Die Frauen der Patriarchen und der Raub der Sabinerinnen. Eine Bemerkung zur Entstehung der Völker und der Struktur der Identität

Hans Jørgen Lundager Jensen, Aarhus

Das Ziel dieser — kurzgefaßten — Arbeit ist es zu zeigen, daß die Erzählungen aus der Genesis von den Ehen Isaaks und Jakobs eine grundsätzliche Ähnlichkeit besitzen mit der legendären, römischen Tradition vom Raub der Sabinerinnen. Die genau so fundamentalen Unterschiede zwischen den beiden Textkomplexen sind gewiß nicht zu übersehen; die Parallelität ist jedoch auffallend und besteht darin, daß in beiden eine narrativ formulierte Reflexion über ein und dieselbe Frage vorhanden ist: wie entsteht ein Volk, das auf der einen Seite eine gottgegebene Garantie einer grossen Zukunft besitzt, dem aber auf der anderen Seite die materiellen Voraussetzungen für deren Verwirklichung fehlen — die Frauen nämlich? Eine Reihe der offensichtlichen Unterschiede ergeben sich dadurch, daß die Frage der nationalen Identität sich diametral unterschiedlich stellt für das israelitische und das römische Selbstverständnis. Einige Unterschiede sind dann nicht zufällig, sondern systematisch.

1. Der Mangel an Frauen und seine Abhilfe in der Patriarchengeschichte

Wieso nun gerade die Erzählung über die Ehen Isaaks und Jakobs? Die betreffenden Kapitel in der Genesis, bzw. Kap. 24 und 28–31, sind ohne Zweifel multifunktionale Texte. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber nur das gemeinsame Grundschema von Belang. Isaak und Jakob sind in derselben Lage: sie sind zwar erwählt, die Verheißung Abrahams weiterzuführen, sie sind die Träger des Segens Abrahams, sie sind seine legitimen Erben, es sind ihre Abkömmlinge, die Kanaan bevölkern werden — aber die Verheißung Jahwes können

sich nicht unmittelbar verwirklichen, denn es fehlen ihnen die Frauen. Beide suchen deswegen Schweig Nahors von der Familie Terachs in Haran auf, das außerhalb der Grenzen des gelobten Landes liegt.

Die Ehen Isaaks und Jakobs sind damit Ausdruck eines logischen Problems: wie kann Israel — noch im »gametischen« Zustand von einer einzelnen Familie — sich durch Generationen hindurch reproduzieren? Die naheliegende Möglichkeit, die die Ehen mit kanaani-schen Frauen wäre, wird von P explicit abgelehnt (Gen 26,34f; 27,46–28,1.6–9), aber auch von J (Gen 24,3 — und gänzlich von der Erzählungen Js über die Ehen Isaaks und Jakobs). In dieser »xenophoben« Ablehnung liegt also eine Ablehnung der *all zu exogamen* Ehe. Unterdessen gibt es auch, theoretisch gesehen, eine andere, symmetrisch umgekehrte Lösung des Problems, nämlich der Inzest. Und dieser ist gar nicht rein theoretisch, denn er liegt wie bekannt in der Tat mehrfach in der Genesis vor, zunächst im Bericht vom Ursprung Moabs und Ammons (Gen 19,33–38) und sodann — in einer abgeschwächteren Ausgabe — im Bericht über die Geburt Perez und Serach (Gen 38). Die zu exogame Lösung wird also in der Genesis von einer *zu endogamen* Möglichkeit kontrastiert. Zwischen diesen beiden, gleich unmöglichen, Alternativen stehen dann die Ehen Isaaks und Jakobs als eine dritte, vermittelnde Position. Zwischen dem allzu nahen und dem allzu fernen wird eine neue Kategorie aufgestellt, die man als den *nahen Fremden* bezeichnen könnte: die Familie in Haran steht mit der Familie Abrahams in einem blutsverwandtschaftlichen Verhältnis — d.h. sie ist genügend »nah« — besitzt aber nicht die gottgegebene Aktion, die nur Abraham und seine legitimen Erben zuteil geworden ist.

Die Familie in Haran tritt in der Genesis nicht auf inkraft einer Erinnerung einer tatsächlichen, geschichtlichen Verbindung zwischen Israeliten und Aramäern. Diese könnte an und für sich wohl eine Tatsache sein, aber sie würde keineswegs die Funktion der Familie in diesen Texten erklären. Denn die Realität, aktuell sowie geschichtlich, tritt nur in den Texten auf, sofern sie bedeutungstragend ist, nicht aber dank ihrer bloßen Faktizität (und kein Text im A.T. beschreibt die Realität um ihrer selbst willen). Die Familie in Haran tritt in den Texten auf, weil sie mit der Funktion ausgestattet ist, den Platz des »nahen Fremden« in einer Struktur auszufüllen.

Ausserdem könnte man bemerken, daß das Ziel der Ehen Isaaks und Jakobs nicht darin besteht, ein kontraktuelles Band zwischen den

Nachkommen Nachors und Abrahams zu knüpfen, wiederherzustellen oder zu verstärken.¹ Dies zeigt Gen 31,45-55: das abschließende Mahl Jakobs und Labans und die Errichtung des Steinhaufens und der Massebe läßt erkennen, daß die Trennung zwischen ihnen hiermit eingetroffen ist: die Überführung der Frauen ist erledigt, künftig gibt es keinen Kontakt (man kann mit dem Mahl Isaaks und Abimelechs — den »fernen Fremden« — in Gen 26,30f vergleichen: auch hier ist das Mahl eine Markierung einer von beiden Teilnehmern anerkannten Trennung).

2. Der Mangel an Frauen und seine Abhilfe in Rom

Sieht man jetzt die berühmte Sage vom »Raub der Sabinerinnen« — die der Grundlegung Roms unmittelbar nachfolgt — im Lichte der Ehen Isaaks und Jakobs, fallen schon gewisse Ähnlichkeiten auf. Die Erzählung, wie sie von Titus Livius, Dionysios von Halikarnassos, Plutarch und anderen überliefert worden ist, ist wohl bekannt. Romulus und sein hergelaufener Männerhaufen stellen das erste, »game-tische« Rom da. Ihr Trumpf ist die gottgegebene Sanktion, die die Grundlegung der Stadt begleitet. Romulus selbst ist von göttlichen Ursprung (Sohn des Mars), und dazu kommt die positive *auguria* Jupiters — und doch stand das verheißungsvolle Projekt in Gefahr, sich im Sande zu verlaufen, da sie keine Frauen hatten. Diese werden dann unter einem Vorwand herbeigeschafft. Die Nachbarstämme werden eingeladen, den Spielen zu Ehren Neptuns beizuwohnen, und danach wurden die jungen Frauen geraubt. Ein Krieg bricht aus, dessen abschließender und eigentlicher Teil zwischen den »Protorömern« und den Sabinern stattfindet. Der Krieg, der unentschieden bleibt, wird von der Intervention der Geraubten eingestellt (vgl. die sehr pertinente Formulierung von Titus Livius: sie »flehten bald ihre Väter, bald ihre Gatten an, um daß die Schwiegersöhne und die Schwiegerväter sich enthalten sollten, sich selbst mit schmachliche Blutvergiessen zu beflecken ... 'Lieber wollen wir sterben als leben wie Witwen

1 George W. Coats, »Strife without Reconciliation a Narrative Theme in the Jacob Traditions«, *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS Claus Westermann (Göttingen 1980), bestimmt zwar den nicht medierten Konflikt als das Thema der Jakobstraditionen, sieht aber nicht, daß es sich hier um einen Zug handelt, der essentiell für die alttestamentliche Ideologie und Theologie ist.

und Vaterlose, den einen von Ihnen beraubt'«, I,13). Der Konflikt wird gelöst, indem die Sabiner nach Rom umsiedeln und sich mit den ursprünglichen Bürgern assimilieren.

Mit bezug auf diese Erzählung ist es das Verdienst Georges Dumézils nachgewiesen zu haben, daß sie keine legendären Repräsentation eines realen, geschichtlichen Ereignisses oder eines realen Zusammenlebens zweier ethnischer Gruppen ist, sondern daß es sich um eine römische Ausgabe eines indogermanischen Mythos handelt — eine Gruppe von Mythen, die auch der nordischen Mythos vom Streit zwischen den Asen und den Vanen, den vedischen Mythos vom Streit zwischen Indra und der Ásvinen und den irischen Mythos vom Streit zwischen dem Eroberungsvolk Tuatha Dé Danann und den Riesen Fomors umfaßt. Das Thema dieser Gruppe ist überall die Integration: es geht um die Herstellung der Idealen — d.h. der vollständigen — Gesellschaft, ein Ziel, daß erreicht wird durch einen Kampf mit folgender Integration von der »Souveränitäts-« und der »Kriegsfunktion« einerseits und der »Fruchtbarkeitsfunktion« andererseits.²

3. Vergleich

Innerhalb der indo-germanischen Gruppe sondert sich die römische Variante unterdessen zweifach ab. Das gemeinsame Schema ist in ein pseudogeschichtliches Milieu transponiert worden, und die Integration geschieht durch die Frauenüberführung, die die zwei Parteien als — wie Livius sagt — bzw. »Schwiegerväter« und »Schwiegersöhne« konstituiert, d.h. als bzw. Frauengeber und Frauennhmer. Genau in diesen zwei Punkten begegnen sich die römische Sage und die israelitische. Auch für das A.T. ist es ein charakteristischer Zug, daß es im Gegensatz zu seinen Nachbarn die kosmologischen und universellen Themen in einen lokalen und pseudogeschichtlichen Kontext transponiert hat. Wie für die frühen Römer war es für Israel nicht die universelle Ordnung, die sich für die narrativ formulierte Reflexion aufdrang, sondern die nationale Identität.

Der Ausgangspunkt des israelitischen und des römischen Berichts ist gemeinsam: das Problem ist die Reproduktion des Volkes durch

2 Georges Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus* (Paris, Gallimard 1941), 155-198; *L'héritage indo-européen à Rome* (Paris; Gallimard 1949), 125-142; *Mythe et épopée I* (Paris; Gallimard 1968, 4. Ausg. 1973), 285-303.

die Generationen hindurch, wenn der ersten Generationen zwar die gottgegebene Sanktion gesichert ist, ihr aber die greifbare Voraussetzung für deren Verwicklung fehlt. Mit einem Begriff der strukturalen Mythenanalyse können wir hier von einem gemeinsamen Gerüst (Armatur) sprechen. Das initiale Problem wird in beiden Fällen durch eine Frauenüberführung gelöst, aber hier scheiden sich die Wege: für Isaak und Jakob geschieht die Überführung ganz oder verhältnismäßig undramatisch — es kommt höchstens, im Fall Jakobs, zu einer Reihe begleitender »Tricks«; für die Römer dagegen geschieht die Überführung in hochdramatischer Weise: Betrug, Gewalt, Krieg. Endlich sind die Ereignisse der beiden Vorgänge diametral umgekehrt: in der römischen Erzählung mündet die extreme Gewalt in einer genau so emphatischen Harmonie aus; in den israelitischen Erzählungen gilt das Umgekehrte: der stark gedämpfte Überführungsvorgang wird mit einer emphatischen Disintegration abgeschlossen.³ Um nochmals die strukturelle Terminologie einzuführen, könnte man sagen, in dem Verhältnis dieser beiden Erzählungen ist das Gerüst gemeinsam, die codes verschieden, die Botschaft invertiert.⁴ Oder — um es »semiotisch« zu formulieren: in Rom ist die Überführung disjunktiv, das Ergebnis dagegen eine Konjunktion; für die beiden Patriarchen ist die Überführung konjunktiv, das Ereignis eine Disjunktion.

4. Identität

Dieser »systematische Unterschied« in der Botschaft der beiden Erzählungen, dem gemeinsamen Gerüst zum Trotz, ist kaum zufällig. Es ist nämlich charakteristisch: wo Rom ein Magnet ist, der alle Fremden in sich aufnimmt, bewahrt Israel gegenüber allen immer eine Unüberschreitbare Distanz — Rom ist centripetal, Israel centrifugal.⁵

3 Zumindest in der Jakobserzählung — die die explizierter und reflektierter ist.

4 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, (Paris: Plon 1964), 205, und Michael Oppitz, *Notwendige Beziehungen* (Stuttgart: Suhrkamp 1975), 211–214.

5 Eine vergleichbare Komparation zwischen Israel und Rom findet man bei Mario Perniola, *La società dei simulacri* (Rom: Capella 1980, 2. Ausg. 1983), 181f: die Forderung Moses, die Feinde zu vernichten vs das »verführische« *evocatio*-Ritual.

Die Ursache dafür ist ohne Zweifel in den Umständen zu suchen, in welchen die zwei Traditionen zu Leben gekommen sind. Die literarische Darstellungen der legendären Geschichte Roms, die wir besitzen, stammen aus der letzten Zeit der Republik und der ersten Zeit des Kaisertums, eine Zeit also, wo die Expansion Roms ihre Kulmination erreichte. Die Erzählungen von den Patriarchen sind in einem Israel geformt worden, dessen Ansprüche auf Expansion immer bescheidener gewesen waren, und in einer Zeit ohne jede politische Selbständigkeit, wo vielmehr die religiöse und nationale Identität selbst stark bedroht war.⁶ Die Tradition vom Ursprung der beiden Völker spiegelt die zwei symmetrisch umgekehrten Weisen ab, worauf sich die Frage über die kollektive Identität stellt. Die israelitische Identität könnte sich nur aufrechterhalten durch Disjunktion, einer Handhabung des Unterschieds zwischen Israel und den Fremden; einmal in Gang gesetzt konnte die römische Identität sich nur mit einer ständig integrierenden Expansion aufrechterhalten.

Diese Komparation zeigt sich endlich, daß so wie die Erzählungen von Exodus und der Wüstenwanderung keine realgeschichtlichen Fakten darstellen, sondern daß sie ein in lokalen und partikulären Dimensionen transponierter Mythos vom Ursprung Israels sind, so wird das auch für die Patriarchengeschichten der Fall sein — wenigstens für die beiden, die hier in Betracht gezogen worden sind (die aber nicht die am wenigsten »historischen« sind!). Daß es erst darin auch genuin historisches Material gibt, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Denn naturgemäß hielt sich die legendären Geschichtsschreibung in noch geringerem Ausmaß als der eigentliche Mythos davon ab, Elemente der Realität in ihre Konstruktionen aufzunehmen. Aber hier wie im Mythos ist die Wirklichkeit Material für die Erzählung, für die narrative Reflexion — nicht umgekehrt.

6 Der genaue Zeitpunkt für die literarische Abfassung der Patriarchengeschichten ist in diesem Zusammenhang von geringer Bedeutung (die salomonische Datierung des Jahwistens ist allgemein aufgegeben). Die Frage der Identität wird natürlich kräftig akzentuiert während und nach dem Exil; aber der »disjunktive« Typus ist an sich — dessen narrative Formulierung in den Patriarchenerzählungen ungeachtet — natürlich schon ein vorexilisches Phänomen.

sjot

SCANDINAVIAN JOURNAL OF THE OLD TESTAMENT

1·1987

© Copyright: Aarhus University Press, 1986

ISBN 87 7288 082 1

ISSN 0901 8328

Typesetting by UNI-C, Aarhus

Cover design by Jørgen Viggo Carstensen

Printed by Special-Trykkeriet, Viborg

Ansvarshavende redaktør: Knud Jeppesen

Editors:

Knud Jeppesen (Aarhus), Niels Peter Lemche (Aarhus)

Editorial board:

John Strange (Copenhagen), Hans M. Barstad (Oslo), Tryggve Kronholm (Stavanger), Inger Ljung (Uppsala), Tryggve N.D. Mettinger (Lund), Timo Veijola (Helsinki), Karl-Johan Illman (Åbo), Thorir Thordarson (Reykjavik).

Published with the financial support of the Danish Research Council for the Humanities and the University of Aarhus Research Foundation.

Editorial address:

Department of Old Testament Studies
University of Aarhus
DK-8000 Aarhus C

Distribution:

Aarhus University Press
University of Aarhus
Nørrebrogade
DK-8000 Aarhus C