

Sara lacht

Eine Erzmutter und ihre Geschichte

Herausgegeben von

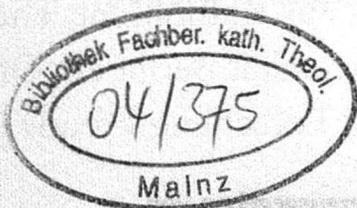
RAINER KAMPLING

FERDINAND SCHÖNINGH

PADERBORN · MÜNCHEN · WIEN · ZÜRICH

Umschlagabbildung:

Jan Prevost; Abraham, Sara und der Engel (Ausschnitt)



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Druck auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier ∞ ISO 9706

© 2004 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany

Satz: Rhema - Tim Doherty, Münster
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-70113-4

Inhalt

Vorwort	9
IRMTRAUD FISCHER, Sara als Gründerin des Volkes Israel. Zur Befreiung einer aus männlichem Blick gezeichneten Erzählfigur aus dem Korsett des gender-bias in der Exegese	11
ANGELIKA BERLEJUNG, Frau nach Maß. Physiognomische Omina für die Frau als Quellen für Überlegungen zur Mentalität und Kultur der altorientalischen Gesellschaft im 1. Jt. v. Chr.	27
DANIELA SCHMIDT, „Und Sara ward schwanger und gebar Abraham einen Sohn“. Sozialgeschichtliche, medizinhistorische und religionsgeschichtliche Einblicke in den Bereich der Mutterschaft in der Antike	65
IRÈNE SCHWYN, Mutterschaft in den Bildern des alten Orients	99
FOLKER SIEGERT, Sara als vollkommene Frau bei Philon	109
MARLIS GIELEN, „Ihre Kinder seid ihr“. Die Erzmutter Sara in der neutestamentlichen Rezeption	131
GIANFRANCO MILETTO, ... nur wegen Sara Sara in der rabbinischen und mystischen Tradition	157
MATTHIAS BLUM, Sara als Bild der Tugend. Die Figur der Sara in den Genesis-Homilien des Origenes	169
ANNELIESE FELBER, Sara – Ausnahmefrau und Anti-Modell in der lateinischen Patristik	183
RAINER KAMPLING, Fürstin und Mutter der Völker. Sara in Genesis-Kommentaren des Mittelalters	199

EBERHARD KÖNIG, Zur bildlichen Darstellung Saras. Beispiele aus der spätmittelalterlichen Buchmalerei	217
DOROTHEA SATTLER, „Sara selbst mus das wort hoeren“. Martin Luthers Sicht einer beispielhaften Frau	239
Zur Verächtlichmachung des Namens	
RAINER KAMPLING, Und Sara weint	253
ERNST LUDWIG EHRLICH, Die Zusatznamen „Sara“ und „Israel“	261
DOROTHEE C. V. TIPPELSKIRCH, Von Sarai zu Sarah: eine andere Lesart?	263
MONA KÖRTE, An den Rändern der Fiktion. Die Suche nach Sara in der Literatur der Moderne	279
ADINA BEN CHORIN, Sara, komme aus dem Zelt. Eine Eulogie	289
Autorinnen und Autoren	293

Sara als Gründerin des Volkes Israel

Zur Befreiung einer aus männlichem Blick gezeichneten Erzählfigur aus dem Korsett des gender-bias in der Exegese

IRMTRAUD FISCHER

Die Assoziationen, die mit „Sara“ bei heutigem deutschsprachigem Lesepublikum verbunden werden, locken bei feministischen Theologinnen keine Begeisterungstürme hervor. Um nur drei Blitzlichter aufzuzeigen:

- Sara als ein in den letzten Jahren beliebter Mädchenname hat mit der biblischen Sara in den seltensten Fällen eine Verbindung. Er ist modisch wie etwa Kerstin oder Nicole.
- Die Älteren verbinden „Sara“ mit dem Missbrauch des Namens durch das Nationalsozialistische Terrorregime. Wem dieser „Beiname“ verpasst wurde, war in die organisierte verbrecherische Todesmaschinerie geraten, aus der es in den seltensten Fällen ein Entrinnen gab.
- Die Bilder, die sich – von der Malerei inspiriert – in unseren Köpfen festgesetzt haben, zeigen Sara hinter dem Zeltvorhang, am Rande des Geschehens, in dessen Mittelpunkt drei Männer und Abraham stehen.

Seit etwa zwanzig Jahren arbeiten Theologinnen an einer „Rehabilitation“ dieser Erzählfigur, die die Anfangsgeschichte des Volkes Israels prägt. Dabei wurden, entsprechend den unterschiedlichen Richtungen der feministischen Theologie, völlig unterschiedliche Deutungen vertreten. Von einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion der Figur als Priesterin¹ von überragender Bedeutung bis hin zu einer Bewertung als typisches Hausmütterchen,² das aufgrund des

¹ Vgl. etwa die Deutung der Sarafigur bei S. J. Teubal, *Sarah the Priestess*, Athens 1984.

² So etwa A. Brenner, *The Israelite Woman*, BiSe 2, Sheffield, 1994 (Repr. v. 1985), 133f., wenn sie feststellt: „Thus woman, the instigator of human civilisation, finds herself unable to participate in the power struggle and decision-making that determine the shape of this same civilisation. Instead, she is confined to a biological-social function which is extremely important for the

engen Horizonts von Mann und Sohn wenig Aussagekraft für heutige Frauen haben könne, reicht hier der Bogen. Mein eigener Zugang, den ich in meiner Habilitationsschrift ausführlich begründet und in weiteren Publikationen dargelegt habe,³ steht historischen Rekonstruktionen in Bezug auf Sara überaus skeptisch gegenüber. Die Euphorie in Bezug auf die historische Transparenz der sogenannten „Vätererzählungen“, die ein Fenster in die erste Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. öffnen würden, ist in großen Teilen der alttestamentlichen Wissenschaft nach einer Hochblüte Mitte des vorigen Jahrhunderts völlig verschwunden. Die Annahmen eines über Jahrhunderte andauernden mündlichen Prozesses wirklichkeitsgetreuer Überlieferung halten nicht mehr. Durch die Infragestellung der Quellenmodelle zur Erklärung der Pentateuchentstehung ist die Frühdatierung vieler Texte aus Gen 12–23 aufgrund der Zuschreibung zur Quelle eines frühen Jahwisten gründlich ins Wanken geraten. Die Texte über Abraham und Sara außerhalb der Genesis weisen frühestens in exilische Zeit (vgl. z. B. Jes 51,2; Ez 33,24; Neh 9,7).

Die folgende Darstellung fragt daher nicht nach einem historischen Kern der Erzählungen, sondern nach der Intention der Texte, so wie wir sie im biblischen Erzählzusammenhang heute vorfinden. Das schließt freilich nicht aus, Fragen nach dem historischen Wachstum der Texte zu stellen; aber wie alt die ersten Erzählungen auch sein mögen, es ist ausgeschlossen, an eine geschichtliche Gestalt heranzukommen. Dies liegt nun aber nicht vorrangig an der Überlieferungslage, sondern vielmehr in den Texten selber begründet: Sie dokumentieren keine Lebensläufe von Personen, sondern wollen theologisch gedeutete Geschichte um die Anfänge Israels mit narrativen Mitteln vorstellen.

1. Der männliche Blick der biblischen Erzählungen auf Frauen und ihre Lebenszusammenhänge

Die Geschichten der Genesis, die Volks- und Völkergeschichte als Familienerzählungen vorstellen, geben nicht nur keine historischen Abläufe getreu wieder, sondern sind auch in Bezug auf die Darstellung weiblicher Lebenszusammenhänge keine neutralen Informationsquellen. Die biblischen Schriften sind in einer Kultur verfasst, die als patriarchal zu beschreiben ist. „Patri-

continued existence of society, but is not significant politically. In short, she is to be – politically and socially, if not emotionally and biologically – a minor throughout her life, unless exceptional circumstances decree otherwise.“

³ I. Fischer, *Die Erzeltern Israels*, BZAW 222, Berlin/New York 1994 und Dies., *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000².

archat“ bedeutet aber nicht einfach die Herrschaft „der Männer“ über „die Frauen“, sondern ist eine Gesellschaftsordnung, die nach mehreren Kriterien positiv oder negativ diskriminiert.⁴

Hauptkriterien zur Bestimmung des sozialen Status einer Person in Alt-Israel

<i>Kriterium</i>	<i>positiv</i>	<i>negativ</i>
Geschlecht	männlich	weiblich
Rechtsstatus	frei	unfrei
Ökonomischer Status	reich	arm
Religion	JHWH-Religion	fremd oder deviant
Ethnizität	einheimisch	ausländisch
Alter bei Freien	alt	jung
Alter bei Unfreien	jung	alt

Das Geschlecht ist dabei neben dem Rechtsstatus von frei und unfrei, der darüber entscheidet, ob jemand Personenrechte hat oder ob seine Rechte unter die Sachrechte seiner Sklavenherrin oder seines -herrn fallen, eines der Hauptkriterien zur Bewertung des Sozialstatus einer Person. Neben diesen Grundfaktoren der Statusbestimmung gibt es weitere Kriterien, die in allen möglichen Abstufungen auf eine Person zutreffen können, wie etwa arm oder reich, einheimisch oder fremd zu sein, wobei es eine Rolle spielt, ob man aus benachbarten oder aus verfeindeten Völkern kommt. Auch das Alter ist eines der Kriterien, das über den Sozialstatus entscheidet, wenngleich es logischerweise dem Wechsel unterworfen ist und je nach Rechtsstatus unterschiedliche Diskriminierung bewirkt, weil bei unfreien Personen vorrangig die Arbeitskraft zählt, bei freien hingegen die Lebenserfahrung und der Besitz, in den nach den Erbfolgegepflogenheiten in Alt-Israel die Söhne erst gelangen, wenn die Väter verstorben sind. Und last but not least spielt in einem religiösen Buch wie der Bibel natürlich die Religion eine entscheidende Rolle, da sie einerseits die Volkszugehörigkeit mitentscheidet (fremde Religion) und zumindest in der Spätzeit innerhalb des eigenen Volkes für die gesellschaftliche Akzeptanz eines Mitgliedes entscheidend ist (deviante Elemente in der eigenen Religion).

In solchen Gesellschaften, in denen noch dazu nur ein geringer Teil der besser gestellten Bevölkerung des Schreibens und Lesens mächtig ist, geben Texte keine neutrale Auskunft über die Lebensverhältnisse von negativ diskriminierten Personen. Auch in unserer heutigen Zeit und Kultur sind Informationen

⁴ Vgl. zu dieser Definition von Patriarchat bereits E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ...*, München/Mainz 1988, 62.

immer gedeutet und damit in der Sichtweise mehr oder minder gefärbt. Selbst statistisches Material, das „objektive Zahlen“ bietet, bedarf der Deutung, und vor ihrer Benutzung muss man sich der Fragestellung bewusst sein, aufgrund derer es erhoben wurde. Es gibt keine ungedeutet objektiven Fakten, schon gar nicht in Gesellschaften, für die Egalität kein Wertmaßstab ist oder war.

Was uns die Bibel daher über Frauen und ihre Lebensumstände, ihre Beweggründe und Ziele erzählt, ist in den meisten Fällen durch die Brille eines männlichen Verfassers wahrgenommene Lebensrealität. Es ist bei der Auslegung konsequent im Blick zu halten, dass es über die biblischen Texte kaum unmittelbaren Zugang zu Informationen über Frauen und ihre Lebensumstände gibt.

2. Der gender-bias bei der Bewertung der Erzählfiguren der Genesis

Die biblische Geschichtsdarstellung schreibt in der Genesis die Anfangsgeschichte der Welt wie auch jene des Volkes Israels und seiner Nachbarn nicht als Geschichte von Königreichen oder Regierungszeiten von Herrschern, sondern in Erzählungen und Stammbäumen von Paaren, deren Kindern und Verwandten. Die literarische Gattung wurde daher meist mit „Familienerzählungen“ umschrieben.⁵ Während aber für die männlichen Erzählfiguren immer klar war, dass hinter diesen Erzählungen, von denen man die meisten heutzutage ins „Privatleben“ von Personen einreihen würde, eine tiefere Dimension der Völkergeschichte steht, wurde dies für die weiblichen Charaktere nur bedingt angenommen. Die Geschichten um die Frauen wurden ohne Tiefendimension als Zeugnisse des Kampfes um Mann und Kinder gelesen und in der Folge häufig trivialisiert. Eine derart durch einen gender-bias gekennzeichnete Auslegung, die die Geschichten um Männer als Volksgeschichte auslegt und heroisiert, die Geschichten um Frauen jedoch als private Familienerzählungen sieht und trivialisiert, trägt Kategorien in die biblischen Texte ein, die ihnen und der Gesellschaft, aus der sie stammen, nicht adäquat sind. „Öffentlich“ und „privat“ sind neuzeitliche Einteilungen der Lebensbereiche, mit denen die Geschlechterverhältnisse der Genesis nicht zutreffend erklärt werden können.

„Die exegetische Tradition, die die Frauengeschichten der Erzeltern-Erzählungen trivialisiert, wortwörtlich nimmt und somit fundamentalistisch auslegt, die Männerge-

⁵ Vgl. dazu die Bestimmung bei C. Westermann, *Genesis 12–36*, (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 41f.

schichten 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.“⁶

3. Sara in den biblischen Texten

Die Wirkung der Figur der Ahnfrau der ersten Generation ist in der Hebräischen Bibel im Wesentlichen auf die Genesis beschränkt geblieben. Sara wird außerhalb der Genesis nur noch ein weiteres Mal in Jes 51,2 erwähnt. Sie wird dort gemeinsam mit ihrem Mann Abraham als Beispiel für die unvorhergesehene Mehrungsverheißung, die unscheinbar mit einem einzigen Paar beginnt, genommen. Mit einem unfruchtbaren Menschenpaar hat Gott seine Geschichte mit Israel begonnen und es zu einem großen Volk gemacht. In der Exilsituation, wo das große Volk und das Land verloren scheint, beginnen Abraham und Sara als Hoffnungsträger dafür zu fungieren, dass es einen Neuanfang geben kann.

3.1 Die unfruchtbare Ahnfrau

Von Sara, deren Name vor der Geburtsankündigung in Gen 18 Sarai ist, erfährt man, wenn man die Bibel fortlaufend liest, das erste Mal in Gen 11,29, wenige Verse nach der Einführung Abrams in die Erzählung als letztes Glied des Semiten- und erstes des Terachstammbaumes (11,26f.). Sie wird zusammen mit ihrer Schwägerin Milka vorgestellt. Die beiden heiraten die zwei älteren Söhne Terachs. Mit dieser Exposition für die Erzeltern-Erzählungen werden die Gründungsfiguren jener Sippen vorgestellt, die in der Folge die direkte Verheißungslinie bilden, die auf das Volk Israel hinausläuft. Aus der einen Familie werden die Väter Isaak und Jakob kommen, aus der anderen die Mütter Rebekka, Rahel und Lea. Während Abram und Sarai in das Verheißungsland auswandern, bleiben Milka und Nahor im Osten wohnen. Diese geographischen Gegebenheiten, die durch die beiden Sippen jeweils mit der Frage der rechten Herkunft einer Ehefrau für den direkten Verheißungsträger verknüpft werden, lässt an die nachexilische Zeit denken, in der das jüdische Volk vor allem an zwei Standorten, im Land und in der Gola, lebte und der Zwang der

⁶ I. Fischer, *Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen*, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, (BETHL 145), Leuven 2001, 135–152, 152.

Rückkehrer zu endogamen Ehen immer stärker wurde (vgl. Esra 9–10; Neh 13; sowie Gen 24 und 27,46–28,7).⁷ Diese Sachverhalte, die mit der neuerlichen narrativen Zusammenführung der beiden Sippen in 22,20–24 und 24,1 ff. fortgesetzt werden, erweisen 11,27–32 als Exposition zur zweiten Generation der Erzeltern. Vorerst jedoch wird mit der kurzen Notiz, dass Sarai, Abrams Frau, unfruchtbar ist, die Problemlage eingeführt, an der sich die zentralen Geschichten des Abraham-Sara-Kreises entzünden.

3.2 Die preisgegebene Ehefrau

Bereits die erste Erzählung, in der Sarai als zentrale Figur auftritt, wenngleich sie nie handelnd oder redend dargestellt wird, setzt die Kinderlosigkeit des Ehepaares voraus. Kaum ist das Paar im Land angelangt und durch dieses einmal von Norden bis in den Süden hindurchgezogen (12,1–9), kommt eine schwere Hungersnot, die Abram veranlasst, das Verheißungsland ohne göttliche Anweisung wieder zu verlassen (12,10). Er wandert jedoch nicht wieder zurück zu seiner Herkunftsfamilie, sondern, von seinem Aufenthaltsort im Negeb geographisch naheliegender, nach Süden. Ägypten ist in der Antike das klassische Ausweichland vor dem Hunger des Vorderen Orients, da seine Fruchtbarkeit nicht von den Regenfällen in der Region, sondern von der Nilschwemme abhing. An der Grenze angelangt, wird sich der Erzvater der Gefahr bewusst, in die er sich selber in der Fremde begibt. Er fürchtet, dass die ägyptischen Männer ihn umbringen könnten, um an seine schöne Ehefrau heranzukommen. So heckt er einen Plan aus, durch den er glaubt, diese Gefahr umgehen zu können: Er deklariert seine Ehefrau als seine Schwester und macht sie damit zur heiratsfähigen Frau. Mit dieser Strategie gibt der Erzvater zugunsten seines Wohlergehens Sarai als Ehefrau preis.⁸ Wie problematisch dies auch der Erzähler (die Erzählerin?) sieht, wird daran deutlich, dass der Plan Abrams *nicht* in den narrativen Passagen *erzählt*, sondern in einer *direkten Rede des Erzvaters* an seine Frau entfaltet wird. Dadurch wird die Strategie als die Position einer der Erzählfiguren präsentiert:

„Sieh doch, ich weiß, daß du eine Frau von schönem Aussehen bist! Daher wird es geschehen, wenn dich die Ägypter sehen, dann werden sie sagen: ‚Seine Frau ist sie!‘ Und sie werden umbringen mich, dich aber am Leben lassen. Sag doch, du seist meine Schwester, damit es mir gut geht wegen dir und ich am Leben bleibe um deinetwillen!“ (12,11–13)

⁷ Zu diesen Zusammenhängen als Votum in der Mischehenfrage siehe meine Auslegung der Stellen in: E. Zenger (Hg.), *Die neue Stuttgarter Erklärungsbibel*, Stuttgart 2003 (im Druck).

⁸ Vgl. F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16), in: Ders./H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen*, (Kennzeichen 2), Gelnhausen 1978, 15–106: 74f.

Wie immer, wenn die Bibel eine Figur in der Opferrolle zeichnet, wird ihr die diskursive Macht genommen: Der Erzähler lässt Sarai auf diese ausführliche Ansprache nicht antworten. Der Plan wird aber, wie sich im Folgenden zeigt, auch ohne ihre explizite Zustimmung ausgeführt. Abram hat seine Frau tatsächlich als seine Schwester deklariert, das lässt sich rückblickend aus der Rechenschaftsforderung des Pharao erschließen (V 18). Aber wie V 14–16 erweisen, sind „die Ägypter“ bei weitem nicht so zügellos, wie Abram sich dies vorstellte. Man anerkennt Sarai nicht nur als „schöne“ (vgl. V 11), sondern sogar als „sehr schöne“ Frau (V 14), und rühmt sie deshalb vor dem Pharao, der sie daraufhin in seinen Harem aufnimmt.

Bei all dem ist von keinem gewalttätigen Benehmen der ägyptischen Führungsschicht dem Ehemann gegenüber die Rede. Im Gegenteil, Abram wird durch den königlichen Brautpreis, den ihm der Pharao für die vorgebliche Schwester gibt, ein reicher Mann, und er erreicht, was er mit dieser Strategie erreichen wollte: Es geht ihm gut (V 16b; vgl. V 13b). Sarai wird jedoch nicht nur Opfer ihres Mannes, sondern auch der ägyptischen Führungsschicht. Sie wird wiederum nicht gefragt, und der Erzähler lässt sie auch nicht von sich aus reden. Die Aktion, in deren Zentrum sie steht, wird daher im Passiv formuliert:

„Die Frau wurde in das Haus des Pharao (auf)genommen.“(V 15b).

Nur einer ist mit dem Geschehen nicht einverstanden: JHWH. Er schlägt den Pharao mit Plagen „wegen Sarai, der Frau Abrams“ (V 17). Erstmals in der ganzen Geschichte wird die volle Identität der Frau mit Namen und korrekter Standesangabe genannt. *Für sie*, nicht etwa für den ach so bedrohten Patriarchen, dem die Frau genommen worden sei,⁹ setzt sich die Gottheit ein. Durch die Schläge, die den Herrscher treffen, wird dem Pharao auf nicht näher genannte Weise klar, dass er eine bereits verheiratete Frau in sein Haus als Ehefrau aufgenommen hat. Er zitiert daher den Erzvater, den vermeintlichen Bruder der Frau, und stellt ihn wegen der falschen Personendeklaration zur Rechenschaft. Diese erst brachte den Pharao dazu, die Ehefrau Abrams als Ehefrau in sein Haus aufzunehmen (V 19). Die Rede des Pharao, die voller Vorwürfe gegen den Patriarchen ist, bleibt unwidersprochen. Aufgrund der in V 10–16 gegebenen Informationen will damit der Erzähler jedoch nicht den Opferstatus betonen. Denn der Patriarch vermag deswegen nichts gegen die Anschuldigungen vorzubringen, da sie der Wahrheit entsprechen. So kann er froh sein, dass der ägyptische Herrscher ihm seine Frau wieder zurückgibt und ihn ungestraft mit einer Eskorte aus Ägypten abschiebt, noch dazu ohne den erschwindelten Brautpreis zurückzuverlangen (V 19b–20).

⁹ So etwa C. Westermann, *Genesis*, 193: „Das Eingreifen Jahwes aber hat die Rückgabe der Frau und damit die Wiederherstellung der Familie zum Ziel ...“.

Die Geschichte erzählt primär von der Preisgabe der Ahnfrau Sarai, die aufgrund der Feigheit ihres Mannes in die Gefahr gerät, in einem fremden Harem zu verschwinden. Liest man die Geschichte im Kontext, dann gibt Abram mit seinen in Gen 12,10–20 erzählten Handlungen nicht nur seine Frau preis, sondern mit ihr auch die Erfüllung der Nachkommenschaftsverheißung (vgl. 12,2.7) und mit dem Verlassen des Landes auch die Landverheißung (vgl. 12,1.7.10). Dass die Geschichte gut ausgeht und er mit seiner Frau wieder in das Verheißungsland zurückkehren kann, ist ausschließlich dem Eingreifen JHWHs zugunsten Sarais zu verdanken. Gen 12,10–20 erweist sich damit als Rettungserzählung für die Ahnfrau und als Geschichte des Versagens für den Erzvater.

3.3 Der Ausweg aus der Kinderlosigkeit

Zwischen der Geschichte um die Preisgabe und Rettung der Ahnfrau und der nächsten, in der von Sarai die Rede ist, wird im biblischen Endtext von Brunnenstreitigkeiten aufgrund des erworbenen Reichtums, der Trennung von Lot und der neuerlichen Verheißungsgabe (Gen 13), von Krieg und Sieg (Gen 14) und der Klage des Erzvaters über seine Kinderlosigkeit erzählt, die mit der abermaligen Verheißung und einem Bund Gottes mit Abram beantwortet wird (Gen 15). Während 15,2f. die *Kinderlosigkeit vorrangig als männliches Problem* präsentiert, wird in Gen 16 von der Sichtweise und Problemlösung Sarais erzählt. Beide Ehepartner klagen nicht um gemeinsame, sondern um die je eigene fehlende Nachkommenschaft (15,2; 16,2). Wollte Abram in 12,10ff. seine Frau dazu bringen, seine Probleme zu lösen, so ist es in 16,1ff. umgekehrt. Abram soll Sarais Problem der Unfruchtbarkeit dadurch lösen, dass er mit ihrer Sklavin Hagar ein Kind zeugt. Nach gemeinorientalischem Recht¹⁰ gilt dieses durch die eigene Sklavin geborene Kind juristisch als das der Hauptfrau mit dem Ehemann. Auf die direkte Rede der Ahnfrau lässt der Erzähler den Patriarchen zwar nicht antworten, aber seine Zustimmung wird in der erzählenden Passage von V 3 dennoch durch die Ausführung explizit vermerkt. Im gesamten Abschnitt der Geschichte, der im Haus der Erzeltern spielt (16,1–6), bewahrt Sarai ihre diskursive Dominanz: Sie beginnt jeweils das Gespräch, sie redet in der Befehlsform und weist ihren Mann an, was er zu tun habe (V 2). Sie beschuldigt ihn des Unrechts und stellt ihn unter das Gottesgericht (V 5). Abram ist Sarai gegenüber einerseits fraglos gehorsam (V 2b), andererseits schiebt er die Verantwortung für den Konflikt der beiden Frauen von sich ab, verweist seine Frau auf ihre Herrinnenrolle (V 6) und belässt die Frau, die sein Kind trägt, schutzlos in der Position der abhängigen Sklavin. Obwohl Sarais

¹⁰ Vgl. die Besprechung der einschlägigen Texte bei I. Fischer, *Erzeltern*, 97–102.

Plan, durch Hagar zu einem Kind zu kommen, sofort vorzüglich klappt, ist sie dennoch nicht fähig, die neu entstandene Konstellation zwischen allen drei Beteiligten zu akzeptieren und zu ordnen. Sie reagiert mit der Durchsetzung ihrer Rechtsansprüche als Sklavinnenhalterin und zerstört damit die geglückte Lösung ihres Problems der Kinderlosigkeit. Sarai unterdrückt Hagar so hart, dass die Schwangere die Flucht ergreift. In der ältesten Version der Erzählung von Gen 16 wird der entflohenen Sklavin vom göttlichen Boten Recht gegeben. Sie wird nicht mehr zu ihrer Herrin zurückgeschickt, sondern kann samt ihrem Sohn in der Freiheit leben (V 11–14). Die Bearbeitungsschicht, die schließlich in Gen 21,8ff. nochmals eine ähnliche Geschichte erzählt, muss Hagar, damit sie endgültig vertrieben werden kann, ins Haus ihrer Herrschaft zurückbringen. Sie lässt daher in 16,9 den Engel den Befehl geben, dass Hagar sich durch beide Hände der Herrin unterdrücken lassen soll: Aus einer Rettungsgeschichte ist für die ausländische, rechtlose Frau ein „text of terror“¹¹ geworden. Der Erzähler lässt Sarai mit dieser Geschichte zur Täterin werden. Die Ahnfrau hat Macht und nützt diese ungezügelt zu ihren eigenen Gunsten. Ja, sie überzieht ihre Ansprüche sogar derart, dass der Frau unter ihr die Lebensmöglichkeit abgeschnürt wird. Ihrem Mann Abram gegenüber könnte man in Bezug auf die Problemlösung sagen, dass die beiden einander nichts schuldig bleiben. Aber die leidtragende Person ist – anders als in Gen 12 – hier nicht der je andere Teil des Ehepaares, sondern wiederum eine Frau: die Sklavin, auf deren Rücken der Konflikt ausgetragen wird und derer sich keiner der beiden annimmt. Wiederum ist der einzige, der sich um das „Opfer“ kümmert, JHWH allein.

3.4 Die Volks- und Dynastieverheißung für Sara

Unmittelbar nach dem missglückten Versuch, auf menschliche Weise zu einem Kind zu kommen, wird im fortlaufenden Erzählzusammenhang der Bibel zweimal davon erzählt, dass Gott nun zusagt, seine Verheißung übers Jahr zu erfüllen. Es ist eine Zusage, die zwar jeweils an den Erzvater als Adressaten ergeht, aber nicht ihm wird ein Sohn zugesprochen, sodass er diesen mit jeglicher Frau zeugen könnte, sondern seiner Ehefrau Sarai. In der ersten der beiden Erzählungen, die davon berichten, in Gen 17, steht Abram ganz im Zentrum der Aufmerksamkeit. Über Sarai wird bloß geredet, während in der zweiten Geschichte, Gen 18,1–15, die literarhistorisch die ältere ist, die Ahnfrau am Ende mit JHWH spricht, der die Verheißung gibt. Die jüngere Geschichte, die der Priesterschrift zuzuordnen ist, wird bei fortlaufender Lektüre zuerst gelesen und lässt daher die männliche Erfahrung als die primäre erscheinen. In Gen 17

¹¹ So der Titel der Originalausgabe von Ph. Trible, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen!* (GTBS 491), Gütersloh 1990².

erscheint Gott dem Erzvater, schließt mit ihm einen Bund und benennt ihn in Abraham um (V 5ff.). Auch von Sarai, die entsprechend in Sara umbenannt werden soll, kündigt Gott ihm einen Sohn an (V 15ff.).

Diese Schicht sieht den Hagarsohn Ismael als legitimen Sohn des Patriarchen an: Nach der P-Version von Gen 16 wird Hagar von Sara dem Erzvater zur Ehefrau gegeben (V 3). Hagar, die damit nicht in der Funktion der Leihmutter gezeichnet wird, gebiert für ihn – nicht für ihre ehemalige Herrin – in seinem Haus. Ismael wird von seinem Vater benannt und seine Geburt in dessen Lebenskontinuum eingeordnet (V 15f.). Entsprechend wird in Gen 17 für diesen Sohn, der Abrahams Erstgeborener ist, ebenso eine Verheißung gegeben, und auch er wird durch die Beschneidung in den Bund hineingenommen (17,18,20,23). Der auf göttliche Weise geborene Sohn, der Sohn der Verheißung, wird aber nicht Ismael, sondern der Sohn Saras sein (V 19,21). Durch diese explizite Differenzierung zwischen den beiden Söhnen Abrahams wird klar, dass die Verheißung von Anfang an nicht an den Erzvater erging, sondern an die Erzeltern, an Abraham und Sara, obwohl sie, rein grammatikalisch gesehen, ausschließlich an Abraham gerichtet wird.

Obwohl die priesterschriftliche Erzählung Sara als Handlungsfigur nicht auftreten lässt, bekommt sie durch ihren Ehemann vermittelt nicht nur die Geburtsankündigung, sondern auch einen Segen, der sie „zu Völkern“ werden und sogar Könige von ihr abstammen lässt (V 16). In keiner anderen Erzählung wird Sara mit einer derart umfassenden, *für die Volksgeschichte bedeutsamen Zusage* bedacht.

3.5 „Für Sara ein Sohn“

Der ältere der beiden Texte, die auf die Ankündigung der Geburt Isaaks hinauslaufen, ist als Erzählung gestaltet, nicht wie Gen 17 quasi als theologisches Kompendium für die Erzeltern-Erzählungen. Gen 18 spielt im nomadischen Milieu am Zelt von Abraham und Sara. Die drei Männer, die das Paar besuchen, treten als Gäste auf, die die „orientalische Gastfreundschaft“, die unter Männern gewährt wird, in Anspruch nehmen. Was aber als Besuch unter Männern beginnt, endet als Gespräch des Einen, der sich als JHWH entpuppt (18,13), mit Sara (V 13–15). Dort, wo die Verheißung konkret wird, redet plötzlich nur einer, ohne dass deutlich wird, welcher der drei Männer das ist oder in welcher Beziehung er zu ihnen steht. Erhard Blum hat den oft diskutierten Personenwechsel in dieser Geschichte, der das Verhältnis des Einen zu den drei Männern ungeklärt lässt und der in der christlichen Rezeption als Typos für die Dreifaltigkeit ausgelegt wurde, treffend charakterisiert:

„Der sachliche Grund für diesen Wechsel liegt auf der Hand: Ein solches Versprechen kann nicht mehr zum unverbindlichen ‚small talk‘ anonymer ‚Männer‘ gerechnet werden, es gehört in eine Gottesrede.“¹²

Der Besuch ist ein Besuch unter Männern, das Gespräch ist ein Gespräch unter Männern. Und dennoch rückt Sara Schritt für Schritt ins Zentrum. Für sie wird übers Jahr ein Kind angekündigt, nicht für Abraham, zu dem gesprochen wird. Ihre Reaktion des Lachens aufgrund der realistischen Einschätzung ihrer Lebenslage jenseits der fruchtbaren Lebensphase gibt dem Kind schließlich auch seinen Namen. Die Diskussion um das Lachen Saras, das abrupt aufhört, sobald sie erkennt, wer der Sprecher ist, wird ausschließlich aufgrund der volksetymologischen Erklärung des Namens Isaak so breit und ausführlich geführt. Im Zentrum der zweifachen Rückfrage JHWHs, warum denn Sara lache, steht der auch im Neuen Testament in ähnlicher Situation zitierte Satz, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist (18,14; vgl. Lk 1,37). Mit dieser aus dem Mund JHWHs gegebenen Erklärung weicht Saras Skepsis dem Glauben. Sie leugnet ihr Lachen nicht, weil sie sich ertappt fühlt oder vor dem Sprecher fürchtet,¹³ sondern weil sie auf diesen Zuspruch hin weiß, wer derjenige ist, der die Zusage gibt.

Der Besuch beim Patriarchen endet mit der Geburtsankündigung für die Ahnfrau. Sie wird mit dieser Geschichte nicht deswegen in das (Frauen-)Zelt hinein verwiesen, weil sie etwa in der von Männern repräsentierten Öffentlichkeit nicht auftreten dürfte, wie häufig behauptet wurde. Damit der Dialog so gestaltet werden kann, muss Sara in der Bewirtungsszene abwesend sein, aber dennoch hören. Ihre Position am Zelteingang ist also nicht präskriptiv als den Frauen angewiesener Ort zu deuten. Ihre Absenz im Gespräch der Besucher mit dem Erzvater lässt aber das Ende der Geschichte umso bedeutender hervortreten: Das Interesse der Gäste gilt nicht dem Patriarchen. Es gilt ausschließlich Sara, seiner Frau. Außer der überaus knappen zustimmenden Rede, die Gastfreundschaft annehmen zu wollen, beschäftigen sich alle Reden der Besucher nur mit Sara (V 9.10.13–15): *Ihr* wird der Sohn verheißen, der das Lachen in seinem Namen tragen wird (21,3–7).

Wenn allerdings die Erfüllung dieser im biblischen Endtext zweimal angekündigten Geburt im nächsten Jahr erzählt wird, verschleiert der Text die Bezüge. Offensichtlich nimmt Gen 21,1–7 sowohl auf Gen 17 als auch auf die ursprünglichere Erzählung Gen 18 Bezug. Die Benennung des Kindes wird jedoch der priesterschriftlichen Tradition gemäß (vgl. 16,15f.) dem Vater zugeschrieben, dessen Lebensjahre wiederum angegeben werden. Sara jedoch gibt dem Namen die Begründung, die ihr Lachen offenkundig werden lässt und viel

¹² E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 278.

¹³ So etwa die Deutung von H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1969⁸, 198.

von Freude, nichts jedoch von Beschämung weiß (vgl. die Auslegungen von 18,13–15).

3.6 Abermalige Preisgabe und zweifelhafter Einsatz für den eigenen Sohn

Die Abfolge der Geschehnisse im biblischen Erzählverlauf will es, dass just in dem Jahr, in dem nach Gen 17,18 der Ahnfrau die späte Schwangerschaft verheißen wird, Abraham sie ein zweites Mal in den Harem eines fremden Mannes preisgibt. Häufig wurde die Position dieser Erzählung als Werk eines unerleuchteten Redaktors angesehen, der die aus der elohistischen Quelle stammende Erzählung an so unpassender Stelle plazierte. Aber die Erzählung, die aus einer Grunderzählung und aus einer späten Bearbeitungsschicht zusammengesetzt ist,¹⁴ gehört nicht zu einer postulierten Quelle E¹⁵, sondern ist wohl gerade für diesen Kontext entstanden. Dafür sprechen vor allem zwei Beobachtungen:

- Der Anlass, die Ahnfrau in das Haus des Königs aufzunehmen, wird nur mit der Schwesterdeklaration Abrahams begründet (20,2), nicht aber mit ihrer Schönheit, die in 12,10–16 eine entscheidende Rolle spielt. An dieser Stelle des Erzählverlaufes, der Sara als Neunzigjährige weiß, wäre ein Verweis auf ihre Schönheit unglaubwürdig. Das Fehlen der Schönheit als Grund des Begehrens des fremden Königs kann also nur vom Kontext der Geschichte erklärt werden.
- Am Ende der Erzählung wird nachgetragen, dass vor der göttlichen Todesdrohung (V 3) bereits die Strafe der Unfruchtbarkeit über Abimelek und sein Haus verhängt wird (20,17f.), die nach der Rückgabe der Ehefrau und den Reparationszahlungen an das Ehepaar wieder aufgehoben wird. Auch diese Notiz steht nicht zufällig, sondern gezielt an dieser Stelle und ist nicht mit nachholendem Erzählstil¹⁶ zu erklären. Sie schließt aus, dass über die Vaterschaft Isaaks Zweifel entstehen können, da die unmittelbar folgenden Verse von der Schwangerschaft Saras und der Geburt ihres Sohnes erzählen.

Gen 20 erzählt eine ähnliche Begebenheit wie Gen 12,10ff., fügt diese aber in den Kontext von Gen 18f.21 einigermaßen harmonisch ein. Die Erzählung ist damit von ihrer Funktion her auf einer Ebene mit der ebenfalls zweifach erzählten Geschichte von der Trennung Hagens und Ismaels zu sehen. In

¹⁴ Vgl. I. Fischer, *Erzeltern*, 137–156.

¹⁵ Mit dieser Erzählung hat man landläufig die Schrift des Elohisten beginnen lassen (vgl. etwa die Zureihung bei H. Gunkel, *Genesis*, 220f.). Ich halte die beiden Siglen J und E und die dahinterstehenden Vorstellungen zur Erklärung der Entstehung der Genesistexte für ungeeignet.

¹⁶ Siehe dazu P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, (BZAW 146), Berlin 1977, 66, dem ich mich in I. Fischer, *Erzeltern*, 152, noch angeschlossen habe.

Gen 20 ist Sara abermals im Opferstatus, der allerdings dadurch abgeschwächt wird, dass die Lüge der Geschwisterbeziehung auch in den Mund der Ehefrau gelegt (V 5) und diese nun, als Halbschwester deklariert, zur Mittäterin wird (V 12). In Gen 21,8ff. tritt sie wiederum als treibende Kraft gegen Hagar und ihren Sohn Ismael als Mittäterin auf. Beide Geschichten verstärken das schon einmal Erzählte und spitzen es durch die Wahrnehmung als Wiederholung nochmals zu: Abraham, der seinem Gott immer wieder glaubt und seine Weisung befolgt, in Bezug auf die beiden Frauen aber jeweils versagt und seinem Erstgeborenen die Unterstützung verwehrt, wird damit als unsolidarischer Mensch charakterisiert, der den Weg des geringsten Widerstandes geht. Sara wird in der Ambivalenz der Frau gezeigt, die einerseits Opfer, aber auch Mittäterin in patriarchalen Strukturen ist. Sie wird daher – anders als der Patriarch – von Gott nicht einer Erprobung unterzogen, wenngleich seine Erprobung auch das Leben ihres Sohnes aufs Spiel setzt: In der Geschichte um die Bindung Isaaks, die in Gen 22,1–19 erzählt wird und als Zwillingstext zur Erzählung von der Vertreibung Ismaels gestaltet ist, wird der Patriarch von Gott gezwungen, Glauben und soziales Leben in Einklang zu bringen. Er weist Abraham an, den einzigen, verbliebenen Sohn, den einzigen Menschen um sich, den er bislang noch nicht preisgegeben hat, als Brandopfer darzubringen (V 1–2). Im Kontext der Abrahams-Erzählungen heißt dies nichts anderes, als dass der Erzvater die Verheißungen zurückgeben muss. Denn bereits Isaak wurde ihm in einem Alter geboren, das weit jenseits der fruchtbaren Phase eines Menschenlebens ist. Will daher die Gottheit nach ihm und seinem Glauben greifen, muss sie nach seiner einzig verbliebenen Zukunft, nach dem Verheißungssohn Isaak greifen, denn der Tod eines alten Mannes würde keine Erprobung, sondern den natürlichen Lauf der Dinge darstellen. Abraham besteht diese Probe und sein Gott, der nie eine Opferung des Sohnes, sondern immer nur die Erprobung des Vaters wollte (22,1), rettet Isaak vor dem unmittelbar bevorstehenden Tod, wie er auch Ismael aus derselben Situation befreite (21,17; 22,11f.). In dieser Geschichte, die den imposanten Spannungshöhepunkt der Erzählungen von Gen 12–23 bildet, kommt Sara nicht vor. Sie stand bereits zweimal in der Gefahr, aus der Verheißungslinie ausgegliedert zu werden, und braucht daher nicht mehr eigens erprobt zu werden.

3.7 Saras Tod

Die jüdische Tradition bringt den Tod Saras mit dem Schrecken über die Nachricht von der Bindung Isaaks in Verbindung. Die literarhistorisch wohl sehr spät entstandene Erzählung¹⁷ vom Tod und Begräbnis Saras ist die letzte im Kreis

¹⁷ Vgl. I. Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 70f.

um die erste Generation der Erzeltern. Die nächste Geschichte, Gen 24, in der Abraham zwar in der Eingangsszene noch handelnd auftritt (24,1–9) und in deren Schlusszene auf den Tod Saras Bezug genommen wird (V 67), gibt die Stafette bereits an die nächste Generation weiter. Aber die Erzählung von Gen 23 atmet denselben Geist wie Gen 24. In beiden geht es letztlich um eines der beiden zentralen Verheißungsgüter: Um das erste Stück Land, das man nach dem Tod der Verheißungsträgerin, durch die die Nachkommenschaftsverheißung erfüllt wurde, zum Begräbnis braucht, und um die Sicherung der Nachkommenschaft des Verheißungssohnes durch jene Braut, die bereit ist, zugunsten des Landes ihre eigene Familie aufzugeben und hierin ihren Schwiegereltern nachzufolgen (24,5–8; vgl. 12,1–4). Lange und breite Verhandlungen werden mit ausgesuchter Höflichkeit geführt, vergleichbar einer formvollendeten Geschäftsanbahnung in einem orientalischen Basar. In Gen 23 verhandelt Abraham im Tor, dem geschlechtsspezifischen Treffpunkt für Männer in einer altorientalischen Stadt, in Gen 24 begibt sich der Knecht Abrahams an den Brunnen, den Treffpunkt der Frauen.

Als Sara stirbt, ersucht Abraham die autochthone Bevölkerung von Hebron, ihm einen geeigneten Grabplatz für seine Tote zu verkaufen. Das Angebot, die Grabhöhle als Geschenk zu akzeptieren, nimmt der Erzvater jedoch nicht an (23,7–16). Die Erzählung legt großen Wert darauf zu betonen, dass das Grundstück legal und rechtskräftig erworben wurde. Der Grabplatz für Sara wird damit das erste Stück Eigentum im verheißenen Land, das nach Gen 15,13–16 ja erst Generationen später dem zum Volk gewordenen Nachkommen Abrahams als Besitz zugesprochen wird. Sara wird im Tod damit zur allerersten Erbin der Landverheißung.¹⁸ Ihr Grab wird zur Gruft der gesamten Sippe der Erzeltern. Mit Ausnahme von Rahel lässt die Genesis in der Höhle von Machpela alle Erzeltern begraben werden. Um Jakob dort beizusetzen, zieht man sogar aus Ägypten herauf (49,31; 50,13). Ihr Grab wird zum Familiengrab der Sippe und ist bis heute brisanter Kristallisationspunkt für jene drei großen Religionen, die Abraham als gemeinsamen Ahnvater anerkennen.

4. Zu einer gender-fairen Deutung der Sara-Erzählungen

Was die Genesis von Sara erzählt, ist weder eine Biographie der Ahnfrau noch lassen sich aus den Texten detailgetreue Beschreibungen weiblicher Lebenszusammenhänge in Alt-Israel rekonstruieren. Wie Frauenfiguren der Genesis

¹⁸ Siehe dazu bereits G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, (ATD 2–4), Göttingen 1976¹⁰, 199.

dargestellt, welche Reden und Aktionen ihnen zugeschrieben werden, sagt in den meisten Fällen mehr über die männliche Sichtweise derselben aus als über die Realität von Frauen zur Entstehungszeit der Texte. Dabei müssen freilich die Einzelelemente von Erzählungen und ihr Verhältnis zueinander stimmig sein, um überhaupt eine Geschichte glaubhaft zu machen. Solche Einzelheiten sind jedoch nicht eins zu eins als Hinweis auf die Entstehungszeit zu nehmen, sondern können von der erzählenden Zeit auch gezielt als archaisierendes Mittel eingesetzt werden.

So ist etwa die nomadisierende Lebensform, der das Wohnen in Zelten entspricht, nicht als eine Phase der Geschichte Israels zu missdeuten. Halbnomadentum hat es durch die gesamte Geschichte Israels hindurch neben der Sesshaftigkeit gegeben. Noch heute sind die beiden Lebensformen nebeneinander oder auch in Übergängen auf der syropalästinischen Landbrücke an den Rändern zur Wüste zu erleben. Auch die mit dem stellvertretenden Gebären der Sklavin für die Hauptfrau angesprochenen altorientalischen Rechtsverhältnisse, von denen wir in den Rechtssammlungen der Bibel keinen Niederschlag finden, müssen zur Entstehungszeit bekannt gewesen sein, um die Geschichte glaubhaft sein zu lassen.

Wenn die Texte zwar kein durchsichtiges Fenster zur dargestellten Realität der Zeit der Erzählfiguren bieten aber in ihrer Zeit glaubhaft gewesen sein müssen, dann sind ähnliche Rückschlüsse auch in Bezug auf die Stellung von Frauen zu ziehen: In einer Kultur, in der Frauen weitgehend vor Fremdbestimmung geschützt sind, sind mehrfach erzählte Preisgabegeschichten eher unwahrscheinlich. In einer Zeit, die Frauen bloß als Hausmütterchen sieht, schreibt man wahrscheinlich keine Erzählungen, die Frauen derart bestimmend für die Volksgeschichte zeichnen, da sie die gewünschte Botschaft, mit den Geschichten Völkergeschichte zu schreiben, nicht vermitteln könnten. Wenn Westermann in seinem Einleitungsteil zum Kommentar schreibt „*Wo das Familiengeschehen das die Wirklichkeit bestimmende ist, wo Familie und Gesellschaft sich noch decken, verliert es den Charakter des Trivialen*“¹⁹, dann ist ihm, der sich an seine eigenen Prämissen bezüglich des Trivialen in der Auslegung leider auch nicht immer hält, hierin nur bedingt recht zu geben. Das Familiengeschehen bestimmte nicht nur in der grauen Vorzeit der Geschichte Israels die Realität, sondern hat sie immer mitbestimmt. Die Annahme einer „Väterzeit“ nimmt den biblischen Geschichtsaufriß für historisch und hängt daran die Vorstellungen um die Entwicklung vom Nomadentum zur Sesshaftwerdung. Das antikisierende Kolorit der Erzählung wird in solchen Deutungen *sozialgeschichtlich ausgewertet*. Dieser Auslegungstradition gegenüber ist mit Wellhausen zu betonen, dass die Texte nur über jene Zeit Auskunft geben können, in der sie

¹⁹ C. Westermann, *Genesis*, 42.

entstehen.²⁰ Dabei wird die erzählte Zeit in der erzählenden Zeit freilich detailgetreu nach den Vorstellungen, wie man denn in früheren Zeiten gelebt haben könnte, nachgebildet.

Dieses Phänomen ist in der neueren Exegesegeschichte für die Bewertung der Geschlechterverhältnisse in der Genesis und die Vorstellungen über die Bedeutung von Frauen in biblischen Zeiten zu erheben: Weil es alte Geschichten aus noch älteren Zeiten sind, muss die Stellung von Frauen altvorderen Zeiten entsprechen. Die orientalisierenden Vorstellungen, die von den Reisebeschreibungen des 19.–20. Jahrhunderts inspiriert sind, welche das Nomadenleben in den arabischen Wüsten mit dem Blick von männlichen Europäern beschreiben, sollte man für die Auslegung biblischer Texte besser ablegen. Auch die traditionelle Exegese täte gut daran, wenn sie das Geschlecht als überaus wirksames exegetisches Kriterium reflektierte. Dies würde zum Verlassen einer gängigen Auslegungstradition führen, die – unter Auslassung von ganzen Kapiteln entstehende – Zusammenhänge von Erzählungen mit männlichen Handlungsträgern konstruiert, denen dann politisches und theologisches Gewicht zugeschrieben wird. Erzählungen sind in ihrem *unmittelbaren Kontext* zu lesen. Es geht nicht an, die Klage um die Kinderlosigkeit Abrahams als politische Geschichte mit der Dimension der Volksverheißung auszulegen und die Erzählung um die Unfruchtbarkeit Saras als Ausdruck des natürlichen Kinderwunsches von Frauen zu deuten. Entweder erzählen die Geschichten um Abraham und Sara die Anfänge der Volksgeschichte Israels unter der Führung ihres Gottes oder es sind auch die Erzählungen über Abraham in die Gattung der Trivialliteratur zu stellen. Wer das Problem von Saras Kinderlosigkeit im ‚natürlichen Kinderwunsch von Frauen‘ begründet sieht,²¹ jenes von Abraham jedoch in der ausbleibenden Volksverheißung, für den ist, ob reflektiert oder nicht, das Geschlecht das oberste Kriterium der Textauslegung. Die Genesis tut dies jedenfalls nicht. Sie erzählt die im Rahmen einer patriarchalen Gesellschaftsform situierten Geschichten um Sara und Abraham als Anfang der einen und einzigen Volksgeschichte Israels und seiner Nachbarn.

²⁰ Vgl. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1886³, 331.

²¹ So etwa C. Westermann, *Genesis*, 384f.