

Das Geschlecht als exegetisches Kriterium

Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzelternerzählungen¹

Irmtraud Fischer

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

Beinahe alle Exegetinnen und Exegeten sind in jener Forschungstradition ausgebildet worden, die ich kritisch befragen möchte – auch ich. Wenn ich im Folgenden wissenschaftliche Werke zitiere, so möchte ich weder verdiente Forscher dem Spott preisgeben noch mein Tun als Überheblichkeit verstanden wissen. Die Zitate dienen der Illustration zu den Gründen, warum Frauenforschung an der Bibel notwendig ist, und zu meiner Anfrage an die Auslegungstradition dieser Texte.

Die Vorschaltung eines hermeneutischen Teiles soll dabei der Klärung von Begriffen und Voraussetzungen dienen, nicht einer Ideologisierung der Debatte.

1. Hermeneutische Prämissen

1.1 Patriarchale Gesellschaften als Kontexte der Entstehung und der Auslegung biblischer Texte

Die Gesellschaft Alt-Israels, in der und für die die alttestamentlichen Schriften verfasst wurden, war patriarchal. Das bedeutet, dass Frauen *aller* gesellschaftlichen Schichten sowie Kindern und unfreien männlichen Personen nicht die gleichen Möglichkeiten und Rechte wie den *freien*, sozial hochrangigen Männern zugestanden wurden,

- Kultur zu prägen,
- entsprechenden Anteil an den ökonomischen Ressourcen zu haben
- und jene Positionen einzunehmen, in denen die politisch relevanten Entscheidungen getroffen wurden.

Die gesellschaftliche Verfasstheit des Patriarchats² diskriminiert jedoch *nicht nur* nach den Kriterien des Geschlechts, sondern ebenso nach jenen der ethnischen Zugehörigkeit, des ökonomischen und sozialen Status, teils noch nach jenen der Religion und der Hautfarbe sowie häufig auch nach jenen des Alters.

Unter solchen gesellschaftlichen Bedingungen sind nun aber nicht nur die biblischen Texte selber entstanden, sondern auch die exegetischen Forschungen – und zwar sowohl die traditionellen als auch die feministischen als Reaktion auf die ersteren. Denn unsere westlich geprägten Gesellschaften, in denen die Mehrzahl der exegetischen Forschungen entsteht oder angeregt wird, sind in ihrer praktischen Verfasstheit – trotz der in den meisten westlichen Ländern gesetzlich geregelten Gleichheit von Mann und Frau vor dem Gesetz – in einzelnen Bereichen immer noch beinahe unangetastet patriarchal. Daher sind sowohl die auszulegenden Texte als auch die auslegenden Texte unter diesen soziokulturellen Voraussetzungen zu lesen. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

- Bibeltexe geben nicht einfach Zeugnis von den Lebensbedingungen der Frauen in Alt-Israhel, sondern meist – wenn auch nicht ausschließlich – von der männlichen Sichtweise derselben. Wenn es nun aber Texte gibt, die einer solchen Darstellungstradition zuwiderlaufen, verdienen diese die besondere Aufmerksamkeit feministischen Forschens, da in ihnen weibliche Lebenszusammenhänge und Weltansicht möglicherweise authentisch zum Ausdruck kommen. Dass in Gen 12-36 auch solche Texte vorhanden sind, wird im Folgenden sukzessiv aufgezeigt.
- Die exegetischen Forschungen sind dahingehend kritisch zu befragen, ob sie zeitgebundene Vorstellungen darüber, was männlich und was weiblich sei, in die Bibeltexe eintragen. Das wäre zwar an sich nicht verwunderlich, sondern sogar logisch, da ja jede Auslegung zeit- und kontextgebunden ist. Während Frauenforschung dieses Faktum reflektiert, tut dies die traditionelle Forschung jedoch kaum, sondern stellt ihre Ergebnisse als allgemeingültig, objektiv und universal nachvollziehbar dar.

1.2 Die Konstruktion der Geschlechter und ihre Bedeutung für die Theorienproduktion der Wissenschaft

Die Konnotationen des Weiblichen in patriarchalen Gesellschaften sind, wenngleich in den letzten zehn Jahren aufgrund der Wirkung von Diskriminierungsverboten immer weniger explizit ausgesprochen, jene der Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche, jene der Bewertung des Weiblichen als Sonderfall des männlich gedachten, „normalen“ Mensch-Seins. Wissenschaft in einer patriarchalen Gesellschaft ist häufig androzentrisch und weitgehend geprägt von einem dichotomischen Denkansatz, der die Welt entlang der Trennungslinie der Geschlechter³ einteilt. Sie denkt in Gegensätzen, in Oppositionsklassen, welche

deswegen nicht als zusammengehörende Teile eines Ganzen begriffen werden können, weil primär nur die eine Seite, nämlich die männliche, wahrgenommen und wertgeschätzt wird.⁴

Als Beispiel dafür werde ich im 2. Teil des Beitrags aufzeigen, dass exegetische Arbeiten an der Genesis sich primär mit Texten beschäftigen, die Männer als tragende Figuren der Handlung vorstellen, nur diesen theologische Relevanz beimessen und gleichzeitig jene Texte vernachlässigen, in denen Frauen im Zentrum des Erzählinteresses stehen.

1.3 Ein gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option in der Exegese

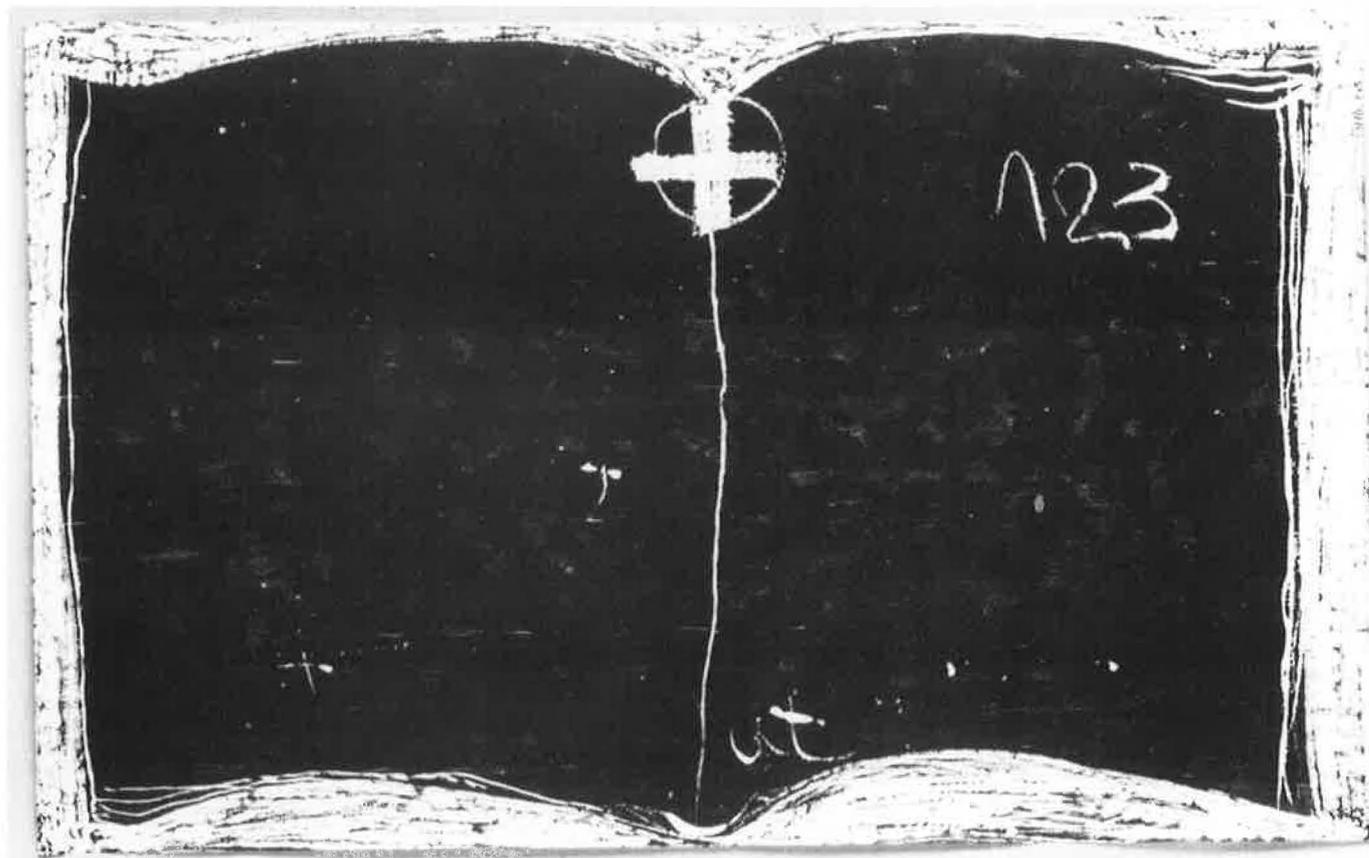
Ein gender-fairer Forschungsansatz, für den ich in der theologischen Wissenschaft votiere, ist einerseits offen für die Spezifika und Differenzen in der Darstellung der Geschlechter, ohne jedoch das männliche Geschlecht als Maßstab für das weibliche zu nehmen, ohne den Mann zum Maßstab des Menschen zu machen. Andererseits ist ein gender-fairer Forschungsansatz die Voraussetzung dafür, die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Geschlechter als ganze Wirklichkeit des einen Menschengeschlechts wahrzunehmen. Er enthält sich daher einer wertenden oder abwertenden Beurteilung der tatsächlichen oder in den Texten dargestellten Realität nach den Kriterien des Geschlechts und reflektiert die Konstruktion der Geschlechter.

Nach Roswith Roth sind bei einem gender-fairen Forschungsansatz folgende fünf Aspekte zu berücksichtigen:

- „Was können die Motive des Untersuchers/der Untersucherin sein – was haben einzelne Personen oder Gruppen von den Ergebnissen?“
- Ist eine Art von Bias (Vorurteil) in der Fragestellung zu bemerken?
- Bestehen methodologische Probleme?
- Besteht ein Vorurteil in der Interpretation?
- Gibt es alternative Erklärungen zu den Ergebnissen oder rivalisierende Hypothesen?“⁵

Diese Fragen, die für die Psychologie entwickelt wurden, modifiziert in Textwissenschaften für den Interpretationsprozess jedoch ebenso gültig sind, sollen im Folgenden im Bewusstsein bleiben.

Gender-faire Forschung kann jedoch nicht egalitär, ohne die bestehenden Machtverhältnisse zu thematisieren, betrieben werden. Der Anspruch, auf Beseitigung der bestehenden Unrechtsstrukturen in Bezug auf die Geschlechter hinzuwirken, darf nach meinem politischen Bewusstsein nicht zugunsten einer „neutralen“ gender-Forschung verloren gehen. Daher votiere ich dafür, dass die feministische Option, die gleichzeitig die übrigen Felder von Unterdrückung und Diskriminierung nicht aus den Augen verliert, so lange aufrecht erhalten werden muss, bis Frauen die ihnen zustehende Hälfte der gesellschaftlichen Verant-



Antoni Tàpies, Suite Erker IV, 1992, in: EL LLIBRE, Das Buch.

wortung, die Hälfte der Macht, die Hälfte der ökonomischen Ressourcen und die Hälfte der wissenschaftlich relevanten Forschungsstellen in Händen haben.

2. Illustrationen und Kritiken zum „Vorurteil“ in der historisch-kritischen Exegese von Gen 12–36

2.1 Die Sprache als Spiegel der Weltsicht in patriarchalen Kulturen

Genesis 12–50 wird in der Forschung in folgende Teile gegliedert: *Abraham-Kreis*, *Isaak-Kreis*, *Jakob-Kreis* und *Josefsgeschichte*. Aufgrund der Terminologie wird bereits klar gemacht: Wir haben hier *Männergeschichten* vor uns, die *Männergeschichte* schreiben.

Liest man die so genannten „Väter-Erzählungen“ der Genesis von vorne bis hinten durch, so ergibt sich jedoch folgender Befund:

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

Wir sehen an dem biblischen Befund: Die Texte, in denen Frauen im Zentrum des Erzählinteresses stehen, finden sich bei weitem nicht in einer marginalen Rolle, sondern sind beinahe egalitär zu jenen Texten, in denen ausschließlich Männer im Zentrum des Interesses stehen.⁶

Dennoch wird dieser gesamte Textkomplex von Gen 12–36 in der Forschung unter den Bezeichnungen „*Erzväter-*“, „*Väter-*“ oder „*Patriarchen-*“ Erzählungen geführt. Dies entspricht schlicht und einfach nicht dem Textbefund der Genesis, ist bis heute aber weitgehender Konsens der Forschung, die durch ihre Sprachwahl Leseleitlinien in die Texte einträgt, welche Frauen unsichtbar machen.

Charakteristisch für die Wertschätzung der „Frauengestalten“ von Gen 12ff. ist etwa die Stellungnahme Martin Noths, eines der bedeutendsten Exegeten unseres Jahrhunderts, der die traditionelle Forschung bis heute nachhaltig beeinflusst:

„Wesentlich schwieriger ist für die *F r a u e n g e s t a l t e n* im Bereich der ‘Erzväter’-Geschichte die Frage des Überlieferungsgeschichtlichen Ursprungs zu beantworten. Sie treten ja sämtlich nicht als selbständige Überlieferungsgestalten auf, sondern jeweils *nur in Beziehung zu dieser oder jener männlichen Gestalt*; und es ist daher die Frage, ob sie einmal selbständige Überlieferungsobjekte gewesen sind, von denen man sich dies oder jenes zu erzählen gewusst hat, oder ob sie nicht *vielmehr nur als Staffage* in die Erzählungen eingeführt und ad hoc mit Namen benannt worden sind. ... Es ist auch *ganz unwahrscheinlich*, dass in Überlieferungen über Verbände von Stämmen, die in ihren Ahnherrn als ‘Brüder’ personifiziert wurden, *Frauen auch nur als Mütter eine ursprüngliche und selbständige Rolle spielen sollten*.“⁷

Über Sara und Rebekka weiß Noth Folgendes zu sagen: Rebekka sei

„eine ad hoc geschaffene Erzählungsfigur mit einem entsprechenden Namen, der einfach ein passend erscheinender Mädchenname gewesen sein dürfte. Noch blasser als Rebekka neben Isaak erscheint Sara neben Abraham. Sie ist wirklich nur die auf ihre Würde bedachte Frau Abrahams und Mutter des diesem verheißenen Erben. Ihr Name bedeutet gewiß ‘Herrin’ und ist ebenso wie ihre Gestalt überhaupt *ein für den Zweck der Abrahamerzählungen geschaffenes Gebilde*, das im Schatten der Gestalt und der Darstellung Abrahams steht, und *ebenso wenig wie irgendeine andere der Frauengestalten der ‘Erzväter’-Geschichte ein selbständiges Überlieferungsobjekt*.“⁸

Noth hat ein von der Überlieferungsgeschichte geleitetes Erkenntnisinteresse; seine Ergebnisse machen einsichtig und illustrieren anschaulich, warum es zur Entwicklung feministischer Exegese kommen musste: Noths Erkenntnisinteresse nimmt eindeutig nicht nur bloß die Männer wahr, sondern ist bis in die Sprachwahl hinein entschieden androzentrisch: Frauen dienen bloß als „Staffage“, weder ihr Handeln zählt, noch das Handeln Gottes an ihnen. In den Traditionen des Glaubens Israels sind sie bedeutungslos. Frauen sind bloß auf ihre Ehemänner und Kinder hin zu sehen, da ausschließlich Männer die Kristallisationspunkte der volksgeschichtlichen – und daher öffentlichpolitischen – Tradition bilden können. Während Noth von den Männern als „Gestalten“ spricht, spricht er von Frauen als apersonalen „Gebilden“ und „Objekten“. Erzählt die Genesis über Frauen, die kultisch aktiv sind, Gottesbegegnungen haben, Orakel und Verheißungen von ihrem Gott empfangen, und wird ihr Tun vom Bibeltext auf die Ebene des Tuns der Männer gestellt (vgl. z.B. die Paralleltät von Abraham und Rebekka)⁹, so ist für Noth ganz of-

fensichtlich das Geschlecht die entscheidende Kategorie, ob eine menschliche Gestalt Kristallisationspunkt einer Überlieferung sein kann oder nicht: Während Noth alles unternimmt, um Frauen bloß in Zusammenhang mit Männern zu sehen und so die vielen Kapitel, in denen die Frauen Subjekte der Handlung sind, auf Männer umzupolen, wird bei den Männern sogar bei den „stumme[n] Statisten im Gefolge Abimelechs“ versucht, sie zu wichtigen, historischen Gestalten hochzustilisieren:

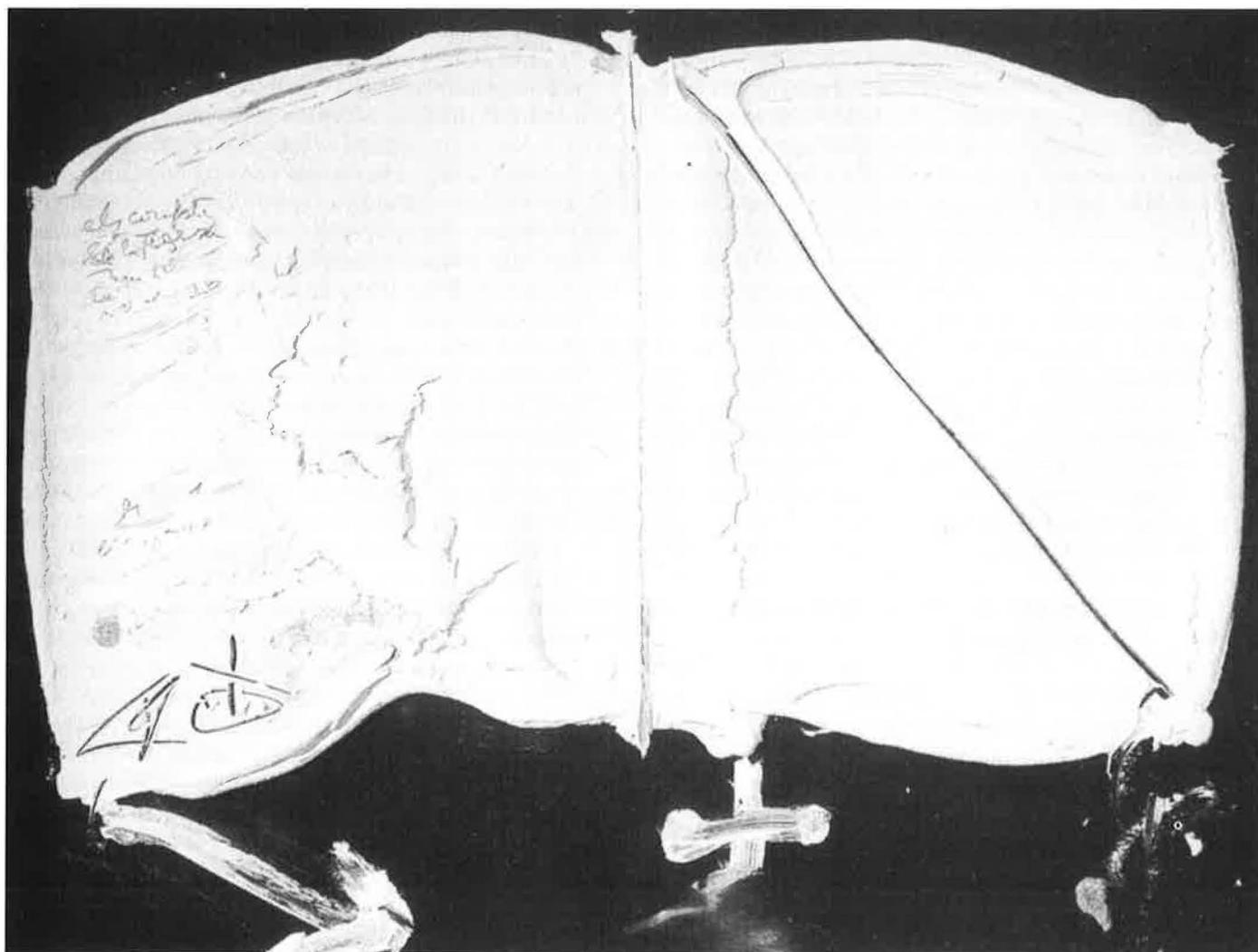
„Es spricht nun nichts Ernstliches dagegen, dass wir es bei Abimelek und seinen Gefolgsleuten mit historischen Gestalten ... zu tun haben.“¹⁰

Während bei Frauen alle Indizien für die Originalität, die im Text massiert vorhanden sind, wegerklärt werden, werden bei männlichen Gestalten die nicht vorhandenen Argumente auf der Pro-Seite verbucht. Es ist evident, dass das Vorurteil nicht nur in bezug auf die Fragestellung vorhanden ist, sondern ebenso bei den Ergebnissen. Auch die Methodik wird geschlechtsspezifisch angewandt: Egal, ob viele oder wenige Indizien zur Stützung von Argumenten vorhanden sind, das Geschlecht ist das einzig entschei-

dende Kriterium, um die Relevanz der Erzählfigur zu beurteilen.

Ein Forscher wie Claus Westermann, der sich viel mit diesem Textkomplex beschäftigt hat und ihn als „Familien-erzählungen“ deutet, erkannte das Defizit der Forschung in Bezug auf die Frauen der Genesis; er schließt anlässlich seiner Auslegung von Gen 19,30–38:

„Es fällt auf, dass in den Vätergeschichten mehrfach rebellische Taten von Frauen berichtet werden, so auch bei Hagar (Gen 16), bei Rebekka (Gen 27) und der Tamar (Gen 38). Solche sich gegen bestehende Grenzen, gegen Sitten und Bräuche auflehrenden Taten haben immer das gleiche Ziel: Es geht um das eigene Kind und darin um die den *Frauen* einzig mögliche Zukunft. Wahrscheinlich müssen wir nach diesen Hinweisen die vorherrschende Auffassung revidieren, dass schon in der Vorzeit Israels der Mann allein bestimmend war. Gen 16; 19 und 27 deuten an, dass *in extremen Ausnahmesituationen* die Initiative von der Frau ausgehen konnte. Auf jeden Fall aber hatten die Frauen in der Väterzeit eine größere Bedeutung als allgemein angenommen wird.“¹¹



Antoni Tàpies, *Livre blanc*, 1985, in: *EL LLIBRE, Das Buch*.

Die intensive Auseinandersetzung mit den Texten führt Westermann zur Erkenntnis, dass den Frauen sicher „eine größere Bedeutung“ zukommt, als dies in der wissenschaftlichen Exegese allgemein angenommen wird. Dennoch vermag auch er sich nicht von den Auslegungstraditionen der Forschung soweit zu lösen, dass er den „Frauentexten“ jenen Stellenwert einräumt, den sie innerhalb der Genesis haben. Obwohl die Texte eine andere Sprache sprechen (was er sieht!), billigt er den Frauen nur in „extremen Ausnahmesituationen“ Eigeninitiative zu. Er suggeriert, dass Kinder nur für Frauen – nicht aber auch für Männer – die einzig mögliche Zukunft waren. Indem er zudem die Fragestellung historisiert und so die größere Bedeutung der Frauen in die (graue) Vorzeit Israels, in die Väterzeit, zurückversetzt, ordnet er dieses Faktum der vorschriftlichen Vergangenheit der Genesistexte zu. Dadurch wird ihm erlaubt, die durch seine Erkenntnis notwendige Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Frauen in den verschifteten Texten und schließlich im Endtext zu umgehen.

Wir sehen also an diesen zwei Beispielen: Die Bedeutung einzelner Erzählfiguren der Genesis wird nicht etwa von textinhärenten Kriterien bestimmt, sondern primär von der Kategorie des Geschlechts. Die *Sprachwahl* der Forschung ist also nicht zufällig. Sie verweist vielmehr auf eine *Auswahl* der für relevant erachteten Texte, Themen und Erzählfiguren.

Wie ich in meiner Habilitationsschrift gezeigt habe, ist es nicht korrekt, von „Patriarchen“- oder „Vätererzählungen“ zu sprechen, da dies eine sprachliche Engführung ist, die dem biblischen Befund widerspricht. Allein durch die in der Wissenschaft geprägte Sprach- und Begriffswahl ist bereits eine einseitige Lenkung der Aufmerksamkeit ausschließlich auf das männliche Element vorgegeben, wodurch die „Frauentexte“ nicht mehr vorurteilsfrei gelesen und bewertet werden können. Die Erzählungen handeln ja angeblich nur – so wird insinuiert – von *Vätern*, von *Patriarchen*, von Männern also. Ich habe – meinem geschlechterfairen Forschungsansatz gemäß – für den Textkomplex Gen 12-36 nicht die Bezeichnung „Mütter- oder Patriarchinnenerzählungen“ vorgeschlagen, sondern den entsprechenderen Terminus „*Erzelternerzählungen*“, der beide Geschlechter sichtbar werden lässt.

2.2 Das Geschlecht als unreflektierte Kategorie traditioneller Exegese

Bloß mit einer Namensänderung ist es freilich nicht getan. Die alttestamentliche Wissenschaft muss darauf hin befragt werden, wie weit das Geschlecht ein faktisches, in seinen Voraussetzungen meist unreflektiertes, jedoch umso wirkmächtigeres Kriterium darstellt.

Für die so genannten „Männertexte“ der Erzelternerzählungen besteht in der historisch-kritischen Forschung, die die Männergestalten als Synonyme für Stämme und Volksgruppen liest, Einigkeit darüber, dass die Genesis nicht primär Geschichten über Privatpersonen und deren Familienleben erzählt, sondern Völker- und Stammesge-

schichte schreiben will. Dem entsprechend werden – um nur einige Beispiele zu nennen –

Streitigkeiten zwischen Brüdern als erzählerische Widerspiegelung von Konflikten zweier verwandter Volksgruppen gelesen (vgl. die Geschichten um Isaak und Ismael oder um Esau und Jakob).

Die Klage Abrahams, kinderlos sterben zu müssen, wird selbstverständlich und richtig in ihrer theologischen Sinn dimension der göttlichen Sohnes- und Volksverheißung gesehen (Gen 15,1ff.).

Die Geschichten, in denen Männer aus ultimativer Gefahr von ihrem Gott befreit werden (z.B. die Rettung des Trosses Jakobs vor Esaus Übermacht in Gen 32f.), werden als glorreiche Rettungserzählungen klassifiziert, die den Segen Gottes offenkundig werden lassen.

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

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

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

Werden Rettungsgeschichten über Frauen erzählt, so werden sie teils als nicht jugendfreie Schwänke ausgelegt. So etwa die Aussage von Klaus Koch in seinem Buch „Was ist Formgeschichte?“ zu den Preisgabeerzählungen, in denen die Ahnfrau aufgrund der Feigheit ihres Mannes in Gefahr kommt, in einem fremden Harem zu verschwinden und so – theologisch gesprochen – aus der Verheißung ausgegliedert zu werden:

„Die Gefährdung der Ahnfrau wird *von Männern erzählt* worden sein, etwa am Abend vor den Zelten, wenn die Herden versorgt waren und die Kinder schliefen.“¹⁴

Sehr deutlich zeigt sich die unterschiedliche Bewertung von Erzählungen aufgrund des Geschlechts der Akteure bei den beiden, ganz parallel gebauten Zwillingstexten Gen 21.22,¹⁵ den Geschichten um die Vertreibung Hagens und ihres Sohnes und der Bindung Isaaks: Bei der einen Geschichte, in der es um die Bedrohung des Kindes der Mutter geht, wird der „rührende Ton“ der Geschichte betont. Widerfährt eine ähnliche Geschichte dem Manne Abraham, so wird sie als „tragisch“ charakterisiert. Niemand käme auf die Idee, die Todesstimmung in Gen 22 als „rührend“ zu bezeichnen – in Gen 21 ist aber auch ein Kind am Sterben! Die unter-

schiedliche Klassifizierung der beiden Paralleltexte hängt offensichtlich am unterschiedlichen Geschlecht des jeweiligen Elternteils, der mit dem todgeweihten Kind unterwegs ist: Die weibliche Erfahrung wird trivialisiert, die männliche wird heroisiert. Die Bibel selber jedoch erzählt die beiden bis in die Wortwahl parallelen Geschichten hintereinander, damit man sie als zusammengehörig wahrnehme.

Hagar hat als unfreie Frau nicht nur eine Begegnung mit einem Gottesboten; sie benennt sowohl den Ort als auch den Gott, der sich hat sehen lassen. Dennoch fehlt sie in so mancher Monographie über den „Gott der Väter“ in der entsprechenden Rubrik.¹⁶

Diese ausgewählten Beispiele zeigen deutlich das Vorurteil: Öffentliche Relevanz – und darum geht es bei einer Volksgeschichte – wird nach den Geschlechtercharakteren unserer christlich-westlichen Kultur ausschließlich dem männlichen Geschlecht zugebilligt. Die Dimension der Völkergeschichte kann daher nach diesem androzentrischen Exegese-Paradigma ausschließlich jenen Texten zugestanden werden, die über Abraham, Isaak und Jakob sowie deren Brüder erzählen. Die Geschichten, die die Genesis über Frauen erzählt, werden hingegen wie ausstaffierendes Beiwerk behandelt.¹⁷

2.3 Ein gender-fairer Forschungsansatz bewahrt vor dem „Vorurteil“ in der Exegese

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

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

Vieles, was von *Frauen* erzählt wird, entspricht aber ebenfalls *nicht* den klassischen Gender-Vorstellungen: Rebekka geht offensichtlich ohne männliche Begleitung ans Heiligtum und erhält dort für die Klärung ihrer Schwangerschaftsbeschwerden ein Gottesorakel von volkspolitischer Dimension (Gen 25). Sie setzt unter der Gefahr des Fluches mit allen Konsequenzen die Erbfolge ihres Lieblingssohnes gegen den Willen des Patriarchen durch und gleicht hierin Sara, der es ebenfalls gelang, den erstgeborenen und damit haupt-erbberechtigten Sohn Abrahams zu ver-

treiben. Sowohl Lea als auch Tamar werden sexuell initiativ, wenn es darum geht, ihre soziale Diskriminierung aufzuheben. Vermutlich sind hier auch die Töchter Lots einzureihen.

Was die Bibel in der Genesis von Männern wie von Frauen erzählt, sprengt eindeutig die Gender-Vorstellungen bei beiden Geschlechtern. Das Erzählte ist also bereits auf der vordergründigen Ebene der Familienerzählungen nicht durchgängig geeignet, Frauen das traditionelle Rollenbild schmackhaft zu machen. Die hintergründige, jedoch im Rahmen der Genesis als Teil der Tora primär intendierte Sinndimension der Völkergeschichte macht es aber unmöglich, die Geschichten wörtlich zu verstehen. Denn der Kontext, in dem die Genesis von den Frauen erzählt, ist alles andere als die Vertrautheit der eigenen vier Wände. Wenn z.B. Frauen in den Erzeltern-Erzählungen den eigenen oder von ihnen bevorzugten Sohn in die legitime Erbfolge einsetzen können, so kommt das in der staatspolitischen Geschichtsschreibung der Königszeit einer von Frauen erfolgreich durchgesetzten Thronrevolte gleich (vgl. Batseba für ihren Sohn Salomo gegen die früher geborenen Söhne mit älteren Erbsprüche in 1 Kön 1–3). Die Erzeltern-Erzählungen erzählen nun aber Volks- und Völkergeschichten nicht als Herrscher- und Kriegsgeschichte, sondern *in der literarischen Form* der Familienerzählungen als bunte Lebensgeschichten von Frauen, Männern und Kindern. Da die Familie zu allen Zeiten Alt-Israels eine erfahrbare soziale Grundeinheit war, konnte man mit dieser Technik einerseits Völkergeschichte schreiben, indem die Beziehungsgeflechte zwischen einzelnen ethnischen Gruppen durch familiäre Verwandtschaft dargestellt wurden. Andererseits bot man durch die literarische Form auch Identifikationsmöglichkeiten mit den dargestellten Charakteren für die Leserinnen und Leser.

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

Aber: Von den Männern wird in den Erzeltern-Erzählungen auch nichts anderes erzählt als von den Frauen: Sie streiten untereinander, ihre Sorge gilt primär ihren Kindern und Frauen und sie haben es häufig mit Gott zu tun. Für die Männergeschichten, die sich ebenso ausschließlich im kleinen Kreis der Familie abspielen (Ausnahme: Gen 14), fin-

den sich die entsprechenden Gender-Vorstellungen für das männliche Geschlecht daher nicht. Was die Patriarchen nach den Geschichten der Genesis tun, wonach sie Sorge tragen, entspricht eher den Konnotationen des weiblichen sozialen Geschlechts.

So sah sich die Forschung gezwungen, eine Sinndimension hinter der „Privatheit“ zu suchen, da für die Männergeschichten die Privatheit der Familie ja nicht die intendierte Lebens- und Sinndimension sein *konnte!* Und man fand sie in der politischen Dimension der Stammes-, der Volks- und der Völkergeschichte und liegt dabei nach meinem Verständnis auch richtig. Das Handeln im Kreis der Familie und der nahen Verwandtschaft verschlüsselt stammes- und völkergeschichtliche Beziehungsgeflechte – allerdings nicht in Bezug auf die vorstaatliche Zeit, sondern in Bezug auf die jeweilige Abfassungszeit der Texte.

3. Resümee und Ausblick auf den Ertrag eines geschlechter-fairen Forschungsansatzes

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

Ein geschlechterfairer Forschungsansatz ermöglicht es, den theologischen Sinnzusammenhang der Familienerzählungen der Genesis als Volksgeschichte im Angesicht Gottes zu verstehen. Was die Frauen – und auch Männer – der Erzeltern-Erzählungen mit ihrem Gott erleben, ist daher auch nicht auf individuelle, private Gotteserfahrung engzuführen. Es ist erzählte und in hohem Maße reflektierte Theologie Israels. *Es geht daher nicht an, die Erzeltern-Erzählungen in Bezug auf die Männer als hochpolitische und hochtheologische Volksgeschichte zu deuten, in Bezug auf die Frauen jedoch als idyllisch-triviale Familienerzählungen.* Entweder sind nicht nur die Frauengeschichten, sondern auch die Männergeschichten der Genesis Trivalliteratur, welche von innerfamiliärem Glück oder Unglück rührselige oder kleinkariert-zänkische Geschichtchen erzählt. Oder aber die Frauengeschichten sind wie die Männergeschichten ebenso Völkergeschichte.

Dann ist es aber nicht mehr möglich, die Frauen der Genesis bloß als Staffage zu bezeichnen, die das männliche Drama der beginnenden Volksgeschichte etwas bunter ausstatten. Es ist nicht mehr möglich, Stämme und

Völker bloß auf deren Stammväter zurückzuführen, obwohl die Genesis selber die Rückführung auf Vater *und* Mutter bezeugt. Es ist nicht mehr möglich, die Auseinandersetzungen der Frauen als Gezänk leidenschaftlicher oder intriganter¹⁸, nur auf ihre Ehre bedachter Mütter zu werten, den Streit der Männer jedoch als Niederschlag völkergeschichtlicher Auseinandersetzungen zu sehen. Es ist auch nicht mehr möglich, feministische Kritik unter Vernachlässigung der Dimension der Völkergeschichte so zu formulieren, als ob diese Texte bis heute Frauen bloß auf ihre Mutter- oder Hausfrauenrolle festlegen wollten. Und es ist nicht mehr möglich, in wissenschaftlichen Monographien über den Textkomplex Gen 12ff. nur die „Männertexte“ exegetisch nach allen Regeln der Kunst zu untersuchen und die „Frauentexte“ jeweils zu marginalisieren oder ganz auszulassen, da sie sowohl für theologische als auch für historische Aspekte weitgehend irrelevant seien.

Die exegetische Tradition, die die Frauengeschichten der Erzeltern-Erzählungen trivialisiert, wortwörtlich nimmt und somit fundamentalistisch auslegt, die Männergeschichten jedoch historisch-kritisch auslegt und als hochtheologische Ursprungsgeschichte Israels und seiner Nachbarn deutet, ist endlich ad acta zu legen. Sie nimmt die Kategorie des Geschlechts als oberstes Kriterium der Textauslegung und misst mit zweierlei Maß für die Geschlechter. Der Gender-Bias ist sowohl in der Fragestellung als auch in den Ergebnissen und in der Anwendung der Methoden nachzuweisen.

Auch feministische Exegese sollte sich hüten, auf diesen ausgetretenen Pfaden weiterzugehen. Das hier vorgeschlagene alternative Erklärungsmodell begünstigt keines der Geschlechter, ist also gender-fair und zudem textgerecht. Ein geschlechterfairer Forschungsansatz mit feministischer Option vermag hier den Blick auf das Gesamtverständnis der Texte zu öffnen: Die Mütter Israels sind keine „Hausmütterchen“. Sie sind die Gründerinnen Israels und der umliegenden Völker. Das „Private“ ist in den Erzeltern-Erzählungen politisch.

Anmerkungen

Der Artikel ist eine leicht veränderte und stark gekürzte Fassung meines Beitrags: Irmtraud Fischer: Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen, in: A. Wénin (Hg.): *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History.* BEThL 155. Leuven 2001, 135–152.

² Patriarchat bedeutet nicht, dass alle Männer Macht über alle Frauen hätten. Unter Patriarchat verstehe ich eine sozialhierarchische Pyramide, in der einige wenige sozial hochrangige Männer Macht über Männer, Frauen und Kinder sozial niedrigerer Schichten haben, wobei in jeder einzelnen Schicht der Sozialstatus der Männer höher ist als jener der Frauen. (Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis ...* München: Kaiser 1988, 62).

³ Geschlecht bezieht sich in meinen folgenden Ausführungen vor allem auf die Konstruktion des „sozialen Geschlechts“, auf die im Englischen präzisere Bezeichnung „gender“, nicht primär auf das „biologische Geschlecht“, „sex“. Dabei muss jedoch mitbedacht werden, dass es in unserer Kultur nur ein binäres Geschlechtersystem gibt und dies flächendeckend auf alle Kör-

per ab der Geburt appliziert wird. Der biologisch weibliche Körper wird damit automatisch mit weiblichen Gender-Vorstellungen konnotiert. Insofern sind einerseits sex und gender nicht einfach voneinander zu trennen und andererseits müssen sex und gender einer Person nicht unbedingt auf eine einzige Geschlechtszuweisung zielen.

⁴ Vgl. dazu Elisabeth List: Wissenschaft, Weiblichkeit und die Krise der Moderne, in: A. Grabner-Haider / K. Weinke (Hgg.): Lebenswerte im Wandel. Graz 1990, 147–163; 147.

⁵ Roswitha Roth: Frauenforschung – Quo vadis? Ein möglicher Weg für die Naturwissenschaften, in: Koordinationsstelle für Frauenforschung und Frauenstudien Graz (Hg.): Dokumentation der 4. österreichischen Wissenschaftlerinnentagung. Information 1 (1997) 16–28, 25.

⁶ Zur näheren Begründung der Thesen siehe meine beiden Monographien: Irmtraud Fischer: Die Erzeltern Israels. BZAW, 222. Berlin 1994 sowie I.F.: Gottesstreiterinnen. Stuttgart 2002.

⁷ Martin Noth: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart 1948, 164 (Hervorhebung I.F.).

⁸ Ebd.: 166f. (kursive Hervorhebung I.F.).

Siehe dazu Irmtraud Fischer: Gottesstreiterinnen, 72–80.

¹⁰ Noth: Überlieferungsgeschichte, 171.

¹¹ Claus Westermann: Genesis 12–36, BKAT, I/2, Neukirchen-Vluyn, 384f. (Hervorhebung I.F.).

¹² Siehe H. Gunkel: Genesis. Göttingen 1968, 192.

¹³ Vgl. Westermann: Genesis 12–36, 384f.

¹⁴ Klaus Koch: Was ist Formgeschichte? Neukirchen-Vluyn 1989, 156. (Hervorhebung I.F.); zur Bezeichnung der Texte als Preisgabe- und nicht als Gefährdungserzählungen siehe Fischer, Erzeltern, 119ff.

¹⁵ Siehe dazu die Synopse in Fischer: Gottesstreiterinnen, 63–65.

¹⁶ Vgl. z.B. Matthias Köckert: Vätergott und Väterverheißung, Göttingen 1988.

¹⁷ Als ein Exempel unter vielen sei auf die geschlechtsspezifische Wertung des Lachens anlässlich Isaaks Geburtsankündigung bei Horst Seebass, Genesis II. Vätergeschichte I. Neukirchen-Vluyn 1997, verwiesen: Während er das „Lachen“ des Mannes Abraham (Gen 17,17) als ungläubig qualifiziert (ebd., 109), wertet er Saras Lachen in Gen 18,10 trivialisierend ab: „Hinter Abraham stehend (V10b) kichert sie in sich hinein. Jacob ... wird Recht haben, dass dies nicht ganz lautlos, in der herrschenden Stille also umso fühlbarer geschah (V12).“ (ebd., 124).

¹⁸ Vgl. dazu Hans Jochen Boecker: 1. Mose 25,12–37,1. Isaak und Jakob, ZBK, 1.3, Zürich 1992, 74f., der den Gebärwettstreit der beiden Frauen Lea und Rahel mit Schlagworten wie „weibliche Leidenschaft“ und „weibliche Intrigen“ charakterisiert.



**Univ.-Prof. Dr. Irmtraud Fischer ist Inhaberin des Lehrstuhls für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Universität Bonn.
e-mail: i.fischer@uni-bonn.de**