

Sara als Gründerin des Volkes Israel

Ein genderfairer Blick auf eine biblische Erzählfigur¹

Irmtraud Fischer

Seit etwa zwanzig Jahren arbeiten Theologinnen an einer „Rehabilitation“ der Erzählfigur „Sara“, die die Anfangsgeschichte des Volkes Israels prägt. Dabei wurden, entsprechend der unterschiedlichen Richtungen der feministischen Theologie, völlig verschiedene Deutungen vertreten. Von einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion der Figur als Priesterin² von überragender Bedeutung bis hin zu einer Bewertung als typisches Hausmütterchen,³ das aufgrund des engen Horizonts von Mann und Sohn wenig Aussagekraft für heutige Frauen haben könne, reicht hier der Bogen.

Die folgende Darstellung fragt nicht nach einem historischen Kern der Erzählungen, sondern nach der erzählerischen 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. Wie alt die ersten Erzählungen auch sein mögen, es ist ausgeschlossen, dass wir dabei an eine geschichtliche Gestalt herankommen. 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 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. „Patriarchat“ bedeutet aber nicht einfach die Herrschaft „der Männer“ über „die Frauen“, sondern ist eine Gesellschafts-

ordnung, die nach mehreren Kriterien positiv oder negativ diskriminiert.⁴ 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. 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 historische Frauen und deren 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 Israel und seiner Nachbarn nicht als Geschichte von Königreichen oder Regierungszeiten von Herrschern, sondern als Erzählungen und Stammbäume 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 Auslegung, die die Geschichten um Männer als Volksgeschichte sieht und heroisiert, die Geschichten um Frauen jedoch als private Familienerzählungen trivialisiert, trägt Kategorien in die biblischen Texte ein, die ihnen und der Gesellschaft, aus denen 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 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.“*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 genommen, die unscheinbar mit einem einzigen Paar beginnt. Mit einem unfruchtbaren Menschenpaar hat Gott seine Geschichte mit Israel begonnen und es zu einem großen Volk gemacht. In der Exilssituation, wo das große Volk und das Land verloren scheinen, beginnen Abraham und Sara als Hoffnungsträger dafür zu fungieren, dass es auch einen Neuanfang für das Volk geben kann.

3.1 Die unfruchtbare Ahnfrau

Von Sara, deren Name vor der Geburtsankündigung in Gen 18 Sarai ist, erfährt man 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 Sachverhalte, die mit der neuerlichen narrativen Zusammenführung der beiden Sippen in 22,20–24 und 24,1ff. 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 im Land angelangt und durch dieses einmal von Norden bis in den Süden hindurchgezogen, 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 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 abhängt. 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.⁷ Wie problematisch dies auch der Erzähler (die Erzählerin?) sieht, wird daran deutlich, dass der Plan Abrams nicht in den narrativen Passagen erzählt,



Illustration aus der Weltchronik des Rudolf von Ems, entstanden in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Oben: Sara verstößt ihre Magd Hagar mit deren Söhnchen Ismael. Unten: Ein Engel erscheint Hagar in der Wüste, der ihr den Weg zu einer Wasserquelle weist, damit sie und ihr Kind überleben können.

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)

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 (V18). Aber wie V14–16 erweisen, sind „die Ägypter“ bei weitem nicht so zügellos, wie Abram sich dies vorstellte. Man anerkennt Sarai nicht nur als „schöne“ (vgl. V11), sondern sogar als „sehr schöne“ Frau (V14), und rühmt sie deshalb vor dem Pharao, der sie daraufhin in seinen Harem aufnimmt. Bei all dem ist von keinem gewalttätigen Benehmen der ägyptischen Männer dem Ehemann gegenüber die Rede. Im Gegenteil, Abram wird durch den königlichen Brautpreis, dem 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 (V16b; vgl. V13b). 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.*“ (V15b)

Nur einer ist mit dem Geschehen nicht einverstanden: JHWH. Er schlägt den Pharao mit Plagen „wegen Sarai, der Frau Abrams“ (V17). 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,⁸ 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 als Ehefrau in sein Haus aufgenommen hat. Er zitiert daher den Erzvater, den vermeintlichen Bruder der Frau, und stellt ihn zur Rechenschaft. Die Rede des Pharao, die voller Vorwürfe gegen den Patriarchen ist, bleibt unwidersprochen. Der Patriarch vermag 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 (V19b–20).

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 Recht⁹ 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 V3 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 (V2). Sie beschuldigt ihn des Unrechts und stellt ihn unter das Gottesgericht (V5). Abram ist Sarai gegenüber einerseits fraglos gehorsam (V2b), andererseits schiebt er die Verantwortlichkeit für den Konflikt der beiden Frauen von sich ab, verweist seine Frau auf ihre Herrinnenrolle (V6) und belässt die Frau, die sein Kind trägt, schutzlos in der Position der abhängigen Sklavin.

Obwohl Sarais 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 (V11–14).

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“¹⁰ 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.



Anne Seifert: Hagar und Ismael.

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 erscheint Gott dem Erzvater, schließt mit ihm einen Bund und benennt ihn in Abraham um (V5ff.). Auch von Sarai, die entsprechend in Sara umbenannt werden soll, kündigt Gott ihm einen Sohn an (V15ff.).

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. 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 (V15f.). 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 (V19.21). 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 (V16). 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 Erzelternerzählungen. 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 (V13–15). 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.*“ 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 NT 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,¹² 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. Saras Absenz im Gespräch der Besucher mit dem Erzvater lässt 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 (V9.10.13–15): *Ihr* wird der Sohn verheißt, 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 von Freude, nichts jedoch von Beschämung weiß.

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 verheißt 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 platziert habe. Aber die Erzählung, die aus einer Grunderzählung und aus einer späten Bearbeitungsschicht zusammengesetzt ist,¹³ gehört nicht zu einer postulierten Quelle E¹⁴ und 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 (V3) 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 Erzählstil¹⁵ 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 Hagar und Ismaels zu sehen. In Gen 20 ist Sara abermals im Opferstatus, der allerdings dadurch abgeschwächt wird, dass die Lüge der Geschwisterbeziehung *auch* in den Mund der Ehefrau gelegt wird (V5) und diese nun, als Halbschwester deklariert, zur Mittäterin wird (V12).

In Gen 21,8ff. tritt Sara 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 (V1-2). 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 Erzählung¹⁶ vom Tod und Begräbnis Saras ist die letzte im Kreis um die erste Generation der Erzeltern. Die nächste Geschichte, Gen 24, in deren Schlusszene auf den Tod Saras Bezug genommen wird (V67), 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 Erzäh-



„Begräbnis der Sarah“, Federskizze von Friedrich Preller d. Ä., entstanden 1874.

lung 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.¹⁷ 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). Saras Grab wird zum Familiengrab der Sippe und ist bis heute brisanter Kristallisationspunkt für jene drei großen Religionen, die Abraham als gemeinsamen Ahnrufer 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 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.

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 – nur 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,¹⁸ 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 im Rahmen einer patriarchalen Gesellschaftsform Geschichten um Sara und Abraham als Anfang der einen und einzigen Volksgeschichte Israels und seiner Nachbarn.

Anmerkungen

¹ Dieser Artikel ist eine gekürzte und leicht veränderte Version des Publikation: Fischer, Irmtraud: Sara als Gründerin des Volkes Israels. Zur Befreiung einer aus männlichem Blick gezeichneten Erzählfigur aus dem

Korsett des gender-bias in der Exegese, in: Kampling, Rainer, Hg.: Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, Paderborn 2004, 11–26.

² Vgl. etwa die Deutung der Sarafigur bei J. Teubal, Savina: Sarah the Priestess. Athens 1984.

³ So etwa Brenner, Athalya: 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 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.“

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

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

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

⁷ Vgl. Crüsemann, Frank: „...er aber soll dein Herr sein“ (Genesis 3,16), in: Ders./Thyen, Hartwig: Als Mann und Frau geschaffen. Gelnhausen (Kennzeichen 2) 1978, 15–106, 74f.

⁸ So etwa Westermann, Claus: Genesis, 193: „Das Eingreifen Jahwes aber hat die Rückgabe der Frau und damit die Wiederherstellung der Familie zum Ziel...“.

⁹ Vgl. die Besprechung der einschlägigen Texte bei Fischer, Irmtraud: Erzeltern, 97–102.

¹⁰ So der Titel der Originalausgabe von Tribbe, Phyllis: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! (GTBS 491), Gütersloh 21990.

¹¹ Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte, (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 278.

¹² So etwa die Deutung von Gunkel, Hermann: Genesis. Göttingen 61969, 198.

¹³ Vgl. Fischer, Irmtraud: Erzeltern, 137–156.

¹⁴ Mit dieser Erzählung hat man landläufig die Schrift des Elohisten beginnen lassen (vgl. etwa die Zureihung bei Gunkel, Hermann: Genesis, 220f.). Ich halte die beiden Siglen J und E und die dahinterstehenden Vorstellungen zur Erklärung der Entstehung der Genesisstexte für ungeeignet.

¹⁵ Siehe dazu Weimar, Peter: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, (BZAW 146), Berlin 1977, 66, dem ich mich in Fischer, Irmtraud: Erzeltern, 152, noch angeschlossen habe.

¹⁶ Vgl. Fischer, Irmtraud: Gottesstreiterinnen, 70f.

¹⁷ Siehe dazu bereits Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose. Genesis, (ATD 2–4), Göttingen 101976, 199.

¹⁸ So etwa Westermann, Claus: Genesis, 384f.



Dr. Irmtraud Fischer ist Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.