



Reiner Knieling / Andreas Ruffing (Hg.)

Männerbeziehungen

Männerspezifische Bibelauslegung II

V&R

Reiner Knieling / Andreas Ruffing, Männerbeziehungen

V&R Academic

Reiner Knieling / Andreas Ruffing, Männerbeziehungen

Reiner Knieling / Andreas Ruffing (Hg.)

Männerbeziehungen

Männerspezifische Bibelauslegung II

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN 2197-0882

ISBN 978-3-647-61618-6

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Umschlagabbildung: Eugène Burnand: Les disciples Pierre et Jean courant au sépulcre le matin de la Résurrection, AKG254761, © akg-images

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen

Inhalt

Einführung	7
<i>Reiner Knieling und Andreas Ruffing</i>	

Altes Testament

Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?	15
<i>Matthias Millard</i>	

Der Mann Mose: Gottesmann und homo politicus	30
<i>Dominik Markl</i>	

David und Jonatan – eine „zärtliche“ Männerbeziehung? . .	50
<i>Detlef Dieckmann</i>	

David und Absalom Eine Vater-Sohn-Beziehung zwischen Politik und Privatheit	67
<i>Rainer Kessler</i>	

Männlichkeitskonstruktionen in Prolog und Epilog des Hiobbuches	87
<i>Anja C. Bartels</i>	

Abgeschnittene Beziehungen – ein Männerthema im Alten Testament	104
<i>Andreas Ruffing</i>	

Neues Testament

Petrus und Paulus: Zwei ziehen am selben Strang,
bisweilen an beiden Enden gleichzeitig 125
Peter Lampe

„Denn auch wir sind schwach in ihm“ (2Kor 13,4) –
Paulus und sein Leib im Medium seiner Briefe 139
Hans-Ulrich Weidemann

Vom Schüler zum Freund:
Männerkarriere im Johannesevangelium 167
Peter Wick

Männerbeziehungen im Spiegel biblischer Vielfalt 183
Reiner Knieling

Autorin und Autoren 212

Einführung

Reiner Knieling und Andreas Ruffing

„Mann sein ist kein abendfüllendes Programm“ könnte man in Anlehnung an ein Wort Fritz Kortners formulieren – jedenfalls nicht jeden Abend.¹ Und doch sind die erlebten Unterschiede zwischen Mann und Frau vorhanden. Sie prägen unsere Bilder voneinander, unser Reden übereinander, unser Verhalten. Der Eingangssatz z. B. wird ganz unterschiedliche Phantasien auslösen, wie Männer ihre Abende verbringen – und wie das mit der Abendgestaltung von Frauen übereinstimmt oder sich davon unterscheidet. Sobald Man(n) und Frau tiefer fragen, was Unterschiede und Gemeinsamkeiten sind, stellen sich nicht selten Unsicherheiten ein: Kann man das überhaupt so genau sagen? Gibt es nicht viel mehr Übereinstimmungen als Unterschiede? Und gibt es nicht zu jeder Tendenzaussage Gegenbeispiele?

Natürlich: Tendenzaussagen über eine Gruppe, ein Milieu, eine Kultur, ein Geschlecht sind keine Aussagen über jede und jeden. Und natürlich gibt es unzählige Gemeinsamkeiten zwischen Männern und Frauen. Bei vielen Überzeugungen und Verhaltensweisen liegen z. B. eher traditionell orientierte Frauen und Männer auf der einen Seite und eher modern orientierte Frauen und Männer auf der anderen Seite jeweils viel näher zusammen als Männer unter sich und Frauen unter sich. Das bedeutet aber nicht, dass Unterschiede zwischen Frauen und Männern bedeutungslos wären, ganz gleich, auf welche biologischen, sozialen oder kulturellen Faktoren sie zurückgeführt werden.² Sie prägen aktuell unser Erleben – als ein Faktor neben vielen anderen. Und es bleibt spannend, was die verschiedenen Wissenschaften dazu noch ans Licht bringen werden, welche Unterschiede irgendwann verschwunden sein werden, welche bleiben oder neu entstehen.

„Mann sein ist kein abendfüllendes Programm.“ Das könnte man auch über die biblischen Zeiten und Kulturen sagen. Die erlebten Unterschiede sind keineswegs allgegenwärtig, aber doch spürbar: manchmal ganz offensichtlich und manchmal sehr verborgen. *Mann sein ist kein abendfüllendes Programm, färbt aber Letzteres genauso wie das Tagesgeschäft und das Beziehungsgefüge ein.* Nach Männerbildern und Frauenbildern zu fragen, schärft den Blick für Aspekte, die sonst übersehen würden. Es bereichert die Lektüre biblischer Texte: Welche Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen spiegeln sich in den verschiedenen biblischen Büchern? Welche unterschiedlichen Facetten sind zu entdecken: bei den vielen Frauen und Männern, von denen erzählt wird; bei denen, die die Traditionen mündlich und schriftlich weitergegeben haben; und bei denen, die die Auslegungsgeschichte geprägt haben? Welche Vorstellungen ändern sich bei den Frauen und Männern im Laufe des Lebens? Welche Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen werden in den biblischen Büchern kritisch gebrochen? Wo und wie ist die Bipolarität bestimmend und wo bilden sich „Zwischenräume“? Die Schärfung des Blicks auf Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen in der Bibel wird durch eine weitere Fragerichtung verstärkt, die – jedenfalls bei Männern – noch weniger selbstverständlich ist als die eben genannten Fragen: Was bedeutet es, dass wir heute diese Fragen als Frauen und Männer stellen? Was tragen wir dadurch ein? Was verstärken wir? Was übersehen wir?

Wir fokussieren in diesem Band auf „Männerbeziehungen“. Es geht um berufliche und private Beziehungen, um Beziehungen zwischen den Generationen, um Vertrauen und Misstrauen, um geschenktes Glück und lähmende Konflikte, um Verlässlichkeit und Brüche, um Macht und Ohnmacht ... und nicht zuletzt um die Gottesbeziehung. Unsere Hoffnung ist, dass die Lektüre der Beiträge den Blick für die Vielfalt von Männerbeziehungen vertieft: Wie werden die Männer zu den Männern, die sie später sind: Mose, David, Petrus, Paulus und die vielen anderen? Was wird ihnen im Laufe ihres Lebens „eingeschrie-

ben“?³ Wie verändert sich ihre Art, ihr Mann-Sein zu leben und zu erleben? Was erleiden sie und was gewinnen sie im Laufe ihres Lebens? Wie üben sie Macht aus und welchen Mächten und Kräften sind sie ausgesetzt? Wie nehmen Männer ihre Beziehungsverantwortungen wahr: der (Groß-)Familie gegenüber, Freunden und dem eigenen Volk gegenüber? Welche Ambivalenzen spiegeln sich in den beschriebenen Männern und in den Darstellungen? Welche Männlichkeitskonstruktionen werden reproduziert und damit stabilisiert? Welche werden mit anderen konfrontiert, transformiert oder verändert? Was wird ganz ohne Bewertungen erzählt und was wird bewertet? Was wird – absichtlich oder unabsichtlich – offen gelassen? Schließlich: Welche verändernden Potenziale liegen in den Gotteserfahrungen und Gottesbeziehungen? Was wird dadurch neu in die Männerbiographien eingeschrieben? Welche anderen Einschreibungen verlieren durch Gottesbegegnungen ihre Kraft? Welche neuen Ausprägungen von Mann sein und Männerleben entwickeln sich aus den Gotteserfahrungen?⁴

Wenn wir diesen Fragen nachgehen, entsteht ein immer genaueres Bild, wie Männer in der Bibel beschrieben werden. Damit ist noch nicht entschieden, was von all dem genauso oder ähnlich für Frauen in der Bibel gelten mag und was sich unterscheidet. Das wäre der nächste Schritt: der Vergleich mit dem, wie Frauen dargestellt werden. In manchen Beiträgen in diesem Buch finden sich Hinweise dazu. An manchen Stellen gibt es aus den antiken patriarchalisch geprägten Kulturen zu wenige Daten, um den Vergleich seriös durchführen zu können. Und an manchen Stellen ist schlicht weitere Forschungsarbeit nötig.⁵

Unsere Hoffnung ist, dass die Lektüre der Beiträge auch für den Blick für unser Mann- und Frau-Sein sensibilisiert: Was regt mich als Leser und Leserin an, *mein* Mann-Sein und *mein* Frau-Sein zu leben? Was regt mich auf? Was fordert meine eigenen Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen heraus, was relativiert oder „verflüssigt“ sie? Was gibt mir Orientierung und Mut in Zeiten von Unsicherheit und biografischen Bruchlinien? Was irritiert mich? Was inspiriert mich? Was nährt

meine Lebendigkeit? Was fördert meine Flexibilität? Solche Fragen verstehen wir als Einladung, mit den dargestellten Personen in Beziehung zu treten – und mit der eigenen Männlichkeit bzw. Weiblichkeit. So kann ein anregender Dialog entstehen: mit den biblischen Figuren; mit den Autoren und der Autorin dieses Bandes; mit dem eigenen Herzen oder mit anderen Menschen, Frauen und Männern. Abendprogramme von Männern sind genauso wenig wie die von Frauen für alle Zeiten festgelegt. Und die Möglichkeiten, Beziehungen zu gestalten, sind bunter, als uns manche „Einschreibungen“ glauben lassen.

Wir danken allen Autoren und der Autorin und wünschen eine inspirierende Lektüre.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Ebach*, Jürgen (2006), Elija. Ein biblisches Mannsbild, in: *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch* (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 21), hg.v. Marie-Theres *Wacker* u.a., Münster, 65–91, 67 mit Hinweis auf Fritz Kortners *Aperçu*: „Jude sein ist nicht abendfüllend“.
- 2 Vgl. dazu: *Knieling*, Reiner (2010), *Männer und Kirche. Konflikte, Missverständnisse, Annäherungen*, Göttingen, bes. Kap. 2 und 5. Zu all den Unterschieden, die neurobiologisch *nicht* bestätigt werden können, und den wenigen, für die es neurobiologische Ursachen (v. a. hormoneller Art, wobei die Hormonspiegel schwanken!) zu geben scheint, vgl. *Roth*, Gerhard (2010), *Intelligenz, Begabung und Geschlecht aus der Sicht der Hirnforschung*, in: *Intelligenz, Begabung und Geschlecht im Spiegel der Wissenschaft*, hg.v. Deutschen Hochschulverband, Bonn, 54–63, 62 f., und *Güntürkün*, Onur (2011), *Gehirn und Geschlecht*, in: *Fink*, Helmut/*Rosenzweig*, Rainer (Hg.), *Mann, Frau, Gehirn. Geschlechterdifferenz und Neurowissenschaft*, Paderborn, 15–32. Dabei ist zu bedenken: Ausbildung, Aktivität und Veränderung des Gehirns stehen in enger Wechselwirkung mit anderen Faktoren: Umwelt, Erziehung, Sozialisation, Kultur, aktuelle Situation etc.
- 3 Vgl. z.B. *Bourdieu*, Pierre (2006), *Die Männliche Herrschaft*, Frankfurt a.M.
- 4 Was diese Fragen für die Seelsorge mit Männern und von Männern bedeuten, entfalten Christoph *Morgenthaler* und David *Kuratle* facettenreich in ihrer Männerseelsorge, die demnächst bei Kohlhammer erscheint. Die (parallele) Lektüre ihres und des vorliegenden Bandes wird (1) das Ge-

- spräch zwischen biblischer und praktischer Theologie befruchten, (2) das Gespür vertiefen, wie Potenziale biblischer Männlichkeitswandlungen Seelsorgewege unterstützen, heilsam irritieren und voranbringen und (3) den Blick für Männerspezifisches in biblischen Texten schärfen.
- 5 Grundlegendes zum Thema ist zu finden in unserer Einführung in dem von uns herausgegebenen Band „Männerspezifische Bibelauslegung“ (2012), Göttingen, 7–15.

Altes Testament

Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?

Matthias Millard

Eine Reihe von Bruderkonflikten in der Genesis

Bruderschaft ist im Alten Testament eine grundlegende Kategorie, mit der die Beziehung zum Stammes- oder Volksgenossen beschrieben und geregelt werden kann.¹ Zugleich kann aber Bruderschaft auch eine Beziehung bezeichnen, die nicht auf tatsächlicher Verwandtschaft beruhen muss, sondern die durch eine gelebte Beziehung erworben werden kann:

בכל־עת אהב הרע
ואח לצרה יולד

*Zu jeder Zeit liebt der Gefährte,
aber ein Bruder wird für die Not geboren.*
(Prov 17,17)

Diese beiden Verwendungen des Begriffs des Bruders entsprechen der Alltagssprache. In Aufnahme dieses Verwandtschaftsbegriffes präsentiert die Genesis ein weitreichendes theologisches Modell, indem sie am Anfang der Geschichte die Menschheit als ein System von Verwandtschaft präsentiert, das auf einem einzigen Urmenschenpaar beruht.² Die gesamte Menschheitsgeschichte wird als eine Familiengeschichte dargestellt.

Bruderschaft ist im ersten Buch der Bibel insgesamt vor allem ein konfliktbeladenes Thema: Kain und Abel, Jakob und Esau, Josef und seine Brüder sind nur die bekanntesten Beispiele. Im genealogischen Modell der Genesis spielen sie neben der individuellen auch auf einer kollektiven Ebene eine Rolle: Wenn Völker als Brudervölker dargestellt werden wie Israel und Edom in der Jakobsgeschichte der Genesis Gen 25–35, ist die Bezie-

hung der Völker tatsächlich schwierig, wie beispielsweise der Fluch Ps 137,7 belegt. Alle Völkerkonflikte sind in dieser biblischen Darstellung im weiteren Sinne Geschwisterkonflikte.³ Kain und Abel repräsentieren dabei im engeren Sinne eine allgemein menschheitliche Ebene, Jakob und Esau einen Konflikt zwischen Israel und einem Nachbarvolk, Josef und seine Brüder einen innerisraelitischen Konflikt.

Zugleich handelt es sich bei den verschiedenen Erzählungen von Bruderkonflikten in der Genesis um eine auch nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnete Reihe. Das wird am deutlichsten, wenn man sich ihren Anfangspunkt mit Kain und Abel und ihren Endpunkt mit Joseph und seinen Brüdern vor Augen führt: Der erste Fall steht für das schlechteste mögliche Ergebnis, die Ermordung eines Bruders durch den anderen. Beide, Opfer und Täter, scheiden aus dem die Bibel tragenden genealogischen System nach dem Intermezzo durch den noch blutrünstigeren Kainnachfahren Lamech und seiner wohl als abbrechend gedachten Linie aus (Gen 4,18 ff.), so dass mit Set ein eigens gezeugter dritter Nachkomme Adam und Evas die Menschheitsgenealogie weiterführt (Gen 5).

Der letzte Fall von diesen Bruderkonflikten eskaliert zunächst ähnlich dramatisch, indem Josef mit knapper Not und nur durch die Intervention des ältesten Bruders Ruben dem Tod entrinnt (Gen 37,18–22.26). In der Josefgeschichte wird nun aber nicht nur der zunächst bedrohte Bruder vom Tode gerettet, sondern der Gerettete kann im weiteren Verlauf der Josefgeschichte selber zum Lebensretter seiner Familie werden. Impliziert das Ende von Gen 4 mit dem Abbrechen der Genealogie des Brudermörders Kain die weisheitliche Sentenz „Der Weg der Frevler vergeht“ (Ps 1,6b) wie eine Drohung, so illustriert nun die Josefgeschichte, dass sich die Bewahrung des Bruders auszahlt. Das Lernen, das sich durch die Betrachtung der Reihe von Bruderkonflikten ergibt, zeigt, dass Israels Lösung des Problems der Bruderkonflikte ein Lernprozess ist, der auch für die Lösung eines allgemein-menschheitlichen Problems relevant ist: So wie Josef und seine Brüder haben lernen können, dass es

sinnvoll ist, den Bruder am Leben zu lassen, kann und soll dies jedermann lernen.

Als Motiv für den Hass des Bruders liegt in Gen 4 wie in Gen 37 Neid nahe. Dem gegenüber entfalten die textlich dazwischen stehenden Varianten der erzählten Bruderkonflikte ein weiteres Spektrum dahinter stehender Motive: So geht es beispielsweise im Kampf von Esau und Jakob um das Erstgeburtsrecht und den Erstgeburtssegen (Gen 25,34; 27), die Hirten Abrahams und Lots wiederum streiten sich um Wasser (Gen 13,6f.). Letztere Erzählung ist in die Reihe von Bruderkonflikten hinzuzurechnen, obwohl Lot Neffe von Abraham ist, weil Lot als Sohn Harans sein Rechtsvertreter ist und Abraham den jüngeren Lot als seinen Bruder anspricht (Gen 13,8), was der Erzähler zustimmend aufnimmt (Gen 13,11). Auch die mittlere Generation der Erzeltern hat mit Ismael und Isaak ein Halbbruderpaar, zu dem es eine das Verhältnis prägende Konfliktgeschichte gibt: Allerdings ist die Deutung von Gen 21,9 umstritten, wie schon ein Vergleich der Bibelübersetzungen zeigt:

Und Sara sah den Sohn Hagens, der Ägypterin, den sie Abraham geboren hatte, wie er Mutwillen trieb. (revidierte Lutherbibel 1964/1999)⁴

Eines Tages beobachtete Sara, wie der Sohn, den die Ägypterin Hagar Abraham geboren hatte, umhertollte. (Einheitsübersetzung)⁵

Und Sara sah den Sohn der Ägypterin Hagar, den diese dem Abraham geboren hatte, scherzen. (Elberfelder Bibel, Edition SCM Brockhaus 2006, 3. Auflage 2011)⁶

Und Sara sah den Sohn Hagens, der Ägypterin, den sie Abraham geboren hatte, spotten⁷. (Elberfelder Bibel, Edition CSV Hückeswagen 2003, 3. Auflage 2009)

Der Interpretationsgegensatz wird zwischen der revidierten Lutherbibel und der Einheitsübersetzung deutlich: Vergeht sich Ismael in irgendeiner Weise an Isaak, der hier allerdings namentlich nicht genannt ist, oder spielt er einfach? Beide aktuellen Elberfelder Bibeln scheinen sich nicht zwischen beiden Interpreta-

tionen entscheiden zu wollen, sondern deuten einen möglichen negativen Ton Ismaels gegenüber Isaak an, den die anderen neueren Übersetzungen zu Recht nicht einbringen.⁸ Die Konfliktlösung mit der Vertreibung Hagens und Ismaels⁹ ist entsprechend in diesem Fall vorsorglich zu verstehen, ähnlich wie Abraham kurz vor seinem Tod die Söhne seiner späteren Frau Ketura mit Geschenken wegschickt (Gen 25,6), wohl um Isaak als seinen Erben und Träger der Verheißung zu schützen.

Die Trennung als Modell der Konfliktlösung kann damit im Textverlauf der Genesis bereits am Ende der Abrahamerzählung als etabliert gelten.¹⁰ Eingeführt wird es in der Erzählung vom Streit der Hirten Abrahams und Lots. Der Konflikt wird dabei zunächst nach dem Schema der Familienordnung geführt: Die einzelnen Mitglieder einer Gruppe delegieren ihren Konflikt an ihr Familienoberhaupt, und insofern ist der Konflikt zwischen den Hirten nun auf einer zweiten Ebene ein Konflikt zwischen Abraham und Lot als je eigenen Familienoberhäuptern, was typisch ist für die erzählte Ordnung der vorstaatlichen Zeit: Die Konflikte entscheiden sich entlang der familiären Strukturen und werden so zu Konflikten der Familienhäupter.¹¹ Der ältere und entsprechend eigentlich höher gestellte verzichtet dabei auf das Privileg der ersten Wahl: Als Höhergestellter innerhalb derselben Familie hätte er unter Umständen den Konflikt auch ganz autoritär und zu eigenen Gunsten regeln können, und genau darauf verzichtet Abraham hier. Der jüngere nimmt das Angebot der freien Wahl an und entscheidet sich für das offensichtlich fruchtbarere Land (Gen 13,10f.), dessen Gefährdung durch die bösen ortsansässigen Bewohner zwar durch den Kommentar des Erzählers Gen 13,13 sofort danach in den Blick kommt, erzählerisch aber erst sehr viel später in der Geschichte der Vernichtung Sodom und Gomorras ab Gen 18,20ff. ausgeführt wird. Diese freie Wahl bei der Trennung ist der große Unterschied zwischen der Trennung zwischen Abraham und Lot und den anderen Trennungsgeschichten, in denen die Trennung nicht wirklich auf einer freien Wahl beider Parteien beruht: Bei Jakob ist die Trennung eher eine Flucht vor der Rache des Bruders, bei

Josef erfolgt die Trennung durch einen Verkauf ins Ausland. Beide Trennungen verhindern, dass sich der Konflikt zwischen den Brüdern in einem Mord entlädt: Esau plant die Ermordung Jakobs (Gen 27,41), und auch Juda verhindert mit seinem Vorschlag des Verkaufs Josefs nach Ägypten dessen Ermordung (Gen 37,26 f.). Die Trennung zwischen Abraham und Lot ist hier im erzählerischen Duktus gewissermaßen ein positives Urbild, das in den folgenden Beispielen variiert wird. Das beginnt bereits innerhalb der Abrahamgeschichte selber, indem Abraham die Söhne seiner späteren Frau Keturah noch zu seinen Lebzeiten wegschickt (Gen 25,6).

Dass sich die Trennung als elementares Konfliktlösungsmodell aber dennoch insgesamt bewährt, wird erzählerisch durch den Fortgang der jeweiligen Trennungsgeschichten deutlich: So können in der Abrahamgeschichte Isaak und Ismael gemeinsam ihren Vater Abraham beerdigen (Gen 25,9).¹² Auch der Konflikt zwischen Jakob und Esau kann zumindest eine Begegnung aushalten, in der die Spannung zwar mit Händen zu greifen ist, aber kein offener Konflikt zwischen den beiden Brüdern ausbricht. Auf Seiten von Jakob ist hier sein Kampf Gen 32,24–32 zu nennen, indem der Kampf mit Esau stellvertretend vorweg genommen wird: Innerhalb der Geschichte wechselt die Wahrnehmung, ob Jakob mit einem Mann oder Gott kämpft, als Jakob danach seine Augen erhebt, sieht er Esau mit 400 Mann (Gen 33,1). Am Ende der Begegnung der beiden Brüder gehen beide getrennte Wege, das Modell der Trennung als elementare Konfliktlösung bleibt gewahrt (Gen 33,26 f.).

Auch die Konfliktlösung in der Josefgeschichte ist ja zunächst im Modell der Trennung verständlich, indem der dem Tod entronnene Bruder nach Ägypten verkauft wird.¹³ Die Lösung der Josefgeschichte liegt damit einerseits ganz auf der Ebene der vorhergehenden Geschichten: Auch am Ende der Josefgeschichte sind die Brüder beispielsweise in der Lage, gemeinsam den Vater zu bestatten (Gen 50,12 f.). Die Josefgeschichte geht allerdings zugleich weiter, indem deutlich wird, dass die getrennt lebenden Brüder zu jedem Zeitpunkt in einer Verantwortungsgemeinschaft

füreinander verbleiben. Ein Zusammenleben bleibt aber für die Täter ein Leben in Angst, insbesondere als der gemeinsame Vater tot ist (Gen 50,15). Ob diese Angst dadurch, dass Josef die Geschichte als Vorsorge Gottes deutet (Gen 50,20), wirklich besiegt ist, bleibt fraglich. So ist die Josefgeschichte auf dem Weg hin zu einer wirklichen Versöhnung; ob sie stattgefunden hat, bleibt der Deutung des Lesers und der Leserin überlassen. Ein Mittel der Versöhnung könnte innerhalb der Reihe von Bruderkonflikten schon vorher vorgestellt worden sein: Der großzügige Verzicht auf mögliche Vorrechte, wie ihn Abraham gegenüber dem ihm in jeder Hinsicht unterlegenen Lot praktiziert, indem er Lot als dem jüngeren die Wahl des Landes überlässt (Gen 13,8 f.). Abraham kann auch durch Wahrnehmung bleibender Verantwortung für Lot trotz der Trennung als vorbildlich gelten (Gen 18,22 ff.).

Einen Sonderfall stellen die erzählten Fälle der dreifachen Brüder dar: Der dritte Bruder kann dabei eine mittlere Rolle einnehmen wie Japhet zwischen den Antipoden Sem und Ham (vgl. Gen 9,18–27), er kann aufgrund der Erwählung eines Bruders wie Abraham ein weiterer, zurückbleibender Bruder sein (vgl. Gen 11,27), er kann auch erzählerisch notwendig werden, weil der ursprüngliche Bruder tot ist (vgl. Gen 4,25). Insofern sind diese Erzählungen der mehrfachen Bruderschaft nur Varianten des einfachen Typs der Konflikte zweier Brüder.¹⁴

Die Konfliktgeschichten in der Genesis – typische Männergeschichten?

Sind diese Bruderkonflikte ein rein männliches Problem? Innerhalb der Genesis gibt es wie in der Bibel insgesamt Figuren, deren geschlechtliche Rollen eindeutig bestimmt sind. In anderen sprachlichen und erzählerischen Formen scheint wiederum das Geschlecht keine Rolle zu spielen. Ein Beispiel für eine geschlechtsübergreifende Sprachform findet sich beispielsweise im Dekalog: Der grammatischen Form nach sprechen beispielsweise die Prohibitive nur männliche Personen an. Dies mag auf einer

vorliterarischen Interpretationsebene, in der primär alle rechtsfähigen Männer angesprochen werden, Sinn machen. Dennoch ist auf der Interpretationsebene beispielsweise der Sinaiperikope mit dem ganzen Volk als direktem Adressaten Gottes (Ex 20,18–21) beispielsweise die Gültigkeit des Mordverbotes auch für Frauen wohl kaum bestreitbar. Inklusivität ist aber nicht nur ein grammatisches Phänomen. Innerhalb der Figuren der Genesis ist Adam bei einer zusammenhängenden Lektüre der beiden Schöpfungserzählungen in Gen 1,26–2,21 ein personifiziertes Beispiel für Inklusivität, er wird dann aber ein Beispiel für geschlechtliche Differenzierung. Dass Adam als literarische Figur eine Person ist, wird zum Beispiel dadurch deutlich, dass er eine Arbeit erhält und mit Geboten angesprochen wird (Gen 2,15 f.). Dass in dieser Person nicht nur ein männlicher, sondern auch ein weiblicher Anteil steckt, wird dann durch seine schöpferische Trennung deutlich (Gen 2,22), in deren Folge dann Adam durch sein weibliches Gegenüber Eva nicht nur grammatisch, sondern auch in seinem Rollenverhalten eindeutig männlich wird. Ganz auf dieser Linie ist Adam in Gen 1 als androgyner Mensch, also als Adam vor seiner Teilung, zu denken, und nur insofern ist der Adam von Gen 1 die personifizierte Menschheit. Deutlich wird dieses Zusammenspiel von kollektivem Singular und implizitem Plural in Gen 1,27: „Da schuf Gott Adam (Sg.) als göttliches Bild, als Bild Gottes wurde er (Sg.) geschaffen, männlich und weiblich hat er (Sg. für Gott) sie (Pl. für den geschlechtlich differenzierten „Adam“) geschaffen.“¹⁵

Der androgyne Urmensch ist nur ein Beispiel, wie sich innerhalb der Genesis Personen und ihre geschlechtlichen Rollenbilder verändern. Mal handeln Personen typisch genderspezifisch, mal allgemein menschlich. Zudem unterscheiden sich genderspezifische Rollenverhalten auch innerhalb der Genesis zwischen den unterschiedlichen Erzelterngenerationen. So nimmt beispielsweise innerhalb der Geschichte von Abraham und Sara die Frau die Rolle der impliziten Trägerin der Verheißung ein: Obwohl die Verheißungen von Land und Nachkommenschaft grammatisch an eine männliche Person gehen, müssen Abraham und Sara lernen, dass Sara ebenfalls Trägerin der Verheißung ist und insofern nicht

einfach und noch nicht einmal innerhalb des Erzelternpaares einvernehmlich durch Hagar ersetzt werden kann.¹⁶ Ganz anders ist die Darstellung in der Jakoberzählung, in der die 12 Söhne von vier verschiedenen Frauen unterschiedslos als Söhne Jakobs Teil von Israel und Träger der Verheißung sind.

Was bedeutet das nun für die Erzählungen der Bruderkonflikte in der Genesis? Sind es typische Männererzählungen oder sind die männlichen Protagonisten nur Vertreter einer allgemeinen anthropologischen Aussage? Es fällt zunächst schon einmal auf, dass eine ähnliche Reihe von Konflikten in der Genesis von Frauen nicht erzählt wird. Dass kann einerseits daran liegen, dass Frauen in der Genesis erzählerisch benachteiligt werden, indem beispielsweise ihre Namen oder sogar ihre aus dem Zusammenhang notwendig anzunehmende Geschichten nicht explizit erzählt werden. Wenn beispielsweise die Welt auf ein Urmenschenpaar zurückgeht, muss es auch Töchter von Adam und Eva gegeben haben, die aber weder in den Erzählungen noch in den genealogischen Listen erwähnt werden. Was die namenslose Frau Kains (Gen 4,17) zu dessen Bluttat gedacht hat, erfahren wir nicht. Erst Lamechs Frauen werden namentlich erwähnt, vermutlich um die Kinder Lamechs den jeweiligen Teillisten zuzuordnen zu können (Gen 4,19 ff.).

In der Regel sind es solche polygamen Verhältnisse, die innerhalb der Genesis typischerweise die Konfliktgeschichten zwischen Frauen motivieren. So ist die Trennung zwischen Ismael und Isaak wohl im Kern eher ein tatsächlicher Konflikt zwischen den beiden Müttern Sara und Hagar, für die entsprechend die Lösung der Befriedung durch Trennung gilt. Auch der Gebärwettstreit zwischen den Schwestern Lea und Rahel, den beide in Phasen, in denen sie nicht schwanger werden, mit dem Einsatz ihrer Dienerinnen als Nebenfrauen Jakobs eskalieren lassen, ist durch die polygamen Verhältnisse begründet. Das heißt nun aber nicht, dass die Konflikte um Nachkommenschaft auf Frauen beschränkt sind. Da rechtmäßige polyandre Verhältnisse im Alten Testament nicht bekannt sind, sind die sogenannten Schwagerehen die einzigen Fälle, in denen verschiedene Män-

ner rechtmäßig um die Nachkommenschaft einer Frau konkurrieren: Da der Schwager nach dem Tod seines kinderlos gebliebenen Bruders zur Schwängerung der Witwe verpflichtet ist, konkurrieren hier seine eigenen ehelichen Kinder mit denen in der Schwagerehe zu zeugenden, die dann als Kinder des Verstorbenen gelten. Entsprechend dominieren im Alten Testament Erzählungen von Fällen, in denen die Männer die Schwagerehe verweigern¹⁷ oder zumindest die Zeugung von Nachkommen in der schwagerehelichen Verbindung vermeiden.¹⁸

Zwischen Frauen werden damit in der Genesis auch Konfliktgeschichten erzählt, sie haben aber nicht denselben tödlichen Ernst, wie er seit Kain und Abel hinter allen Bruderkonflikten steht. Natürlich können auch Frauen Konflikte mit tödlichem Ernst austragen, aber: Gewalt, gerade tödliche Gewalt ist in der Bibel wie in unserer heutigen Welt ein typisches Männerphänomen. Das belegt nicht nur die Wirklichkeit heute, sondern zeigen auch andere biblische Texte, nicht zuletzt auch das Richterbuch, das in vielerlei Hinsicht mit der Genesis verwandt ist.¹⁹ Das Richterbuch kann nun als ein Beispiel gelesen werden, wie durch das Vergessen der Geschichte Gottes mit seinem Volk und damit auch der Tora²⁰ Gewalt immer unkontrollierbarer wird und sich ausbreitet. Frauen sind dabei gelegentlich Anlass von Gewalt, vor allem aber ihre Opfer.²¹ Männer hingegen werden zwar auch Opfer von Gewalt, können aber Gewalt an Männern verhindern, indem sie Frauen statt Männern opfern.²² In der frühen Phase des Richterbuches können Frauen den Niedergang aufhalten, indem sie eher männliche Rollen annehmen. So ist es kein Zufall, dass Debora als einzige Richterin innerhalb des biblischen Richterbuches recht früh platziert ist. Dass Debora als eine solche Ersatzrichterin die einzige ist, die dem eigentlichen Sinn des Wortes entsprechend tatsächlich Recht spricht (Ri 4,5), hat noch eine gesonderte Pointe – Frauen funktionieren in traditionell männlich belegten Rollen manchmal besser und machen so deutlich, dass diese Rolle gerade kein männliches Privileg sein sollte. Das betrifft nun auch die Ausübung militärischer Gewalt: Die ideale Ersatzrichterin Debora hat für diesen Teil

ihres Aufgabenspektrums ihren Feldhauptmann Barak. Aber im literarischen Umfeld der Deborageschichte gibt es eine andere Frau, die die Tötung des Feindes übernimmt, zu der die israelitischen Männer nicht fähig waren: Jael tötet den geflohenen feindlichen Feldhauptmann Sisera, den sie mütterlich umsorgt, ihn zudeckt (Ri 4,18) und ihm Milch aus einem Schlauch gibt (Ri 4,20) – auch in solchen Details wird deutlich, wie hier an dieser Stelle im Richterbuch traditionelle Rollenbilder bewusst umgekehrt werden, denn diese Fürsorge dient der Absicherung der Tötung. Ganz anders traditionell sind die Rollenbilder demgegenüber am Schluss des Richterbuches verteilt: Hier ist das Versagen der Männer, das Frauen gerade nicht mehr aufhalten. Hier werden Frauen Opfer männlicher Gewalt, beginnend mit Jefta, der seine Tochter anders als Abraham seinen Sohn tatsächlich opfert (Ri 11,39). Dieses Motiv wird weitergeführt mit Simson: Für Simson scheinen Frauen mit Ausnahme seiner Mutter Objekte sexueller Begier zu sein,²³ was ihn zu immer größerer Gewalt treibt.²⁴ Auch in den sogenannten Anhängen des Richterbuches wird das Anwachsen männlicher Gewalt beschrieben: Der Tod einer Frau wird durch das Strafgericht an dem Stamm Benjamin gerächt (Ri 20). Um den Stamm Benjamin aber nicht auszurotten, werden dann die gesamten Bürger von Jabesch in Gilead getötet (Ri 21,10) mit Ausnahme der unverheirateten Frauen, die zu Zwangsehen mit Benjamingern genötigt werden (Ri 21,14, ähnlich 21,23). Gerade dadurch, dass hier Frauen als Opfer der Gewalt beschrieben werden, wird deutlich, dass es Männer sind, die als Täter agieren.

Wege aus der Gewalt

Fassen wir zusammen, wie die Genesis einen Weg aus der Gewalt weist. Im Erzählduktus der Genesis ist es Gott selber, der lernt, dass Gewalt keine Lösung ist: Endet schon die Kaingeschichte damit, dass das Leben des Täters geschützt wird (Gen 4,15), so verzichtet Gott nach der Massenvernichtung durch die Flut pro-

grammatisch auf eine solche Gewaltausübung durch die Aufhebung der Ordnung in der Natur mit der Zusage: „Nie wieder werde ich schlagen, was da alles lebt, wie ich es getan habe“ (Gen 8,21b).

Auf der Ebene der Menschen erfolgt das Lernen von Wegen aus der Gewalt in mehreren Stufen, wobei es jeweils Männer sind, an denen dieser Lernprozess verdeutlicht wird: Sie sind es, die die klarere Gewalt ausüben, und entsprechend sind sie es, an denen der Lernprozess illustriert wird. Insofern als im genealogischen Modell der Genesis die Individuen zugleich für Gruppen stehen, können diese Texte zugleich als Lösungsmodell für Gruppenkonflikte gelten. Als wichtige Elemente der Wege aus der Gewalt können von den Texten der Genesis her festgehalten werden:

1. Basis ist die räumliche Trennung der verfeindeten Parteien, die von beiden Seiten akzeptiert wird, auch wenn sie auf völlig unterschiedlichen Wegen erreicht wird.
2. Dass Gott auch für die unterliegende Partei sorgt, macht den Verzicht, der hinter allen Trennungen steht, leichter akzeptabel.
3. Trotz dieser Trennung bleiben die Parteien in gemeinsamer Verantwortung füreinander und für Dritte verbunden.
4. Versöhnung ist, wie insbesondere die Josefgeschichte zeigt, das Ziel. Die anderen Varianten der Bruderkonflikte zeigen aber wie die Josefgeschichte selber (vgl. Gen 50,15), dass dieses Ziel nicht immer erreichbar ist.

Das genealogische System der Genesis ist aber nicht nur die Grundlage einer bloß negativen, straftatverhindernden Ethik, sondern auch die Grundlage einer Geschwisterethik, die positive Ziele setzt und so zeigt, wie Versöhnung möglich werden kann: Dass alle Menschen in diesem System über das Urmenschenpaar Schwestern und Brüder sind, kann schon in der spätantiken jüdischen Bibelauslegung mit dem Liebesgebot Lev 19,18 verbunden werden. Deutlich wird dies in einer typischen jüdischen Auffassung dieses Gebotes: „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich“ übersetzt Martin Buber das Liebesgebot.²⁵ Buber schwankt hier