneinander unabhängigen Quellen, für die die Siglen J, E, P, Dtn (Jahwist, Elohist, Priesterschrift, Deuteronomium) stehen und die in die frühe Königszeit zurückreichen, haben ausgedient. Sie sind aufgrund der neueren Forschungen zu den historischen Ver-

hältnissen in der frühen Königszeit<sup>70</sup> obsolet geworden. Vorsichtig lässt sich damit formulieren, dass mit Sicherheit bis weit in die persische Zeit hinein an den Texten gearbeitet wurde, der Endpunkt wohl vor 400 v. Chr. anzusetzen ist und als spätester Entstehungsbeginn von Einzelerzählungen die Zeit knapp vor dem Untergang des Nordreiches anzusetzen ist, da es offenkundig eigenständige Nordreichtraditionen gegeben hat. Die Aufarbeitung der Katastrophe im Südreich macht eine Zusammenschau der Erzeltern des Nordens (Jakobs- und Josefstraditionen) mit jenen des Südens nötig.

Die genealogische Konstruktion der Dominanz der Eltern des Südreichs ist frühestens ab 722 v. Chr. möglich, wahrscheinlich ist sie erst nach 701 v. Chr. konstruiert, als Juda die assyrischen Krisen überstanden hat. Ein Gutteil der Erzählungen setzt die Aufarbeitung der zweiten großen Katastrophe Israels, der Exilierung mit dem Verlust von Volk und Land sowie der Zerstörung Jerusalems, voraus. Innerhalb des Pentateuchs gibt der Vorspann der Erzeltern-Erzählungen der Hoffnung Ausdruck, dass Israel sein Land nicht aufgrund von Toraobservanz bewahren wird können, sondern es ihm ausschließlich aufgrund von göttlicher Verheißung zukommt. Trotz aller Wirren der Geschichte, die auch zeitweiliges Verlassen oder sogar den Verlust des Landes bedeuten können, steht Israel als Volk das namensgleiche Land aufgrund eidesstattlicher Zusage zu (Gen 15). Mit diesen Erzählungen, die aus der allgemeinen Menschheitsgeschichte (Gen 1–11) herauswachsen, wird Israels Wohnen im Verheißungsland als in der primordialen Weltordnung verankert<sup>71</sup> festgeschrieben. Das Werden des Volkes wird dabei in der Form von Familienerzählungen als Zeugen und Gebären erzählt, die große Bedeutung der Frauen versteht sich daher von selbst. Aber die Frauen sind ebenso Trägerinnen der Verheißung, und sie bestimmen auch die Erbfolge ihrer Söhne. Hierin sind die Erzeltern-Erzählungen nur noch mit den Erzählungen um die Anfänge des Königtums zu vergleichen.

<sup>70</sup> Siehe dazu etwa die als Bestseller verkaufte Monographie von Israel FINKELSTEIN und Neil Asher SILBERMAN, *Keine Posaunen vor Jericho: Die archäologische Wahrheit über die Bibel* (München: Beck, <sup>2</sup>2003).

<sup>71</sup> Vgl. ausführlicher Irmtraud FISCHER, „Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung: Die Bedeutung des Landes in den Erzeltern-Erzählungen“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 23 (2008): 3–24.