

lichkeit. Deswegen ist er ein ‚Draußen‘, etwas dem totalisierten System ganz Fremdes . . . er ist der Ort der Epiphanie Gottes: ‚der Arme‘. Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik. Gott, der absolute Andere, offenbart sich im Fleisch (im System) für den, der anders ist als das System: für den Armen.“⁴²

Die Verantwortung für den Anderen: es ist für Lévinas das Sein-für-den-anderen-Menschen in geduldiger Hingabe als das eigentliche Zu-Gott (*à-Dieu*); es ist der Abschied vom Selbst, die Leere unseres Kinderhimmels und der Weg zu einer Religion der Erwachsenen.⁴³ Es ist die Entdeckung der *messianischen Dimension des Menschseins*, gemäß der jede Person in Übernahme der Verantwortung, die sie den Notleidenden schuldig ist, so handeln muß, wie wenn sie der Messias wäre.⁴⁴

Hedwig Meyer-
Wilmes

Im Umgang mit
dem Anderen . . .
dem Göttlichen
auf der Spur

Ein feministisches
Nachdenken über
Jakobs Kampf mit
dem Fremden
(Gen 32, 23–32)

Der Kampf Jakobs mit einem Fremden (Gott, Dämon o. ä.) ist eine Bilderbuchgeschichte über die Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Die Autorin interessiert besonders, wer dieser Fremde ist und wer dieser Jakob ist. Daß diese „Männergeschichte“ auch auf Frauen anwendbar ist, zeigen die Geschichten vom Ehealltag und vom Schwesternstreit. Dazwischen ein Plädoyer dafür, patriarchale und Frauentraktionen gleichzeitig wahrzunehmen, um die Kluft zu den jeweils Anderen – den Frauen bzw. den Männern – zu überbrücken. Meyer-Wilmes faßt zusammen: „Erst wenn wir das Fremde bei unseren Mitmenschen akzeptieren, das Andersfarbige, Andersgläubige, Anderssprachige, anders Lebende und anders Liebende, sind wir auch bereit und fähig, dem Göttlichen auf die Spur zu kommen.“ red

In Genesis 32, 23–32 finden wir eine für die Bibel typische Geschichte von Männern über Männer: hier wird der Streit Jakobs am Jabbok mit . . . ja, mit wem eigentlich? dargestellt. Die Kommentatoren und Übersetzer sprechen vom Kampf mit Gott, einem Dämon, einem

⁴² E. Dussel, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Concilium 20 (1984) 133–141, zit. 136.

⁴³ So der Titel eines Aufsatzes in der Sammlung „Difficile liberté“.

⁴⁴ „Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul par ce rôle . . . Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie.“ (Difficile liberté, 120)

Nachtgeist, einem Engel, einem Unbekannten und einem *Fremden*. Bebildert wird ein Kampf, dem Gotteserkenntnis vorausgeht und der Versöhnung ermöglicht. Eine Geschichte über Spannungen, Widersprüche, Unterschiede, Haß und Liebe. Also eine Geschichte über die Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Doch als Bilderbuchgeschichte menschlichen Lebens hat diese Geschichte mich nicht angesprochen, sondern aus zweierlei Gründen, die in den Fragen zum Tragen kommen: Wer ist dieser Fremde? Wer ist dieser Jakob, bzw. in welchem Beziehungsgeflecht wird Jakob zu Jakob und Gott zu Gott?

Gründe für die Fragestellung

Warum ich diese Fragen stelle und warum ich diesen Text wähle, hat mit meinem Dasein als feministische Theologin bzw. feministisch engagierte Christin zu tun. Dies möchte ich kurz erläutern.

Die Dominanz männlicher Gottesbilder

Erster Grund: *Wenn Gott ein Mann ist, dann ist das Männliche göttlich (M. Daly)*

Dieses bekannte Zitat der feministischen Theologin Mary Daly weist auf einen Ausgangspunkt feministisch-theologischer Kritik, nämlich die Dominanz männlicher Gottesbilder (Vater, Herr, Richter, König, Sohn etc.) und männlicher Gottesvorstellungen (der ganz Andere, der Allmächtige) hin. Eine Kritik, die der behaupteten Linie Gott und Mann mißtraut. In einer Art Gegenzug verweisen feministische Theologinnen auf die vielen biblischen weiblichen Gottesbilder und auf die Gottesvorstellungen der Mystik, die keine Unterwerfung, sondern Beziehung symbolisieren. Dies, um schlichtweg deutlich zu machen, daß die These von der Männlichkeit Gottes nicht haltbar ist und dies schon innerhalb der klassischen Tradition des Christentums nicht. Andere feministische Theologinnen gehen sogar noch einen Schritt weiter und vermuten gar Überreste eines „weiblichen Kanons“ von Texten in der Bibel, beweisen besondere Frauentraditionen und weisen auf besondere Funktionen von Frauen in der frühchristlichen Gemeinde (Prophetinnen, Missionarinnen, Hausgemeindeführung). Wieder andere machen aus der Männer- eine Frauenreligion, indem sie das Antlitz Gottes als ein weibliches enthüllen (Chr. Mulack).

Wenn diese Diskussion eines gezeigt hat, dann die Fülle der Möglichkeit von Gottesbildern und -begriffen, die männlich, weiblich und übergeschlechtlich sowohl in der Bibel wie in der kirchlichen Tradition aufgehoben sind. Dies war eine nötige Diskussion, gerade im innerkirchlichen Kontext.

Der Kampf für die „Weiblichkeit Gottes“ – ein Nachhutgefecht

Andererseits hat mich diese Diskussion immer etwas unzufrieden gemacht, weil sie mir manchmal wie eine Art „Nachhutgefecht“ vorkam: Feministinnen in unseren

Geschichten für
Männer und Frauen

Kirchen zerbrechen sich die Köpfe über die „Weiblichkeit Gottes“, während dieser Gott längst als ein schweigender und abwesender erfahren wird. In unserer Gesellschaft kommt man dem Göttlichen kaum noch auf die Spur, und wir streiten uns, welches Gesicht dieser Gott hat. Anders gesagt: wir kämpfen für eine frauengerechte Symbolik in unseren Kirchen, ohne zu bemerken, daß diese leer sind. Das heißt für mich als Theologin: Die Radikalität der Infragestellung Gottes ist viel tiefer, als der Schlagabtausch „männliche oder weibliche Gottesbilder“ vermuten läßt.

Das hat bei mir dazu geführt, daß mich nicht nur Menschen, die sich auf die Spurensuche nach Gott gemacht haben, interessieren, sondern auch biblische Texte, die die Verborgenheit Gottes bebildern. Texte, bei denen man nicht von Anfang an sicher sein kann, ob einem das Göttliche oder das Dämonische begegnet. Texte, in denen Menschen dem Göttlichen auf der Spur sind, aber Mühe haben, es zu fassen zu bekommen. Darum dieser Text.

Zweiter Grund: *Männergeschichten als Frau lesen: ein paradoxes Unterfangen*

„Das Alte Testament ist eine Kollektion der Schriften von Männern, einer Gesellschaft, die von Männern gemacht ist.“ Dieses Zitat einer jüdischen Wissenschaftlerin (Phyllis Bird) läßt sich beliebig auch auf das Neue Testament ausweiten. Jesus war ein Mann, als Apostel gelten ausschließlich Männer, und die Redaktoren und Evangelisten sind uns ebenfalls als männlich überliefert. Vor diesem Hintergrund ist es um so erstaunlicher, wie viel emanzipatorisches Urgestein sich trotz dieses patriarchalen Korsetts in biblischen Texten findet. In der hebräischen Schrift sind noch Spuren der Mirjam zu finden, die nicht nur die Schwester des Moses war, sondern auch eine Stammesführerin, auf die das Volk wartete, bis sie von ihrer Krankheit genesen war. Judith, Rahab, alle diese gesellschaftlich marginalisierten Frauen, die als Retterinnen ihres Volkes dargestellt wurden. Hulda, Hanna, die Prophetinnen, Maria Magdalena, die Apostelin der Apostel, Priscilla, die Missionarin und Gemeindeführerin. Die Liste ließe sich fortsetzen . . .

Inzwischen wissen wir es, die jüdisch-christliche Religionsgeschichte ist nicht nur eine Chronik der Väter, auch wenn sie sich in ihren wichtigsten Dokumenten so versteht, sie ist auch eine Geschichte großer, mutiger, rebellischer, kluger und liebender Frauen. Doch ist das Problem des Patriarchats damit gelöst, daß wir großen Männern große Frauen zur Seite stellen? Männlichen Gottesbildern weibliche? Sicher nicht. Frauengeschichte, auch

die im Christentum, läßt sich nicht nach dem Muster männlicher Siegeregeschichte verstehen. Auch der Blick auf die sogenannten großen Frauen vernebelt den Blick für die Unterseite der Geschichte, verschweigt die Opfer, wie z. B. die Tochter von Jefta, die im Gegensatz zu Isaak in der Abraham-Erzählung (Gen 22, 1–19) sehr wohl geopfert wurde (vgl. Ri 11, 29–40).

Gegen eine
„Aschenputtel-
Hermeneutik“

Diese Art des Umgangs mit biblischen Texten und kirchlicher Tradition pflege ich „Aschenputtel-Hermeneutik“ zu nennen: die guten Traditionen, Gestalten und Gottesbilder kommen ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen. Doch diese Art der Hermeneutik, auch wenn sie sich feministisch nennt, ist nicht ausreichend, sie nimmt nur einen kleinen Teil der Geschichte wahr, und sie versucht, der Wucht des Patriarchats auszuweichen. Ein anderer Umgang, den ich „Kassandra-Hermeneutik“ nennen möchte, ist der Versuch, nicht nur einzelne frauenfreundliche Texte zu benennen, sondern so etwas wie einen „weiblichen Kanon“ von Frauentexten in der Bibel und der Tradition zu rekonstruieren.

Die ungehörte Seherin

Der holländischen Theologin Fokkelin van Dijk ist dies für die biblischen Texte gelungen: Sieges- und Spottlieder werden von ihr als Überreste einer Frauenkultur dechiffriert; Elisabeth Gössmann ist dieser Nachweis einer Frauendition, d. h. einer Kontinuität von Frauentexten für die nachpatristische Zeit gelungen. Sie erinnern sich an Kassandra, die Hauptfigur des Romanes von Christa Wolf, Grenzgängerin zwischen Utopie und Wirklichkeit. Kassandra setzt Mosaiksteine der Erinnerung zusammen und wird so zur Seherin der Zukunft. Doch niemand glaubt ihr, deswegen bleibt ihr Wissen verborgen. Diese Art des Umgangs mit biblischen Texten und Traditionen hat uns ein Gespür dafür gegeben, unter welchen Bedingungen Frauen doch noch so etwas wie einen Traditionszusammenhang geschaffen haben. Die Begrenzung liegt darin, daß man schnell vergißt, daß diese Frauentexte oder -traditionen natürlich in einen patriarchalen Zusammenhang eingebettet sind, in dem Frauen- und Männertraditionen nicht so fein säuberlich zu scheiden sind. Diese Scheidung ist eine Art (Re-)Konstruktion, die unterschiedliche Stränge als mögliche herausstellt, aber doch hypothetisch bleiben muß, weil der „weibliche“ Strang eben die Wirklichkeit nicht so geprägt hat, daß er eine bleibende Spur hinterlassen hätte. Ich plädiere für eine Hermeneutik des zweifachen Blicks im Umgang mit biblischen Texten und Traditionen, d. h. ein Blick, der patriarchale und Frauenditionen gleichzeitig wahrnimmt. Das erscheint mir so wichtig, weil wir

Für eine Hermeneutik
des zweifachen Blicks

feministische Sichtweisen nicht jenseits oder anfüllend zur patriarchalen Deutung formulieren und erkennen können, sondern durch die patriarchalen Deutungen hindurch. Das heißt: Erst wenn wir durch diese Männertraditionen hindurchgehen, können wir Bruch und Kontinuität erkennen. Ich nenne diese Sichtweise auch oft „Amanda-Hermeneutik“ nach der Hauptfigur Laura Amanda Salman aus Irmtraud Morgners Hexenroman „Amanda“. Diese Amanda lebt zweifach: In Ostberlin als Trambahnschaffnerin verzweifelt sie an den Strukturen des alltäglichen Lebens und ihrer Beziehungen, und als Hexe auf dem Blocksberg kriegt sie Ordnung in ihren Glauben an Mögliches und Unmögliches. Dieser Grenzgängerinnenstatus zwischen Ost und West, Realität und Wirklichkeit läßt mir Amanda als literarische Verkörperung des zweifachen Blicks erscheinen. Dieser zweifache Blick muß sich die Mühe machen, sich mit allen biblischen Texten und Traditionen auseinanderzusetzen und nicht nur den von Frauen. Er muß sich die Mühe machen, Theologie- und Christentumsgeschichte aus dem Blick von Männern und Frauen wahrzunehmen.

Der Text und seine Deutung(en)

Doch nun zum Text – wie läßt sich dieser in einer Perspektive des zweifachen Blickes wahrnehmen?

Doch noch in der gleichen Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Söhne und durchschritt die Furt des Jabbok. Er nahm sie, führte sie über den Fluß und brachte auch alle seine Habe hinüber. Jakob blieb allein zurück.

Da rang einer mit ihm bis zum Anbruch der Morgenröte. Als dieser sah, daß er ihn nicht überwinden könne, berührte er ihn an der Hüftpfanne, so daß die Hüftpfanne Jakobs ausgerenkt wurde, während er mit ihm rang. Darauf sprach er: „Laß mich los, denn die Morgenröte bricht an!“ Er aber sagte: „Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast.“ Der sprach zu ihm: „Wie heißt du?“ Er antwortete: „Jakob.“ Da sagte jener: „Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel; denn du hast dich Gott gegenüber als stark erwiesen, und über Menschen wirst du siegen.“ Da fragte Jakob und sprach: „Tu mir doch deinen Namen kund!“ Er aber antwortete: „Warum fragst du mich nach meinem Namen?“ Und er segnete ihn dort.

Jakob nannte den Ort Penuel, denn „ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und habe mein Leben gerettet“. Die Sonne ging vor ihm auf, als er an Penuel vorüber war. Er aber hinkte wegen seiner Hüfte.

Wer ist nun Jakob? Und wer ist Gott?

Jakob als Gottesstreiter

Was dieses Textstück betrifft, wird er als Gottesstreiter, ja als Betender gedeutet, d. h. man geht selbstverständlich davon aus, daß sein Gegenüber Gott ist. Doch der Übersetzung folgend werden wir eigentlich mit einer ganzen Fülle von Variationen überhäuft, die ich zu Be-

ginn nannte: Nachtgeist, Dämon, Engel, Unbekannter, Mann, Gott. Die Deutung dieses Ringkampfes als Gebetskampf hat mich am meisten verwundert, wenn ich auf den Text schaue. In einem Bild von Rembrandt ist diese Interpretation angelegt: „Jakob worstelt met de engel“. Der Engel ist dort eine schöne ernste Jünglingsgestalt, die Jakob mit ihren großen Flügeln eher behütet als bedroht. Der Ringkampf erscheint wie eine Umarmung, beide Gestalten sind im Kampf zu einer verschlungen, als seien Jakob und der Engel in einer erotischen Beziehung eins geworden. Diese Deutung, in der aus dem Ringkampf ein Gebetskampf wird, stellt Dorothee Sölle als für die Neuzeit charakteristisch hin.

„Gebetskampf“ – eine Verharmlosung

Die Auffassung als Gebetskampf ist eine Deutung, die den Kampf zu sehr zu einem inneren Moment degradiert, etwas, was dieser Erzählung die Sprengkraft nimmt. Jakob stellt sich dem Kampf, sucht ihn gewissermaßen, er läßt all seine Habe, ja sogar seine Familie zurück, er stellt diesem Kampfpartner Forderungen wie: „Ich lasse dich nicht, es sei denn, daß du mich segnest“ – wie vor zwei Jahren auf der Todesanzeige von Walter Dirks zu lesen war. Ein Satz, der den inneren und äußeren Kampf sehr schön bildet. Die Gemeinschaft mit dem Unbekannten sucht Jakob, er weicht ihr nicht aus, ähnlich wie er der Begegnung mit Esau nicht mehr ausweichen möchte, dem Bruder, dem er das Erstgeburtsrecht durch eine List abgejagt hat.

Die Bedeutung der Beziehungskonstellationen

Ich denke, daß die Frage, wer Jakob und wer der Ringkampfpartner ist, sich nur über die in der Erzählung dargestellten Beziehungskonstellationen erschließen läßt. Verschiedene Konstellationen sind vom Text her möglich. Jakob hat Angst vor seiner Begegnung mit Esau, er fühlt sich als der Bruder, der ihn verraten hat. Diese Bruderdimension hat Maria Kassel vor Augen, wenn sie in ihrem Buch „Traum, Symbole, Religion“ Jakobs Kampf als „Schattenkampf“ bezeichnet.

Jakob will von Gott gesegnet werden und den Namen wissen, doch Gott verweigert sich diesem Ansinnen, um sich anschließend „göttlich“ zu verhalten (Segen, Namensgebung). „Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast.“ Jakob will etwas von Gott, er gibt sich nicht mit dem zufrieden, was Gott bereit ist, ihm zu geben. Jakob will, daß Gott Gott wird.

Die Geschichte erzählt, daß Jakob all seine Habe, seine Familie vorausbringt, um sich ins Angesicht sehen zu können bzw. es auszuhalten, Gott ins Angesicht zu sehen. Er hat Vertrautes losgelassen, die bewährten Dinge hinter sich gelassen, um die Tiefen seiner Seele auszuloten.

Jakobs Gott – ein
Fremder

Teresa von Avila schreibt in ihrer „Seelenburg“, daß Gott den Schwestern selbst an ihren Kochtöpfen begegnen könne. Gott sei eben überall.

In unserem Zusammenleben wirkt eine solche Ortsangabe Gottes fast naiv, weil viel zu optimistisch. Jakobs Gott hingegen ist einer, von dem selbst Jakob nicht weiß, wen er da vor sich hat: ein Fremder. Einer, der Jakob Israel nennt, d. h. einer, der seine Zuwendung auf ganz Israel ausdehnt.

Beim Religionsphilosophen Martin Buber, unter den Erzählungen der Chassidim, finden wir eine Geschichte, die diesen Zustand der Zuwendung Gottes und der Menschen sehr schön beschreibt:

„Rabbi Pinchas fragte einst seine Schüler, wie man die Stunde bestimmt, in der die Nacht endet und der Tag beginnt. Ist es, wenn man von weitem einen Hund von einem Schaf unterscheiden kann?, fragte einer der Schüler. Nein, sagte der Rabbi. Ist es, wenn man von weitem einen Dattelbaum von einem Feigenbaum unterscheiden kann?, fragte ein anderer. Nein, sagte der Rabbi. Aber was ist es dann?, fragten die Schüler.

Es ist dann, wenn du in das Gesicht irgendeines Menschen blicken kannst und deine Schwester oder deinen Bruder siehst. Bis dahin ist die Nacht noch bei uns.“

Das heißt, erst wenn wir das Fremde bei unseren Mitmenschen akzeptieren, das Andersfarbige, Andersgläubige, Anderssprachige, anders Lebende und anders Liebende, sind wir auch bereit und fähig, dem Göttlichen auf die Spur zu kommen.

Die Verschiedenheit
der Frauen

Frauen sind nicht nur Frauen, sondern äußerst verschieden.

In der Frauenbewegung gibt es eine ähnliche Ethik, die davon ausgeht, daß die Bewegung erst dann nicht mehr vonnöten ist, wenn auch die schwarze Schwester in Somalia, die hungernde Weggefährtin in gesellschaftlichen Bedingungen leben kann, in denen sie wählen kann. Oft wird diese Art von Schwesterlichkeit mit viel Pathos vorgetragen und mit viel Polemik verhöhnt. Beides hat damit zu tun, daß wir es nicht gewohnt sind, soziale Beziehungen von Frauen untereinander zu benennen und zu verändern.

Feminismus beinhaltet ja nicht nur die inzwischen für uns fast langweilig gewordene Diskussion um den kleinen Unterschied.

Schwarze Feministinnen weisen schon seit längerem auf die Begrenztheit einer feministischen Situationsanalyse hin, die lediglich beim Geschlechtsunterschied ansetzt und damit Frauen dort zu Gleichen erklärt, wo Unterschiede eigentlich bestimmender sind.

„Uns wird erzählt, daß Äpfel und Apfelsinen dasselbe sind, trotz des Umstandes, daß wir sehen, daß dem nicht so ist. In einem Rezept kann man die einen nicht durch die anderen ersetzen. Der Geschmack ist unterschiedlich. Selbst ein Blinder weiß diese zu unterscheiden. Aber trotzdem wird mit einem großen Einsatz an Rhetorik schwarzen Frauen erzählt, daß ihr Leben, ihre Erfahrungen, ihre Bedürfnisse und Entscheidungen denen ihrer weißen Schwestern ähneln.“

Vernebelung anderer
Unterschiede

Der alleinige Blick auf den Geschlechtsunterschied vernebelt die Wahrnehmung anderer Unterschiede, die für die sozialen Beziehungen und Identitäten von Frauen bestimmend sind. In diesem Sinne sind Lea und Rachel auch nicht nur Schwestern, nicht nur Frauen von Jakob, sondern Frauen, die um Macht kämpfen und versuchen, diese zu sichern. In diesem Sinne ist Jakob nicht nur Stammvater und Ehemann, sondern Bruder und ein Gott Suchender. In diesem Sinn ist der Fremde nicht „automatisch“ Gott, sondern Gott hat soziale Beziehungen nötig, um enthüllt zu werden.

Nacherzählungen der
Szene am Jabbok

Anlässlich einer Abschiedsvorlesung am 14. Mai 1992 für die schon erwähnte Münsteraner Studienprofessorin Maria Kassel sind mir drei Geschichten eingefallen, die die Szene am Jabbok ganz unterschiedlich beleuchten und weiter erzählen.

Erste Geschichte:
Der Bruderzwist

Da traf er auf seinen Bruder Esau. Dieser rief: „Du Erbschleicher, du Muttersöhnchen, du wagst es, mein Gebiet zu betreten. Du hast mir meinen Vater genommen, du warst der Liebling meiner Mutter. Ich habe geschuftet und mich gequält, dir ist das Glück nur so zugeflogen!“ Jakob erwiderte: „Bruder, laß es gut sein. Laß uns den Streit und Zwist begraben.“ Das machte Esau nur noch wütender, und er schnauzte zurück. „Das sieht dir ähnlich, nun sehe ich dich endlich von Angesicht zu Angesicht, du bist der Älteste, du hast alles, du kneifst und willst Frieden machen!“ In seiner Wut stürzte er sich auf Jakob, und sie rangen miteinander während der ganzen Nacht. Als es Morgen wurde, sahen sich die Brüder wirklich, Jakob hinkte, Esau blutete aus einer Kopfwunde. Dann schweiften ihre Blicke über das Land, und Esau sprach: „Laß es gut sein, Bruder, es bleibe dein, was dir gehört.“ Und sie umarmten sich. Jakob aber schenkte ihm ein Drittel seines Landes, und nun konnte Esau die Gabe annehmen.

Zweite Geschichte:
Ehealltag

Jakob war das, was man einen erfolgreichen Mann nennt. Er hatte eine gut bezahlte Stelle, eine Frau, die ihm jeden Wunsch von seinen Augen ablas, ein paar Kinder, die aus dem Größten heraus waren. Er wurde von vielen beneidet und hätte eigentlich sehr glücklich sein

können, wenn da nicht diese Angst gewesen wäre. Diese Angst vor dem Versagen, in die dunkle Tiefe des Nichts zu fallen, ohne daß ihn jemand auffängt.

Jakobs Frau Jakobine hörte des Nachts, wie ihr Mann im Schlafe sprach, schwitzte und von Alpträumen geplagt wurde. Als sie ihn am anderen Morgen zur Rede stellte, wollte er von all dem nichts wissen und wies sie barsch ab.

Jakobine versuchte noch über einen längeren Zeitraum, ihm seine Ängste zu entlocken, doch Jakob machte immer mehr zu. Das wiederum machte Jakobine krank, und sie begann, keine Lust mehr dazu zu verspüren, ihrem Mann die wichtigsten Regungen seines Herzens aus der Nase zu ziehen. Eines Nachts träumte sie, daß sie an einen Fluß kam, an der anderen Seite stand Jakob. Er winkte ihr zu und hatte einen leidenden Gesichtsausdruck. Er schien zu wollen, daß sie den Fluß durchschwamm. Unschlüssig überlegte sie, was zu tun sei. Da kam ein Unbekannter und vertrieb sie vom Flußufer. Sie kämpfte mit ihm bis zur Morgendämmerung, denn nun wollte sie zu Jakob. Als sie ganz erschöpft vom Kampf einen Blick über den Fluß warf, sah sie, daß Jakob sich keinen Schritt bewegt hatte. Daraufhin sprach sie zu dem Unbekannten: „Kämpfe mit dem da!“ Und sie ging ihres Weges.

Dritte Geschichte: Schwesternstreit

Als wir die Furt des Jabbok durchschritten, tauchte ein Nachtgeist auf und flüsterte in mein Ohr: „Das ist eine gute Gelegenheit, um Rachel loszuwerden; sie ist zwar schön, aber von schwächlicher Konstitution. Ein kleiner Stoß von hinten, und sie ist nicht mehr, ohne daß Jakob und seine Gefolgschaft etwas merkt. Dann hast du Jakob nur für dich und all den Ruhm seiner Ehefrau.“

Ich dachte an all die Schmach, die mir Rachel, Jakob und Laban, mein Vater angetan hatten und wurde traurig und wütend zugleich, traurig, daß wir Frauen die Spielregeln des Patriarchates mitspielten, um die Gunst der Männer buhlten und unsere Schwestern hintanstellten. Bestand denn das einzig gemeinsame Band zwischen Rachel und mir darin, daß wir den gleichen Mann haben?

Ich fuhr den Nachtgeist an: „Rachel ist meine Schwester, Rachel ist eine Frau, die das Los so vieler Frauen zu tragen hat, sie ist unfruchtbar in einer Gesellschaft, der die Fruchtbarkeit über alles geht. Sie ist mutig in einer Zeit, in der Mut von Frauen nichts gilt, sie kann gut zuhören und spricht mit mir von Angesicht zu Angesicht. Ja, und dann ist sie schließlich auch Jakobs Frau.“ Der Nachtgeist verschwand und zog sich grollend auf die Spitze des Berges zurück.