

**Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literaturwissenschaftliche Analyse
ausgewählter Geschwisterrivalitäten**

(Sibling rivalries in Genesis: A literary analysis of selected sibling rivalries)

by

IMMANUEL MATTHÄUS MARTELLA

submitted in fulfillment with the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

OLD TESTAMENT

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: DR H G WÜNCH

OCTOBER 2015

Siehe, wie fein und lieblich ist's,

wenn Brüder einträchtig

beieinander wohnen!

Psalm 133,1

ZUSAMMENFASSUNG

Genesis ist ein Buch von Familiengeschichten, welche durchgehend von Konflikten geprägt sind. Insbesondere gilt dies für Rivalitäten zwischen Brüdern. Häufige Vertauschungsepisoden und weitere Katalysatoren entfachen Konflikte, die die familiäre Kontinuität stets gefährden. Die Geschwisterrivalitäten wurden in der Forschung ausgiebig behandelt, doch die Analyse verbindender und wiederkehrender literarischer Motive zwischen den Erzählungen wurde bisher nicht ausreichend erforscht. Daher untersucht die vorliegende Studie drei Haupttrivalitäten zwischen Brüdern in ihren literarischen Verbindungen: Kain und Abel, Jakob und Esau sowie Josef und seine Brüdern. Dabei werden besonders die Abschnitte analysiert, die den Ausgangspunkt, die Eskalation und die Auflösung dieser Konflikte behandeln. Als Ergebnis der Studie werden lexikalische und thematische Motive, sowie Motive im Handlungsverlauf zwischen den Erzählungen erarbeitet. Die beschriebenen Motive stellen ein dicht verwobenes literarisches Netzwerk zwischen den Erzählungen dar. Sie zeigen einen narrativen Spannungsbogen auf, der vom urgeschichtlichen Brudermord zur Bruder-Vergebung geht und sich im Verlauf stets am Rande eines Brudermords bewegt.

SUMMARY

Genesis is a book of family histories which are marked throughout by conflict. This applies in particular to rivalry between brothers. Frequent episodes of reversals and other catalysts ignite conflicts which continually endanger family continuity. Although sibling rivalry has been extensively addressed by the academic research, the analysis of interconnected and recurrent literary motifs among the stories has not yet been sufficiently explored. Therefore, the present study investigates the literary connections among three principal rivalries: Cain and Abel, Jacob and Esau and Joseph and his brothers. This includes, in particular, the analysis of those texts which deal with the origin, escalation and resolution of these conflicts. As a result of this study, lexical and thematic motifs, as well as motifs of plot development among the stories are worked out. These motifs present a tightly interwoven narrative network among the stories. They reveal a narrative arc of suspense which ranges from the primeval fratricide to fraternal forgiveness, teetering continually on the brink of fratricide.

SCHLÜSSELBEGRIFFE

Altes Testament; Erzähltext; narratologische Auslegung; Literaturwissenschaft; Genesis; 1. Mose; Geschwister; Rivalität; Konflikt; Bruder; Geschwisterpriorität; Familiengeschichte; Erstgeburt; *bekor*; Gewalt; Hass; Neid; Zorn; Rache; Mord; Vergebung; Motive; Intertextualität; Handlungsverlauf; Kain; Abel; Jakob; Israel; Esau; Josef

KEYWORDS

Old Testament; Narrative; Narrative analysis; Literary studies; Genesis; Siblings; Rivalry; Conflict; Brother; Sibling priority; Family history; Birthright; *bekor*; Violence; Hate; Envy; Anger; Revenge; Murder; Forgiveness; Motives; Intertextuality; Plot; Cain; Abel; Jacob; Israel; Esau; Joseph

ERKLÄRUNG ZUR WISSENSCHAFTLICHEN ARBEIT

Studenten-Nr.: 55431534

Ich erkläre, dass ich die Arbeit „Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literaturwissenschaftliche Analyse ausgewählter Geschwisterrivalitäten“ selbstständig verfasst und dass ich alle Stellen, die anderen Quellen im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, kenntlich gemacht und mit bibliographischen Angaben angezeigt habe.

DECLARATION

Student number: 55431534

I declare that „Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literaturwissenschaftliche Analyse ausgewählter Geschwisterrivalitäten“ is my own work and that all the sources I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



(Immanuel Martella)

25-08-2015

DANK

An dieser Stelle bedanke ich mich herzlich bei allen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Zuerst möchte ich mich bei meinem Supervisor Dr. Hans-Georg Wüsch vom Theologischen Seminar Rheinland bedanken, der mir mit seinem Fachwissen zur Seite stand. Seine Feedbacks und Korrekturhinweise waren mir eine große Hilfe.

Meiner geliebten Frau Annekathrin Martella möchte ich für ihr großes Verständnis und ihre beständige Unterstützung danken und dafür, dass sie immer für mich da ist.

Schließlich bedanke ich mich bei meinen Eltern, meinen Schwiegereltern und bei der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Wendelstein, die mich ermutigt und immer wieder auf unterschiedliche Weise in diesem Vorhaben unterstützt haben.

Doch unaussprechlich viel größer gilt mein Dank Gott, dessen Kind ich sein darf. Er hat mich stets an Seinem Wort begeistert! Er steht am Anfang des langen Weges dieser Arbeit und Er ist dessen eigentliches Ziel. Es geht alles um Ihn!

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AOTC	Apollos Old Testament Commentary
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BC	Biblischer Commentar („Keil/Delitzsch“)
<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
EHS	Europäische Hochschulschriften
ESV	<i>English Standard Version (Bible)</i>
EÜ	<i>Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift</i>
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>GBL</i>	<i>Das Große Bibellexikon</i>
HBS	Herders Biblische Studien
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
<i>Int</i>	<i>Intepretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JPSTC	Jewish Publication Society Torah Commentary
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
Logos	Logos Bible Software 6.3 SR-1 6.3.0.0056
LUT	<i>Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung von 1984.</i>
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i>
NASB	<i>New American Standard Bible</i>
NIB	The New Interpreter's Bible
NICOT	The New international commentary on the Old Testament
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
REÜ	<i>Die Bibel: Revidierte Elberfelder Übersetzung</i>
<i>RGG⁴</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl.</i>
SCH	<i>Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments übers. von Franz Eugen Schlachter</i>
<i>Sem</i>	<i>Semeia</i>

SESB	Stuttgarter Elektronische Studienbibel (Bibelsoftware)
SSN	Studia Semitica Neerlandica
<i>ThWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.</i>
<i>TLOT</i>	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i>
TOTC	The Tyndale Old Testament Commentaries
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UTB	Universitätstaschenbücher
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	Vetus Testamentum Supplementum
WBC	Word Biblical Commentary
WiBiLex	<i>Wissenschaftliches Bibellexikon (Internetlexikon)</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Zürcher Bibelkommentare

VORBEMERKUNGEN

In der vorliegenden Untersuchung werden drei Rivalitäten im Buch Genesis analysiert, die ausschließlich zwischen *Brüdern* stattfinden. Die Texte stammen zudem aus einem patriarchalen Hintergrund, der in besonderer Weise *männliche Nachkommen* im Blick hat. Aus diesen Gründen wird die vorliegende Arbeit auf die gleichzeitige Verwendung männlicher und weiblicher Sprachformen verzichten.

Als Unterstützung zu den Forschungsarbeiten dieser Arbeit wurde die Bibelsoftware „Logos Bible Software“ (6.3 SR-1 6.3.0.0056, Bronze v5 © 2000-2015 Faithlife Corporation, Bellingham) verwendet. Für die hebräischen Begriffe wurde der Font „SBL Hebrew“ (Society of Biblical Literature) benutzt.

Soweit nicht anderes angegeben handelt es sich bei deutschen Bibelziten um eigene Übersetzungen des hebräischen Textes. Biblische Bücher sind entsprechend der Loccumer Richtlinien abgekürzt.

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
1.1	Zielsetzung, Aufbau, Abgrenzung und Methodik der Arbeit	2
1.1.1	Forschungshypothesen und Forschungsfragen	2
1.1.2	Aufbau der Arbeit	3
1.1.3	Abgrenzung der Arbeit	3
1.2	Forschungsüberblick	4
1.3	Die Methoden der Untersuchung	11
1.3.1	Einleitung	11
1.3.2	Der narratologische Ansatz	11
1.3.3	Die Entwicklung der narratologischen Auslegung	12
1.3.4	Die immanente Arbeit am Text in seiner Endgestalt	12
1.3.5	Abgrenzung zur historisch-kritischen Methode	13
1.3.6	Intertextualität	14
1.3.7	Der historisch-kulturelle Graben	15
1.3.8	Die narrative Auslegung der Genesis	15
1.3.9	Das Instrumentarium der Erzähltextanalyse	15
1.3.9.1	Die Textebenen	15
1.3.9.2	Der Handlungsverlauf einer Erzählung	17
1.3.9.3	Die Betrachtung des Erzählers	17
1.3.9.4	Die Analyse von Zeit und Raum	18
1.3.9.5	Die Analyse der Personen	18
1.3.9.6	Die Strukturanalyse	19
1.3.9.7	Wiederholungen	20
1.3.9.8	Die Type Scene	21
1.3.9.9	Die Leitworte einer Erzählung	21
1.3.9.10	Weitere Stilmittel	22
2	Prolegomena	23
2.1	Genesis als Familiengeschichte	23
2.1.1	In der Urgeschichte	23
2.1.2	In den Toledoth Formeln	24
2.1.3	Durch die Berufung Abrahams	24
2.1.4	In den Vätergeschichten	25
2.1.5	Die bedrohte Familie in Genesis	26
2.1.6	Von der Familie zum Volk	26
2.2	Stellung und Recht des Erstgeborenen	27
2.2.1	Der Erstgeborene in den Genealogien der Genesis	28

2.2.2	Der Erstgeborene in den narrativen Texten der Genesis	28
2.2.3	Der Erstgeborene in den Gesetzestexten des Alten Testaments	29
3	Geschwisterrivalitäten	32
3.1	Kain und Abel	32
3.1.1	Einleitung und Kontext	32
3.1.2	Die Struktur der Erzählung	33
3.1.3	Der Handlungsverlauf von Gen 4,1-16	33
3.1.4	Die Exposition (4,1-2)	34
3.1.4.1	Geburten und Namensgebungen.....	36
3.1.4.2	Das Leitwort Bruder	39
3.1.4.3	Die Charakterisierung der Protagonisten.....	42
3.1.4.4	Der Stil der Erzählung.....	43
3.1.5	Der Hauptteil (4,3-15).....	44
3.1.5.1	Das Opfer und der Grund für das Wohlgefallen Gottes.....	44
3.1.5.2	Der Zorn Kains	47
3.1.5.3	Der erste Dialog: Gott spricht zu Kain	48
3.1.5.4	Die Warnung Gottes.....	49
3.1.5.5	Der nicht überlieferte Dialog: Kain spricht zu Abel	50
3.1.5.6	Der Brudermord	51
3.1.5.7	Der zweite Dialog: Gott fragt nach Abel.....	52
3.1.5.8	Die Frage nach dem Hüter-Sein (שמר).....	53
3.1.5.9	Gottes Fluch und Strafe über Kain	54
3.1.5.10	Der scheinbare Schluss.....	55
3.1.5.11	Die Entgegnung Kains.....	55
3.1.5.12	Kains Wiedergabe vom Fluch	56
3.1.5.13	Gottes Maßnahme	58
3.1.5.14	Das Kainszeichen	58
3.1.6	Der Schluss (4,16)	59
3.2	Jakob und Esau	59
3.2.1	Einleitung.....	59
3.2.2	Allgemeine Gliederung der Toledoth Isaaks (25,19-35,29)	60
3.2.3	Die Geburt, Entwicklung und Bevorzugung der Zwillinge (25,19-28).....	62
3.2.3.1	Die Unfruchtbarkeit Rebekkas (25,20-21).....	63
3.2.3.2	Das Orakel (25,22b-23)	63
3.2.3.3	Die Charakterisierung der Protagonisten (25,23-28)	68
3.2.4	Die Vertauschung des Erstgeburtsrechts (25,29-34).....	70
3.2.5	Die Erschleichung des Erstgeburtssegens (27,1-45)	74

3.2.6	Die Qualifizierung und Disqualifizierung der Brüder	80
3.2.6.1	Die Disqualifizierung Esaus.....	80
3.2.6.2	Der Qualifizierungsprozess Jakobs	82
3.2.7	Die gewaltfreie Begegnung der Brüder (33,1-16).....	86
3.3	Josef und seine Brüder	90
3.3.1	Einleitung zur Josefgeschichte.....	90
3.3.1.1	Die Bezeichnung ‚Josefgeschichte‘	91
3.3.1.2	Lebendige Charaktere	91
3.3.1.3	Die Struktur der Gesamterzählung (Gen 37-50)	92
3.3.2	Einleitung zu Genesis 37	92
3.3.2.1	Die Struktur von Gen 37,1-12(.35-36).....	92
3.3.2.2	Erläuterungen zur Struktur von Gen 37,1-12(.35-36)	93
3.3.2.3	Die Steigerung der Gefühle als Strukturmerkmal	94
3.3.3	Der Handlungsverlauf von Gen 37.....	95
3.3.4	Die Exposition (37,1-4)	96
3.3.4.1	Die Ausgangssituation (37,1-2b)	96
3.3.4.1.1	Der unmittelbare Kontext von Gen 36.....	96
3.3.4.1.2	Zur Zuordnung von 37,1	96
3.3.4.1.3	Das Land der Fremdlingschaft	97
3.3.4.1.4	Die Toledoth Jakobs.....	97
3.3.4.1.5	Josef, ein נַעַר.....	98
3.3.4.1.6	Die Erwähnung der Nebenfrauen	99
3.3.4.1.7	Familie und verwandtschaftliche Beziehungen	100
3.3.4.2	Der erste Anstoß: Josefs üble Nachrede (37,2c)	100
3.3.4.3	Der zweite Anstoß: Jakobs Bevorzugung (37,3)	102
3.3.4.3.1	Jakob als Israel	102
3.3.4.3.2	‚Mehr als alle seine Söhne‘	102
3.3.4.3.3	Der ‚Sohn des Alters‘	103
3.3.4.3.4	Das besondere Kleid	104
3.3.4.4	Die Reaktion der Brüder (37,4)	105
3.3.4.5	Der gebrochene Shalom.....	105
3.3.4.6	Fazit der Exposition	106
3.3.4.6.1	Allgemeines	106
3.3.4.6.2	Die Charakterisierung Josefs.....	107
3.3.4.6.3	Die Charakterisierung der Brüder	108
3.3.4.6.4	Die Charakterisierung Jakobs.....	109
3.3.5	Der Hauptteil (37,5-33).....	110

3.3.5.1	Josefs Träume (37,5-12)	110
3.3.5.1.1	Allgemeines über Träume in der Josefgeschichte und in Genesis	110
3.3.5.1.2	Dritter Anstoß: Josefs erster Traum (37,5-7)	111
3.3.5.1.3	Die Reaktion auf Josefs ersten Traum (37,8)	114
3.3.5.1.4	Vierter Anstoß: Josefs zweiter Traum (37,9)	115
3.3.5.1.5	Die Reaktionen auf Josefs zweiten Traum (37,10-11)	116
3.3.5.1.6	Über die Erfüllung des zweiten Traums	117
3.3.5.1.7	Die Bilanz nach den zwei Träumen	118
3.3.5.2	Das Intermezzo (37,13-17)	119
3.3.5.2.1	Anfang der Trajektorie der Erzählung	120
3.3.5.2.2	Die literarische Rolle und der Grund für das Intermezzo	120
3.3.5.2.3	Die Ebenen des Wissens	123
3.3.5.2.4	Der Auftrag an Josef (37,13-14a)	124
3.3.5.2.4.1	Das Motiv hinter der Sendung	124
3.3.5.2.4.2	Die Antwort Josefs: Hier bin ich (הֲנִי)	125
3.3.5.2.5	Die Ausführung des Auftrags (37,14b-17)	126
3.3.5.2.5.1	Der Weg nach Sichem	126
3.3.5.2.5.2	Ein bekannter Verirrter und ein fremder Unbekannter	127
3.3.5.3	Die Zuspitzung der Geschwisterrivalität (37,18-33)	127
3.3.5.3.1	Die Struktur von 37,18-33	127
3.3.5.3.2	Die Perspektive der räumlichen Bewegung	128
3.3.5.3.3	Der Mordplan der Brüder (37,18-20)	129
3.3.5.3.3.1	Der ‚mehrstimmige‘ Dialog	129
3.3.5.3.3.2	‚Lasst uns ihn erschlagen‘: Die Wortwahl der Tötung	130
3.3.5.3.3.3	‚Und in die Zisterne werfen‘: Keine ordentliche Bestattung	131
3.3.5.3.3.4	‚Und wir wollen sagen‘	131
3.3.5.3.3.5	‚Ein böses Tier‘	131
3.3.5.3.4	Die erste Alternative: Der Einsatz Rubens (37,21-22)	131
3.3.5.3.5	Die Verstrickung: Josefs Gefangennahme (37,23-24)	133
3.3.5.3.5.1	Das Kleid	133
3.3.5.3.5.2	Die Zisterne: lebendig begraben	134
3.3.5.3.5.3	Das Essen der Brüder	134
3.3.5.3.5.4	Die Brüder schauen	135
3.3.5.3.6	Die zweite Alternative: Der Einsatz Judas (37,25-27)	136
3.3.5.3.6.1	Die Charakterisierung Judas	136
3.3.5.3.6.2	Die Rede Judas	137
3.3.5.3.7	Josef wird verkauft (37,28)	138

3.3.5.3.8	Das Ismaeliter-Mid(i)aniter-Problem	139
3.3.5.4	Die unmittelbaren Konsequenzen (37,29-36)	145
3.3.5.4.1.1	Die Reaktion Rubens (37,29-30)	145
3.3.5.4.1.2	Das Scheinmotiv (37,31-32)	146
3.3.5.4.1.3	Jakob lässt sich täuschen (37,33)	147
3.3.6	Der Schluss (37,34-36)	148
3.3.6.1	Die Trauer Jakobs (37,34-35)	148
3.3.6.2	Josefs Ziel (37,36)	150
4	Motive und Verbindungen: Systematisierung der Befunde	151
4.1	Brüder, Hüter und Herrscher	151
4.1.1	Das Lemma Bruder (אָדָם) in Verbindung zu Eigennamen, Verwandschaftsbezeichnungen und Possessivpronomina	151
4.1.1.1	Das Lemma Bruder (אָדָם) bei Kain und Abel	153
4.1.1.2	Das Lemma Bruder (אָדָם) bei Jakob und Esau	153
4.1.1.3	Das Lemma Bruder (אָדָם) bei Josef und seinen Brüdern	154
4.1.2	Das Motiv der Erstgeburt	156
4.1.2.1	Erstgeburt bei Kain und Abel	156
4.1.2.2	Erstgeburt bei Jakob und Esau	156
4.1.2.3	Erstgeburt bei Josef und seinen Brüdern	157
4.1.3	Eines Bruders Hüter sein (כול, שמר)	159
4.1.3.1	Hüter-Sein bei Kain und Abel	159
4.1.3.2	Hüter-Sein bei Jakob und Esau	160
4.1.3.3	Hüter-Sein bei Josef und seinen Brüdern	160
4.1.4	Das Herrschaftsmotiv	162
4.1.4.1	Das Herrschaftsmotiv bei Kain und Abel	163
4.1.4.2	Das Herrschaftsmotiv bei Jakob und Esau	163
4.1.4.3	Das Herrschaftsmotiv bei Josef und seinen Brüdern	165
4.2	Die (Opfer-)Gabe (מִנְחָה)	168
4.2.1	Die (Opfer-)Gabe (מִנְחָה) bei Kain und Abel	168
4.2.2	Die (Opfer-)Gabe (מִנְחָה) bei Jakob und Esau	169
4.2.3	Die (Opfer-)Gabe (מִנְחָה) bei Josef und seinen Brüdern	171
4.3	Der Mord bzw. das Mordvorhaben	172
4.3.1	Die Schilderung des Mords bei Kain und Abel	173
4.3.2	Die Schilderung des Mordvorhabens bei Jakob und Esau	174
4.3.3	Die Schilderung des Mordvorhabens bei Josef und seinen Brüdern	175
4.4	Das Feld (שָׂדֶה) und dessen Verbindung zum Ackerboden (אֲדָמָה)	177
4.4.1	Die Lemmata שָׂדֶה und אֲדָמָה bei Kain und Abel	177

4.4.2	Die Lemmata שָׁדָה und אָדָמָה bei Jakob und Esau.....	179
4.4.3	Die Lemmata שָׁדָה und אָדָמָה bei Josef und seinen Brüdern.....	181
4.5	Nach dem Mord(-vorhaben): Sünde, Strafe und Vergebung	182
4.5.1	Sünde, Strafe und Vergebung bei Kain und Abel.....	182
4.5.1.1	Sünde	182
4.5.1.2	Strafe bzw. Konsequenzen	183
4.5.1.2.1	Eine der Tat entsprechende Strafe	183
4.5.1.2.2	Vertreibung und Wanderung.....	184
4.5.1.2.3	Angst und Furcht.....	184
4.5.1.3	Vergebung?	184
4.5.2	Sünde, Strafe und Vergebung bei Jakob und Esau	185
4.5.2.1	Sünde	185
4.5.2.2	Strafe bzw. Konsequenzen	185
4.5.2.2.1	Eine der Tat entsprechende Strafe	185
4.5.2.2.2	Vertreibung und Wanderung.....	187
4.5.2.2.3	Trennung und Wiederbegegnung.....	187
4.5.2.2.4	Angst und Furcht.....	187
4.5.2.3	Vergebung	188
4.5.3	Sünde, Strafe und Vergebung bei Josef und seinen Brüdern	189
4.5.3.1	Sünde	189
4.5.3.2	Strafe bzw. Konsequenzen	190
4.5.3.2.1	Vertreibung und Wanderung.....	190
4.5.3.2.2	Eine der Tat entsprechende Strafe?	191
4.5.3.2.3	Angst und Furcht.....	191
4.5.3.3	Vergebung	191
4.6	Gefühlsausdrücke in den Erzählungen	193
4.6.1	Zorn	194
4.6.1.1	Verbindung von Zorn, Gewalt und Herrschen	195
4.6.1.2	Das Lemma חָרָה	195
4.6.1.3	Die Lemmata אָף und חָמָה	196
4.6.2	Das ‚Gesicht senken‘ (נָפַל + פָּנָה)	198
4.6.3	Feindlich sein (שָׂטַם), hassen (שָׂנֵא) und eifersüchtig sein (קָנָא).....	199
4.6.4	Lemmata rund um Furcht, Angst und Schrecken	201
4.6.5	Auswirkungen von Gefühlen	202
4.6.5.1	Rache und Vergeltung	202
4.6.5.1.1	Rächen (נָקַם)	202
4.6.5.1.2	Sich trösten/rächen (נָחַם)	203

4.6.5.1.3	Vergelten/rückerstatten (שלם).....	203
4.6.5.1.4	Zurückbringen/vergelt (שוב).....	204
4.6.5.2	Weinen (בכה)	205
4.6.5.3	Schreien/Schrei (צַעֲקָה/צַעֲקָה).....	206
4.7	Motive und Verbindungen im Handlungsverlauf.....	208
4.7.1	Kontextuelle Verbindungen.....	208
4.7.2	Rekurrierende Aspekte der Expositionen unter Berücksichtigung des vorangehenden Kontextes	209
4.7.3	Der narrative Aufbau der Hauptteile der Erzählungen.....	214
4.7.4	Bedeutende Motive im Hauptteil der Handlungsverläufe	215
4.7.4.1	Die Veränderung der Protagonisten	215
4.7.4.2	Die Charaktere handeln blind	216
4.7.4.3	Aktive und passive Rollen.....	217
4.7.4.4	Besondere Analogien im Hauptteil der Handlungsverläufe von Jakob und Esau sowie Josef und seinen Brüdern.....	218
4.7.5	Der Vergleich der Schlüsse	219
5	Schluss	221
5.1	Die Ergebnisse	221
5.1.1	Beantwortung der Forschungsfragen	221
5.1.2	Schlussfolgerungen.....	221
5.1.2.1	Der Befund zeugt von einer literarischen Intention der Geschwisterrivalitäten ..	221
5.1.2.2	Der Befund zeugt von einer Vielzahl unterschiedlicher Querverweise zwischen den Geschwisterrivalitäten.....	222
5.1.2.3	Die Entwicklung der Motive im Verlauf der Genesis.....	222
5.1.2.4	Der Spannungsbogen an den Buchenden	223
5.1.2.5	Geschwisterrivalitäten als Hauptdimension und Antrieb der Familiengeschichten	224
5.1.2.6	Geschwisterrivalitäten als Hindernisse zur Volkswerdung	224
5.1.2.7	Geschwisterrivalitäten und Gottes Erwählung	224
5.1.2.8	Geschwisterrivalitäten als Type Scene?	225
5.2	Die weitere Forschung	226
5.3	Die Relevanz	227
5.3.1	Die Relevanz für das Verständnis der Genesis	227
5.3.2	Die Relevanz für die Gegenwart	228
5.3.2.1	Die Katalysatoren von Geschwisterrivalitäten	228
5.3.2.2	Die Strategien zur Bewältigung von Geschwisterrivalitäten	229
5.3.3	Persönliche Relevanz.....	230

6	Bibliographie.....	231
7	Abbildungsverzeichnis	238
8	Tabellenverzeichnis	238

1 Einleitung

Der jüdische Theologe Nahum Sarna eröffnet seinen Genesis Kommentar mit der Bemerkung: „In every generation, the study of the Bible has been at one and the same time a *religious obligation*, a *spiritual experience*, a *mode of worship*, and a *moral* as well as an *intellectual discipline*.“ (1989:XVIII; eigene Hervorhebungen). Dieses Zitat beschreibt treffend die Gründe und meine Motivation für die hier vorgestellte Arbeit, die aus der Summe all dieser Merkmale entsteht, und darüber hinaus vom Verlangen nach tieferer Erkenntnis angetrieben ist.

Die Beschäftigung mit dem literarischen Meisterwerk der Genesis hat mich in gleichem Maße ins Staunen sowie ins Fragen versetzt. Die unglaubliche Fülle an Erzählungen, literarischen Motiven und intertextuellen Verknüpfungen macht aus diesem Buch ein Kunstwerk, das bis heute begeistern kann. Für den jüdischen und christlichen Glauben ist die Genesis nicht nur ein Buch, sondern *das erste* kanonische Buch der Bibel, *das* Buch ‚des Anfangs‘, das den Anspruch erhebt, Heilige Schrift und somit Offenbarung Gottes zu sein.

In der Vergangenheit neigte die christliche Tradition dazu, den eigenen Ursprung überaus glorreich darzustellen. Biblische Figuren sowie Protagonisten der frühen Kirchengeschichte wurden dabei für besonders tugendhaft und tadellos erklärt. Ganz anders geschieht es im Buch Genesis. Die Erzählungen von der Ur- und Vätergeschichte Israels, die den Ursprung des Volkes Israel begründen, bemühen sich nicht, ihre Protagonisten als einseitig stigmatisierte Heilige zu beschreiben. Ganz im Gegenteil! Das Buch der Genesis bleibt durchweg ein sehr menschliches, ‚geerdetes‘ Buch, das eine ganz unerwartete ‚Hagiographie Israels‘ überliefert. Sie erzählt nämlich von Menschen und ihren Geschichten, ihren Grundbedürfnissen, ihren Lebenserfahrungen und ihrem Versagen. Und zugleich von ihrem Weg mit oder abseits von Gott. Diese Menschen sind zwar zeitlich und kulturell sehr weit entfernt von uns heute, aber sie durchleben doch Dinge, die der Mensch im 21. Jahrhundert verstehen, fühlen und teilen kann. Ja, Dinge, die er vielleicht sogar selbst erlebt hat. Das ist vor allem im Hinblick auf das Thema dieser Untersuchung sehr wahrscheinlich!

Es ist besonders auffallend, dass das erste Buch Mose durchgehend von Familiengeschichten charakterisiert ist. Die Familie bildet den Horizont, den Betrachtungswinkel und den Ort jeder Erzählung. Darin spielen die Beziehungen zwischen Geschwistern eine wesentliche Rolle, wie Greenspahn bemerkt: „Almost every major character in the Bible has at least one brother or sister who contributes to the story’s development in a material way.“ (1994:3). Wie Fox (1993:46) bemerkt, ist dies in Genesis derart stichhaltig, dass allerlei mögliche Variationen durchgespielt werden: Geschwisterrivalitäten beinhalten in Genesis Mord und Mordabsichten, Täuschung und Exil, Rache und Versöhnung, sie betreffen Brüder und Schwestern untereinander und sie treten unter Einbeziehung von Ehefrauen und Müttern auf. Warum betont das Buch so auffallend Geschwisterkonstellationen, die von gegenseitiger Rivalität und durch Prioritätskonflikte gekennzeichnet sind? Könnten all diese Motive ein erkennbares

und sich wiederholendes Schlüsselement zum Verständnis des gesamten Buches sein? Und wenn es sich so verhält, wie ist dies im Text literarisch verankert?

Die enorme zeitliche Entfernung dieser Konflikte und deren gleichzeitige Nähe zu der heutigen Erfahrung zwischenmenschlicher Rivalitäten haben mich tief beeindruckt. Über die Grenzen des biblischen Buches hinaus sind Geschwisterrivalitäten ein universell nachvollziehbares Problem. Dieses Motiv betrifft damals wie heute den Alltag jedes Menschen in den Tiefen der eigenen familiären Existenz und in der praktischen Gestaltung von Beziehungen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die biblischen Texte ihrem Inhalt nach zeitlos nachvollziehbar und ihrer Mimesis nach stets ansprechend.

Es ist mein Wunsch, dass die tiefgehende Beschäftigung mit dem Buch Genesis und deren Protagonisten über den Forschungsgegenstand hinaus meinen eigenen Umgang mit Geschwisterrivalitäten verändert. Im Rahmen meines Dienstes als Gemeindefereferent im Kontext einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde erhoffe ich mir darüber hinaus gewinnbringende Einsichten aus dem Wort Gottes, die meine pastoral-seelsorgerliche Begegnungen mit Menschen in Konflikten befruchten kann.

1.1 Zielsetzung, Aufbau, Abgrenzung und Methodik der Arbeit

1.1.1 Forschungshypothesen und Forschungsfragen

Die vorliegende Untersuchung beruht auf folgenden *Hypothesen*, die zu beweisen und zu begründen sind:

1. Zwischen den Konflikten und den Rivalitäten von Kain und Abel, Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern bestehen literarische Verbindungen. Diese sind in der Verwendung und Wiederaufnahme von lexikalischen und thematischen Motiven sowie durch Motive in ihrem Handlungsverlauf zu erkennen.
2. Diese literarischen Verknüpfungen weisen darauf hin,
 - a. dass das Motiv der Geschwisterrivalität ein bewusst gestaltetes und ausdrücklich betontes Thema des Buches Genesis ist;
 - b. dass durch diese motivischen Anknüpfungen literarische Querverweise zwischen den Texten entstehen, wodurch eine Geschwisterrivalität die Ausdrucksdimension der anderen erhellen, quer kommentieren oder gar ausweiten kann.

Die vorliegende Arbeit lässt sich somit als Antwort auf die folgenden *Forschungsfragen* verstehen:

1. Sind gemeinsame literarische Motive in den ausgewählten Erzählungen über Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis zu erkennen?
2. Um *welche* Motive handelt es sich? *Wie* stehen sie zueinander in Verbindung? Und *wie entwickeln* sie sich innerhalb der Genesis?

1.1.2 Aufbau der Arbeit

Die Forschungsfragen spiegeln den Aufbau der Arbeit wieder, der hier kurz dargestellt werden soll:

Nach den methodischen Vorüberlegungen dieses Kapitels werden einige Prolegomena (Kapitel 2) zum Verständnis der nachfolgenden Kapitel besprochen.

In Kapitel 3 folgt eine ausführliche literarische Analyse der einzelnen Geschwisterrivalitäten. Dieses in sich geschlossene Kapitel bildet die exegetische Grundlage für die weiteren Erörterungen.

Die gewonnenen Resultate und Beobachtungen bedürfen einer anschließenden Zusammenfassung und Systematisierung (Kapitel 4). In diesem Teil der Untersuchung werden sowohl einzelne lexikalische und thematische Motive als auch Motive des Handlungsverlaufs in Beziehung zu einander gebracht und besprochen. Dabei sollen die Analogien und die spezifischen Divergenzen zwischen den Erzähltexten fokussiert werden.

Im abschließenden Kapitel 5 erfolgt ein Fazit zur gesamten Arbeit, indem die Forschungshypothesen verifiziert und die Forschungsfragen beantwortet werden sollen.

1.1.3 Abgrenzung der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit kann keine vollständige Analyse aller Geschwisterrivalitäten in der Genesis präsentiert werden. Daher werden sich die Einzelanalysen (Kapitel 3) auf die ausgewählten Rivalitäten von Kain und Abel (Gen 4,1-16), Jakob und Esau (Gen 25 und 27) sowie von Josef und seinen Brüdern (Gen 37) beschränken. Die vorliegende Untersuchung kann und will daher nicht dazu dienen, ein endgültiges Fazit über die literarischen Motive aller Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis zu ziehen.

Die Auswahl dieser drei Rivalitäten beruht auf der Beobachtung gewisser wiederkehrender Lemmata, thematischer Motive sowie Stilmittel innerhalb dieser Erzählungen. Diese Texte scheinen besondere Anhaltspunkte für die Annahme zu geben, dass der eine Text als Subtext des nachfolgenden gelesen werden kann. Auf diese anfänglichen Beobachtungen berufen sich die oben genannten Forschungshypothesen. Darüber hinaus stellen diese Rivalitäten die drei bedeutendsten Erzählungen über Geschwisterkonflikte in Genesis dar, was ihre Radikalität, ihre Bedeutsamkeit und ihre Auswirkung auf die Gesamtkomposition des Buches betrifft.

Die vorliegende Arbeit kann auch keine allumfassende exegetische Auslegung und Kommentierung der gewählten Passagen bieten. Als Ergänzung sei auf die einschlägige Literatur in der Bibliographie hingewiesen.

Es sollen zwar auch gewisse exegetisch-theologische Einzelfragen erörtert werden, welche die Bedeutung des Gesamtzusammenhangs erhellen können, doch in den Einzelanalysen (Kapitel 3) müssen Schwerpunkte gesetzt werden, die der Klärung der Forschungsfragen dienlich sind. Der Hauptschwerpunkt liegt auf den Abschnitten, die den Ausgangspunkt, die Eskalation und die Auflösung der jeweiligen Konflikte behandeln. Doch eine literarische Analyse kann nicht ohne Berücksichtigung des ge-

samen Handlungsverlaufs erfolgen. Dies gilt besonders für die Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern, die eine Kontinuität in der Person von Jakob beinhalten und stark ineinander verwoben sind. Die vorliegende Analyse muss demzufolge den gesamten Zyklus jeder Erzählung berücksichtigen: Der Brudermord Kains (Gen 4,1-16) wird im Kontext der Urgeschichte betrachtet. Die Einzelanalyse der Rivalität zwischen Jakob und Esau (Gen 25 und 27) wird im Lichte von Gen 33f erfolgen. Die Auslegung der Rivalität zwischen Josef und seinen Brüdern (Gen 37), wird den Gesamtverlauf der weiteren Geschichte und dabei vor allem Gen 50 berücksichtigen müssen.

1.2 Forschungsüberblick

Die große Menge der zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Publikationen zum Buch Genesis zeigt, wie sehr dieses Buch in das Blickfeld der Forschung und der Theologie der letzten Jahrzehnte geraten ist. Daher kann die Analyse der Geschwisterrivalitäten in Genesis und der ausgewählten Passagen (Gen 4; Gen 25 und 27; Gen 37) auf eine Fülle von Veröffentlichungen aus den verschiedensten Bereichen und mit unterschiedlichsten methodischen Ansätzen zurückgreifen. Diese Fülle gilt es auf die Ziele dieser Arbeit hin einzugrenzen.

In der Forschung der Genesis wurden die Rivalitäten zwischen Geschwistern besonders in Bezug auf das hervorstechende Motiv der *Geschwisterpriorität* analysiert: Im Verlauf der Genesis übertrifft der jüngere Sohn auf verschiedene Art und Weise seinen älteren Bruder. Er erlangt dabei eine prioritäre Stellung als faktischer Erstgeborener und Segensträger.

Die allgemeine Forschung fokussiert in der Analyse dieses Phänomens besonders die innerfamiliären Dynamiken und die Bedeutung der Geschwisterpriorität für die Geschichte Israels. Die sichtbare Umkehrung der Geburtsreihenfolge und die daraus entstehende Generationsabfolge (Toledoth), stellt in der Tat die Hauptdimension der Geschwisterrivalität in Genesis dar: Die Rivalitäten und Konflikte zwischen Geschwistern sind – wenn auch nicht ausschließlich – unauflösbar in die Vertauschungsumstände verwoben.

Zum spezifischen Thema der Geschwisterpriorität sind in den letzten zwei Jahrzehnten einige Veröffentlichungen erschienen, die sich jedoch nur am Rande mit der literarischen Verknüpfung der Motive *zwischen* den Geschwisterrivalitäten beschäftigen.

Nachfolgend soll (a) ein kurzer Überblick über die zentralen Werke zum Thema der Geschwisterpriorität gegeben werden. Hier sind besonders die Studien von Syrén (1993), Greenspahn (1994) und Hensel (2011) zu erwähnen. Diese unterscheiden sich erheblich im Hinblick auf ihr Forschungsziel und ihre Methodik und bilden den aktuellen Forschungsstand zu dieser Thematik, auf die sich die weitere Literatur bezieht.

Im Anschluss daran sollen (b) einige Ansätze exemplarisch besprochen werden, die sich dem allgemeinen Thema der Geschwisterrivalität in Genesis aus anderen Blickwinkeln annähern. Darunter zählen auch die Beiträge, die eher am Rande der Forschung die ethischen und moralischen Dimensionen

der Geschwisterkonflikte untersuchen. Diese sind vor allem im Hinblick auf die angewandten Strategien zur Lösung der Konflikte von Interesse. In diesem zweiten Abschnitt werden besonders die Beiträge von Steinmetz (1991), Millard (2001), Cotter (2003) und Schlimm (2008) aufgegriffen.

a) Was das Thema der Geschwisterpriorität betrifft, scheint die Monographie von Roger Syrén (1993) der erste systematische Versuch zur Erörterung dieses Phänomens zu sein.¹ Er bespricht lediglich vier Geschwisterumkehrungen (Ismael, Esau, Ruben und Manasse). Dabei verankert er seine Beobachtungen nicht in der Urgeschichte. Im Fazit seiner Analyse unterscheidet er zwischen einer geographisch-nationalen sowie einer theologischen Bedeutung des Motivs. Im ersten Fall zielt das Motiv auf den Ursprung der Völker unter der Führung und Aufsicht des Gottes Israels (:142). Theologisch betrachtet bezieht Syrén das Phänomen auf die Erwählung Israels und auf dessen Selbstverständnis als Volk Gottes (:143).

Neben diesen eher allgemeinen Aussagen zur Identitätsbestimmung Israels betont Syrén besonders die Rolle der verworfenen Brüder, die von Gott eben nicht verworfen, sondern hinzugetan sind: „In this way, God’s choice is not challenged, but supplemented, by adding an idea of ‚also-peoples‘ to the chain of ‚also-sons‘ in the patriarchal narratives.“ (1993:144). Syrén geht dabei besonders auf die Volkswerdung Ismaels ein.

Es ist festzuhalten, dass der Ansatz Syréns besonders wegen der eingeschränkten Textbasis (nur vier Vertauschungsepisoden werden behandelt) und des somit verminderten Umfangs der erzielbaren Ergebnisse keine Resultate für ein Konzept der Geschwisterpriorität für das gesamte Buch Genesis darstellen kann. Darüber hinaus ist sein methodischer Ansatz nicht auf die literarische Analyse der Erzählpassagen ausgerichtet, analysiert auch nicht die Verbindungen zwischen den Erzählungen und liefert daher nur im geringen Maße Einsichten für die vorliegende Arbeit.

Frederick Greenspahn (1994) untersucht das Thema der Geschwisterpriorität unter Verwendung eines synchronen Ansatzes und geht dabei über die Grenzen der Genesis hinaus. Er erkennt die Umkehrungsgeschichten als ein literarisches und theologisches Motiv innerhalb der Genesis (:29) und plädiert dafür, dass die Bevorzugung des jüngeren Bruders im Gegensatz zum biologisch Erstgeborenen weder aus einer gesetzlichen Bestimmung hervorgeht noch als eine Gegenreaktion auf die waltende Sitte zu verstehen ist, was aus dem so häufigen Befund geschlussfolgert werden könnte.²

¹ In diesem Zusammenhang ist der im gleichen Jahre erschienene Artikel von Everett Fox (1993) zu erwähnen, der einen guten Überblick über die verschiedenen Auslegungsvorschläge für das Phänomen der Vertauschungen zum damaligen Zeitpunkt darbietet.

² Auch Knoppers (2000) verfolgt die ähnliche Fragestellung, ob es sich bei den Vertauschungen in Genesis um Ausnahmen zur gängigen Regel des Erstgeburtsrechts handelt, oder ob diese sogar beweisen, dass ein Erstgeburtsrecht im alten Israel nicht existierte (→ 2.2). Er kommt zu einem narratologisch wertvollen Schluss: „From a literary standpoint, it is the contradiction of normal expectations that drives the plot in each of the tales. Only against the background of the favored status of the firstborn do these stories of subversion carry such force.“ (:121).

Unter Einbeziehung von Material aus der Umwelt argumentiert Greenspahn in seiner Untersuchung dafür, dass die Umkehrungsgeschichten in der Antike ein sehr verbreitetes Volksmotiv waren. Im Hinblick auf Israel dienen die Umkehrungen für ihn als komplexes Gleichnis der Beziehung Gottes zu seinem auserwählten Volk. Die Umkehrungserzählungen beweisen die göttliche Basis der Erwählung eines Israels, das sich als בְּכֹר Gottes versteht (1994:108). Darüber hinaus seien die Umkehrungen ein Spiegel des Unbehagens Israels über den Widerspruch zwischen der eigenen Erwählungstheologie und der Realität seiner politischen Schwäche. Schlussendlich zeigt dieses Motiv für Greenspahn die Bedeutungslosigkeit jedes menschlichen Verdienstes auf. Entsprechend zeugt es von der Unabhängigkeit Gottes über menschliche oder gar biblisch angenommene Werte (:160).

Aufgrund seines synchronen Ansatzes fixiert Greenspahn in seiner Untersuchung weder eine politische noch eine zeitgeschichtliche Dimension und er versteht den Grund für das hervorstechende Motiv ausschließlich inner-israelitisch (1994:140). Über die Aspekte der Geschwisterpriorität hinaus und im Hinblick auf das allgemeine Vorkommen von Rivalitäten und Konflikten zwischen Geschwistern, kann Greenspahns viertes Kapitel über die Auslegung der einzelnen Geschwisterkonflikte die Auslegung der einzelnen Erzählungen dieser Arbeit befruchten. Sein synchroner Ansatz nähert sich dabei dem hier vertretenen narratologischen Ansatz an, der am Text verhaftet bleibt.

In der 2011 erschienenen Dissertation zur Vertauschung des Erstgeburtsegens stellt Benedikt Hensel die bisher ausführlichste und umfangreichste Untersuchung des Phänomens der Vertauschungen im Buch Genesis vor. Als Grund für die Vertauschungsepisoden erkennt Hensel ein wiederkehrendes Muster der Qualifizierung bzw. Disqualifizierung des einen Bruders gegenüber dem anderen. Wenn ein biologisch erstgeborener Bruder sich ‚disqualifiziert‘, so ‚qualifiziert‘ sich demgegenüber der Zweite als Erstling (Erstgeborener). Diese Vorkommnisse sind in dem gesamten Buch der Genesis auf literarischer Ebene verankert. Die Qualifizierung bzw. Disqualifizierung gestaltet sich nach Hensel auf unterschiedliche Art und Weise, etwa durch den Vater (beispielsweise Gen 9,26; 48,19), die Mutter (4,26) und/oder durch Gottes Eingriff (22,18; 32,29; 35,10). Die durch den Vertausch neu eingeschlagenen genealogischen Richtungen werden durch die gezielte und genaue Einsetzung der Toledoth validiert und bestätigt (:179).

Der Vertauschungsprozess leistet für Hensel eine Identifikationsbestimmung Israels, wodurch dessen Sonderrolle unter den Völkern begründet, legitimiert und theologisch profiliert wird (2011:327). Die Vertauschungen seien darüber hinaus ein Kriterium das geeignet ist, Israel von den übrigen Völkern zu unterscheiden: Das Erstlingstum Israels (wie Hensel mit Buber den Terminus בְּכֹר übersetzt) ist somit in einem narrativ-theologischen Entwurf verankert (:331). Dieses Erstlingstum sei „an JHWH gebunden und nicht an ein Geburts(vor-)recht.“ (:327). Die Qualifizierungserzählungen zeigen für Hensel auch auf, dass das Erstlingstum keineswegs als ein Zustand, sondern als eine „gelebte und tätige Folge der Erwählung“ (:333) zu verstehen ist, die immer in Bezug zu den anderen Brüdern und in der solidarischen Beziehung zu ihnen zu verstehen ist (:334). Der Umgang mit den genealogischen

Nebenarmen Israels, dessen Relevanz im Buch der Genesis durchaus hervorstechend ist, wirkt sich dadurch als eine Botschaft für das Selbstverständnis Israels aus.

Hensel bleibt stark an seinem durchaus sinnvoll erarbeiteten System von Qualifizierung und Disqualifizierung des Erstgeborenen gebunden. Über die Vertauschungsepisoden hinaus zeigt sich in Genesis jedoch ein viel breiteres Spektrum an Konfliktgeschehnissen. Dies zeigt sich etwa darin, dass die Geschwisterkonflikte schon vor der Disqualifizierung des biologisch Ersten auf verschiedene Weise präsent sind (was bei Hensel unberücksichtigt bleibt): Der Neid Kains gegenüber seinem Bruder ist schon vor dem Brudermord präsent; der Konflikt zwischen Jakob und Esau deutet sich bereits im Mutterleib und während der Geburt an und ist im Orakel Gottes schon vorgeburtlich bestätigt. Durch die gegenpolige Bevorzugung ihrer Söhne scheinen Isaak und Rebekka den Konflikt zwischen Jakob und Esau zu steigern, bevor es überhaupt zu einer faktischen Disqualifizierung kommen konnte. Ebenso bahnt sich der Konflikt zwischen Josef (dem Sohn Rahels) und seinen Brüdern bereits in der Bevorzugung durch den Vater Isaak an. Dieser Konflikt tritt – wie schon bei Kain und Abel – durch den Neid der Brüder hervor, bevor einige von ihnen sich überhaupt für den väterlichen Segen disqualifizieren konnten. Somit zeigen sich weitere, allgemeinere Aspekte der innerfamiliären Bruderkonflikte, die im Vorfeld einer Umkehrungssituation untersucht werden sollten.

Aus den betrachteten Veröffentlichungen lässt sich folgern, dass das Motiv der Geschwisterpriorität ein in der Forschung vielseitig wahrgenommenes und diskutiertes Thema ist. Die unterschiedlichen Fragestellungen richten sich auf die Beantwortung der grundlegenden Frage über die Bedeutung und die Begründung dieses (meist) unerwarteten Phänomens der Umkehrung. Doch der Streit um Erstgeburtsrecht und -segens ist nicht der einzige Grund für Konflikte und Rivalitäten im Buch Genesis. Die Reihe der Konfliktkatalysatoren ist verwobener und muss breiter analysiert werden.

b) Während sich Syrén (1993) traditionsgeschichtlich innerhalb der Vätergeschichten bewegt und Greenspahn (1994) synchron, apolitisch und inner-israelitisch, jedoch mit starker Einbeziehung von Material aus der Umwelt des aVO argumentiert, geht Matthias Millard (2001) in seiner Monographie zur Genesis als Eröffnung der Tora auf den urgeschichtlichen Hintergrund der Konfliktgeschichten der Genesis ein. Seine Studie beschreitet eine vergleichende Annäherung an den Bibeltext von seiner Kompositions- und Auslegungsgeschichte her (:21). Somit misst Millard der jüdischen Auslegung besondere Aufmerksamkeit bei. In seiner Habilitationsschrift weist er darauf hin, dass die Deutung der Bruderkonflikte als ‚Reihe‘ keineswegs eine neue Entdeckung sei (:76), was er durch zahlreiche rabbinische Einzelvergleiche begründet (:66). Hiermit sind nicht allein die Umkehrungssituationen, sondern allgemein Konflikte gemeint. Millard erkennt in der urgeschichtlichen Erzählung von Kain und Abel ein Paradigma für die weiteren Erzählungen der Vätergeschichten.

Eine vergleichbare Annahme liegt auch der hier vorgelegten Arbeit zugrunde. Neben Millard verbindet eine Vielzahl weiterer Autoren die Konflikte der Ur- und Vätergeschichte miteinander, wie etwa Kaminsky (2007:649) und Steinberg (2012).

Naomi Steinberg identifiziert zwei entscheidende Gründe für die Konflikte in der Genesis: Autorität und Erbschaft. Die biologischen Rechte des Erstgeborenen spielen für sie im Hinblick auf diese zwei Motive eine wesentliche Rolle für die Ausgestaltung der Konflikte:

Conflict appears to reflect a desire to be rid of competitors for position of authority and for rights to inherit whatever economic goods are available. One man must deprive another man of something in order for the first man to succeed. The rights that accompany the status of heir shape the strategies used to achieve this position. 2012:285.

Für Steinberg besteht eine literarisch-thematische Motivverbindung zwischen Ur- und Vätergeschichten, die sich darin zeigt, dass sich in beiden Teilen des Buches ein ähnliches Muster von Konflikten zwischen Mann und Frau, zwischen Brüdern und zwischen Söhnen und Vätern wiederholt (2012:299).

Millard geht darüber hinaus noch einen Schritt weiter und identifiziert die Erzählung von Kain und Abel als den ethischen Grundtypus der Brüderkonflikte (2001:75), der sich in den nachfolgenden Erzählungen wiederfinden lässt und einen Bogen von Abel bis Josef spannt (so auch Friedman [2001:27]). Was Millards Studie dabei besonders kennzeichnet ist, dass er die Folge von Geschwister rivalitäten in Genesis als das Mittel einer impliziten Ethik wahrnimmt (2001:75). Hensel kritisiert auf besondere Weise diese ethischen Rückschlüsse Millards, indem er sie auf eine der vielen möglichen Deutungsebenen der Texte herabstuft. Er weist darauf hin, dass die ethische Dimension, die Millard verfolgt, eine Abstrahierung aus einem viel komplexeren literarischen Zusammenhang darstellt (Hensel 2011:18). Es ist sicherlich wahr, dass das sehr komplexe Gefüge der Genesis ein breites Spektrum an Deutungsaspekten und Korrelationen der Texte ermöglicht, die es zu berücksichtigen gilt. Es muss jedoch darauf bestanden werden, dass die alttestamentliche Erzählkunst auf literarischer Ebene durchaus ethische Botschaften vermitteln kann.³

Die urgeschichtliche Verankerung des Motivs und dessen Identifizierung als Paradigma für die weiteren Erzählungen (und die abschließende Verknüpfung mit der Josefgeschichte bei Millard) unterstützen die Forschungshypothese dieser Arbeit. Dennoch lässt Millard den besonders hervorstechenden Aspekt der Vertauschung des Erstgeburtsrechts als die bedeutendste Grundlage für die entstehenden Rivalitäten zwischen Geschwistern in Genesis undifferenziert und unbehandelt.

Devora Steinmetz (1991) nähert sich dem Motiv der Geschwisterrivalität von einem ganz anderen Standpunkt aus. Sie untersucht Rivalitäten innerhalb des breiten Rahmens der *Familiengeschichten*

³ Ethische Botschaften können mehr als lediglich *nur eine* Deutungsebene, sondern potentiell *die eine* vom Autor intendierte Absicht eines Textes darstellen. Deutungen, Interpretationen und ethische Hinweise stehen meist nicht an der Textoberfläche, sondern treten aus dem komplexen Gefüge der Erzählungen hervor. Es bedarf daher konkreter Hilfsmittel der narrativen Exegese, um Charakterisierungen und ethische Rückschlüsse aus den Texten zu ziehen (Alter 2011:146-162). Es ist eben Ziel und Aufgabe dieser Untersuchung, die literarischen Verbindungen der Erzählungen auf verschiedenen Ebenen herauszuarbeiten, um eine mögliche Korrelation und literarisch bewusste Verwobenheit der Texte verifizieren zu können, welche durchaus mit ethischen Absichten erfolgt sein kann. Die textuelle Ebene in seiner Endgestalt darf nach den methodischen Prämissen dieser Arbeit jedoch nicht verlassen werden (gegen Millards vergleichende Methode). Es sei in diesem Zusammenhang auf den Genesiskommentar von Waltke hingewiesen, der zahlreiche narrative Hilfsmittel aufführt, die zur Deutung theologischer Botschaften in Erzähltexten helfen können (2001:39-45).

der Genesis. Dabei geht sie von der These aus, dass es hier um ein Buch geht, dessen primärer Fokus auf Verwandtschaft und Familie liegt, und zwar als ein göttliches Anliegen, das sich von der Schöpfung bis hin zur Jakobsfamilie in Ägypten zieht (2012:282)⁴. Steinmetz erarbeitet ein Konzept der innerfamiliären Dynamiken zwischen Rivalität und Identität eines werdenden Volkes:

The (patriarchal) family is threatened by the twin dangers of conflict between members and loss of identity: either the family members remain together and threaten to destroy one another, or they separate and are in danger of being lost to the family's special mission. STEINMETZ 1991:11.

Das Gottesvolk kann nach Steinmetz nur überleben, weil die letztendliche Einheit der Söhne Jakobs erreicht wird. Im Hinblick auf die vorgestellte Arbeit bietet dieses Buch eine wertvolle Quelle für das Verständnis von familiären Dynamiken in den Patriarchengeschichten.

Matthew Schlimm (2008) verfolgt in seiner Dissertation einen andersartigen Ansatz. Er beschäftigt sich mit der ethischen Dimension der Gefühlsäußerungen von Ärger bzw. Zorn in Genesis. Seine literarisch-lexikalischen sowie psychologischen und anthropologischen Annäherungen betreffen in besonderer Weise die Bruderkonflikte der Genesis. Dabei ist das Umkehrungsmotiv für Schlimm nicht im direkten Fokus.

Für Schlimm ist die Erzählung von Kain und Abel das Einfallstor in die menschliche Existenz und in das Buch Genesis für das in Gen 4 erstmals erscheinende Zorngefühl (2008:138). Er stellt dabei die Zentralität von Gen 4,7 als ersten Ausspruch Gottes jenseits von Eden dar. Dieser Vers bildet für ihn gewissermaßen die hermeneutische Brille für das gesamte Buch Genesis. Darin offenbart Gott nach seiner Überzeugung eine Alternative zum Zorn, dessen Einhaltung oder Verwerfung im Verlauf der weiteren Rivalitäten in Genesis eine Rolle spielt (2008:227). Direkt damit verknüpft ist auch die Rolle des Hüter-Seins (Gen 4,9) als die Alternative zur Geschwisterrivalität.

Obviously, being Abel's keeper is the polar opposite of being his murderer. The former protects Abel from harm; the latter harms him unto death. By mentioning his own opposite, Cain alludes to the possibility that there may be alternatives to the path he himself has taken. SCHLIMM 2008:228.

Nach Schlimms Auffassung ist der Leser der Genesis von diesem Zeitpunkt an auf der Suche nach einem Antitypus des Kains, also nach einem ‚Bruderhüter‘. Diese Suche nimmt Schlimm exegetisch auf, auch unter Betrachtung einiger literarischer Verknüpfungen zwischen den Kernabschnitten der vorliegenden Untersuchung. Die verschiedenartigen Konflikte der Genesis münden für Schlimm schließlich in das polare Gegenstück der Joseferzählung: Josef offenbart sich als der Antitypus Kains (2008:287). Somit beschreibt Genesis eine Bewegung vom Brudermord zur Bruderversöhnung. Dabei bietet Genesis u.a. eine ethische Aufklärung des Lesers für den Umgang mit Zorn (:216). Mit Naumann muss an dieser Stelle differenziert werden, dass der hebräische Erzähler nicht davon ausgeht, dass jede Art von Konflikt vollkommen beseitigt werden kann (2005:56). Er merkt an, dass es dem Erzähler darauf ankommt,

⁴ Sie steht mit dieser Beobachtung nicht allein: Für Petersen (2005) fokussiert Genesis Familiengeschichten besonders im Hinblick darauf, Werte und Strategien der nicht-Gewalt vorzustellen (→ 2.1).

den berechtigten Zorn über Benachteiligung und Zurücksetzung nicht in Gewalt gegenüber dem Bevorzugten umschlagen zu lassen, gewissermaßen zu bändigen und zu zivilisieren. Dies ist in der Genesis der Tenor schon der Geschichte von Kain und Abel. Auch die Josefsgeschichte beharrt bis zum Ende geradezu notorisch darauf (Bevorzugung Benjamins in Gen 44f.; Efraims in Gen 48), dass es auch unter den versöhnten Brüdern weiterhin Ungleichheiten gibt. :56.

Wie oben bereits erwähnt identifiziert Hensel (2011:2) insgesamt 12 Vertauschungserzählungen, wovon sieben als Haupterzählungen gelten. Schlimm identifiziert ebenso etwa ein Dutzend Erzählungen (2008:218), in denen die Emotion menschlichen Ärgers implizit oder explizit vorkommt. In diesem Dutzend sind alle sieben Haupterzählungen von Hensel beinhaltet. Allein aus dem oberflächlichen Vergleich dieser zwei völlig unterschiedlichen Studien zeigt sich, dass eine Entsprechung zwischen dem Motiv der Geschwisterpriorität und dem Vorkommen gewisser Lemmata (bei Schlimm die Emotionen des Zornes) auf literarischer Ebene sichtbar wird. Konflikte zwischen Brüdern sind daher auch durch mimetische Gemütsbewegungen im Text markiert (→ 4.6).

Durch Vertauschungsumstände, innerfamiliäre Dynamiken oder Gefühlszustände verursacht, zeugt die Realität der Genesis von einer komplexen literarischen Landschaft von Konflikten zwischen Geschwistern. Darin sind die unterschiedlichen Episoden stark ineinander verflochten. Welche literarischen Verbindungen sind zwischen den Texten zu beobachten? Und welche weiteren Ebenen oder gar Entwicklungen sind in und zwischen den Texten zu erkennen?

Insgesamt kann gesagt werden, dass die Beachtung der thematisch-literarischen Verknüpfungen zwischen den einzelnen Geschwisterrivalitäten in der Forschung stark unterentwickelt bleibt. Die Verbindungen werden teilweise erkannt, doch nicht systematisch erfasst. Das zeigt etwa die Bemerkung von Hensel, wenn er behauptet, dass „die zwölf Segensvertauschungen der Genesis nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern über ein komplexes System an intertextuellen Verbindungen verknüpft sind.“ (2011:330). Diese literarischen Verbindungen bleiben bei ihm – wie bei anderen⁵ – nur angedeutet und werden nie explizit ausgeführt.

Auch muss festgehalten werden, dass viele Ausleger der Genesis (z. B. Schenker [1981], Lisewski [2008:278-302]) zwar die Besonderheit des brüderlichen Versöhnungsgeschehens in der Josefsgeschichte betonen, diese jedoch nicht unmittelbar in Beziehung zu Gen 4 oder Gen 25 und 27 setzen (wie Millard [2001], Friedman [2001] oder Schlimm [2008]).

In gewisser Hinsicht bildet der narratologisch ausgerichtete Genesiskommentar von David Cotter (2003) eine in diese Richtung tendierende, doch nicht umfassende Ausnahme. Cotter verbindet die verschiedenen Erzählungen über Bruderrivalitäten und liefert dabei wenige, aber konkrete literarische Verknüpfungen. Mit Friedman (2001:27) erkennt er die lexikalische Verbindung einiger dieser Erzählungen durch das Motiv des Feldes (הַשָּׂדֶה) (→ 4.4). Diese Beobachtungen gehen von Gen 4 aus, finden sich besonders in den Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern

⁵ So etwa bei Hamilton (1995:434); Wenham (1987:241), Jacob ([1934]2000:321) u.v.m.

wieder und scheinen sich sogar weit über Genesis hinaus zu erstrecken (Cotter 2003:42). Auch für Cotter übernimmt die Erzählung aus Gen 4,1-16 u. a. die Rolle einer Einführung in das Thema der Brüderrivalitäten: „Here too appear for the first time themes that will become important in the rest of the book, especially rivalry between brothers, displacement of the elder by the younger, and disjunction between generations.“ (:41). Cotters Ausführungen bleiben hierzu jedoch nur auf der Ebene weniger Andeutungen und er bespricht den für Genesis relevanten Aspekt der Geschwisterpriorität nur am Rande.

1.3 Die Methoden der Untersuchung

1.3.1 Einleitung

Das Buch Genesis ist ein *literarisches* Werk. Seinem Genre nach besteht es eindeutig aus Erzähltexten. Anders als ein didaktisches Lehrbuch oder Lexikon vermittelt es Inhalte durch das Erzählen von Geschichten. Der Erzähler verwendet dazu Worte, die in ein breites literarisches Netzwerk eingebunden sind, das auf kunstvolle Art und Weise gewoben ist. Diese Erzähltexte werden durch die nachfolgend vorgestellten Mittel und Instrumente der narrativen Exegese ausgelegt. Zugleich ist das Buch Genesis Teil und sogar grundlegender Anfang der hebräischen und christlichen Bibel, die als kanonische Heilige Schrift gilt. Dies verleiht den Erzähltexten eine theologische Dimension, die nicht außer Acht gelassen werden kann. Der Selbstanspruch der hebräischen und christlichen Bibel, Offenbarung Gottes zu sein, soll in der vorliegenden Untersuchung wahr- und ernstgenommen werden.

1.3.2 Der narratologische Ansatz

Methodisch betrachtet liegt dieser Arbeit der synchrone, narratologische Ansatz zugrunde. Die Wurzeln dieses Ansatzes sind zum großen Teil in der jüdischen und amerikanischen Auslegung zu finden (Kawashima 2012:84). In der englischen Sprache werden uneinheitliche Bezeichnungen für diesen hermeneutischen Zugang verwendet, die bisher keine geeignete deutsche Übersetzung gefunden haben. Manfred Oeming schreibt über diese Begriffsverwirrung:

Es gibt im Englischen viele Bezeichnungen, die diese Programmatik von allein textbezogener Auslegung zum Ausdruck bringen wollen: New (Literary) Criticism, Literary Approach/Criticism, Holistic Approach, Rhetorical Criticism, Close Reading, Synchronical Approach, Narratology und Narrative Criticism; manche Vertreter nennen sich selbst „Poeticians“. Im Deutschen hat sich noch kein Begriff entsprechend durchgesetzt, nach meinem Eindruck am ehesten noch „synchrone Lesart“. 2007:70.

In der vorliegenden Arbeit soll der Begriff ‚narratologische Auslegung‘ verwendet werden. Diese Bezeichnung scheint mir geeignet, weil sie das ausdrückt, was diese Methode leistet, ohne Ausschließlichkeit zu beanspruchen (siehe unten): Eine literarische Untersuchung der narrativen Teile der Bibel.

1.3.3 Die Entwicklung der narratologischen Auslegung

Die Anfänge der narratologischen Auslegungsmethode gehen in die 1970er Jahre zurück⁶. Shimon Bar-Efrat (2006) veröffentlichte sein Werk „Wie die Bibel erzählt“ bereits 1979 in hebräischer Sprache⁷ als einen literarisch-wissenschaftlichen Beitrag zu der damals entstehenden Diskussion. In seinem Werk stellt Bar-Efrat eine Vielzahl von Hilfsmittel und Methoden der Literaturwissenschaft vor und wendet diese auf den Text der hebräischen Bibel an. Dieser Ansatz ist nach seiner Überzeugung besonders ertragreich und unumgänglich für das Verständnis der Erzähltexte. *Gründlicheres und genaueres Verständnis der Erzählungen* und eine höhere *Wertschätzung ihrer Schönheit* (2006:17) bilden die Endabsichten dieses Werkes. Der Autor bemüht sich anhand von vielen Beispielen grundlegende Prinzipien und Methoden des literaturwissenschaftlichen Ansatzes zu vermitteln.

Im Jahr 1981 erschien die Erstausgabe des *wegweisenden und bahnbrechenden* (Kawashima 2012:84) Werkes von Robert Alter „The Art of Biblical Narrative“, das mittlerweile als ein Standardwerk in diesem Bereich rezipiert wird. Alter formuliert auf stringente Art und Weise, was dieser Methode zugrunde liegt:

By literary analysis I mean the manifold varieties of minutely discriminating attention to the artful use of language, to the shifting play of ideas, conventions, tone, sound, imagery, syntax, narrative viewpoint, compositional units, and much else; the kind of disciplined attention, on other words, that through a whole spectrum of critical approaches has illuminated, for example, the poetry of Dante, the plays of Shakespeare, the novels of Tolstoy. 2011:13.

Die Nähe dieser Methode zu der säkularen Literaturwissenschaft ist eindeutig. Der synchrone Zugang zur Bibel wird von Robert Alter dem Zugang zu beliebiger anderer Literatur gleichgestellt. Doch die narratologische Analyse der Bibel verwendet ein eigenes, der Literaturwissenschaft entliehenes und der Bibel angepasstes Instrumentarium.

1.3.4 Die immanente Arbeit am Text in seiner Endgestalt

Die zentrale Prämisse der narrativen Exegese ist die *immanente Arbeit* am biblischen Text in seiner *Endgestalt*. Nach dem israelischen Bibelwissenschaftler Shimon Bar-Efrat steht dabei das ‚Sein‘ eines Textes im Fokus, nicht das ‚Werden‘ (2006:20). Der Text wird im Ganzen als kohärenter Text gelesen, ohne Berücksichtigung von Annahmen über dessen komplexe Vorgeschichte (Kupfer 2012:8). Gunn und Fewell erklären am Beispiel narrativer Texte, warum die Nähe zum biblischen Text aus ihrer Sicht entscheidend ist: „We do not limit narrative meaning to the literal ‚surface‘ of the text. We

⁶ Bereits 1975 veröffentlichte Fokkelman sein Werk „Narrative art in Genesis: Specimens of stylistic and structural analysis“. Dieses Werk liefert gründliche und bis heute einzigartige Einsichten in die Erzähltechniken einiger Teile der Genesis.

⁷ Erst zehn Jahre später (1989) erschien die englische Ausgabe, wobei es für die Deutsche 26 Jahre brauchte! Dies offenbart, wie lang die deutsche Forschung mit Zurückhaltung und Skepsis auf diese Methode reagiert hat. Vermehrte Erscheinungen in jüngster Zeit (z. B. Hieke 2003; Hensel:2011) zeigen jedoch, dass die deutsche theologische Diskussion nicht mehr über literarisch-exegetische Erzählforschung hinweg-sehen kann.

are not ‚formalists‘. But we believe that interpretation becomes increasingly tenuous as it loses touch with the surface of the narrative.“ (1993:30).

Die Anlehnung an die Prämissen der literaturwissenschaftlichen Analyse (New Literary Criticism) sieht weiterhin vor, dass die literarische Ästhetik der Erzählungen wahrgenommen wird. Das Bestreben ist die Erzählungen als bewusst gestaltete Kunstwerke zu entdecken. Die Einzelheiten eines solchen Kunstwerkes sind der Erzählung gegenüber funktional einzuordnen.⁸

Daraus resultiert ein Bemühen um die innertextliche Aufklärung von angeblichen Widersprüchlichkeiten: „Wo eine synchrone Deutung des Textes überzeugend gelingt, ist die Annahme unterschiedlicher Schichten zur Auflösung der Spannungen unnötig und in Frage zu stellen.“ (Steinberg 2006:56). So behauptet Ebach im Hinblick auf das Buch Genesis: „Es lassen sich (fast) alle Spannungen als konstitutive Elemente des Erzählens verstehen.“ (Ebach 2007:115).

1.3.5 Abgrenzung zur historisch-kritischen Methode

Der Vorwurf, der häufig dem synchronen, narratologischen Ansatz entgegengebracht wird, betrifft seine Entstehung als kritische Gegenreaktion gegenüber der historisch-kritischen Methode (hkM), was in einem allgemeinen Misstrauen von Seiten der Vertreter der hkM mündet. Auch der Vorwurf Oemings, dass der synchrone, narratologische Ansatz von der Kritik an der hkM lebe (Oeming 2007:71), scheint nicht zu greifen. Selbst wenn ein gewisser Frust gegenüber der Tragweite der Resultate der hkM zu verspüren ist, behält der synchrone, narratologische Ansatz eine eigenständige und sich abgrenzende Methodik. Diese Eigenständigkeit entsteht aus einer klaren Prämisse des synchronen, narratologischen Ansatzes: „Literature contains an autonomous nonreferential dimension, namely, its intrinsic form and content.“ (Kawashima 2012:85).

Der synchrone, narratologische Ansatz lebt eher davon, dass eine literarische Analyse biblischer Texte weitgehend vermisst wird. Robert Alter argumentiert von literaturwissenschaftlicher Perspektive aus, indem er die literarische Forschung an biblischen Texten stark bemängelt und als rückständig kennzeichnet:

The general absence of such critical discourse [die literarische Analyse, a.d.V.] on the Hebrew Bible is all the more perplexing when one recalls that the masterworks of Greek and Latin antiquity have in recent decades enjoyed an abundance of astute literary analysis. 2011:13.

Der synchrone Ansatz schließt bei der Mehrheit der Ausleger außerdem nicht die Möglichkeiten einer diachronen Exegese aus. Sie wird vielmehr als mögliche Integration verstanden (z. B. Rendtorff 1999-2001; Seebass 1997). So stellt es auch Kawashima dar: „In fact, literary and historical methods can and should operate in a type of symbiosis: literary analysis should inform historical reconstruction; historical reconstruction should inform literary interpretation.“ (Kawashima 2012:85). Diese offene

⁸ Waltke erklärt es folgendermaßen: „the exegete’s attitude should be that every feature in the text is there for a reason and needs to be explained.“ (2001:33).

Kommunikation wird in der von der hkM stark geprägten theologischen Landschaft dennoch vorwiegend nicht ernst genommen und als unpassend gewertet. Kawashima verdichtet die Resultate des synchronen, narratologischen Ansatzes der letzten Jahrzehnte in einem Satz: „Thirty years later, it is still far from clear that it has been fully accepted by the field, which continues to be predominantly historical in orientation.“ (:84). Dies sei auch ein wesentlicher Grund, warum „important biblical scholars continue to disparage the literary approach to the Bible.“ (:84).

In Abgrenzung zu der hkM stellen Gunn und Fewell fest, dass es bei ihrem narratologischen Zugang nicht darum geht, den einzigen und allein wahren Zugang zu einer Erzählung zu beanspruchen:

Instead of seeking the one legitimate meaning, namely what the text (usually defined as the author) meant in its ‘original context’, we recognize that texts are multivalent and their meaning radically contextual, inescapably bound up with their interpreters. 1993:9.

Diese scheinbare Öffnung in Richtung eines leserorientierten Ansatzes darf jedoch nicht missverstanden werden. Er gilt nur im Hinblick auf Auslegungen, die einen Absolutheitsanspruch ihrer Resultate unter dem Deckmantel scheinbarer Neutralität erheben (Gunn & Fewell 1993:9). In anderen Worten: Die subjektive Rezeption eines jeden Interpreten muss bei jeder Methode wahr- und ernstgenommen werden. Jeder Ausleger steht in der Gefahr, Faktoren seiner Weltanschauung in den Text hineinzutragen. Das hohe Bewusstsein dieser Gefahr bringt den Interpreten erst dazu, kritisch gegenüber sich selbst zu sein. Gunn und Fewell bringen es folgendermaßen auf den Punkt: „Our own strategy, given the acute problems involved in analysing the production of biblical texts, is to sharpen our awareness of the ideological dimension of *reading* them.“ (:32).

Für die hier vorgestellte Arbeit gilt daher: Die Reflexion der Methodik und das Klären von grundlegenden Aspekten der Endgestalt stärkt und ermöglicht überhaupt erst eine gründliche Interpretation eines biblischen Textes (Bar-Efrat 2006:20).

1.3.6 Intertextualität

Die Erzähltextanalyse misst der Hervorhebung der Intertextualität besonderes Gewicht bei. Der biblische Text wird nicht nur in seinen Mikrostrukturen untersucht, sondern auch im großen Zusammenhang anderer Texte. Denn einzelne Texte übernehmen Funktionen in ihrem Kontext und greifen auf allgemeine Komponenten und Techniken anderer (biblischer) Texte zurück. Der Text gewinnt Sinn durch die Beziehung zu anderen Texten. Dies geschieht etwa durch Analogien der Motive und Themen, die durch Zitate, Anspielungen und Stichwortverbindungen erfasst werden können.

In der vorliegenden Arbeit beschränke ich den Begriff der Intertextualität auf die vorliegenden biblischen Texte. Die Bezüge eines Textes zu anderen Texten sollen auf synchroner Ebene herausgearbeitet werden. Der äußerste Rahmen ist durch den christlichen Kanon gegeben, doch diese Arbeit beschränkt sich grundlegend auf die Bezüge innerhalb des Buches Genesis. Einige der Merkmale, die Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Texten aufzeigen können, werden weiter unten besprochen (→ 1.3.9.6 bis → 1.3.9.10).

1.3.7 Der historisch-kulturelle Graben

Die künstlerische Gestalt, und damit eng verknüpft die Bedeutung der Texte und die Absicht des Autors, bleiben dem modernen Leser oftmals verborgen, da ihm die historisch-kulturellen und narrativen Mittel zur Interpretation alter Texte unzugänglich bleiben. Alter weist darauf hin: „One of the chief difficulties we encounter as modern readers in perceiving the artistry of biblical narrative is precisely that we have lost most of the keys to the conventions out of which it was shaped.“ (2011:55). So wie die Sprache und Grammatik sich stetig verändern, so verändern sich auch die literarischen Konventionen. „The narrator’s different social and historical setting from that of the contemporary audience creates gaps in the latter’s knowledge and understanding of the author’s intention, gaps that must be carefully bridged.“ (Waltke 2001:33). Durch die Rekonstruktion dieser Konventionen kann die Anwendung literaturwissenschaftlicher Hilfsmittel teilweise den historisch-kulturellen Graben zwischen Autor und modernem Leser überwinden. Der Ausleger begibt sich in einen heuristischen Prozess, der ihn in einen Dialog mit dem Text stellt: „One approaches the text with ideas about its techniques and principles, which the text then proves or disproves. Thus begins the dialogue with the text that leads the careful listener to learn how the text communicates.“ (:33)

1.3.8 Die narrative Auslegung der Genesis

In den vorliegenden Analysen kann auf eine ganze Reihe von Arbeiten zurückgegriffen werden, die teilweise oder im Ganzen, mit unterschiedlicher Gewichtung und Abgrenzung, der narrativen Auslegung von Genesis folgen. Darunter sind u.a.: Jacob ([1934]2000), Fokkelman (1975), Bar-Efrat (1979[2006]), Alter ([1981]2011), Steinmetz (1991), Sailhammer (1992), Wenham (1987 und 1994), Hamilton (1995), Seebass (1997), Brodie (2001), Cotter (2003), Hieke (2003), Krauss & Küchler (2003 und 2005), Naumann (2005), Ebach (2007), Hensel (2011) und Evans, Lohr & Petersen (2012).

1.3.9 Das Instrumentarium der Erzähltextanalyse

In diesem Abschnitt sollen die literarischen Techniken und Stilmittel vorgestellt werden, die der Interpretation von biblischen Erzähltexten zugrunde liegen und die in der vorliegenden literaturwissenschaftlichen Untersuchung methodisch berücksichtigt werden. „We must first know *how* a text means before we can know *what* it means.“ (Waltke 2001:33).

1.3.9.1 Die Textebenen

Die literarische Interpretation von biblischen Texten erfordert eine Analyse verschiedener Bedeutungsebenen der Texte. Waltke erkennt insgesamt 12 Ebenen, die vom kleinsten Sprachpartikel bzw. Klang bis hin zur Ebene des gesamten biblischen Buches reichen (2001:31):

- 12. Buch/Komposition
- 11. Abschnitte/Zyklen
- 10. Akte oder Phasen

9. Szenen oder Episoden
8. Szenenteile oder Ereignisse
7. Frames⁹/Reden
6. Sätze
5. Clauses¹⁰
4. Phrasen
3. Worte
2. Silben
1. Klang

Der Erzähltext muss als Ganzes wahrgenommen und untersucht werden, wenn auch nicht jede Ebene in jedem Text ein relevanter Bedeutungsträger sein muss. Robertson definiert dies folgendermaßen: „while not every part of the text is of equal importance, every part is integral to the whole and each part modifies the meaning of the whole [...] A thoroughgoing interpretation involves a consideration of all parts of the text, not only on their own but also in relation to each other.“ (Robertson 1977:6-7)

Die vorliegende Untersuchung behandelt die zugrundeliegende Fragestellung ausschließlich innerhalb der Grenzen des Buches Genesis (Ebene 12), und dabei liegt der besondere Fokus auf drei ausgewählten Abschnitten bzw. Zyklen (Ebene 11), in denen gewisse Akte (Ebene 10) untersucht werden. Dennoch soll darauf hingewiesen werden, dass eine literarische Textanalyse durchaus über die Grenzen eines biblischen Buches hinausgehen und die Texte in einer kanonischen Makroebene untersuchen kann (canonical approach)¹¹.

⁹ „Die Frame-Semantik ist eine semantische Theorie, die die Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken in Bezug zum Weltwissen der Sprecher analysiert. [...] Die Frame-Semantik beruht auf der Einsicht, dass sich die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks (z. B. eines Wortes) nur erfassen lässt, wenn man über das entsprechende Weltwissen verfügt. Entscheidend ist hierbei in der Frame-Semantik die Annahme, dass dieses Weltwissen in sogenannten Frames organisiert ist. Frames sind demnach Wissensrahmen, die sich auf der Grundlage von Erfahrungen gebildet haben. Frames haben innerhalb des Verstehensprozesses die Funktion, verstehensrelevantes Wissen einzuspeisen und zu organisieren.“ (Online: Wikipedia, „Frame-Semantik“).

¹⁰ „Clause wird in der Quantitativen Linguistik ebenso wie in der Quantitativen Stilistik als Einheit genutzt, um die Länge von Sätzen (Satzlänge) zu bestimmen und Textsorten hinsichtlich der durchschnittlichen Clauselängen zu unterscheiden. Außerdem wird der Begriff genutzt, um Sprachgesetze zu erforschen.“ (Online: Wikipedia, „Clause“).

¹¹ Gerhard von Rad legte den Grundstein der kanonischen Auslegung durch den Ansatz seiner Theologie, die sich an der Nacherzählung alttestamentlicher Geschichte und somit am Kanon der Schriften orientiert. Der canonical approach von Brevard S. Childs führt diesen Ansatz weiter und bildet mit gewisser Abgrenzung eine eigene methodische Grundlegung für den kanonischen Ansatz. Childs versteht die biblische Theologie einer Bibel so, dass einzelne Texte im Kontext der ganzen Bibel gelesen werden müssen. Er sieht den Zusammenhang beider Testamente als ein integriertes System, in dem jeder Kanonteil seine eigenen Eigenschaften beibehalten und in seiner Endgestalt wahrgenommen werden muss. Die Kanonwerdung ist für Childs ein zu einem gewissen Zeitpunkt in der Tradition abgeschlossener Prozess. Für das AT markiert die Endgestalt des biblischen Kanons „...das Ende einer historischen Entwicklung in Israels Tradition.“ (1994:133). Die Endgestalt der Kanonteilteile als die eine christliche Bibel resultiert aus dem Glaubenszeugnis Israels und der frühen Kirche. Die kanonische Ausformung beider Testamente zu einer einzigen christlichen Bibel soll nach Childs der Anstrengung folgen, die beiden Glaubenszeugnisse „auf einen gemeinsamen Hauptinhalt, der Jesus Christus ist, zu bewahren.“ (:118). Jede ernst zu nehmende christliche Theologie müsse sich mit dem alttestamentlichen Glaubenszeugnis, wie es im Licht des Neuen Testaments verstanden wird, beschäftigen (:109). In dieser Hinsicht ist eine theologische Reflexion unerlässlich, die sich „von einer Deskription der biblischen Glaubenszeugnisse zu dem Objekt hinbewegt, auf das diese Glaubenszeugnisse weisen, d.h. auf ihren Hauptinhalt, ihre Substanz oder res.“ (:105).

1.3.9.2 Der Handlungsverlauf einer Erzählung

Die Erzählungen werden in ihrer Gesamtkomposition analysiert. Der Autor musste sich für *eine* Darstellung der Ereignisse entscheiden; er schließt dadurch die Wiedergabe anderer Begebenheiten bzw. anderer Erzählweisen und Strukturen aus. Die Analyse der Art und Weise wie dies geschieht, birgt hilfreiche Informationen zum Verständnis des Textes und ermöglicht oftmals neue und interessante Einblicke in die Absichten des Autors. Die Organisation der aufeinander bezogenen Ereignisse innerhalb einer Erzähleinheit stellt den Handlungsverlauf (engl. *Plot*) dar. Die kleinste Einheit eines Plots besteht aus einzelnen Ereignissen, deren Kombination Szenen bildet. Die Summe verschiedener Szenen ergibt einen Akt oder Abschnitt. Das System der Ereignisse in einer Erzählung ist sowohl temporal als auch kausal bedingt und steht häufig in Beziehung zu anderen Erzählungen, meist durch eine Ursache/Wirkung- oder Parallelität/Kontrast-Verbindung (Bar-Efrat 2006:107). Diese gewinnen neue Bedeutung im größeren Erzählzusammenhang. Dabei erzeugt der Autor in der Erzählung eine gewisse Spannungskurve, die durch unterschiedliche Momente geht. Der Aufbau eines Handlungsverlaufes besteht typischerweise aus einer Exposition und dann einem Hauptteil, in dem die Verstrickung der Ereignisse zu einem Höhepunkt der Spannung führt. Im Zentrum eines Plots steht immer ein Konflikt zwischen zwei Mächten (:108). Anschließend ereignet sich die Auflösung der Spannung, gefolgt von einem meist relativ raschen Schluss, der die Geschehnisse zu einem (erneuten) Ruhepunkt führt. Doch ein Handlungsverlauf muss sich nicht nur auf eine Einzelerzählung beschränken, sondern kann im Hinblick auf ganze Erzählzyklen betrachtet werden.

1.3.9.3 Die Betrachtung des Erzählers

Die Analyse der Erscheinungsweisen des Erzählers spielt eine wesentliche Rolle in der Interpretation einer Erzählung. Wie der Erzähler Inhalte wiedergibt ist bedeutend, denn „alles was erzählt wird, könnte auch ganz anders erzählt werden. Jedes Detail ist Ausdruck der Entscheidung und Wahl, die der Erzähler getroffen hat.“ (Naumann 2005:44).

Der allwissende Erzähler hat Einblicke in das Wissen, Fühlen und Wollen der Protagonisten und lässt diese in seine Erzählung miteinfließen. Er kann eigene Erklärungen, Wertungen oder Interpretationen in den Verlauf der Geschichte integrieren, die den Leser in seiner Wahrnehmung beeinflussen können. Er lädt den Leser dazu ein, mit ihm „Insiderwissen“ zu teilen, doch er teilt nicht sein ganzes Wissen, denn er ist zwar „allwissend, aber nicht allkommunikativ.“ (Naumann 2005:45). Der Erzähler in Gen 25,34 bewertet beispielsweise sehr eindeutig Esaus Missachtung seines Erstgeburtsrechtes als negativ. Der Erzähler kann dadurch Distanz zum Protagonisten schaffen, die emotionale Einbindung des Lesers steuern oder die Möglichkeit der nüchternen Betrachtung und Reflexion ermöglichen. Bar-Efrat zeigt auf, wie selbst der verborgene Erzähler dem Geschehen der Erzählung nie unbeteiligt gegenübersteht (2006:42f). Doch er gibt meist nur indirekt Einblicke in seine eigene Weltanschauung.

1.3.9.4 Die Analyse von Zeit und Raum

„Eine Erzählung kann nicht ohne Zeit existieren.“ (Bar-Efrat 2006:155). Der Erzähler bestimmt die Geschwindigkeit, die Spannung zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit, die Sprünge innerhalb und die Übergänge zwischen den Geschichten. Dazu verwendet der Erzähler Stilmittel wie Stillstand, Zeitraffung und -dehnung, Rückblick und Vorausblick. Diese können beim Leser eingesetzt werden, um ein Gefühl von Synchronisierung oder Simultanität zu erzeugen (:188). So wird beispielsweise zwischen Gen 4,2a und 4,2b in enormer zeitlicher Raffung von der Geburtsnotiz der Protagonisten bis hin zu ihrem Beruf im arbeitsfähigen Alter gesprungen. In der Wiederbegegnung zwischen Jakob und Esau in Gen 33 erzeugt der Erzähler stattdessen ein fast simultanes Zeitgefühl zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit. Allgemein ist der Zeitverlauf biblischer Geschichten eher durch Ereignisse innerhalb der Erzählung beschrieben als durch explizite Zeitangaben des Autors (:159). In Genesis wird die zeitliche Einordnung durch die Angaben der Lebenszeiten der Protagonisten in den Toledoth vereinfacht.

Die Erzählungen sind weiterhin von räumlichen Bewegungen bestimmt, die nicht lose geographische Fakten darbieten, sondern literarische Elemente mit grundlegender Bedeutung sein können. So ist etwa in Genesis der Gang der Patriarchen nach Ägypten, fern vom verheißenen Land, ein wiederkehrendes und bedeutsames Geschehen.

1.3.9.5 Die Analyse der Personen

Ein besonderes Augenmerk gilt der Betrachtung der Personen einer Erzählung. Diese werden als eigenständige Menschen wahrgenommen, wie Gunn und Fewell anmerken: „We incline to a reading method that takes seriously the `surface` of the narrative, treating its characters (at least initially) as discrete persons and the sequential unfolding of the story as significant.“ (1993:30). Besonders ertragreich für die Analyse der Protagonisten ist die Betrachtung der Exposition einer Erzählung. Darin werden die notwendigen Hintergrundinformationen erwähnt (oder eben bewusst ausgelassen), die Protagonisten eingeführt und durch gewisse Merkmale charakterisiert (Namen, Charakterzüge, Lebenssituation, Beziehungen usw.).

Die Hauptfiguren einer Erzählung werden verschieden charakterisiert. Bar-Efrat beschreibt die biblische Darstellung der Personen als „real und menschlich“ (2006:105). Nur sehr selten (und daher dann besonders gewichtig) geschieht dies durch eine direkte Beschreibung des Erzählers. Vielmehr geschehen Charakterisierungen oftmals indirekt, durch die Bedeutung der Eigennamen, die Beschreibung einer Eigenschaft oder einer Tätigkeit der Personen, durch einen innerlichen Monolog (Cotter 2003:51), den der Erzähler wiedergibt. Am stärksten geschieht eine indirekte Charakterisierung allerdings durch die Dialoge und die Handlungen der Protagonisten. Selbst wenn eine direkte Charakterisierung durch den Erzähler vorkommt, sollte diese nicht automatisch als neutral bzw. objektiv verstanden werden. Die äußere Erscheinung von Personen findet in biblischen Erzählungen hingegen kaum Erwähnung, vielmehr wird die innere Persönlichkeit der Protagonisten häufig angesprochen.

Besonders häufig zeichnen sich die Charaktere der biblischen Personen durch ihre direkte Rede aus, wie Alter bemerkt: „A general biblical principle for differentiating character in dialogue is at work through the biblical use of dialogue.“ (2011:90). Die Erzählanalyse beschäftigt sich daher speziell mit der Analyse der Dialoge einer Erzählung. Diese nehmen meist den größten Teil einer Erzählung ein. Die indirekte Rede des Autors gilt dabei oft ausschließlich als bloße Verbindung zwischen den Dialogen (:82). Dialoge verraten Details über Gedanken und Gefühle des Sprechenden, doch auch über die Charaktere, die Stimmungen, die Interessen und den Status beider Kommunikationspartner (vgl. Bar-Efrat 2006:77f). Besondere Achtung gilt hierin der ersten direkten Rede einer Person, die besonders kennzeichnend sein kann:

In any given narrative event, and especially at the beginning of any new story, the point at which dialogue first emerges will be worthy of special attention, and in most instances, the initial words spoken by a personage will be revelatory, perhaps more in manner than in matter, constituting an important moment in the exposition of character. ALTER 2011:93f.

Neben dem Inhalt der Dialoge selbst geht die narratologische Analyse den Fragen nach: *Wann* kommt ein Dialog vor? *Wie* wird er dargestellt? In der Analyse der Dialoge können alle bisher dargestellten Mittel der Narratologie eine wesentliche Rolle spielen. Eigenschaften der Personen sind nicht nur durch den expliziten Inhalt eines Dialoges erkennbar, sondern in vielen Fällen auch durch den Sprachstil gekennzeichnet (Bar-Efrat 2006:77).

Neben den Dialogen sind die Handlungen und Taten der Personen die wichtigsten Mittel ihrer Darstellung: Selbst die Erwähnung von alltäglichen Aufgaben oder die Namensnennung können wichtige Merkmale der Erzählung sein. Darin ist auf eine gewisse Dynamik und Komplexität der Darstellung zu achten. Die gewonnenen Erkenntnisse aus der Personenanalyse spielen eine wichtige Rolle im Verständnis der Geschichten. Die gewonnenen Informationen dienen häufig nicht nur der Darstellung der Charaktere, sondern dem Fortgang der gesamten Erzählung¹².

1.3.9.6 Die Strukturanalyse

Die Erzähltextanalyse misst der *Struktur* einer Erzählung besonderes Augenmerk bei: „Structure can be defined as the network of relations among the parts of an object or a unit.“ (Bar-Efrat 1980:155).

Durch die Struktur eines Textes, wie den Gebrauch von Chiasmen, Parallelitäten, Divergenzen oder Gegensätzen, kann der Erzähler wichtige Hinweise auf die zentrale Bedeutung und die Wertung der Ereignisse geben.

Es sei in diesem Zusammenhang auf das grundlegende Werk von Walsh (2001) hingewiesen, der eine umfangreiche methodische Grundlage der unterschiedlichen Erscheinungsformen von Strukturen und

¹² Zu konkreten Aspekten der Analyse von Dialogen in Genesis sei auf White (1991) hingewiesen, der besonders die Relevanz von Mikrodialogen (:107) und einer „disembodied divine voice“ im Erzählverlauf des Buches herausarbeitet (:95). Zur allgemeinen Charakterisierung der Protagonisten ist beispielsweise der Aufsatz von Thomas Naumann (2005) zu erwähnen, der sich mit dem Charakter Jakobs als Vater in der Josefgeschichte beschäftigt und der sehr interessante Folgerungen für die Gesamterzählung herausarbeitet.

Symmetrien in den narrativen Texten des Alten Testaments legt. Darüber hinaus ist auf das ältere Werk von Fokkelman (1975) hinzuweisen. Er bringt darin bereits innovative Beiträge zur strukturellen Analyse von Teilen der Genesis. Insbesondere fokussiert er dabei den Jakobszyklus. Durch die Analyse zahlreicher literarischer Stilmittel zeigt Fokkelman auf, wie die Erzählungen als eine kunstvoll dargestellte Einheit zu verstehen sind.

Ein Erzähltext kann **parallele und konzentrische Muster** aufweisen. Parallele Elemente leiten zu einem Vergleich der Ereignisse bzw. Inhalte hin. Aus dem Vergleich der parallelen Elemente zeigt sich oftmals eine fortlaufende Steigerung der Ereignisse/Fakten (**Klimax**) oder eine Divergenz und somit ein **Kontrast**. In Erzähltexten sind Kontraste verschiedenartige Elemente, die nebeneinander stehen und doch sehr unterschiedlich oder auffallend entgegengesetzt sind.

Konzentrische Strukturen zeigen eine strukturelle Bewegung der Erzählung, die von einer Verstrickung zur Auflösung von Ereignissen führt. Bei einem **Chiasmus** wird dabei meist ein zentrales Ereignis hervorgehoben. (Waltke 2001:36).

Das literarische Mittel der **Inversion bzw. Umkehrung** stellt eine gegenpolige Spiegelung einer Person, eines Ereignisses oder einer Erzählung dar. Dieses Mittel kann zur Charakterisierung eines Protagonisten dienen (Zakovitch 1993:139). Dies begegnet in Genesis beispielsweise in der strukturellen Gegenüberstellung der Protagonisten in Gen 4 (Kain und Abel) oder in Gen 25 (Jakob und Esau), aber auch weiträumiger in der Umkehrung der Ereignisse in der Josefgeschichte: „Remarkably, the Joseph narrative portrays a set of older brothers who now go out of their way to protect the youngest (Benjamin), as well as another younger sibling (Joseph) who, faced with an easy road to vengeance twice (both before and after Jacob’s death) chooses instead to forgive, in the name of the higher good of family survival.“ (Fox 1993:51–52).

1.3.9.7 Wiederholungen

Die literaturwissenschaftliche Analyse einer Erzählung erkennt Wiederholungen im Text als wichtige Stilmittel und Bedeutungsträger. Im Text können u.a. Wiederholung von Handlungen, Worten/Wurzeln oder Informationen vorkommen:

The verbatim repetition of a word, phrase, sentence or set of sentences, or even the recurrence of words falling into the same semantic range can function to structure the story, to create atmosphere, to construct a theme or a character, to emphasize a certain point to the reader, or to build suspense. GUNN & FEWELL 1993:148.

Die Art und Weise wie eine Wiederholung stattfindet kann beispielsweise interessante Aspekte über den Charakter der Protagonisten oder den Verlauf und die Verstrickung der Erzählung offenbaren. Dies geschieht etwa durch den Verzicht auf gewisse Wiederholungen oder die Steigerung und Auslassung gewisser Informationen.

In diesem Zusammenhang ist auch das Stilmittel der **Inclusio** zu nennen: Es handelt sich hierbei um Wiederholungen, die am Anfang und am Ende einer Erzähleinheit vorkommen, sie gewissermaßen

umrahmen und die Ereignisse zu einem Ende führen. Dies ist in Genesis beispielsweise bei den zwei Vermählungsnotizen Esaus zu beobachten (Gen 26,34-35; 28,6-9).

Wiederholungen von gewissen Lemmata oder Sätzen können sich innerhalb kürzester Abschnitte wiederfinden lassen; sie können jedoch auch viel allgemeiner eine literarische **Analogie** umfassen, die sich über die Textgrenzen einer Erzählung hinausstreckt. Solch eine Analogie ist ein Merkmal hebräischer Erzählkunst, durch die ein Teil eines Textes als Querkommentar zu einem anderen Text verstanden wird (Miscall 1978:28).

1.3.9.8 Die Type Scene

Die Beobachtung wiederkehrender Analogien gewisser Szenen führte Robert Alter dazu den Terminus ‚type scene‘ in die Bibelwissenschaft einzuführen. Dieses aus der säkularen Literaturwissenschaft entlehene und auf die Bibel angepasste Konzept beschreibt gewöhnlich-wiederkehrende Szenen als „fixed and recurrent patterns“ (2011:61). Dieses Vorgehen unterscheidet sich von der Untersuchung und Einteilung eines Textes nach Gattungen insoweit, dass die Gattung analoge Texte identifiziert und klassifiziert, während die Type-Scenes analoge Texte in ihren hervorstechenden Unterschiedlichkeiten (oder Auslassungen) aufzeigen und auswerten. In seinem Kapitel „Biblical Type-Scenes and the Use of Conventions“ (das auf seinen Artikel von 1978 zurück geht) beschreibt Alter, was er damit meint: „The type-scene is not merely a way of formally recognizing a particular kind of narrative moment; it is also a means of attaching that moment to a larger pattern of historical and theological meaning.“ (2011:72).

1.3.9.9 Die Leitworte einer Erzählung

Shimon Bar-Efrat fasst die Ausführungen von Martin Buber über *Leitworte* folgendermaßen zusammen: *Leitworte* stellen „Verbindungen zwischen verschiedenen Teilen der Erzählungen her und erschließen oder verdeutlichen deren essenzielle Aussagen.“ (Bar-Efrat 2006:229). Bei *Leitworten* ist nicht allein die Frequenz eines Wortes in einem Text von Bedeutung, sondern seine allgemeine Häufigkeit bzw. Rarität. *Leitworte* können Abschnitte bzw. Rahmungen in Geschichten markieren. Sie verbinden verwandte Themen oder Motive miteinander. Utzschneider und Nitsche sprechen dabei von einem Verweissystem, das in mehrere Richtungen weist: „So bilden Leitworte und Wortfelder ein Verweissystem, das nicht nur in eine Richtung weist, sondern sich in vielfältigen Kohärenzbögen über die Erzählung wölbt und damit die Erzählwelt mit ihrer eigenartigen ‚sphärischen Geschlossenheit‘ [...] bildet, die sie für die Leser so anziehend macht.“ (Utzschneider & Nitsche 2008:165).¹³

¹³ Weitere Ausführungen über die *Leitworte* einer biblischen Erzählung können bei Alter (2011:111-141) und Bar-Efrat (2006:228-233) gefunden werden.

1.3.9.10 Weitere Stilmittel

Bei einem **Janus** handelt sich um ein Element der Erzählung „that looks back and forth to unite the units before and after.“ (Waltke 2001:37). Dies tritt in Genesis beispielsweise in der Verwendung der Toledoth auf, die verschiedene Erzähleinheiten miteinander verbinden und in eine Kontinuität stellen. Ähnlich wirkt das Stilmittel der **Vorausdeutungen**: Es handelt sich dabei um Inhalte einer Erzählung, die bereits im Voraus erwähnt werden, um den Leser auf die folgenden Ereignisse oder Protagonisten vorzubereiten. Dieses Stilmittel erzeugt literarische Spannungen und Kontinuität zwischen Erzähleinheiten. Ein Beispiel ist die Einführung und vermehrte Erwähnung Josefs im Vorfeld von Gen 37 (Geburtsnotiz in Gen 30, explizite Erwähnung bei der Begegnung mit Esau in Gen 33).

2 Prolegomena

2.1 Genesis als Familiengeschichte

Das Buch Genesis ist durchweg ein Buch von Familiengeschichten. Die Familie bildet den Horizont und den Betrachtungswinkel all dessen, was erzählt wird. Die hebräischen Begriffe, die am ehesten unseren Familienbegriff umschreiben, sind das ‚Haus des Vaters‘ (בֵּית + אָב), „reflecting a male-headed, multigenerational household as the basic kinship unit in ancient Israel“ (Dearman 1998:117), oder einfach nur das Lemma בֵּית (Jenni 1997:235). Darüber hinaus werden die Begriffe מִשְׁפָּחָה für die Sippe, eine Einheit von Verwandten bzw. den Familienclan verwendet (Gen 12,3) und מוֹלָדָת für die Verwandtschaft (Gen 12,1).

Die Erzählungen der Genesis geben dem Leser eine Vielfalt von Informationen, die das Familienleben der Protagonisten betreffen. Einige Beispiele: Die Vermählungsgeschichten der Protagonisten werden sehr betont. Die Geburtsgeschichten der Hauptfiguren werden erzählt, die Geschwisterreihenfolgen werden akkurat wiedergegeben und das Alter der Protagonisten wird bestimmt. Die Familienstamm-bäume betten jede Figur in ein verwandtschaftliches Netzwerk ein. Große Aufmerksamkeit wird Aspekten gewidmet wie der geographischen Bewegung der Familien, der Landwirtschaft sowie dem Reichtum und dem Besitz der Familien und, allgemein, dem familiären Zusammenleben. Petersen weist darauf hin, dass in Genesis die Beerdigung der Familienangehörigen besonders betont wird: „Entombment is presented as a familial act, husbands burying wives (Gen 23:19), sons burying fathers (25:9; 35:29; 49:29). In each burial of a patriarch, more than one son was involved.“ (Petersen 2005:13). Doch das Buch Genesis präsentiert nicht nur Familiengeschichten von einem menschlichen Standpunkt aus betrachtet. Das Buch macht die Familie zu einer göttlichen Angelegenheit, wie Steinberg folgert: „Analysis of structure and theme in Genesis in its final form reveals a focus on kinship and family as a divine concern from creation through the sojourn of Jacob’s family in Egypt.“ (Steinberg 2012: 282).

Mehr als die Erwähnung familiärer Themen und Bezüge bilden die Familiengeschichten auch das strukturelle Rückgrat des Buches, das alle anderen Teile zusammenhält und trägt (Crüsemann 1998:180–195), und das im System der Toledoth erkennbar wird (→ 2.1.2).

Angelehnt an Petersen (2005:7) kann das thematische Raster der Familiengeschichten im Buch Genesis in vier unterschiedlichen Phasen erkannt werden: in der Urgeschichte, in den Toledoth-Formeln, in der Berufung Abrahams in Gen 12ff sowie in den darauf folgenden Vätergeschichten.

2.1.1 In der Urgeschichte

Im zweiten Schöpfungsbericht spricht Gott „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18). Dadurch wird die Priorität und Notwendigkeit der Gemeinschaft über den Einzelnen hinaus betont. Dies bildet die Basis für das ‚ein Fleisch werden‘ des ersten Menschenpaares (Gen 2,23-24), was durchaus den Aspekt verbindlicher verwandtschaftlicher Beziehungen beinhaltet (vgl. Gen 29,14).

Somit wird im Schöpfungsbericht die Familie begründet als „the primary social institution of human culture.“ (Dearman 1998:118). Diese Institution wird durch den Sündenfall und dessen Konsequenzen in Gen 3f nicht aufgehoben, doch stark angefochten. Die ersten dramatischen Auswirkungen entstehen schon im Garten Eden durch die Entfremdung von Mann und Frau und kommen direkt danach in der Erzählung des Brudermordes in Gen 4 ans Licht.

2.1.2 In den Toledoth Formeln

Die Genealogien bilden die Grundstruktur der Genesis. Innerhalb der genealogischen Register ist die Toledoth-Formel (אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת) ein stetig wiederkehrendes Strukturelement, das insgesamt elfmal vorkommt. Die תּוֹלְדוֹת lassen sich inhaltlich in Beziehung zueinander setzen, so dass das Buch Genesis in zehn Abschnitte unterteilt wird (Hensel 2011:39). Das Lemma תּוֹלְדוֹת kann mit ‚Geschlechterfolge‘ oder ‚Nachkommen‘ (Brown, Driver & Briggs 2000:410) übersetzt oder auch im Sinne von (Familien-)Geschichte verstanden werden. Das Strukturmerkmal der תּוֹלְדוֹת ist untrennbar mit den Erzähltexten verwoben, die unmittelbar vor und nach den Toledoth vorkommen. Wie dies geschieht wird im Verlauf der vorliegenden Untersuchung mehrfach betrachtet werden. In diesem Sinne sind die תּוֹלְדוֹת der Genesis nicht bloß auf die Vergangenheit rückbezogen, sondern auch auf das Nachfolgende ausgerichtet (Kidner 1967:64). In der Urgeschichte dienen die Genealogien auch teilweise als literarisches Stilmittel zur Überbrückung von Passagen, die einen narrativen Sprung enthalten (Gen. 4,17–18, 5,1–31; 11,10–26).

Fox entkräftet die häufige Behauptung einer literarischen Abspaltung zwischen der Ur- und Vätergeschichte: Dies sei nicht der Fall „since about one half of the occurrences of tōlédôt come in chapters 1-11.“ (1989:34). Das Toledoth-System verbindet somit die Ur- und die Vätergeschichte. Dabei zeige es „the existing relations between kinship groups by tracing their lineage back to a common ancestor.“ (Waltke 2001:106). Die Genealogien werden jedoch nicht nur in Beziehung zu der Entstehungsgeschichte Israels gesetzt, sondern der Ursprung und die verwandtschaftlichen Verbindungen der Familiengeschichten Israels werden schon zu Anfang in Beziehung zur Geschichte der Menschheit und in eine weite Völkerdimension platziert.

2.1.3 Durch die Berufung Abrahams

Ab Gen 12 rückt eine einzelne Familie in das Blickfeld der Erzählung. Es ist Abraham, der Nachkomme Terachs, mit seiner Familie. In Gen 12,2 spricht Gott zu Abraham: „Ich will dich zu einer großen Nation (גוֹי) machen“ und in 12,3: „ich will segnen [...] und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter (מְשֻׁפָּחוֹת) der Erde!“. Im weiteren Verlauf ist davon die Rede, dass es ebenso Nationen (גוֹיִם) sind, die durch Abraham gesegnet werden (18,18; 22,18; 26,4). Petersen kommentiert diesbezüglich: „Here, at a point where the deity has chosen to interact directly with the lineage of Terah, the biblical author wants readers to know that those outside that lineage have not been ignored.“ (2005:8). Ab Gen 12 bis Gen 50 entfalten sich die sogenannten Vätergeschichten, eine Familiengeschichte von

Abraham und Sara und deren Nachkommen, die von Gott als Segensträger erwählt sind. Diese Familie lebt jedoch weiterhin in einem Kontext der Menschheits- und Völkergeschichte.

2.1.4 In den Vätergeschichten

Ganz anders als von Gen 12 her zu erwarten wäre, zeugen diese Familiengeschichten sehr wenig von glorreichen Segensspendungen. Dearmann vergleicht die Erzählungen von Gen 12-50 zu Recht mit einer modernen Soap-Opera:

A literary and dramatic reading of Gen 12-50, the four-generational family history, invites comparison with the “soap operas” of daytime television. They have in common the art of depicting the ups and downs of human relationships and the tangled webs of family connectedness in communal life. Sexual intrigue, violence, and morally complex people inhabit both modern “soaps” and the biblical family history of Genesis. 1998:120.

Die Familiengeschichten von Abraham und seinen Nachkommen spiegeln durchaus die Dramatik der Urgeschichte wieder: „in the world of the family in primeval history, we discover conflict between woman and man (Gen 2-3), between brother and brother, [...] and between father and sons.“ (Steinberg 2012:299). Doch die gleichen Zustände ziehen sich in den Vätergeschichten fort mit weiteren familiären Dysfunktionen und Intrigen (vgl. Petersen 2005:15). Dearman führt noch weiter aus:

Sarah is twice taken into the harem of another man (Gen 12:10-20; 20:1-8). Abraham has a son Ishmael by a servant woman; he turns out to be a rival for the son named Isaac who was born to Sarah (Gen 16; 21:1-21). Lot offers his daughters to some men of his town to assuage their sexual aggression (Gen 19:1-11). Isaac’s two sons, Jacob and Esau, are the quintessence of sibling rivalry, reinforced by the machinations of their mother (Gen 27). Tamar, the daughter-in-law of Judah, poses as a prostitute in order to fulfill the custom of raising up an heir to the family name (Gen 38). Joseph is accused falsely of sexual harassment and thrown into prison (Gen 39). The visitors to Sodom are in danger of assault (Gen 18); Dinah is assaulted by Shechem and revenge is taken upon his family (Gen 34). Jacob’s crafty ways in business are matched by the unethical dealings of his uncle Laban (Gen 29-31). 1998:120.

Diese Aufzählung ließe sich durchaus noch weiterführen. Für Steinberg ist der Höhepunkt der familiären Konflikte in Gen 27 erreicht, „where husband competes wife, brother competes against brother, and father is in conflict with sons regarding the choice of an heir to continue the patrilineage into the next generation.“ (2012:299). Sie erkennt außerdem eine allgemeinere Dynamik innerhalb der Familienkonstellationen: „Rarely do individuals of the same gender cooperate with each other; more often than not, they quarrel and exhibit jealousy and anger. The behavior of woman against woman, and man against man leads to highly disruptive patterns of family life throughout Genesis.“ (:183). Dieses Bild zeugt durchaus von der fragilen Natur familiärer Gemeinschaft, von der Kraft der menschlichen Sündhaftigkeit, Beziehungen zu destabilisieren, und doch zugleich von dem geheimnisvollen Wirken Gottes, die Nachkommenschaft Abrahams trotzdem zu segnen (Dearman 1998:119).

Somit ist die Familie in Genesis der Anlass, der Ort und der Rahmen für die darin anzutreffenden Geschwisterrivalitäten, die in dieser Arbeit untersucht werden. Dies wird auch durch das oben beschriebene Toledoth-System sichtbar: Die Toledoth zeugen von einer genealogischen Trennung der Brüder; die Nebenlinie wird zwar miterwähnt, doch die Geschichte geht mit der Hauptlinie des zum Segen qualifizierten Bruders weiter. Dieser nimmt eine entscheidende Sonderrolle im gesamten Buch der

Toledoth ein: „Von ihm her wird die Zeit bestimmt und der väterliche wie göttliche Segen letztendlich weitergetragen.“ (Hensel 2011:327).

2.1.5 Die bedrohte Familie in Genesis

In den Familiengeschichten der Genesis geht es daher um den Erhalt einer familiären Nachkommenschaft bzw. Kontinuität, die ständiger Gefahr ausgesetzt ist. Schon ab Gen 4, doch besonders ab Gen 12 ist der Fortbestand der Familie Abrahams durchgehend bedroht:

All throughout Genesis, from the first moment that we encounter Abraham and Sarah in ch. 11 to the last hurdle in ch. 50, there is serious question as to whether offspring will be born to barren mothers, whether fathers will treat their sons mercifully, and whether brothers can restrain themselves from killing each other. [...] So the texts display tremendous tension around the issue of the continuity of the people of Israel. FOX 1993:61.

Aufgrund dieses Sachverhaltes erarbeitet Fox eine Gliederung der Genesis, welche die Bedrohung der familiären Kontinuität widerspiegelt. Sowohl für die Urgeschichte als auch für die vier Patriarchenerzählungen (Abraham, Isaak, Jakob, Josef) erkennt er durchgehend folgenden Aufbau, der bei ihm noch detaillierter und komplexer dargestellt ist (1989:36):

A Ein erwählter Protagonist (Noah, Abraham, Jakob, Josef)

B Gott bevorzugt den jüngeren Sohn (Abel, Isaak, Jakob, Josef); nicht bevorzugt sind: Kain, Ismael, Esau, Josefs Brüder.

C Der Fortbestand der Familie ist in Gefahr (durch Mord bzw. Mordvorhaben, Unfruchtbarkeit und Hungernot).

D Das Ende durch Tod (Haran, Terach, Sara, Abraham, Ismael, Debora, Rahel, Isaak, Jakob, Josef)

Aus all den hier dargestellten Fakten lässt sich zusammenfassend festhalten: Genesis verfolgt den turbulenten Ursprungsgedanken des Volkes Israel im Kontext der Menschheitsgeschichte. Dies geschieht durch die gezielte Einsetzung von Toledoth und durch die narrative Wiedergabe der damit verbundenen Familiengeschichten.

2.1.6 Von der Familie zum Volk

Das Ende des Buches Genesis koinzidiert dabei literarisch mit dem Übergang von der Familiengeschichte zur Volksgeschichte. Wie oben betrachtet, wurde dieser Schritt bereits in Gen 12,3 (vgl. auch 17,6; 28,3) angedeutet. Mit dem Ende des Buches und dem Übergang zum Exodus wird dies Realität. Die Söhne Israels werden nun zu Israeliten.

In Gen 50,20 spricht Josef von einem ‚großen Volk‘ (עַם־רַב), das Gott (durch die ganzen familiären Tragödien und Konflikte hindurch) am Leben erhalten hat. In Gen 50,25 nimmt Josef einen Eid ‚den Söhnen Israels‘ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) ab. In den ersten Versen vom Buch Exodus ist ein ähnliches Muster zu beobachten: Die Nachkommen Jakobs werden erwähnt (Ex 1,5: יְרֵךְ יִצְחָק יִרְדָּה יַעֲקֹב) und die nächste Generation wird in Ex 1,7 ‚Söhne Israels‘ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) genannt. So spricht auch der Pharao in Ex 1,9

und fügt dabei עַם hinzu: עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Am Ende von Genesis wird also die Familiengeschichte Israels zur Volksgeschichte Israels: „The end of Genesis marks the end of familial language to describe Israel. Genesis is a book that uses familial language first to describe all humanity (Gen 1–11) and, subsequently, to characterize what will become Israel (Gen 12–50).“ (Petersen 2005:11).

2.2 Stellung und Recht des Erstgeborenen

Im Hinblick auf die Vertauschungserzählungen und die Geschwisterrivalitäten werden nachfolgend einige Aspekte über die Stellung, die Rechte sowie Pflichten eines Erstgeborenen im Alten Testament besprochen. Dies wird, so weit wie möglich, unter Berücksichtigung des Befundes der Genesis erfolgen. Die Ergebnisse sollen Hintergründe zum Verständnis der innerfamiliären Dynamiken unserer Erzählungen bieten.

Die Erstgeburt von Menschen und von Tieren (בְּבוֹר oder בְּבָר) sowie die Erstlingsfrüchte (רֵאשִׁית בְּבוֹרִי [z. B. Ex 34,26] oder nur רֵאשִׁית, vor allem im Dtn) sind in der hebräischen Bibel und in ihrem kulturellen Kontext besonders relevante Begrifflichkeiten (Hensel 2011:32).¹⁴ Dabei spielen die Aspekte rund um das Erstgeburtsrecht (בְּבָרָה) und den Erstgeburtssegen (בְּרָכָה) eine bedeutende Rolle.

In einigen Fällen verwendet die hebräische Bibel den Begriff גְּדוֹל (statt בְּבָר) um einen zuerst geborenen Sohn zu bezeichnen (Gen 27,1.42 [vgl. 27,19.32]; 44,12). Dies zeigt, dass die allgemeine Regel den biologisch Erstgeborenen, den ‚großen Bruder‘, als den rechtmäßigen Träger des Erstgeburtsrechts sah.

Die בְּבָרָה betrifft in der Regel den ersten männlichen Nachkommen einer Familie. Erstgeborene Töchter (בְּבִירָה) werden zwar explizit erwähnt (Gen 19:31, 33, 34, 37; 29:26; 1 Sam 14:49), doch die Notizen dienen immer als ein Unterscheidungsmerkmal zwischen zwei Schwestern (Swanson 1997:1142) und nie als Vergleich zu ihren Brüdern.

Die Primogenitur¹⁵ in Israel verlief über den Vater. Es war also eine Patri-primogenitur (Tsevat 1973:647). Der männliche Erstgeborene wird auch ‚das Erste der (Zeugungs-)Kraft‘ des Vaters genannt (רֵאשִׁית אוֹנִי, Gen 49,3). Die Rolle der Mutter wird gleichfalls betont, etwa in Ex 13,2, wo die Erstgeburt als der erste ‚Durchbruch des Mutterleibes‘ (בְּבוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם) beschrieben wird. Dies kann nach Tsevat jedoch kein ausreichendes Argument für eine matriarchalische Funktion in der

¹⁴ Man denke etwa an die Gewichtung der letzten und schärfsten Plage in Exodus 12,29-30, welche die Tötung jedes Erstgeborenen der Ägypter vorsah.

¹⁵ Es sei darauf hingewiesen, dass einige wenige Ausleger in der älteren Forschung von einer Ultimogenitur in Israel ausgingen (Jacobs 1888; Frazer 1919; Henninger 1968). Vorpahl bemerkt ebenso: „So vertritt Ida Lublinski dazu in einem 1927 erschienenen Artikel die Auffassung, dass im ältesten jüdischen Volksrecht ursprünglich eine Ultimogenitur, also das Erbrecht des Letztgeborenen vorgeherrscht habe. Da der Erstgeborene das ‚Elternhaus‘ relativ früh verlassen habe, sei demnach der Jüngste in die Erbfolge eingetreten.“ (Vorpahl 2008:67). Greenspahn tritt dieser Auffassung entschieden entgegen: „there is no evidence for ultimogeniture in either the Bible or any other ancient Near Eastern text. Instead, studies of surviving documents have consistently found attitudes and practices similar to those of more familiar time and places.“ (1994:16). Zur weiteren Diskussion und Ablehnung der Ultimogenitur vgl. auch Tsevat (1973:649-650).

Primogenitur darstellen (1973:647). Der Erstgeborene wurde somit nach der Erblinie des Vaters entschieden. Im Falle einer Polygamie geschah dies also unabhängig von der Frau, die den ersten Sohn geboren hatte.

2.2.1 Der Erstgeborene in den Genealogien der Genesis

In den Genealogien der Genesis weisen die Termini בְּכֹר (Erstling, Erstgeborener)¹⁶ bzw. das dazu gehörende Substantiv בְּכוֹרָה (Erstgeburtsrecht) auf den *zuerst geborenen Sohn* einer Familie hin. In der Mehrheit der Fälle steht dabei der Erstgeborene entsprechend auch an erster Stelle in der Toledoth (Hieke 2003:37).¹⁷ Dies gilt besonders für die Urgeschichte, wie Thomas Hieke in seiner Habilitationsschrift über die Genealogien der Genesis bemerkt: „Für die linearen Genealogien von Set bis Abraham wird vorausgesetzt, dass jeweils der erstgeborene Sohn die Linie fortsetzt.“ (2003:39). Eben diese Voraussetzung zeigt die implizite Bedeutsamkeit dieser Stellung auf und macht die Umkehrungssituationen im weiteren Verlauf der Genesis zu einem hervorstechenden und bemerkenswerten Motiv. In seiner Analyse dieser linearen Genealogien zeigt Hensel auf, dass im Buch der Toledoth (Gen 5,1-50,26) die Altersangaben der Väter vom entscheidenden Ereignis der Geburt des Erstgeborenen her bestimmt werden. Der Vater lebt „*vor* und *nach* dem Erstgeborenen“ (2011:34).

Neben den genealogischen Texten wird das Thema der Primogenitur sowohl in den narrativen Texten der Genesis als auch in den Gesetzestexten des Alten Testaments behandelt.

2.2.2 Der Erstgeborene in den narrativen Texten der Genesis

Im Buch Genesis ist der narrative Befund durch verschiedene Umkehrungen der Erstgeburtsstellungen gekennzeichnet. Diese sind als Ausnahmen einer grundsätzlichen Regel zu verstehen. Dafür spricht die einfache Tatsache, dass der zuerst Geborene als der legitime Erstgeborene vorausgesetzt wird:

- Abraham scheint angeblich zufrieden zu sein, dass Ismael sein Erbe wird (Gen 17,18).
- Isaak will Esau, den ersten seiner Zwillinge segnen (Gen 21,1-40).
- Esau geht in Gen 25,32 davon aus, dass er der rechtmäßige Träger des Erstgeburtsrechtes ist – selbst wenn er dieses Recht durch den Verkauf nicht hoch achtet. Er fühlt sich schließlich zweifach hintergangen (Gen 27,36).
- Josef ist aufgebracht, als Jakob Ephraim segnen will statt den Erstgeborenen Manasse (Gen 48,17-19).

In den narrativen Teilen der Genesis ist der biologisch Erstgeborene somit der vorausgesetzte Erbe und Träger des väterlichen Segens.

¹⁶ In Genesis sind mit dem Begriff בְּכֹר folgende Erstgeborene gekennzeichnet: Sidon, Uz, Nebajot, Jakob (als getarnter Esau), Esau, Ruben, Eliphas, Er und Manasse.

¹⁷ Doch schon in Gen 5 wird die erste genealogische Umkehrungssituation bemerkbar, die diesem nicht folgt. Daher bemerken Longman, Ryken und Wilhoit: „The first genealogy in Genesis 5 recounts the lineage, not from father to eldest son, but from father to chosen son (e.g., Seth, not Cain).“ (1998:229).

Elwell und Beitzel ziehen Vergleichstexte aus der Umwelt heran, um auf mögliche Abweichungen dieser Regel hinzuweisen: „Tablets recovered from Nuzi in Mesopotamia have shown that the birth-right could be exchanged among members of the same family.“ (1988:360). Dabei weisen sie zu Recht auf die Erschleichung des Erstgeburtssiegens von Gen 25,19–34 hin. Noch weitaus radikaler plädiert Greenspahn für ein extrem offenes Erstgeburtssystem in Israel: „Ancient Israelite practice was far more fluid than is usually allowed, with fathers apparently free to give whatever preferences there might be to the son of their choice.“ (1994:5). Diese fließende Realität sei eigentlich eine „social reality rather than a system of automatic preference for firstborns“ (:5). Diese Auffassung kann aufgrund der genealogischen, narrativen und legislativen (→ 2.2.3) Befunde im Alten Testament nicht geteilt werden; dennoch spiegelt der Kerngedanke eines in der Praxis möglicherweise flexibleren (nicht aber fließenden) Systems durchaus den Befund der Genesis wieder, worin das Erstgeburtssystem etwa wegen schwerwiegender Vergehen des Erstgeborenen vom Vater aberkannt werden konnte (vgl. Gen 4; 35,22; 49,3-4 [vgl. 1 Chr 5,1- 2] und 49,5-7). Der Verlauf der Erzählungen der Genesis zeigt somit bewusste Abweichungen gegenüber einer vorausgesetzten Regel (nicht ein hermetisches System), dessen Gründe im Verlauf dieser Arbeit durch ein Raster von Qualifizierung und Disqualifizierung des Erstgeborenen aufgezeigt werden sollen.¹⁸

Was die Darbringung der Erstlinge der Tiere angeht, sticht im narrativen Befund der Genesis einzig und allein die Opfergabe Abels in Gen 4,4 heraus (Erstlinge der Herde מִבְּכֹרוֹת צֹאֲנוֹ). Von einer Darbringung der Erstlingsfrüchte wird in Genesis nicht berichtet (die allgemeine Opfergabe (מִנְחָה) Kains in Gen 4,3 ist dem nicht gleichzusetzen).

2.2.3 Der Erstgeborene in den Gesetzestexten des Alten Testaments

Die Gesetzestexte des Alten Testaments beleuchten und reglementieren die juristische Rolle sowie die Privilegien und Verantwortungen der Erstgeborenen in Israel.

Die Thora zeigt einen einheitlichen und geschlossenen Befund. Knoppers bekräftigt dies in besonderer Weise: „It is rare for the various strata of the Pentateuch to agree on anything, but the civil and the sacral legislation of Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy firmly establishes the position of the first-born.“ (Knoppers 2000:116).

¹⁸ Auf der Grundlage dieser Abweichungen weist Hensel auf die Übersetzung von Martin Buber hin, der beginnend mit der zweiten Ausgabe seiner „Verdeutschung der Tora“ von 1930 den Begriff בְּכֹר bewusst als ‚Erstling‘ übersetzt und בְּכֹרָה mit ‚Erstlingstum‘. Damit streiche Buber heraus, „dass der hebräische Begriff gerade nicht völlig identisch ist mit dem aus dem altorientalischen Kontext bekannten und auch für die biblischen Erzählungen vorausgesetzten ‚natürlichen‘, d.h. biologischen ‚Erstgeborenen‘. In einigen Fällen scheint sich der Segen Gottes ja gerade nicht im natürlichen Erstgeborenen zu verwirklichen, sondern in demjenigen, der sich erst als solcher erweisen muss, und eben erst zum Erstling wird.“ (Hensel 2011:42). Diese Begriffe (Erstling/Erstlingstum) bleiben dadurch unmarkiert und überlassen dem Text die Möglichkeit, dass ein biologisch zweitgeborener dennoch das Erstlingstum erlangen kann (was im Verlauf der Genesis durchgehend passiert). Diese begrifflichen Unterschiede werden in der vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt.

Nach dem Gesetz gehörte jede Erstgeburt Gott. Wenn auch viele Andeutungen an die Praxis des Gesetzes im Befund von Genesis vorkommen (vgl. Millard 2001), wird die Weihe der Erstgeburt von Mensch und Tier für Gott doch erst nach (und aufgrund von) der Rettung Israels aus Ägypten gefordert (Ex 13,2; 22,29-30)¹⁹.

Die Erstgeburt von Mensch und Vieh und die ersten Früchte von Feld und Garten (s. auch Lev 19,23-25) sind als solche mit einer sakralen Weihe begabt und können daher für den Profangebrauch, wenn überhaupt, nur durch Auslösung [...], d.h. Substitution oder Loskauf frei werden. TSEVAT 1973:649.

Bei Tieren sei das Erstgeborene „the physical firstborn of a domestic animal, apparently either male or female, implying a choice or best product.“ (Swanson 1997:1147). Dieses Tier musste durch entsprechenden Geldwert (Num 18,16), Austausch (Ex 13,13a) oder auch Opferung (Num 18,27) bzw. Tötung (Ex 13,13b; 34,20) ausgelöst werden. Gleichermassen musste die Erstgeburt des Menschen (durch ein Geldbetrag oder Opfer: Num 18,15; Lev 20,2-5; vgl. Gen 22) ausgelöst werden, da Jahwe Menschenopfer ablehnt (Borowski 2008:1472).

Zur Praxis der Weihe des Erstgeborenen vom Menschen schreibt Walter Brueggemann: „There is no doubt that in Israel’s purview consecration to Yahweh meant loyalty and allegiance, and not the taking of a life.“ (1994:785). Dies zeigt sich etwa in der Generation der Wüstenwanderung, bei der Weihe der Leviten als Ersatz für die Erstgeborenen Israels (Num 3,11–13; 3,40–41); dies betont die Verbindung der Erstgeburt zu Gott-geweihten Diensten: „Overall, the Bible insists that the firstborn are inherently Yahweh’s“ (Propp 1999:456). Die Leviten bekamen als Unterhalt für ihren Dienst die Erstlinge (לְפָרִי הָאֲדָמָה מֵרֵאשִׁית בָּלָ) vom Volk (Dtn 26,1-11) (Borowski 2008:1472). Für Tsevat sollte nach Dtn 12,7 der Eigentümer selbst beim Besuch des Heiligtums von seinen eigenen Erstlingen (mit)essen (Tsevat 1973:645).²⁰

Die Privilegien eines Erstgeborenen betreffen die Aufteilung des Erbes, worauf dieser einen besonderen Anspruch besaß (Wenham 1987:178). Die rechtliche Grundlegung ist in Dtn 21,15-17 zu finden, wonach der Erstgeborene Anrecht auf zwei Anteile vom Erbe hatte (vgl. Jes 61,7).²¹ Die Zuteilung des

¹⁹ Fritz Stolz sieht eine narrative Legitimierung der Auslösung eines Erstgeborenen in Erzählungen wie die von Gen 22 (Opferung Isaaks) (2008:1472). Dem ist jedoch zu entgegen, dass Isaak nicht der biologisch erstgeborene Sohn Abrahams ist, selbst wenn er der Sohn der Verheißung ist.

²⁰ Das feierliche Mahl von Dtn 12,6-7, das im Zusammenhang mit Opfer und Abgabe der Erstgeburt beföhlen wird, beinhaltet einen Gemeinschaftsaspekt mit Gott (am zentralen Kultort) und der eigenen Familie. Ridderbos bemerkt diesbezüglich: „in Deuteronomy [...] the tithes, like the meat of the fellowship offerings, are considered means for having fellowship with God.“ (1984:176). Auch bei McConville ist das Motiv der Gemeinschaft Israels im vorliegenden Abschnitt stark betont (2002: 251). Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass in Dtn 12,7 das freudige Essen nicht ausdrücklich auf die dargebrachten Gaben und Opfer bezogen ist, bzw. nur auf einen Teil der Abgaben beschränkt war (vgl. Dtn 14,26).

²¹ Noth plädiert für zwei Drittel vom Erbe; zur Diskussion siehe Tsevat (1973:648). Als Vergleichstext aus der Umwelt kann demgegenüber das mittelassyrische Gesetz herangezogen werden: „[If brothers divide the estate of their father ... the orchards and wells on] the land, [the oldest son] shall choose (and) take two portions [as his share].“ (Pritchard 1950:185). Für eine gleiche Verteilung des Erbes sprächen die Gesetzestexte von Lipit-Ishtar und Hammurabi: „both legislate an equal sharing of the inheritance by all the male heirs.“ (Kselman 2011: 97). Mit Greenspahn kann festgehalten werden: „In either case, the son designated בְּכֹר received more than his brothers.“ (1994:18).

doppelten Anteils sollte die wirtschaftliche Einheit des Familienbesitzes gewährleisten (Chambers 2012). Waltke merkt an, was das konkret bedeutet:

The father's inheritance is divided among the number of sons, and the firstborn always has right to two of these portions. So, for instance, if there are nine sons, the firstborn receives two portions and the other eight split seven portions. If there are only two sons, the firstborn inherits everything. 2001:363.

Es scheint so, als beschreibe diese Konstellation genau den Fall von Jakob und Esau.

In der Vergabe des Erstgeburtsrecht und des Erbes sollte der Patriarch nicht voreingenommen handeln²². Die besondere Berücksichtigung einer polygamischen Konstellation in dem deuteronomischen Gesetz (zudem mit dem Beispiel einer bevorzugten Frau!) weist sehr eindrücklich auf die Erzählungen in Genesis zurück und besonders auf die Lea-Rahel Rivalität.²³ Des Weiteren gilt dem בְּכוֹר der väterliche Segen (Borowski 2008:1472), das Vorrecht der Leitung der Familie sowie möglicherweise einen Ehrenplatz bei den Mahlzeiten (Gen 43,33).

Das Erstgeburtsrecht brachte jedoch nicht nur Privilegien, sondern auch gewisse patriarchalische Pflichten mit sich. Vorpahl merkt diesbezüglich an, dass die vom Erstgeborenen übernommene Funktion des Familienoberhaupts „nicht nur ein autoritäres Recht bedeutet, sondern vor allem auch eine Vielzahl von Pflichten mit sich bringt, angefangen bei der Versorgung der Frau und eventuell noch unmündiger Kinder.“ (2008:66). Dies konnte natürlich erst mit dem Tod (oder Unmündigkeit) des Familienoberhaupts geschehen. Benno Jacob weist darauf hin (anhand der Erzählung von Jakob und Esau), dass das Erstgeburtsrecht de facto mit dem Tod des Vaters in Kraft trat, „dessen Stelle im Hause der בְּכוֹר übernahm.“ (2000:576). Für Ronald Clements garantiere diese Regelung eine gewisse gesellschaftliche Ordnung: „In general, such a firm imposition of the rights of inheritance within a family was concerned to maintain a secure social order.“ (1998:446).

Nach einer Einführung in die Ziele der vorliegenden Arbeit, der Darstellung des Forschungsstands und der methodischen Vorgehensweise wurden einige grundlegende Prolegomena besprochen, die dem Thema der Geschwisterrivalitäten zugrunde liegen. Die Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis sind stark in Familiengeschichten verwoben und tangieren in vielerlei Hinsicht die Aspekte des Erstgeburtsrechtes. Im nachfolgenden Kapitel sollen nun die drei wichtigsten Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis untersucht werden.

²² Gegen Tsevat, der konträr zu den Eigenaussagen des Textes behauptet: „Deut 21,15-17 ermächtigt den Vater, unter Nichtachtung der Geburtsordnung die Vorzugsstellung des Haupterben an einen beliebigen Sohn zu vergeben.“ (1973:648). Der biblische Befund zeugt genau vom Gegenteil!

²³ Es scheint so, dass nicht allein der Erstgeborene gewisse Privilegien genoss, sondern, dass eine gewisse Priorisierung der Älteren vor den Jüngeren vorkommen konnte. Im Hinblick auf Lea und Rahel soll die (zu)erstgeborene Lea – nach dem expliziten damaligen Brauch (Gen 29,26; vgl. 1 Sam 18,17-27) – auch zuerst vermählt werden. Die Schwesternrivalität setzt sich ab diesem Moment weiter fort. Im Hinblick auf Gen 31,19.32.34 weisen Elwell und Beitzel auf Vergleichsmaterial aus dem aVO hin: „The holder of the birthright appears to have been in possession of the ‚teraphim‘ or household idols (31:19, 32, 34), which were small terracotta images, presumably of the particular deity worshiped locally. These tokens would reinforce the position and authority of the firstborn.“ (1988:360).

3 Geschwisterrivalitäten

3.1 Kain und Abel

3.1.1 Einleitung und Kontext

Wohl eingebettet in einen sehr weit gefassten Erzählzyklus, der sich von Gen 1 bis 11 und darüber hinaus erstreckt, bildet Gen 4,1-16 eine in sich geschlossene, doch nicht alleinstehende Erzähleinheit. Der Text nimmt eine auffallende Stellung im Verlauf der Urgeschichte ein. In diesem Zusammenhang hat jede Erzählung eine unmittelbare Auswirkung auf den gesamten Verlauf der weiteren Geschichte und somit auf die ganze Menschheit. Der Autor (als Autor und Redaktor angenommen) hat diese Geschichte bewusst angeführt und sie bewusst zwischen den Ursprung des Menschen und der Sintflut eingeflochten.

Für den Leser der Genesis handelt es sich dabei um die allererste Episode nach dem Sündenfall von Gen 3. Er wird in eine Erzählung mit hineingenommen, welche die Ausweitung der Sünde in die zweite Generation beschreibt. Im Anschluss an unsere Texteinheit erwähnt der Autor den weiteren geschichtlichen Verlauf, die Nachkommenschaft Kains und den Ersatz durch Set (4,17-26), mit Aspekten und Motiven, die eng mit der Gesamtgeschichte verknüpft sind. Eine Reihe dieser Verknüpfungen zum unmittelbaren Kontext (besonders zu Gen 2 und 3) sollen im Verlauf der Analyse der Erzählung angesprochen werden.

Was den weiten Kontext betrifft, ist die Funktion dieser Einzelerzählung im großen Rahmen des Buches Genesis von Bedeutung, vor allem im Hinblick auf das Thema der Geschwisterrivalitäten. Für David Cotter etwa übernimmt die Erzählung von Gen 4,1-16 die Einführung wichtiger Themen für das Buch Genesis: „Here to appear for the first time themes that will become important in the rest of the book, especially rivalry between brothers, displacement of the elder by the younger, and disjunction between generations.“ (2003:41). Ähnlich argumentiert Robert Alter im Hinblick auf die Geschwisterpriorität: „The widespread culture-founding story of rivalry between herdsman and farmer is recast in a pattern that will dominate Genesis – the displacement of the firstborn by the younger son.“ (2008:29).

Einige Ausleger setzen die Erzählung in den noch weiteren Rahmen des gesamten Pentateuchs (z. B. Sailhammer [1992] mit seiner ‚Compositional Analysis‘) und darüber hinaus in den kanonischen Rahmen. So beispielsweise Gunn und Fewell: „We would assume Genesis – 2 Kings to be our primary narrative, irrespective of putative sources, and the Hebrew Bible to be its larger literary context.“ (1993:29). Auch sie sehen Genesis 4 als eine grundlegende Einführung in das Thema der Geschwister rivalität, dessen Spuren sie weit bis in die Königsbücher hinein verfolgen:

Division between brothers marks the story powerfully, whether between individuals – for example, Jacob and Esau, Joseph and his brothers, Abimelech and his brothers, Absalom and Amnon, Solomon and Adonijah – or corporate entities – Gilead against Ephraim (Judges 12), Israel against Benjamin and Jabesh-Gilead (Judges 20-1), Israel against Judah (1 Kings 12, etc.). 1993:29.

3.1.2 Die Struktur der Erzählung

Die Erzähleinheit umschließt das gesamte Kapitel 4, wobei die Verse 1-16 den narrativen Kern der Erzählung bilden, der anschließend um den Stammbaum Kains und die Geburt Sets erweitert wird. Ein Rahmen um das gesamte Kapitel ist zu beobachten, wie Cotter bemerkt: „In 4:1-2a and 4:25 the birth formula is repeated, Seth takes the place of Abel, and YHWH’s name is mentioned.“ (2003:41). Cotter (:41) teilt Genesis 4 in sechs Einheiten ein und folgt dabei der Gliederung von Umberto Cassuto (1961:178-179):

Tabelle 1: Gliederung von Gen 4

1. The birth of Cain and Abel (4:1-2)	Exposition (4:1-2)
2. The murder of Abel by Cain (4:3-8)	Inciting moment (4:3-4) Complication (4:5-8)
3. The sentencing of Cain (4:9-16)	Turning point (4:9a) Resolution (4:9b-16)
4. The genealogy of Cain (4:17-22) 5. The song of Lamech (4:23-24) 6. The birth of Seth and Enosh (4:25-26)	Conclusion (4:17-24, 25-26)

3.1.3 Der Handlungsverlauf von Gen 4,1-16

Um dem Leser einen ersten Überblick über die literarische Struktur der Erzählung zu geben, soll folgende Tabelle 2 die formellen Bestandteile des Handlungsverlaufs aufzeigen. Sie stellt dar, wie die Geschichte von der kleinsten Erzähleinheit (die Ereignisse) über Szenen bis hin zu Akten eine literarische Struktur aufweist. Auf diese Einteilung wird in der nachfolgenden Analyse Bezug genommen.

Tabelle 2: Die Bestandteile des Handlungsverlaufs

Aufbau	Akte	Szenen	V.	Ereignisse
Exposition <ul style="list-style-type: none"> • Darstellung der notwendigen Hintergrundinformationen: Überleitung vom vorherigen Abschnitt; Einführung der Personen; Namen und Bedeutung; Beziehungen zwischen den Personen; Berufstätigkeit der Protagonisten. 	Akt 1 Vorspiel	Szene 1	1-2	Der Mensch erkennt seine Frau Eva
				Eva wird schwanger
				Eva gebiert Kain
				Eva spricht – Namensgebung Kains
				Eva gebiert Abel
				Der Beruf Abels: Viehzucht
				Der Beruf Kains: Landwirtschaft
Hauptteil <ul style="list-style-type: none"> • Die Ereignisse steigern sich bis zum zentralen Ereignis der Erzählung. • Punkt der Verstrickung: zweiter Teil von Szene 2 und Szene 3. • Höhepunkt des Konflikts und Wendepunkt der Erzählung: Szene 4. • Szene 2-4 sind durch Aktionen der Protagonisten gekennzeichnet; Szene 3 und 5 durch extensive Dialoge. • Nach der ersten Hälfte von Szene 5 (V. 12) könnte ein ‚scheinbarer Schluss‘ vermutet werden. 	Akt 2 Verstrickung	Szene 2	3-5	Das Opfer Kains
				Das Opfer Abels
				Die Reaktion Gottes auf die Opfer
		Szene 3	6-8a	Gott spricht zu Kain
				Kain spricht zu Abel
				Die Reaktion Kains auf Gottes Reaktion
	Akt 3 Tat und Konsequenzen	Szene 4	8b	Kains Brudermord
		Szene 5	9-15	Gott fragt nach Abel
				Kains Antwort
				Gottes Fluch über Kain
				Kains Angst, Verzweiflung und Klage
				Gottes Zusicherung
Gottes Zeichensetzung an Kain				
Schluss		Szene 6	16	Kain zieht weg

3.1.4 Die Exposition (4,1-2)

Der erste Teil der Erzählung beinhaltet die Exposition. Bis V. 6 begegnet keine direkte Rede²⁴ und ab diesem Vers wird der Dialog prädominant sein, so dass die Erzählung (4,9-16) auf der Basis dieser Dialoge gegliedert werden kann, wie Cotter bemerkt:

This section can be subdivided according to speaker: in vv. 9-12 God speaks and Cain replies, and in vv. 13-16 Cain speaks and God replies. The judge intervenes in v. 9a, inquiring after Abel. God's question in v. 10 repeats 3:13; again God gives someone the chance to tell the truth and once again is disappointed. 2003:43.

Die Exposition in V. 1-2 stellt die Situation zu Beginn der Geschichte vor und führt die Protagonisten ein. Die ganze Erzählung spielt sich jenseits von Eden ab, nach der allgemeinen räumlich-geographischen Angabe von Gen 3,23f.

Als erstes wird der Mensch, der Adam (אָדָם), erwähnt, welcher im ganzen Abschnitt lediglich hier vorkommt und ausschließlich als Mitzeuger von Kain und Abel fungiert. Eva wird als *seine Frau* vor-

²⁴ Außer die Namensgebung Kains, die hier eher als eine Erklärung in erster Person gewertet wird.

gestellt. Dieses Paar mitsamt seiner Vorgeschichte bildet den notwendigen kausalen Hintergrund für die Ereignisse, die folgen werden. Sie sind Bindeglieder zum vorherigen Kapitel. In Gen 3,20 war es Adam, der seiner Frau ihren Namen gab im Hinblick darauf, dass sie die *Mutter aller Lebenden* werden würde. Nach ihrer Vertreibung aus Eden wird diese Aussage nun Realität. Auch die Erwähnung Adams und *seiner Frau* bei der Geburt Sets in Gen 4,25 fungiert hierbei als eine gewisse Rahmung um das gesamte Kapitel.

Ein rasanter Wechsel ereignet sich also zwischen Gen 3, wo die Todeswirklichkeit und der Fluch eine zentrale Rolle spielen, und dem Anfang von Gen 4, wo neues Leben die Todeswirklichkeit (lediglich wenige Verse lang!) zurückzudrängen scheint.

Ab dem ersten Vers des vierten Kapitels ereignet sich ein *crescendo* in der Rolle und im Handeln Gottes. Gott wird zwar in V. 1 erwähnt, doch stehen das Gebären und die Namensgebung Evas im Vordergrund. Im Laufe der Erzählung steigert sich die Präsenz und das Zutun Gottes: Durch den Ausdruck seines Wohlgefallens (V. 4), durch die von Ihm initiierten Dialoge (V. 6.9) und schlussendlich auch durch das Gericht (V. 11f) und das Kainszeichen am Ende der Erzählung (V. 15).

Der Text gibt keinen Hinweis darauf, welche Zeitspanne zwischen der Vertreibung aus Eden und der Zeugung Kains gelegen hat. Die Wav-Verbindung in Gen 4,1 sorgt für einen flüssigen Übergang zwischen den Abschnitten, ohne jedoch einen zeitlichen Hinweis zu vermitteln. Die Zeitspanne zwischen dem Beischlaf (V. 1a) und der Geburt (V. 1b) beträgt natürlicherweise implizite neun Monate.

Auch, wenn die Ereignisse dieser Erzählung immer chronologisch aufeinanderfolgend beschrieben werden und die Zeit in der Erzählung immer geradlinig vorwärts fließt, wird schon an dieser Stelle klar, dass das Ziel des Erzählers nicht die genaue zeitliche Darstellung der Ereignisse ist. Der Autor zeigt durch einen starken Zeitraffer in V. 1 und 2 sein Bemühen darum, die Schilderung der Rahmeninformationen schnellstmöglich abzuhandeln, um zum eigentlichen Fokus seiner Erzählung zu kommen. Dieser ist eindeutig in der progressiven Verlangsamung des Erzähltempos ab V. 3 zu erkennen. Zu diesem Zweck verwendet er einen sparsamen Stil, der von einer rasanten und dominanten Abfolge von Verben geprägt ist: ‚*erkannte*‘, ‚*schwanger*‘, ‚*gebar*‘, ‚*sagte*‘. Die Anhäufung von Verben in V. 1 ist ein Stilmittel für den Erzähler, um eine recht große Lebenszeitspanne zu überbrücken, ohne dass die Erzählung an Dynamik verliert. Mit wenigen Worten wird viel gesagt. Der Autor verzichtet jedoch nicht darauf, die für die Geschichte wichtigen Details zu erwähnen.

Auch zwischen Gen 4,1 und 4,2 ist keine zeitliche Angabe zu finden. Das Lemma הרה (empfangen, schwanger werden) wird für Abel in 4,2 nicht wiederholt. Es ist somit nur von einer Empfängnis und von zwei Geburten die Rede. Dies hat in der Vergangenheit Anlass zur Interpretation einer Zwillingss-

geburt gegeben (z. B. Calvin 1956:67)²⁵. Moderne Ausleger sehen eher davon ab, da dieser Aspekt im Text nicht notwendigerweise impliziert ist (z. B. Wenham 1987:102). Diese Auffassung wird hier geteilt. Der enorme Zeitraffer in V. 2b, der die ganze Kindheit der Brüder überspringt, spricht für einen sehr kompakten Schreibstil, der auch eine längere Zeitdauer zwischen den Geburten zulassen kann. Die Vergleichsbasis des Ausdrucks תּוֹסֵף לְלֶדֶת ist sehr gering, doch die nachfolgenden Texte der Genesis weisen im Falle einer Zwillingsgeburt immer explizit darauf hin (25,24-26; 38,27-30). Dies bietet zwei Interpretationsmöglichkeiten: Entweder ist die Frage nach einer Zwillingsgeburt für das verfolgte Ziel des Autors irrelevant oder er lässt diese Möglichkeit absichtlich offen, um eine potentielle Verbindung zu den darauffolgenden Erzählungen von Zwillingen (vgl. Jakob und Esau; Perez und Serach) zu ermöglichen. Wichtig festzuhalten ist, dass die Reihenfolge der Geburten eindeutig bestimmt und, im Hinblick auf die Frage nach der Geschwisterpriorität, sehr wichtig ist, was auch Wenham bemerkt: „Certainly Abel is the younger brother, a significant theological point.“ (1987:102).

Die Brüder werden nacheinander erwähnt. Sie kommen auf die Bühne der Erzählung und werden die Bühne der Weltgeschichte auch schnell wieder verlassen: „Die Geschichte dieser beiden soll erzählt werden“ schreibt der jüdische Ausleger Benno Jacob in seinem Kommentar zur Genesis „und keiner wird eine bleibende Spur hinterlassen.“ (2000:135).

Es ist davon auszugehen, dass dem hebräischen Hörer und Leser die Geschichte der zwei Brüder im Allgemeinen schon bekannt ist. So fügt der Autor – seinem Ziel nach – auch keine unnötige oder weiterführende Spezifizierung der Brüder an. Dass es sich bei Kain um einen Sohn, also einen aus dem männlichen Geschlecht handelt, wird dennoch durch die Aussage betont: „Ich habe einen שִׁשָּׁי hervorgebracht“. Die Verwendung des Begriffs שִׁשָּׁי ist ungewöhnlich für ein Baby, da er einen erwachsenen Mann bezeichnet. Waltke gibt eine mögliche Erklärung, die den Kontext berücksichtigt: „The unexpected term may have been chosen as an echo of 2:23. Woman (’iššā) originally came from the man (’iš); now man originates from the woman. The sexes are mutually dependent on one another.“ (2001:96).

3.1.4.1 Geburten und Namensgebungen

Die Erklärung des Namens „Kain“ sind die ersten Worte Evas nach dem Sündenfall (Adam spricht gar nicht mehr, Eva noch in Gen 4,25). Wenn bis zu diesem Zeitpunkt nur Adam als Namensgeber funktionierte (Gen 2,20.23; 3,20), so entscheidet Eva nun über den Namen des ersten Sohnes und benutzt in der Namensbegründung den Eigennamen Gottes.

²⁵ Calvin schreibt diesbezüglich: „Kain und Abel sind wahrscheinlich Zwillinge gewesen: Das sagt Mose zwar nicht ausdrücklich. Aber er spricht doch nur von einem ‚Erkennen‘, dagegen von einem doppelten Gebären. Wer anders urteilt, mag es immerhin tun. Ich aber halte es, da es doch galt, die Welt mit Bewohnern zu füllen, für durchaus angemessen, daß nicht nur Kain und Abel aus einer einzigen Empfängnis stammten, sondern daß auch später noch Zwillingssöhne und Zwillingstöchter geboren wurden.“ (1956:67). Lewis entgegnet darauf: „ותּוֹסֵף לְלֶדֶת can only mean a second bearing, and not the birth of a twin.“ (zit. in Lange [1864]2008:252).

Eva wird am Ende des Kapitels bei der Geburt Sets wiederholt zur Namensgeberin (4,25). Die Bedeutung des Namens Set wird auch hier mit Gottes Handeln begründet, doch in diesem Fall spricht Eva von אֱלֹהִים. Auch die Namensgebung Evas rahmt somit das gesamte Kapitel 4. David Cotter bemerkt, dass Eva die erste Person in Genesis ist, die den Namen Gottes ausspricht: „Beyond this it should be noted that it is the woman, against asserting her creative vitality, who pronounces the name of God for the first time and proclaims that she participates with God in the act of creation.“ (2003:42).

Die Tatsache der progressiven räumlichen Distanzierung, die zwischen Kapitel 3 und 4 zu beobachten ist (Adam und Eva ziehen östlich von Eden [3,24]; Kain zieht weiter weg vom Angesicht Gottes, ins Land Nod, östlich von Eden [4,16]), scheint ein Ausdruck für die progressive Distanzierung des Menschen von Gott zu sein. Auch der Wechsel des Gottesnamens in der Namensgebung Evas zwischen 4,1 und 4,25 (von אֱלֹהִים zu יְהוָה) könnte einen Wiederhall dieser Tatsache aufzeigen und eine Begründung für den Zusatz sein, dass die Menschen damals anfangen, den Namen יְהוָה anzurufen. Diese Andeutungen zeigen einen progressiven Bruch in der Beziehungsform zwischen Mensch und Gott. Interessanterweise wird der Name יְהוָה erst bei der Namensgebung Noahs in 5,29 wieder vorkommen und in 6,3ff im Selbstbeschluss Gottes, die Menschheit zu vernichten.

Somit rahmt auch der Eigenname Gottes das Kapitel: Zu Anfang wird der Name יְהוָה von Eva ausgesprochen, am Ende (4,26) wird der Beginn der Anrufung des Names יְהוָה eingeleitet. Der Eigenname Gottes kommt in Kapitel 4 insgesamt zehn Mal vor (4,1.3.4.6.9.13.15 [2x].16.26) während אֱלֹהִים nur einmal in 4,25 gebraucht wird.

Dem Erzähler ist es wichtig die Bedeutung und den Grund für den Namen Kains zu erwähnen, der ein Wortspiel aus dem Eigennamen קַיִן und dem Verb קָנָה (,erwerben‘, ,hervorbringen‘) darstellt. Über die Bedeutung des Namens herrschen sehr unterschiedliche Auffassungen:

Robert Alter vertritt die allgemein übliche Auslegung, die er folgendermaßen zusammenfasst:

“I have got me a man with the LORD”. Eve’s naming-speech puns on the verb qanah, “to get,” “to acquire,” or perhaps, “to make,” and qayin, “Cain.” His name actually means “smith,” an etymology that will be reflected in his linear descendant Tubal-Cain, the legendary first metalworker. (“Tubal” also means “smith” in Sumerian and Akkadian.) Eve, upon bringing forth the third human being, imagines herself as a kind of partner with God in man-making. 2008:29.

Der Nachfahre Tubal-Kain wird in 4,22 erwähnt. Dieser Name, zusammen mit dem seines Ahnens Kain, rahmt die Erzählung der kainitischen Generationsabfolge. Der Name Kain tritt nur noch in Num 24,21f und Ri 4,11 auf, worin er als Stammesname verwendet wird. Unsicher ist die Verwendung in 1 Chr 2,55 (Seebass 1997:149).

Die Interpretation des Namen ,Kain‘ geht in der Auslegung sehr unterschiedliche Wege, die zum Teil weit über den textuellen Befund hinausgehen. Ein Beispiel dafür ist die Erklärung des Namens bei Brandscheid: Der Name sei ein „Anzeichen für ein erwachendes Bewusstsein des Menschen von den Möglichkeiten der eigenen schöpferischen Potenz.“ (Brandscheid 2010). Ähnlicherweise führt

Sailhammers Interpretation zu einer Aussage, die im Text nicht zu verankern ist: Für ihn deutet der Name auf Evas Anmaßung, Schöpfer eines Menschen zu sein, der gleich ist wie Gott (1992:111).

Der Sinn und die Erklärung des Namens Kain sollten vielmehr im Kontext der Erzählung gesucht werden und insbesondere in der genauen Situation des Gebärens. Noch wenige Verse zuvor in Kapitel 3 werden der Fluch und die Konsequenzen der Sünde betont. Die Mühsal und Schmerzhaftigkeit von Evas Schwangerschaft wird nun mit einem einzigen Verb ‚sie gebar‘ (גָּבַר, vgl. Gen 3,16; 4,17) kommentarlos vollzogen. Literarisch und kontextuell scheint es naheliegend, dass das Wunder des ersten Hervorbringens einer neuen menschlichen Kreatur durch die Mühsal des Gebärens hindurch sich in der besonderen Namensgebung Kains niederschlägt.

Dies bestätigt der Vergleich mit anderen Stellen der Genesis (z. B. 29,31). Benno Jacob zeigt auf, dass die Namensgebung der Frauen jedes Mal so begründet ist, „daß dabei die Namensgeberin irgendwie von sich selbst in der ersten Person spricht.“ (2000:593). Die Namensgebung hat direkt mit der Geburtserfahrung der Gebärenden zu tun. Jacob (:593) macht auch darauf aufmerksam, dass in Gen 4,1 statt der üblichen Wendung ‚sie gebar einen Sohn und nannte ihn‘ (z. B. Gen 4,25; 19,37) direkt der Name Kain erwähnt wird: „sie gebar Kain“. Das erste Menschenkind konnte nicht verwechselt werden!

Trotz der Mühsal des Gebärens ist Eva in der Lage gewesen, und zwar mit der Hilfe Gottes (also instrumental), das Wunder der Geburt des ersten Menschenkindes zu vollbringen. Keine andere Hilfe stand ihr zur Seite, keine noch so unerfahrene Hebamme. So ist zu übersetzen: „Ich habe einen Mann hervorgebracht *mithilfe* Jahwes“. So sieht es auch Soggin:

Die Frau drückt damit ihre Freude darüber aus, daß JHWH sie trotz des Fluches von 3,16 nicht verlassen, sondern ihr geholfen hat, Schwangerschaft und Geburt bis zum Ende durchzustehen, zwei Elemente, welche besonders problematisch geworden waren. 1997c:99.

Die Geburt Kains wird deutlich beschrieben, während die von Abel in V. 2a nur kurz erwähnt wird. Auch wird die Namensgebung Kains genau festgehalten. Die Bedeutung des Namens Abel wird vom Autor nicht explizit erläutert, doch dem hebräischen Leser und Hörer ist die mitschwingende Bedeutung von *Hauch* und *Nichtigkeit* unmittelbar präsent. Der Name Abel enthält somit einen Hinweis auf sein Schicksal innerhalb der Erzählung. Dies und die Tatsache, dass dieses Phänomen auch in den weiteren Namensgebungen zu erkennen ist (etwa bei Jakob und Esau in Gen 25), wirft die Frage auf, ob die Bedeutung des Namen Kains auch auf den Verlauf der Erzählung vorausweisen könnte. Waltke behauptet beispielsweise: „His name may mean to ‚acquire, get, possess.‘ If so, it is a foreshadowing of his primary proclivities.“ (2001:96), ohne jedoch zu erklären, wie sich dies innerhalb der Erzählung erfüllt.

Matthew Schlimm weist auf eine weitere etymologische Verbindung des Eigennamens Kains hin, der dabei auch eine zukunftsweisende Dimension erhält: „The text does not use terms for jealousy, but it clearly portrays Cain as perceiving a wrongdoing concerning who should receive what [...]. Moreover,

his name קַיִן has a phonetic connection with קָנָה and קִנְיָה, the Hebrew verb and noun (respectively) used for being jealous.“ (2008:220). So argumentiert auch Kim (2001:65). Der Text selbst weist nicht direkt auf eine derartige Verbindung hin und die explizite Begründung für die Namensgebung Kains ist, wie oben analysiert, eine ganz andere. Dennoch ist das Thema von Neid deutlich präsent und ein unterschwelliger Anklang daran kann im Namen Kain durchaus vorhanden sein.

Die gesamte erste Menschenfamilie wird in der Exposition namentlich erwähnt. Die zwei Brüder sind die eigentlichen Protagonisten der Erzählung, und von ihnen ist Kain die zentrale Gestalt. Kain ist der Erstgeborene, mit allen Aspekten die dies im aVO impliziert. Von ihm wird auch die gesamte Erzählung handeln. Dies wird schon am Einführungssatz Abels deutlich: „und sie gebar noch einmal, *seinen* Bruder, den Abel“ (V. 2), worin nicht darauf verzichtet wird, Abel als *den Bruder* Kains vorzustellen. Dieses Detail erscheint selbstverständlich, doch es ist nicht zufällig erwähnt: Dem Autor liegt daran, die geschwisterliche Verbindung der beiden zu betonen und Abel *immer in Relation zu Kain* darzustellen. Trotzdem sind die Informationen über die beiden auf das Wesentlichste konzentriert: Nur die notwendigsten Angaben werden gemacht, die im Verlauf der Geschichte eine Rolle spielen werden.

3.1.4.2 Das Leitwort Bruder

Mit der Einführung Abels in V. 2 wird ein wichtiges *Leitwort* der Erzählung eingeführt: Bruder (אָבִיר). Im Abschnitt Gen 4,1-16 kommt es insgesamt sieben Mal vor, wie Bar-Efrat anmerkt: „In der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4,1-16) kommt das Wort ‚Bruder‘, ein in der Bibel sehr geläufiges Wort, siebenmal vor, sechsmal allein innerhalb von vier Versen (8-11), was sehr dicht ist.“ (2006:229). Für Cotter weist dies auf die wesentliche Aussage der Erzählung hin: „The repetition of the word ‚brother‘ seven times in the story (vv. 2, 8 [2x], 9 [2x], 10, 11) underlines that it is brotherness itself that is at play here.“ (2003:43). Der schockierende Aspekt des Vorfalls besteht eben darin, dass „nicht einfach nur ein Mord, sondern ein Brudermord geschieht.“ (Bar-Efrat 2006:229).

Doch auch der Eigenname Abel (אָבֵל) wird in der gesamten Erzählung sieben Mal verwendet. Das Zusammenspiel dieser beiden Leitwörter ist beachtenswert: Ein Blick auf den Verlauf der Erzählung nach V. 2 zeigt, dass Abel bis V. 5 immer ohne nähere Bezeichnung erwähnt wird und dass die Apposition ‚*dein Bruder*‘ am Höhepunkt des Konfliktes (V. 8) immer stärker betont wird. Zuerst geschieht dies noch mit der Erwähnung des Eigennamens Abels (V. 8a.8b.9a), später nur noch alleinstehend (V. 9b.10.11). Überaus eindrücklich ist die Tatsache, dass Abel genau ab dem Zeitpunkt seiner Ermordung nicht mehr mit Namen genannt wird. Sein Name und somit auch seine mögliche Nachkommenschaft sind erloschen, ausgeradiert wie ein *Hauch* und *nichtig* geworden. Nur einmal soll in V. 9a sein Name doch noch genannt werden, nämlich in der Frage Gottes: „Wo ist dein Bruder *Abel*?“ Aufgrund der eben aufgezeigten Fakten scheint Gottes Frage in diesem Zusammenhang stark und vorwurfsvoll zu pointieren: ‚Wo ist dein *lebendiger* Bruder?‘, denn er war es nicht mehr. Und die Häufung der Possessivpronomen (→ Tabelle 3: Die Charakterisierung Abels in Relation zu Kain) sowie die Antwort Kains scheinen zu beanstanden: ‚Wo ist *dein* engster Verwandter, zu dem du eine besondere Verbin-

dung hast und für den du Verantwortung trägst?'. Dass Abel ab hier nur noch als Kains Bruder bezeichnet wird, unter Auslassung des Eigennamens, scheint die Schwere der begangenen Tat stark zu unterstreichen²⁶.

Eine übersichtliche Zusammenstellung dieser Beobachtungen ist in der folgenden Tabelle 3 gegeben:

²⁶ Das was hier auf syntaktischer Ebene zum Ausdruck kommt, findet eine gewisse Parallele im Befund der vorigen Kapitel. Hauser (1980:299) weist auf sehr ähnliche Beobachtungen hin, was die Beschreibung und Charakterisierung Evas in Kapitel 2 und 3 betrifft. Wenn Abel als *der Bruder Kains* dargestellt wird, so wird Eva als *die Frau Adams* beschrieben. Hauser stellt folgendermaßen fest: „The writer [...] recalls the fallenness of the created order by means of the word 'stw' (,his wife'). In 2:24, 2:25 and 3:8 woman had been described as ,his wife,' in those instances clearly implying the intimacy that existed between man and woman. In 3:12, however, where the alienation of man from woman reaches its climax, man coldly refers to her as *h'sh* (,the woman'), even as he tries to shift all the blame for the deed off himself and onto her. This curt and icy reference to ,woman' as one whom man no longer experiences as his intimate companion will of necessity be in the mind of the reader when he again sees ,his wife' (as in 4:1 and also earlier in 3:20, 21), and the term will now bear the implication of alienation and fallenness. After 3:12 woman cannot again be ,his wife' in the same sense as before the fall.“ (1980:299). Diese Befunde stellen heraus, dass in beiden Erzählungen dasselbe literarische Stilmittel wiederzufinden ist: Die eheliche Beziehung von Adam und Eva erleidet, gleich wie die geschwisterliche Beziehung von Kain und Abel, einen Bruch, der Entfremdung hervorbringt und der auf syntaktischer Ebene nachweisbar ist. Geschwisterlichkeit ist der engste Verwandtschaftsgrad nach Ehe und Elternschaft. Anhand dieser strukturellen Merkmale zeigt sich eine analoge, doch auch progressive Ausweitung der Sünde im menschlichen Geschlecht: in der Gottesbeziehung (Sünde gegen Gott), in der ehelichen und geschwisterlichen Beziehung (Sünde gegen den Nächsten) sowie in der Ausweitung auf Generationenkonflikte im weiteren Verlauf der Urgeschichte (Lamech 4,23; Noah 9,18f).

Tabelle 3: Die Charakterisierung Abels in Relation zu Kain

Aufbau	Ereignisse	Verse	Charakterisierung Abels
Szene 1	Der Mensch erkennt seine Frau Eva	<p>V. 2a Und sie gebar noch einmal, und zwar seinen Bruder, den Abel.</p> <p>V. 2b Und Abel wurde ein Schafhirt,</p>	<p>seinen Bruder Abel</p> <p>Abel</p>
	Eva wird schwanger		
	Eva gebiert Kain		
	Eva spricht – Namensgebung Kains		
	Eva gebiert Abel		
	Der Beruf Abels: Viehzucht		
	Der Beruf Kains: Landwirtschaft		
Szene 2	Das Opfer Kains	<p>V. 4a Und Abel, auch er brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett.</p> <p>V. 4b Und Jahwe blickte auf Abel und auf seine Opfergabe.</p>	<p>Abel</p> <p>Abel</p>
	Das Opfer Abels		
	Die Reaktion Gottes auf die Opfer		
	Die Reaktion Kains auf Gottes Reaktion		
Szene 3	Gott spricht zu Kain		
Szene 4	Kain spricht zu Abel	<p>V. 8 Und Kain sprach zu seinem Bruder Abel.</p> <p>V. 8 als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und erschlug ihn.</p>	<p>seinem Bruder Abel</p> <p>seinen Bruder Abel</p>
	Kains Brudermord		
Szene 5	Gott fragt nach Abel	<p>V. 9 Und Jahwe sprach zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel?</p> <p>V. 9 Und er sagte: Ich weiß nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders?</p> <p>V. 10 Was hast du getan!? Höre: Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden her!</p> <p>V. 11 So bist du verflucht von dem Ackerboden hinweg, der seinen Mund aufgerissen hat, das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen!</p>	<p>dein Bruder Abel</p> <p>meines Bruders</p> <p>deines Bruders</p> <p>deines Bruders</p>
	Kains Antwort		
	Gottes Fluch über Kain		
	Kains Angst und Verzweiflung (und Feilschen)		
	Gottes Zusicherung		
	Gottes Zeichensetzung an Kain		
Szene 6	Kain zieht weg		

Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt ist, dass der Eigenname ‚Abel‘ während der gesamten Erzählung nie von Kain direkt erwähnt wird. Auf die Frage Gottes antwortet er eigensinnig und nur ein einziges Mal mit ‚mein Bruder‘. Es sind ausweichende Worte, die im Possessivpronomen bereits ein Bekenntnis enthalten. Geschwisterlichkeit ist der engste Verwandtschaftsgrad nach der Ehe und Elternschaft (Kapitel 3), was auf die besondere Tragik des Brudermordes hinweist und die progressive Ausweitung der Sünde im menschlichen Geschlecht zeigt.

3.1.4.3 Die Charakterisierung der Protagonisten

Die Eigennamen der Protagonisten haben bereits etwas über ihren Charakter innerhalb der Erzählung offenbart. Eine weitere wesentliche Charakterisierung der Brüder in der Exposition ist ihr Beruf (4,2). Abel wird ein Viehzüchter und Kain ein Landwirt (עֹבֵד אֲדָמָה). Kain beschäftigt sich sozusagen im Arbeitszweig seines Vaters (vgl. Gen 2,15; 3,17.23), doch es ist anzumerken, dass in der Antike keine Landwirtschaft ohne Nutztiere auskam. Es gab aber Tierzüchter, die ohne Landwirtschaft auskommen konnten (Jacob 2000:136). Vermutlich profitierte der Eine von der Arbeit des Anderen.

Durch die Verwendung von אֲדָמָה ist in Gen 4,2 ein weiteres *Leitwort* eingeleitet (vgl. Spina 1992). Insgesamt kommt das Lemma אֲדָמָה sechs Mal in Gen 4 vor. Nicht allein die Häufigkeit, sondern auch die kontextuellen Verknüpfungen machen es zu einem wichtigen *Leitwort* dieser Erzählung, das erst im Rückverweis sein Bedeutungsspektrum entfaltet. Das Lemma wurde in Gen 2,7 bei der Erschaffung des Menschen (אָדָם) verwendet, dessen Grundsubstanz die אֲדָמָה selbst ist. Nach dem Sündenfall muss dieser אָדָם unter der Todeswirklichkeit zur אֲדָמָה (und zum Staub, עָפָר) zurückkehren. Gleichermäßen besteht eine Anspielung auf Gen 3,23, wo der Auftrag der Bebauung der אֲדָמָה aufgeführt wird. Genau diese Aufgabe wird auch durch den kainitischen Fluch weiter erschwert (Gen 4,12).

Auch Cotter bemerkt: „Cain’s punishment completes the process of human alienation from the earth begun in Genesis 3:17-19 but with a subtle nuance. Whereas before the ground was cursed, it is now the cursed ground which curses Cain.“ (2003:43). Auch in dieser Hinsicht übernimmt Kapitel 4 die Funktion einer Steigerung innerhalb seines unmittelbaren Kontextes. Beide, Adam und Kain, erleben durch ihre Sünde eine progressive Entfremdung von ihrer Existenzgrundlage, von ihrem natürlichen, substantiellen Lebensraum.

Kain, ein Landwirt (עֹבֵד אֲדָמָה), ist nach dem Brudermord vom Ackerboden hinweg verflucht (4,11), dessen Ertrag ihm versagt bleibt (4,12) und auf dem er als Vertriebener unruhig und flüchtig leben muss (4,14). Der angegebene Grund ist die Stimme des Blutes Abels, die anklagend von der אֲדָמָה aus zu Gott schreit (4,10.11).

Swenson fasst die Rolle der אֲדָמָה in Kapitel 4 folgendermaßen zusammen:

This land/ground/earth plays an active role in the narrative of Gen 4:1-16. She opens her mouth and withholds her strength. The land, which defines the object of Cain’s vocation as servant, becomes the source of testimony and indictment against him. [...] Furthermore, the land serves as judge, issuing a sentence that Cain finds devastating. 2006:38.

Die Informationen über die Berufe der zwei Brüder sind nicht willkürlich aufgeführt. Im Gegenteil, sie zeigen wie sehr die Gestaltung dieses Erzähltextes kunstvoll und überlegt ist. Ausgehend von der Exposition und fortschreitend bis in den Hauptteil der Erzählung deutet der Autor geschickt auf den be-

vorstehenden Konflikt hin durch eine syntaktisch-strukturelle Gegenüberstellung der Brüder²⁷, worin auch ihre Berufe eine Rolle spielen. Diese weist auf einen klaren Ton des Gesamten hin, noch bevor die Geschichte ihre dramatische Wendung überhaupt erfährt: Kontrast, Rivalität und Konflikt.

Dazu verwendet der Autor eine doppelte chiasmische ABB'A' Struktur (Bar-Efrat 2006:125), die in ihren Gegenüberstellungen bereits auf die späteren Ereignisse hinweist²⁸. Sie geht von der Exposition bis in den Hauptteil der Erzählung über.

A Geburt Kains (V. 1)

B Geburt Abels (V. 2a)

B' Abel ist Schafhirt (V. 2b)

A' Kain *aber* ist Ackermann (V. 2b)

A Kain brachte eine Opfergabe von den Früchten des Ackerbodens (V. 3)

B Abel brachte eine Opfergabe von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett (V. 4a)

B' Gott blickte auf Abel und seine Opfergabe (V. 4b)

A' *Aber* auf Kain und auf seine Opfergabe blickte er nicht (V. 5a).

Es lässt sich festhalten: Durch spärliche Details und den syntaktisch-strukturellen Vergleich wird der eine Protagonist in starkem Kontrast zum anderen charakterisiert.

Johanna Erzberger weist darauf hin, dass sich diese Betonung auch in der jüdischen Auslegung widerspiegelt. In ihrem Werk über die Rezeption von Gen 4,1-16 in den rabbinischen Midraschim fasst sie folgendermaßen zusammen:

Kain und Abel sind, was sie sind, im Gegenüber zum jeweils anderen. In aller Regel kommt Kain der aktive Part zu. Abel kommen Prädikate, die ihn positiv auszeichnen, angesichts der (passiven) Rolle zu, zu der ihn sein Gegner Kain bestimmt.²⁹ 2011:291.

3.1.4.4 Der Stil der Erzählung

Bei all dem bleibt der Stil der Erzählung sehr sachlich und zurückhaltend, auch wenn der Inhalt – und das ist dem Hörer bzw. Leser bis hierhin noch nicht bekannt – dramatisch und erschütternd werden wird. Der Erzähler verliert beispielsweise keine (Erzähl-) Zeit für die Beschreibung des Aussehens der beiden Brüder. Die Handlungen und Charaktere der Protagonisten sind ihm wichtiger als der äußerliche Schein. Den Ereignissen ist die Gelegenheit überlassen, für sich selbst zu sprechen, denn der Erzähler hält sich mit eigenen Erklärungen und wertenden Kommentaren zurück. Der Leser und Hörer

²⁷ Eine sehr ähnliche spiegelsymmetrische Struktur ist bereits in Gen 2 und 3 erkennbar (Wenham 1987:50). Im Höhepunkt der Kapitel (3,6-8) entsteht durch den Sündenfall eine progressive, sich spiegelnde Inversion der Ereignisse. Die formelle Struktur beider Erzählungen (Gen 2-3 und Gen 4) ist somit eng mit dem inhaltlichen Verlauf verbunden und deutet auf ihn hin.

²⁸ Vgl. schon ähnlich bei Jacob (2000:136), was die „ABB'A'“-Reihenfolge der Eigennamen betrifft.

²⁹ So ist auch die neutestamentliche Bewertung nachvollziehbar, die Abel als den Gerechten beschreibt (vgl. Mt 23,35 par; Hebr 11,4).

kann die Dialoge (im zweiten Teil der Erzählung) wahrnehmen und sich ein eigenes Bild über Kain machen.

3.1.5 Der Hauptteil (4,3-15)

Mit V. 2 enden die Exposition und die direkte Charakterisierung der Protagonisten mit der klaren Markierung in V. 3: „Und es geschah“. (וַיְהִי). Diese ist um den Zusatz „nach einiger Zeit“ erweitert, eine relative Zeitangabe von begrenzter und doch undefinierter Dauer.³⁰

Dieser Zusatz setzt das neue Geschehen von den vorherigen Ereignissen jedenfalls chronologisch ab und leitet aktive Handlungen ein. Mit וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים (V. 3) wird somit ein neuer Akt eröffnet (vgl. auch V. 8b). Kain und Abel sind nun nicht mehr die vorangekündigten Protagonisten der Erzählung, sondern deren aktive Akteure. Je dichter der Autor sich dem Höhepunkt seiner Erzählung nähert, umso mehr deutet sich eine progressive Verlangsamung der Erzählgeschwindigkeit an. Dem Leser und Hörer will er nun erklären, wie die Verstrickung der Ereignisse zustande kam.

3.1.5.1 Das Opfer und der Grund für das Wohlgefallen Gottes

Kain, der Erstgeborene, bringt eine Opfergabe (מִנְחָה) für Jahwe dar. Gleichsam tut es Abel. Im kultischen Bereich ist eine מִנְחָה „an offering without specifying the material presented; e.g., in Gen 4:3-5 it is used both for an offering from the fruit of the ground and for one from a member of the flock.“ (Hartley 1998:29). Im nicht-kultischen Bereich bezeichnet eine מִנְחָה eine allgemeine Gabe an einen Höhergestellten (Fabry 1984:991; Hartley 1998:29; Swanson 1997:4966), welche nie ganz ohne Absicht überreicht wird (vgl. Gen 33,10): „In allen Fällen wird mehr oder weniger offenkundig mit der Geschenkübergabe ein bestimmtes Ziel zu erreichen gesucht.“ (Fabry 1984:995)

Die Reihenfolge der Opferdarbringung entspricht der der Geburten. Ob darin eine gewisse Geschwisterpriorität zu sehen ist, die im Erstgeburtsrecht Kains verankert und ihn als den wegweisenden, vorbildhaften Bruder darstellen soll, ist eher unwahrscheinlich. Angesichts der chiasmischen Struktur des Abschnittes, die Abel hervorhebt und ins Zentrum stellt (jeweils B und B'), und der unterschiedlichen Charakterisierungen der Opfergaben (siehe unten) scheint mir, dass es dem Autor hier weniger um die Vorbildfunktion und die Verantwortung Kains geht – zumindest nicht vor V. 8!

Der Erzähler wiederholt mit leichten Unterschieden beide Vorgänge des Opfern, differenziert jedoch zugleich in dem Geopferten. Beide Brüder opfern vom Ertrag ihrer eigenen, in V. 2 erwähnten Arbeit. Wenn schon eine gewisse (obgleich nicht wertende) Gegenüberstellung zwischen den ausgeübten Berufen Kains und Abels zu beobachten ist, so scheint auch hier eine noch stärkere Gegenüberstellung durch den dargebrachten Ertrag hervorzustechen: Kain opfert von den *Früchten* des Ackerbodens,

³⁰ Was die undefinierte Zeitangabe betrifft, spricht sich Benno Jacob für ein volles Jahr aus (mit Vergleich zu Lev 25,29), doch es könne auch ein Monat sein (mit Vergleich zu Gen 24,55) (2000:136). Doch ein Jahr nach was? Nachdem die Brüder ihre selbständige Arbeit begonnen hatten? Der Text lässt dies offen. Die Erzählung kam bis hierhin ohne Zeitangaben zurecht und so soll es fortgeführt werden.

während Abel von den *Erstlingen* (מִבְּכֹרוֹת) seiner Herde und darüber hinaus von ihrem Fett (חֶלֶב) opfert.

Die Reaktion Gottes auf die Opfergabe fällt unterschiedlich aus. Ist es die grundsätzliche Art der Opfer (ob Tiere oder Früchte) oder die besondere Auslese des Geopferten (allgemein Früchte oder Erstlinge der Herde mit Fett), die eine unterschiedliche Reaktion im ‚Blick‘ Gottes erzeugen? Hätte auch Kain von *den Erstlingen* seiner *Früchte* eine Opfergabe für Jahwe darbringen sollen? Ist das ein Hinweis auf eine grundsätzlich unterschiedliche Haltung der Brüder?

Die Unschärfe in der Begründung des Wohlgefallen Gottes, die der Autor in diesem Abschnitt hinterlässt, hat in der Auslegungsgeschichte zu unterschiedlichsten Interpretationen geführt (vgl. Lewis 1993). Die wichtigen *Leitwortverbindungen* der אֲדָמָה bringen etwa Antony Spina dazu, darin den Grund für die Ablehnung von Kains Opfergabe zu sehen:

Cain had a special relationship to the *adamah*, one which he shared with his father Adam. But because the *adamah* was cursed, God refused Cain's offering. Cain was unable to cope with God's action, even though it did not constitute condemnation per se, and in anger murdered his brother. As a result, he was cursed »from the ground« and condemned to a life of wandering. 1992:332.

Diese Auffassung bleibt hypothetisch. Mir scheint, dass die Wertung des Opfers nicht in der Bevorzugung eines Tieropfers vs. Speiseopfer zu sehen ist, zumal beide Opfer als מִנְחָה, also als eine allgemeine Opfergabe, beschrieben sind, die aus Speisen oder Tieren bestehen konnte (Ex 29,41).

Andere erkennen gar keinen Grund im Text:

Rather than attempting to discover what was wrong with Cain's offering, we would be better advised simply to take notice that the author has omitted any explanation [...]. Whatever the cause of God's rejection of Cain's offering, the narrative itself focuses our attention to Cain's response. SAILHAMMER 1992:112.

Die gewisse Uneindeutigkeit im Grund des Wohlgefallens Gottes veranlasst wiederum andere Ausleger dazu, darin eine narrative Absicht des Autors zu sehen. Narratologisch betrachtet scheint der Text für Cotter eine Auslassung des Grundes zu beabsichtigen: „Cain's motive for killing his brother is not made explicit in the text, possibly because there was not one discrete thing that lay behind the violence. Rather Cain objected to the entire fact of Abel's existence.“ (2003:43).

Benno Jacob sieht den Grund für die Ablehnung des Opfers Kains weder in seiner Haltung noch in der Qualität des Geopferten, da es sich um eine freiwillige Opfergabe handelte. Denn es könne „weder Geiz noch unfromme Gesinnung gewesen sein, da er dann überhaupt nicht hätte zu opfern brauchen, während er doch damit vorangeht“ (2000:137). Doch näher betrachtet spielt die Gesinnung des Opfernden freilich eine Rolle. Denn die Qualität des Geopferten gibt uns einen Hinweis auf die Haltung des Opfernden. Dies soll nachfolgend belegt werden.

In Gen 4,4b wird das Wohlgefallen Gottes über die *Person* Abels ausgedrückt. Auch wenn die Opfergabe an sich als der eigentliche Auslöser des Wohlgefallens erscheint, so wird im Ausdruck des ‚Schauen Gottes‘ (שָׁעָה) – ein Anthropomorphismus, der Gottes Gefallen über die Opfergaben aus-

drückt – die Person des Abels explizit *vor* der Opfergabe genannt: ‚auf Abel und auf seine Opfergabe‘. Der Text betont in erster Linie die Person, nicht die Opfergabe alleine oder ihre Substanz. Oder anders ausgedrückt: „The worshipper and his offering are inseparable“ (Waltke 2001:97). Die Reaktion Gottes auf die Opfergabe war, in anderen Worten, eine Angelegenheit, in welcher der Darbringende als Person direkt angesprochen wurde: Somit muss der Grund für den Wohlgefallen Gottes in der Person gesucht werden.

Die syntaktische Analyse lässt eine allgemeine Bemerkung zu, die dies bestätigt: Bedingt durch den oben erwähnten Chiasmus befindet sich in V. 4b und 5a eine Umkehrung der Satzstellung. Der erste Teil folgt dem normalen hebräischen Aufbau (PSO): וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הַבָּלִּ וְאֶל-מִנְחָתוֹ, während in 5a das Verb erst zum Schluss aufgeführt wird (OPS): וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה. Schon allein von der Syntax her ist Jahwe ‚näher‘ an Abel als an Kain, was auf den Inhalt der Verse, den Wohlgefallen Gottes über die Person Abel, zurückführt.

Die genaue Feststellung, dass das Opfer Abels explizit sowohl Erstlinge als auch Fett enthält, sticht in diesem Zusammenhang besonders hervor. Vor allem, wenn berücksichtigt wird, dass die Beschreibung der Opfergabe Kains im Allgemeinen *ausführlicher* wiedergegeben wird! Die Ausführlichkeit liegt darin, dass bei Kain das Objekt (die Früchte) explizit als Opfergabe (מִנְחָה) beschrieben und der Adressat des Opfers (יְהוָה) namentlich genannt wird (V. 3). Bei Abel hingegen werden beide Details ausgelassen. Es wird lediglich und ohne Wiederholungen erwähnt „und Abel, auch er brachte“ (V. 4), direkt gefolgt von den Angaben über das Geopferte.

Doch was die Beschreibung des Opfers Abels angeht, ist diese im Gegensatz zu der von Kain *detailreicher* geschildert. Der Erzähler unterscheidet dabei die Opfergabe nicht quantitativ, doch in jedem Fall qualitativ: Abel opfert nicht das Erstbeste, sondern das Beste vom Ersten; nicht nur Tiere, sondern die Erstgeburten, die zuerst den Mutterschoß durchbrechen und von ihnen das, was im aVO als das beste Teil von ihnen geachtet wurde: das Fett. So sieht es auch Alter: „If there is any other reason intimated as to why God would favor Abel’s offering and not Cain’s, it would be in the narrator’s stipulation that Abel brings the very best of his flock to God.“ (2008:29).

Bei Kain wird die Prozedur betont, bei Abel der Inhalt. Der Begriff מִנְחָה wird in 4b und 5a zweifach wiederholt in der Schilderung der Reaktion Gottes. Diese insgesamt dreifache Wiederholung schließt somit auch die Möglichkeit aus, dass Kain lediglich eine allgemeine Gabe brachte, während Abel ein richtiges Opfer gebracht habe. Es handelt sich in beiden Fällen explizit und auffällig gehäuft um eine מִנְחָה.

Da es sich um eine freiwillige Opfergabe handelt, ist die Darstellung besonders wichtig im Hinblick darauf, was die Freiwilligen bereit sind zu opfern. „Abel exercised his free will and brought the best, with the implication that Cain did not choose but simply took what was at hand.“ (Cotter 2003:42). Beide Protagonisten unterliegen einer Spannung zwischen Freiwilligkeit vs. Zwang; oder Hingabe vs.

Erfüllung einer Förmlichkeit bzw. selbst auferlegten Pflicht. In der Freiwilligkeit tritt die Haltung des Opfernden besonders hervor.

So sieht Waltke bei Kain lediglich die Praxis einer symbolischen Anstrengung („tokenism“). Er kommt zum Schluss: „He looks religious, but in his heart he is not totally dependent on God, childlike, or grateful.“ (2001:97).

Literarisch betrachtet will der Autor die Erzählung zu ihrem eigentlichen Ziel bringen: den Brudermord. Kain wird zum Täter. Die eigentliche Verfehlung Kains, auf welche die Erzählung hinweist, liegt nicht in einem falschen Opfer (unabhängig davon, was falsch auch bedeuten mag), sondern im darauf folgenden Brudermord (V. 8)!

Abel, der von Gott bestätigt wird, ist dabei das eigentliche ‚Opfer‘ der Erzählung: „Not only is he innocently murdered, but he is, I would suggest, the favored one of God. As with characters who follow him, Abel is a divinely favored later-born son, favored without specified reason.“ (Lohr 2009:495).

3.1.5.2 Der Zorn Kains

Wie bereits erwähnt, liegt eine besondere Betonung im Wohlgefallen Gottes darin, dass Gott in erster Linie auf die darbringende Person ‚blickte‘ und dann auf ihr Opfer (4b.5a). Dies scheint auch der Grund zu sein, warum Kain das Ereignis sehr persönlich nimmt und zornig wird (5b): Der Zornausbruch Kains scheint unmittelbar der Auswirkung zu folgen, welche die Annahme und die Ablehnung der Opfer für die Protagonisten eindeutig kennzeichnete. Unmittelbar nach der Reaktion Gottes auf die Opfer wussten die Protagonisten, ob ihre Opfergabe angenommen oder abgelehnt wurde. Die Frage nach der Sichtbarkeit des Wohlgefallen Gottes lässt viel (oder besser: nur) Raum für Spekulationen.

Kain ist zornig und eventuell neidisch auf seinen Bruder, doch letztendlich ist er über Gottes Reaktion auf sein Opfer aufgebracht (vgl. V. 9b). So auch Waltke: „Cain’s bad feelings against God spill over into irrational behavior and an unjustifiable jealous rage against his brother.“ (2001:98).

Das Zornig-Werden Kains (חרה) ist der hebräischen Bedeutung nach gut mit „heiß überlaufen“ (EÜ) wiedergegeben. Matthew Schlimm erklärt den Hintergrund: „expressions like וַיִּחַר לְקַיִן in Gen 4:5 are quite common, which literally could be rendered, *It burned for Cain*, but idiomatically means, *Cain became angry*. In all of its stems, חרה refers to a figurative *burning* related to emotion, not to a literal one.“ (2008:138; Hervorhebungen des Autors). Dabei handelt es sich um das erste qualifizierende Eigenschaftswort unseres Abschnittes, das mit einer mimetischen Aussage³¹ näher beschrieben wird:

³¹ Im gesamten Abschnitt ist eine Anhäufung von mimetischen Ausdrücken zu beobachten, welche die Sinne des Menschen und Gottes (anthropomorphisch) beschreiben. Etwa das *Blicken* Gottes auf die Opfergabe (4,5) und das *Hören* und *Schreien* der Stimme des Blutes Abels (4,10). Außerdem kommen häufig Ausdrücke vor, die Körperteile (funktionell) verwenden: Das *Senken des Gesichtes* Kains (4,5.6), der *Mund* des Ackerbodens, das *Vergießen* des Blutes durch die *Hand* Kains. Dies alles trägt zu einer sehr bildhaften und plastischen Wirkung des Textes auf den Leser bei.

Das Gesicht des Kains senkt sich³². Trotz des kargen Stils der Erzählung kann sich der Leser oder Hörer das rot anlaufende Gesicht Kains, sein bildhaftes Ergrimmen, das Aufkommen der Wut und die Senkung seines Gesichts plastisch vorstellen³³. Hier und im weiteren Verlauf der Erzählung wird allerdings nichts über die Gedanken und über das Innere Kains offenbart³⁴. Der Erzähler bleibt ein Beobachter von außen. Es steht zu diesem Zeitpunkt noch offen, welche Auswirkungen der Zorn für die Geschichte haben wird. Doch die Doppelung der Aussagen (V. 5b = V. 6: Zorn und Gesichtssenkung) lassen den Leser und Hörer schon vorahnen, dass genau dieses Ereignis Auswirkungen auf den weiteren Verlauf der Erzählung haben wird. Das Tempo der Erzählung wird durch die besondere Ausmalung der Reaktion Kains und der erwähnten Doppelung stark verlangsamt, beinahe bis zu einem Stillstand im ersten Dialog in V. 6.

3.1.5.3 Der erste Dialog: Gott spricht zu Kain

In V. 6 ergreift Gott die Initiative und redet zu Kain. Es ist jeweils immer Gott der in der Erzählung die Initiative im Dialog ergreift: zuerst hinterfragend und warnend (V. 6-8a), dann in einer längeren Rede und Gegenrede (Gott-Kain-Gott-Kain-Gott, V. 9-15) hinterfragend, anklagend, bestrafend und doch zuletzt schützend (V. 15). Gott spricht in der Erzählung weder mit Abel noch mit den Eltern, sondern nur mit Kain allein.

Diese Hinwendung Gottes zu Kain in V. 6 ist im Hinblick auf die Ablehnung seines Opfers ein hervorzuhebendes Ereignis: Gott sucht Kain auf, er spricht mit ihm und bezieht sich, wenn überhaupt, nur am Rande auf das vorherige Opferereignis. Stattdessen versucht Gott, Kain vor einer Eskalation der Ereignisse (dem Brudermord) zu bewahren. Gott sucht und spricht zu den Menschen auch außerhalb von Eden. Und dies geschieht besonders durch zielgerichtete Fragen.

Craig analysiert sorgfältig die Rolle der Dialoge im zweiten Teil der Erzählung. Er kommt zu folgendem Resultat:

In the story of Cain and Abel characterization is achieved not only by such asking, but also by the fielding of questions. Yhwh and Cain invoke six interrogatives in a short narrative space, and their rhetorical interchange is a fine example of the Hebrew Bible's deceptively simple art. The protean interrogative forms function as part of an overall syntactic, compositional and stylistic plot design. 1999:128.

Diese bewusste Gestaltung des Handlungsverlaufs durch Dialoge wirkt sich in Genesis besonders auf die *Spannungserzeugung* und – wie bereits angemerkt – auf die *Erzählgeschwindigkeit* aus.

³² Craig weist auf Analogien dieser Mimesis in Ausdrücken der Umwelt hin: „The association of the fallen face with depression is known in the literature of the ancient Near East and is further illustrated in the Assyrian recension of *The Epic of Gilgamesh* (Tablet X), where Siduri, the ale-wife, and the despondent Gilgamesh converse.“ (1999:113).

³³ Der moderne Leser würde die Reaktion eventuell mit dem überkarikierten Zusammenballen der Fäuste und dem Stampfen auf den Boden vergleichen können.

³⁴ Eine Ausnahme könnte im Dialog Kains von V. 13b-14 gesehen werden, wobei der nüchterne und sachliche Stil keine wirkliche Introspektion darstellt.

3.1.5.4 Die Warnung Gottes

Für Robert Alter sind die V. 6 und 7 in poetischer Form geschrieben: „This is the first of two enigmatic and probably quite archaic poems in the chapter.“ (Alter 2008:22). David Cotter sieht es ähnlich. Der Stil untermale „the importance of what is being said by the adoption of this heightened speech form.“ (Cotter 2003:42).

Der Ausspruch Gottes in V. 6-7 stellt eine Verbindung dar zwischen rechtem Tun und der ‚Erhebung des Gesichtes‘. Gott selbst gibt die Antwort auf die an Kain gestellte Frage, indem er ein allgemeines Prinzip aus der Situation abstrahiert: Das rechte Tun hat ‚Erhebung‘ (שָׁאָה) zur Folge.³⁵ Stattdessen bewirkt nicht rechtes Tun Sünde.

Das Wort Sünde (חַטָּאת) kommt hier zum ersten Mal im Alten Testament vor. Die Auflehnung gegen Gott, die schon im Ungehorsam von Adam und Eva deutlich wurde, bekommt nun einen eigenen Namen³⁶. Das Lauern der Sünde vor der Tür ist eine bildhafte Wendung, die zum Ausdruck bringt, dass die Sünde als personifizierte Größe für Kain eine Gefahr bildet und nur darauf wartet zuzuschlagen. Einige Autoren sehen in Gen 4,7 Andeutungen auf das Bild eines Löwen, der vor der Tür auf Beute lauert, oder auf das Bild eines Dämons. So interpretiert es beispielsweise Schlimm: „Readers in the ancient Near East would likely have understood the reference to this creature at a door as an allusion to a sin-punishing demon, a life-threatening lion, or perhaps both.“ (2008:221). Waltke weist hierzu auf die Parallele zu Gen 3,15 hin: „The depiction of sin as a demon or a vicious animal lying in wait to devour is possibly an allusion to the serpent waiting to strike the heel (3:15; cf. 1 Peter 5:8).“ (2001:98). Diese mögliche Identifizierung der Sünde mit der Schlange (hebr. נָחָשׁ, maskulin, also ‚Schlangerich‘) wird auch durch den ungewöhnlichen Wechsel des Genus in Bezug auf die Sünde (חַטָּאת, feminin) und die Verben ‚lagern‘ (רָבַץ, maskulin) und ‚verlangen‘ (תְּשׁוּקָתוֹ, maskulin) in Gen 4,7 deutlich:

הָלוֹא אִם-תִּיטֵיב שְׂאָת וְאִם לֹא תִיטֵיב לִפְתַּח חַטָּאת רָבַץ וְאַלְיָד תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ :

„Wenn du aber nicht recht tust, lagert **er** – **die Sünde** – zur Tür hin. Und nach dir wird **sein** Verlangen sein, du aber sollst über **ihn** herrschen“.

Gen 4,7 stellt unter anderem auch klar, dass das mangelhafte Opfer und der Zorn Kains bis hierhin nicht als Sünde angesehen sind. Erst das Kultivieren dieses ‚nicht-recht-Tuns‘ bringt Kain dazu, zu

³⁵ Kain wird sich stattdessen über seinen Bruder Abel ‚erheben‘ (קוּם) und ihn erschlagen (4,8).

³⁶ Kain steht vor einer Entscheidung, die analog zu der von Adam und Eva in Gen 2 und 3 steht. Die daraus resultierenden Sünden stehen in Beziehung zueinander. Sowohl in Gen 3 als auch in Gen 4 ist das Ergebnis nach der Warnung offen. Kain ist völlig frei, sich für oder gegen die Befolgung von Gottes Warnung zu entscheiden. Gott warnt die Menschen in beiden Fällen im Voraus. Im ersten Fall (Gen 2-3) ist es eine grundsätzliche Warnung mit grundsätzlichen Konsequenzen. Im zweiten Fall (Gen 4) ist es eine Warnung, die keine explizite Tat und keine explizite Konsequenz anspricht, was auf eine allgemeine Anwendbarkeit hinweist. In beiden Fällen wird der Mensch die Warnung nicht ernstnehmen.

sündigen, sprich: den Brudermord zu begehen. Kain soll sich davor in Acht nehmen und *Gott warnt ihn im Voraus*.

Das ‚Verlangen‘ (הַשְׁיָקָה) der Sünde in V. 7b entspricht dem Wortlaut aus 3,16. In beiden Zusammenhängen steht es in Beziehung zum Herrschen (מָשַׁל). Das Lemma הַשְׁיָקָה kommt nur noch in Hld 7,11 vor, was Benno Jacob dazu veranlasst, darin nicht das Verhältnis zwischen Kain und der Sünde zu sehen, sondern die Beziehung zwischen Kain und Abel: „Ältere und jüngere Brüder sollen so zueinander stehen, wie Mann und Weib, der Jüngere hat ein liebendes Verlangen, sich an den Älteren anzuschließen, und dieser darf ihn leiten, von ihm fordern, ihm befehlen.“ (2000:139). Doch die Parallelität zum vorigen Kapitel und die Personifikation der Sünde lässt diese Verbindung zum Hohelied nicht wirklich zu. Eine Geschwisterethik ist durchaus vorhanden, doch das Subjekt des Verlangens ist eindeutig die Sünde selbst – nicht der jüngere Bruder, der hier überhaupt nicht erwähnt wird. Kain soll vielmehr Herr sein über die Sünde, die nach *ihm* verlangt. Er soll in der Lage sein, diesen Sachverhalt unter Kontrolle zu halten (vgl. Soggin 1997a:689) und somit nicht der Sünde zu verfallen.

Gott spricht Kain zu, dass er sich in einem Kampf befindet. Und er warnt ihn hiermit indirekt vor dem, was schon im nächsten Vers zustande kommen wird: der Brudermord. Kain scheitert trotz der expliziten Warnung Gottes.

3.1.5.5 Der nicht überlieferte Dialog: Kain spricht zu Abel

In V. 8a spricht Kain mit Abel, doch über den Inhalt des Gespräches wird nichts berichtet. Einige Textüberlieferungen (LXX³⁷, Vulgata³⁸ u.a.) ergänzen den Satz ‚lass uns aufs Feld gehen‘ (גַּלְיָהָה הַשָּׂדֶה). Diese Ergänzung könnte die bewusste Planung des Mordes betonen, was sinnvoll erscheint. Doch sie könnte auch lediglich aus der Verwunderung eines unterlassenen Dialogs eingefügt worden sein: Welchen Sinn macht es zu erwähnen, dass sie reden, ohne den Inhalt zu überliefern oder anzudeuten?

Doch die Auslassung eines Dialoges kann eine Rolle in der literarischen Analyse spielen: Sie unterstützt den wesentlichen Faktor der narrativen *Spannung*. Der Hörer bzw. Leser des Textes wird am Höhepunkt der Erzählung hingehalten und die Neugier wird noch nicht aufgelöst: Wie reagiert Kain auf Gottes Rat? Sucht er den friedlichen Dialog mit seinem Bruder? Der Inhalt des Gesprächs könnte durchaus auch eine hitzige Diskussion gewesen sein. Wenn Kain den Mord nicht schon im Voraus geplant hatte, hätte ein heftiger Streit Kain überhaupt erst zum Mord veranlassen können.

Neben diesem Stilmittel steht ebenso die Beobachtung, dass die gesamte Erzählung dadurch charakterisiert ist, dass Abel nie zu Wort kommt und nie in einen direkten Dialog miteinbezogen wird, weder

³⁷ LXX: „καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον“ (Rahlf's & Hanhart 2006).

³⁸ Vulgata: „dixitque Cain ad Abel fratrem suum egrediamur foras“ (Weber 1984).

durch Kain noch durch Gott. Abel bleibt ein stimmloser Protagonist, von dem nicht einmal das passive Hören bzw. Sprechen berichtet wird.

3.1.5.6 Der Brudermord

'Und es geschah, als sie auf dem Feld waren'. Erneut wird mit diesem Eröffnungssatz (וַיְהִי; V. 8b; vgl. V. 3) ein neuer Akt eröffnet, der dritte. Im Gegensatz zum zweiten Akt wird hier kein zeitlicher, sondern ein örtlicher Wechsel geschildert, der den neuen Akt von dem vorherigen abgrenzt. Die Protagonisten waren im ersten Akt nur vorgestellte Bestandteile der Erzählung; im zweiten Akt wurden beide zu handelnde Akteure (Opferdarbringung). Und nun wird von ihnen im dritten Akt, der den Höhepunkt der gesamten Erzählung in der Eskalation des Brudermordes offenbart, lediglich Kain als einziger Akteur (neben Gott) dargestellt.

Interessant ist, dass in der Darstellung des Mordes in V. 8 nicht das sonst stark markierte *Leitwort* der Erzählung אֲדָמָה, sondern das Feld (הַשָּׂדֶה) genannt wird. Ein Blick auf die Verwendung der Wörter in den Kapiteln 1-4 erhellt den Befund. Die אֲדָמָה ist der Ackerboden/Boden, der meist als eine Angabe über eine materielle Substanz zu verstehen ist, aus der auch der Mensch geschaffen ist (2,7), zu der er zurückkehrt (3,19) und die er bebaut (3,23). Das Wort הַשָּׂדֶה steht hingegen eher für örtliche, räumlich qualifizierende Angaben (z. B. Tiere *des Feldes*, 2,19). Das Feld ist darüber hinaus der Ort, der im Zusammenhang mit der Charakterisierung (3,1) und dem Fluch der Schlange (3,14) vorkommt. Nach dem Fluch Gottes (3,18) ist das Feld der neue, karge Ort der Nahrungsbeschaffung für Adam, der ein Gegenpol zur reichhaltigen Nahrung in Eden darstellt (vgl. 2,9 vs. 3,18).

Somit scheint das Feld in 4,8 eine örtliche Angabe für einen kargen Ort der Nahrungsbeschaffung zu sein. Es ist auch ein gefährlicher Ort, wo die wilden Tiere leben und wo die listige Schlange herkam. Draußen auf dem Feld, vermutlich ein abgelegener Ort, dort, wo Kain als Landwirt sich auskannte und sich ungestört und unbeobachtet wusste.

In Anbetracht der weiteren Erzählungen der Genesis erscheint die Verwendung des Lemmas הַשָּׂדֶה nicht willkürlich. Ab Gen 4 wird er zu einem Ort der Schutzlosigkeit und der Gewalt. David Cotter weist auf die lexikalische Verbindung einiger Brudermord-Erzählungen durch das Motiv des Feldes (הַשָּׂדֶה) hin. Seine Beobachtungen gehen von Gen 4 aus, erstrecken sich weit über die Grenzen des Buches hinaus und geben bereits einen Hinweis auf eine der syntaktischen Verbindungen zwischen den Geschwisterrivalitäten der vorliegenden Studie:

Fratricide recurs in the stories of Jacob and Esau, Joseph and his brothers, Abimelech (who kills seventy brothers in Judges 9), Israel and Judah (2 Sam 2:26-27), and David's sons Absalom and Amnon (2 Samuel 13—14). In these stories, the reader is reminded over and over of events occurring in fields (2 Sam 14:6; Gen 25:17, 29; 37:7, 19-20; Judg 20:13, 23, 28; 21:6). 2003:42

Der systematisierte Befund von הַשָּׂדֶה in den Geschwisterrivalitäten wird in → 4.4 besprochen.

Wie schon in Gen 3,6 ist auch in 4,8 die Schilderung der sündhaften Tat sehr kurz und knapp dargestellt, mit lediglich zwei Verben (,erhob' und ,erschlug'). Swenson bemerkt diesbezüglich: „we

find that the narrator's interest is less in the murder itself than in what follows, the way in which it is handled.“ (2006:379). Das ‚Sich-Erheben‘ Kains ist ein mimetischer Ausdruck, der sich in der Vorstellungskraft des Hörers und Lesers der Erzählung bildlich stark ausmalen lässt. Ob mit einem Gegenstand oder mit seinen eigenen Händen, Kain scheint sich über Abel zu strecken, er holt aus. Er erhebt sich dabei nicht nur körperlich und gewaltsam über Abel, sondern auch in der Anmaßung des Entschlusses über Leben und Tod seines Bruders. Die Verstrickung der Erzählung wird durch diesen Satz kurz und knapp aufgelöst und zur Eskalation gebracht.

Kain erschlägt (הרג; vgl. 27,41; 37,20) seinen Bruder Abel. Dieser Begriff wird in diesem Kapitel mehrfach betont. Er trägt zu einer gewissen Steigerung der Gewalt bei, die im Brudermord Kains anfängt und durch Lamechs Rache (4,23f) überboten wird. Auch Cotter bemerkt dies: „There is an increase of violence throughout (vv. 8, 15, 24) and the verb ‚to kill‘ appears five times (vv. 8, 14, 15, 23, 25).“ (2003:41). Das hier verwendete Tötungswort ist eines von einer Reihe von synonymen Begriffen, die speziell in den Brüderrivalitäten vorkommen und die im Verlauf dieser Arbeit näherer Betrachtung bedürfen (→ 4.3.1).

3.1.5.7 Der zweite Dialog: Gott fragt nach Abel

Gottes Ausspruch folgt scheinbar unmittelbar nach der Tat mit einer einfachen Wav-Verbindung ohne jegliche weitere Zeitangabe: „Wo ist dein Bruder Abel?“ (V. 9). Es ist aufgrund von V. 10 davon auszugehen, dass sich der folgende Dialog noch auf dem Feld abspielt. Gott ergreift erneut die Gesprächsinitiative und stellt zum zweiten Mal eine Frage. Dem Leser bzw. Hörer, der die Ereignisse der Geschichte kennt, erscheint diese zweite Frage (V. 9) rein rhetorisch, während er gerne eine Antwort auf die erste Frage (V. 6) bekommen hätte. Doch für den Protagonisten Kain scheint dies umgekehrt zu sein: Die Frage von V. 6 bleibt für ihn eine eher rhetorische Frage, auf die er nicht antwortet. Doch in V. 9 entgegnet er direkt und rasch.

Ein bereits bekanntes Muster spielt sich hier ab: Analog zu Gen 3 sind die Dialoge nach der begangenen Tat durch Fragen charakterisiert: „(Adam) wo bist du?“ (3,9) und „(Kain) wo ist dein Bruder Abel?“ (4,9). Diese Frage führt in beiden Kapiteln zur Aufdeckung der sündhaften Tat: Adam und Eva hatten sich versteckt, was ihren Ungehorsam ans Licht brachte (2,11); Abel war tot und Kain konnte keine klare Antwort auf die Frage geben, ohne damit seine Tat zu bekennen. Auf diese analoge Vorgehensweise Gottes folgt eine ebenso analoge, abwehrende Reaktion des Menschen: Adam antwortet unbedacht und stellt sich selbst die Falle (3,10). Anschließend weicht er der zweiten Frage Gottes aus (3,12), indem er die Verantwortung auf Eva schiebt. Diese wiederum gibt die Schuld der Schlange (3,13). Kain stellt in Gen 4,9 ebenso eine abwehrende Rückfrage, die als Ausweichmanöver verstanden werden kann. Auch er schiebt die Verantwortung von sich weg. In beiden Erzählungen begegnet dem Leser schließlich derselbe Ausdruck des Entsetzens Gottes als Reaktion auf die offenkundige Tat des Menschen: „Was hast du getan!?“ (3,13: מַה־זָּאת עָשִׂיתָ; 4,10: מַה עָשִׂיתָ). In beiden Fällen geben die

Menschen ihre Tat nicht zu. Auch werden die Protagonisten im Verlauf beider Erzählungen nicht versuchen, ihre Sünde weiterhin zu verbergen, da sie Gott offenkundig ist.

3.1.5.8 Die Frage nach dem Hüter-Sein (שמר)

Die Antwort Kains folgt unmittelbar der Frage Gottes, lediglich eingeleitet durch das kurze „*und er sagte*“ (vgl. dagegen das längere: „*Da sagte Kain zu Jahwe*“ von V. 13), was das Erzähltempo erhöht und die Impulsivität der Antwort Kains zu verstärken scheint. Seine Antwort birgt eine Lüge (‘Ich weiß nicht’) und eine Gegenfrage, die als Protest und Ausweichmanöver verstanden werden kann. Kain bringt die missachtete Verantwortung, die er für seinen Bruder Abel hatte, durch eine abwehrende Gegenfrage selbst auf den Punkt: „Bin *ich* der Hüter meines Bruders?“ (הַשְׁמֵר אָחִי אָנֹכִי). Bei dieser Frage Kains ist eine besondere Betonung durch die Satzstellung zu erkennen. Das Objekt (mein Bruder) befindet sich gleich nach dem Prädikat (Hüter-Sein), dessen Subjekt am Ende des Satzes explizit im Pronomen אָנֹכִי erwähnt wird. Die Betonung liegt dabei auf dem vorangezogenen Objekt des ‚Hüter-Seins‘, nämlich auf dem Bruder Abel: „Soll ich etwa auch noch der *Hüter sein für meinen Bruder?*“ Nach dem Motto: „Er ist doch der (*Schaf*)hirt!“ (V. 2). Es geht Kain nicht um die Infragestellung einer grundsätzlichen Verantwortung des Hüter-Seins, die er nicht verneint, sondern um *seine persönliche* Verantwortung gegenüber seinem Bruder Abel. Kain stellt sich selbst die Falle.

Die Erwähnung des Hüter-Sein (הַשְׁמֵר) Kains stellt einen lexikalischen Rückverweis zu Gen 2 her. Das Verb שמר (hüten, bewahren) kommt im Zusammenhang mit dem Schöpfungsauftrag an den Menschen in Gen 2,15 vor und spielt eine entscheidende Rolle in der Vernetzung der Ereignisse in und außerhalb von Eden: In 2,15 heißt es, dass Adam den Garten Eden bebauen (עבד) und bewahren (שמר) soll. Swenson behauptet, dass diese Verben im Garten Eden „describe the whole purpose of human beings, the reason that God created and established humanity in the first place.“ (2006: 374). Selbst wenn der Versuch, den Grund und das Ziel des menschlichen Daseins alleine in diesem Auftrag zu sehen, zu weit geht, wird darin doch klar, dass der Auftrag innerhalb von Genesis 2 eine zentrale Rolle und Sinngebung für den Menschen darstellt. In Genesis findet sich somit eine indirekte Anspielung auf das Bewahren von 2,15, mit einem wesentlichen Unterschied: Der Rückverweis erhält im neuen Kontext eine Erweiterung seiner Bedeutung, da nun das Verb nicht mehr ausschließlich mit der Verantwortung für den Garten, sondern mit der Verantwortung für eine andere Person verknüpft wird. Die Erwähnung in Gen 4,9 ist somit ein Hinweis darauf, dass die Fürsorge für den Nächsten untrennbar von der Bewahrung des Landes zu verstehen ist. Selbst jenseits von Eden. Die Sinnerweiterung findet darüber hinaus eine Bestätigung darin, dass Kains Nichteinhaltung dieser Verantwortung zu einer Gefährdung seiner Beziehungen sowohl zum Land (4,11-12), als auch zu Gott (4,14.16) und zu seinen Mitmenschen (4,14) führt.

Der Leser und Hörer der Geschichte hätte wahrscheinlich auf die Gegenfrage Kains ein klares, impulsives ‚Ja‘ geantwortet³⁹. Doch wenn Kain schon keine Antwort gibt, so braucht Gott sie erst recht nicht zu geben: Er selbst antwortet nicht auf die Entgegnung Kains, ist ihm doch der Brudermord offenkundig, wie seine Erwiderung klarstellt. Der Erzähler hält das impulsive Tempo des Dialogs am Laufen, indem kein Subjekt nach וַיֹּאמֶר erwähnt wird: Es ist klar, dass es Gott ist, der antwortet. Und Er tut es mit demselben Wortlaut wie schon in Gen 3,13 – ein Ausdruck des Unverständnisses und Entsetzens: „Was hast du getan!?“.

3.1.5.9 Gottes Fluch und Strafe über Kain

Durch einen mimetischen Ausdruck und der personifizierten Stimme des Blutes Abels erklärt Gott dem Kain, wie offensichtlich seine Tat für ihn ist. Darin ist der Anklang von דָּם (Blut) und אֲדָמָה (Ackerboden) zu beobachten (V. 10b). Wenn das דָּם von der אֲדָמָה her zu Gott schreit, so ist es nicht verwunderlich, wenn der Fluch Gottes über Kain in V. 11 den Ackerboden, die אֲדָמָה, betrifft.

Auch Kain bekommt, wie schon Adam und Eva, eine der Tat entsprechende Strafe für sein Vergehen: Die Versuchung des Mannes durch die Frau führte zur Herrschaft des Mannes über sie (Gen 3,16), die Sünde des Essens hatte z. B. die Strafe des Essens (Gen 3,19) zur Folge (Bar-Efrat 2006:113) und das Blutvergießen auf dem Ackerboden hat nun zur Folge, dass Kain vom Ackerboden vertrieben wird und als Ackerbauer nicht länger die Kraft des Ackerbodens in seiner landwirtschaftlichen Tätigkeit (Gen 4,2: אֲדָמָה (עֲבָד) in Anspruch nehmen kann⁴⁰. Somit ist der Fluch über Adam von Kapitel 3 für Kain zusätzlich verschärft. Doch die bedeutendste Verbindung zu Kapitel 3 besteht darin, dass Adam und Eva aus dem Garten Eden vertrieben wurden (Gen 3,23-24). So wird auch Kain vom Ackerboden hinweg vertrieben (Gen 4,14) als eine progressive Distanzierung vom Angesicht Gottes (V. 16).

In V. 11 begegnet dem Leser und Hörer die Personifizierung des Ackerbodens, der mit anthropomorphischen Zügen beschrieben wird. Er hat seinen Mund aufgerissen, er hat das Blut Abels in sich aufgenommen, aufgesogen. Und dies wird als der Grund für den Fluch vorgestellt, weswegen Kain nicht mehr auf dem Ackerboden sesshaft sein darf. Wo auch immer er sich niederlässt, dort schreit das Blut Abels vom Ackerboden herauf (und somit zu Gott) und veranlasst Kain wegzuziehen, was ihn unstet und flüchtig macht (V. 12). „Cain alienated himself from his brother and God, so God will alienate Cain from the arable soil. He will be a nomad without home or security.“ (Waltke 2001:98).

³⁹ Nach Swenson scheint diese Frage eine Art Metaebene zum Rezipienten herzustellen. Sie merkt an: „However, no one in the text answers the question. It is up to the readers to answer ‚yes.‘ In so answering the question, readers cooperate in associating the work of smr, activity defined as watchful care-taking of God’s garden, with taking care of (an)other human being(s).“ (2006:381).

⁴⁰ Nach dem gleichen Schema könnte ein Grund für die Strafe der Rast- und Ruhelosigkeit (als eine der Tat entsprechenden Strafe) im Anklang zwischen מְנוּחָה und מְנוּחָה (auch מְנוּחָה) gefunden werden: Aufgrund seiner Opfertgabe (מְנוּחָה) wird Kain keinen Ort der Ruhe (מְנוּחָה) finden. Doch der Befund ist zu schwach. Außerdem ist der Fluch Kains im Brudermord und nicht in der Opfertgabe begründet.

3.1.5.10 Der scheinbare Schluss

Vom Handlungsverlauf der Geschichte her könnte mit dem Fluch Gottes das Ende der Erzählung eingetreten sein. Doch wie schon in der analogen Situation von Gen 3,19ff, verbirgt sich auch hier nach einem scheinbaren Schluss ein weiterer kleinerer Höhepunkt der Erzählung. Der Spannungsbogen steigt noch einmal mit Kains Klage und Gottes Antwort an:

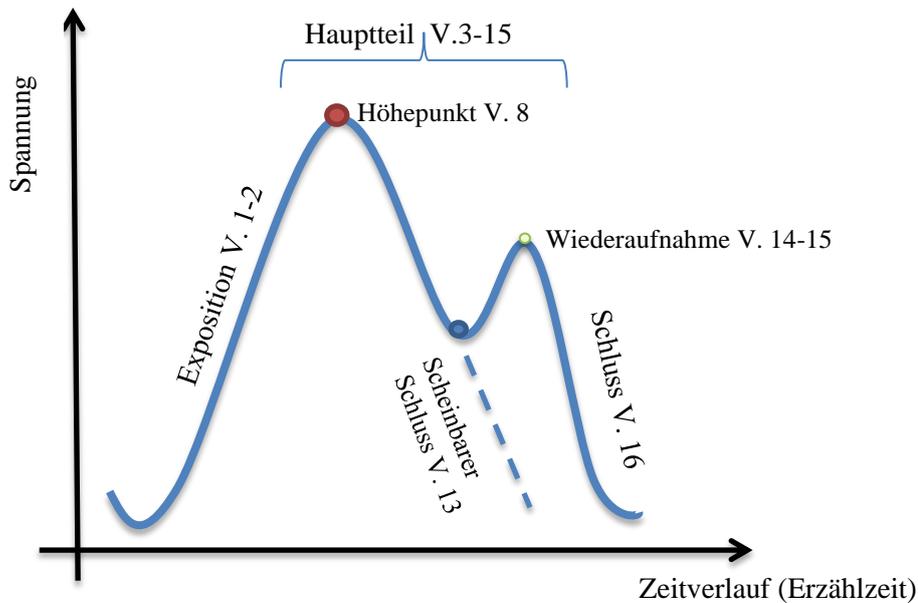


Abbildung 1: Der Handlungsverlauf von Gen 4,1-16

3.1.5.11 Die Entgegnung Kains

Unmittelbar und im selben Dialog, doch ohne die Hastigkeit seiner vorherigen Rede, antwortet Kain in V. 13 auf Gottes Fluch. Ein veränderter Kain ergreift hier das Wort. Er ist gebrochen und ertappt. Der Ton Kains ist nun eher bekennd; er realisiert entsetzt, was er getan hat und was ihn erwartet. Eine gewisse Reue⁴¹ und Angst kommen aus seinen Worten zum Vorschein. Der Erzähler gibt die Antwort Kains wieder, ohne jeglichen Kommentar über sein inneres Empfinden und ohne eine Wertung auszudrücken. Er bleibt äußerer Betrachter des Geschehens.

Kain beklagt das Ausmaß und die Schwere seiner Strafe und seiner Schuld (חַטָּאת), die er tragen muss (אֲשֶׁר).

Sowohl das Verb als auch das Substantiv werden in theologischen Zusammenhängen verwendet, um bestimmte Handlungen, Verhaltensweisen oder Umstände sowie ihre Konsequenzen zu disqualifizieren. Aus diesem Grund wird חַטָּאת in der Regel mit ‚Schuld‘, ‚Missetat‘ übersetzt. (vgl. Knierim

⁴¹ Anders bei Waltke: „Cain responds with self-pity instead of repentance. He fears physical and social exposure but not the invisible God who has made him.“ (2001:98). Doch siehe die Polysemie im Ausdruck Kains.

1997:863). Waltke betont das Gewicht der damit beschriebenen Tat, wenn er נִשָּׂא als „destructive power“ (2007:275) bezeichnet, was die Ereignisse von Gen 4 bedeutsam unterstreichen.

Zugleich kann das Lemma נִשָּׂא auch mit ‚Strafe‘ oder ‚Konsequenz für (etwas)‘ übersetzt werden (vgl. Brown, Rolles & Briggs 2000:731). So geht es bei den Vorkommnissen von נִשָּׂא nicht um die Frage nach einer bewussten oder unbewussten Tat, sondern vielmehr um die Beziehung zwischen der Tat und den darauf folgenden Konsequenzen (Knierim 1997:864).

Beide Aspekte kommen hier sehr stark ans Licht. Der Ausspruch Kains in diesem Vers enthält nämlich ein mehrdeutiges Wortspiel der Begriffe נִשָּׂא und נָשָׂא . Darin kann auch das Verb נָשָׂא mehrdeutig verstanden werden. Das Verb נָשָׂא hat die Grundbedeutung „tragen“ (Lux 2001:207) und ein weites Bedeutungsspektrum, das von „heben“, „wegnehmen“, „aufheben“ (Stolz 1997:772) bis hin zu „vergeben“ geht (im Zusammenhang mit $\text{נָשָׂא/נִשָּׂא/נָשָׂא}$; vgl. u.a. 18,24.26; 50,17; Jos 24,19; 1 Sam 25,28; Ps 32,1; Hiob 7,21)⁴².

Die Polysemie des Verbs נָשָׂא und des Substantivs נִשָּׂא machen aus der Antwort Kains ein mehrdeutiges Wortspiel, welches das ganze Ausmaß der Ergriffenheit Kains umschreibt:

- Zu groß ist meine Strafe (נִשָּׂא), um sie zu (er)tragen (נָשָׂא).
- Zu groß ist meine Schuld (נִשָּׂא), um sie ‚aufzuheben‘ (vergeben) (נָשָׂא).

Siehe weitere Ausführungen → 4.5.1.

3.1.5.12 Kains Wiedergabe vom Fluch

Kain fasst in V. 14 den Fluch Gottes (V. 11-12) mit seinen eigenen Worten zusammen. Wiederholungen von Ausdrücken und Sätzen können in ihren Auslassungen oder Differenzen gewisse Charakterisierungen oder Schwerpunkte aufzeigen.

Gott	V. 11-12: So bist du verflucht <u>von dem Ackerboden hinweg</u> , der seinen Mund aufgerissen hat, das Blut deines Bruders von deiner Hand aufzunehmen: <i>Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir nicht länger seinen Ertrag geben. <u>Unstet und flüchtig sollst du sein auf der Erde!</u></i>
Kain	V. 14: Siehe, du hast mich heute von der Fläche des Ackerbodens verjagt und vor deinem Angesicht muss ich mich verbergen. Und ich werde unstet und flüchtig sein auf der Erde. So wird es geschehen, dass jeder, der mich findet, mich erschlagen wird.

In seiner Wiederholung lässt Kain den Bezug auf den Fluch über die Kraft des Ackerbodens von V. 12 aus. Es scheint mir, dass die verminderte Ertragskraft des Ackerbodens, zumindest teilweise, mit dem Flüchtig-Sein verknüpft ist (so auch Seebass 1997:145). Die Aussage über die Vertreibung ist im

⁴² Knierim erklärt den Zusammenhang zwischen dem ‚Tragen‘ der Strafe und der Vergebung folgendermaßen: „the usage refers, however, to the basic procedure whereby an error must be borne; the question as to whether it signifies the forgiveness or the punishment of the sinner depends upon the context, which speaks of burdening either the sinner or a representative.“ (1997:408).

Fluch Gottes zweifach wiederholt und der Fluch über den Ackerbau ist in der Mitte einmalig und daher vermutlich kausal erwähnt.

Auch für Swenson birgt die Wiederholung Kains eine strukturelle Verbindung zum Ackerboden:

In Cain's interpretation of his fate, he links his experience of the presence of God with the ground that has been the object of his service. He says, "Today you have driven me away from [the face of] the soil; and I will be hidden from your face" (v. 14). The chiasmic parallelism of Cain's response links God with the land. "You have driven me away" is structurally associated with "I will be hidden"; and "your face" is paired with "the face of the land" (adamah). 2006:382.

Genau wie schon in V. 12 wiederholt Kain die Paronomasie Gottes in dem Ausdruck $\text{נָעַן וְנָגַד וְתָהִיָּה}$ „*un-stet und flüchtig*“ oder „*rastlos und ruhelos*“, worin die Verben נָגַד und נָעַן eine einprägsame Assonanz bilden. Die Wiederholung im Munde Kains zieht sich über die Aussagen Gottes hinaus. Er beleuchtet die praktischen Konsequenzen, die der Fluch für ihn bedeutet. In seinen Worten ist die Vertreibung zu dem genauen Zeitpunkt, *heute* (הַיּוֹם), eine der wenigen expliziten Zeitangaben der Erzählung), bereits eingetreten.

Die Vertreibung Kains beinhaltet noch ein weiteres Detail, das die V. 11-12 so nicht darstellten: Kain muss sich vor Gott verbergen (vgl. V. 16). Vor Gott, der vom Blut Abels um der Gerechtigkeit willen zum Einschreiten ‚gerufen wird‘ (V. 10), kann Kain nicht bestehen. Er muss vor Seinem Angesicht fliehen, denn, wie Kain selbst betont: „Zu groß ist meine Strafe/Schuld“.

Der Satzsatz Kains zeigt das auf, was der Fluch Gottes als Konsequenz für sein eigenes Leben bedeutet (V. 14b). Kain blickt in die Zukunft, die ihn erwartet und stellt mit Sicherheit fest: „Es wird geschehen: jeder, der mich findet, wird mich erschlagen“. Kain kann nicht nur vor Gottes Angesicht nicht verweilen, sondern auch nicht vor dem der Menschen: „Ironically, none will be ‚his keeper‘. The murderer fears death.“ (Waltke 2001:99). Seine Tat ist auch vor den Menschen verwerflich. Er fühlt sich schutzlos und wehrlos ausgeliefert, wenn er fern vom Angesicht Jahwes ist.

Auch wenn der Text nicht explizit von Blutrache spricht, ist davon auszugehen, dass der potentielle Mörder Kains ein verwandter Bluträcher wäre (vgl. analoges Motiv bei der Witwe aus Tekoa in 1 Sam 14,6ff). Ein anderer Grund, warum Kain hätte ermordet werden können/sollen, ist nicht zu erklären. Dies ist auch durch V. 15 bestätigt, worin Gott selbst eine warnende Steigerung der Blutrache vorsieht. Anthropologisch und soziologisch betrachtet sieht die Blutrache in vorstaatlichen Gesellschaften vor (wenn diese Art der Betrachtung in Gen 4 überhaupt greifen kann), dass der Mörder eines Verwandten entweder aus seiner Sippe ausgestoßen oder von seiner Verwandtschaft ums Leben gebracht wird (Singer 2008:1654). Bei Kain scheint beides der Fall zu sein, wobei Gott selbst ihn von Seinem Angesicht vertreibt, was die Konsequenz mit sich bringt, dass er aus seinem familiären Umfeld ebenso ausgestoßen wird. Doch über die Blutrache (und somit über einen weiteren Mord), vor der sich Kain fürchtet, lässt Gott mit sich reden.

3.1.5.13 Gottes Maßnahme

In V. 15 antwortet Gott. Die Wav-Verbindung ist hier dem Kontext nach adversativ zu übersetzen, „Jahwe *aber* sprach zu ihm“ (so EÜ, REÜ, LUT), da die Antwort eine Entgegnung zu Kains Erwidern darstellt. Für V. 9 wurde bereits die bedeutsame Ausnahme in dem Dialogwechsel angemerkt, die durch die Auslassung des Sprechers und des Adressaten der Worte ein erhöhtes Erzähltempo und Hastigkeit erzielt. Angesichts der nachfolgenden Aussage wird in V. 15 (wie schon in V. 13) stattdessen besonders betont, dass *Gott* den folgenden Zuspruch an ihn, also *an Kain* richtet. Dieses Detail trägt zur autoritativen Untermauerung bei, die Gottes direkte Anrede zu einer allgemeinen Ordnung werden lässt, die somit auch allen bekannt wird: „*Jeder der Kain erschlägt – siebenfach soll er gerächt werden!*“. Gott sieht eine Steigerung des Racheausmaßes zum Schutz Kains und als Warnung vor⁴³. Noch im selben Kapitel (und das nicht zufälligerweise) wird Lamech es wagen, dieses Maß eigenmächtig überbieten zu wollen (4,23-24). Somit wird die Steigerung der Gewalt, die mit dem ersten Mord entstand, in Genesis progressiv weitergeführt⁴⁴.

3.1.5.14 Das Kainszeichen

Anschließend macht Gott *dem Kain* ein Zeichen. Das Kainszeichen wird häufig in Verbindung mit dem Gedanken der Asylstädte Israels von Num 35,12 gebracht. Dafür plädiert besonders John Sailhammer: „The background of the cities of refuge may provide a clue to the sense of the ‚sign‘ given to Cain with protection from vengeance.“ (1992:114). Er führt weiter aus:

After the mention of the sign, the narrative continues with an account of Cain’s departure to the land of Nod, “east of Eden”, where he built a city. In the present shape of the text, Cain’s city may have been intended as the “sign” which gave divine protection to Cain. :114.

Für ein derartiges Zeichen spricht auch die sprachliche Verdeutlichung, dass das Zeichen nicht ‚an‘ Kain gemacht wurde (so REÜ, LUT), sondern es vielmehr ‚zu ihm‘ oder ‚für ihn‘ (לְקַיִן) gegeben wurde (so EÜ, SCH). Damit scheinen auch bizarre Auslegungen wie Tätowierungen u.ä. ausgeschlossen.

Es ist gut möglich, dass das Zeichen Gottes für Kain in der Stadt zu identifizieren ist, die er gegründet hat (Gen 4,17). Er sollte unsterblich und flüchtig sein (V. 12), doch Gott erweist sich ihm gegenüber gnädig (vgl. Gen 3,23), indem er ihm eine feste Bleibe und somit eine gewisse Sesshaftigkeit und Schutz gewährt. Dies erklärt auch, warum Kain in V. 17 sogleich der Erbauer einer Stadt wird, was im Widerspruch zum Fluch stehen würde. Eine direkte Verbindung zu den späteren Asylstädten scheint mir für diese Erkenntnis nicht notwendig zu sein.

⁴³ Ähnlich wie bei Adam und Eva (3,21) billigt Gott dadurch keineswegs das Verhalten Kains. Er ermöglicht lediglich eine Verlängerung seines Lebens und begrenzt dadurch eine Steigerung der Gewalt seiner Mitmenschen.

⁴⁴ Durch diesen Befund kommt eine Dynamik zum Vorschein, worin eine sündhafte Tat zu weiteren Taten führt, die jeweils weiterführende Konsequenzen beinhalten. Gott handelt hier eingrenzend zugunsten des Menschen. Der Mensch steigert die Gewalt.

3.1.6 Der Schluss (4,16)

Nach dem Dialog zwischen Gott und Kain geht der Handlungsverlauf schnell dem Ende der Erzählung zu. Wie so häufig im Alten Testament ist dieser eindeutig markiert und recht abrupt (vgl. Bar-Efrat 2006:143). Der Autor beendet den Erzählabschnitt mit einem einzigen kurzen Satzsatz (V. 16), der analog zu Kapitel 3,23f den Vollzug der Vertreibung schildert und dessen grobe geographische Richtung anfügt.

Kain wird von Gott vom *Ackerboden* hinweg vertrieben (4,11; 4,14 – גרש) und er muss sich vor dem *Angesicht Jahwes* (מִלְפָּנֵי יְהוָה) *verstecken* (4,14 סתר; vgl. Gen 3,8 חבא).

Kain zieht weg vom Angesicht Gottes: Darin ist er als das Subjekt dargestellt, nicht Gott (Swenson 2006:383). Kain zieht weg und das ist das Ende dessen, was dem Autor über sein Leben nennenswert erschien. In V. 17 wird der Autor lediglich noch eine kurze Notiz über Kains Frau, seinen Sohn Henoah und die von ihm erbaute Stadt beifügen, als Überleitung in die kainitische Nachkommenschaft, die mit der Notiz über Sets Geburt (V. 25) auch nicht weitergeführt werden wird und mit der Sintflut (7,13) endgültig ausgelöscht sein wird.

Wie bereits die Namen der Erzählung auf ihren Inhalt verwiesen haben, so lässt sich auch in der geographischen Angabe ‚Land Nod‘ eine tiefere Anspielung vermuten. Das Wort נוד spielt auf das hebräische נוד an, das Ruhelosigkeit, Umherirren und Heimatlosigkeit bedeutet. Diese Wurzel, dessen Stamm bereits schon in V. 12 und 14 vorkommt (נוד), bildet somit ein wiederkehrendes Lemma in dem zweiten Teil der Erzählung.

Die örtliche, aber auch sinnbildliche Angabe wird näher lokalisiert, und zwar östlich von Eden⁴⁵ (קִדְמַת־עֵדֵן). Gen 4,17 offenbart, wie Kain im ‚Land der Heimatlosigkeit‘ der Erbauer einer Stadt und von daher ansässig wird, doch weit weg vom Angesicht Gottes bleibt.

3.2 Jakob und Esau

3.2.1 Einleitung

Nachfolgend soll ein Einblick in die Struktur und die literarische Komposition der Jakob-und-Esau-Erzählungen gegeben werden. Dieser Erzählzyklus, der mit Gen 25,19-26 beginnt, wird für eine lange Strecke der Genesis den Stoff der weiteren Erzählungen bilden und prägen. Die Geschwisterrivalität von Jakob und Esau bestimmt den Handlungsverlauf bis Gen 33. Fokkelman bemerkt dazu:

At one stroke the real plot of this scene develops, and for eight chapters (to indicate roughly the narrative time) it will hang on us, because for decades (of the narrated time) it scourges and tears a generation, indeed, a family. For Jacob and Esau keep struggling, until their struggle is settled in Gen 33. 1975:88.

⁴⁵ Die sündhaften Taten führen dazu, dass der Mensch sich vor Gott versteckt (3,10 und 4,14) und sich immer mehr von Gottes Angesicht – also Gottes Präsenz – distanziert. In den vorliegenden Erzählungen ist dies stark geographisch untermalt (zu מִלְפָּנֵי יְהוָה vgl. Jon 1,3) als Entfernung vom zentralen und idealen Ort der Gemeinschaft des Menschen mit Gott: dem Garten Eden.

In der literarischen Analyse dieser Geschwisterrivalität sollen dabei besonders vier Einheiten berücksichtigt werden: die Episoden rund um *die Geburt, Entwicklung und Bevorzugung der Zwillinge* (25,19-28), *die Vertauschung des Erstgeburtsrechts* (25,29-34), *die Erschleichung des Erstgeburtssegens* durch Jakob (Gen 27,1-45) sowie die *gewaltfreie Begegnung der Brüder* (Gen 33,1-16), worin der Konflikt zwischen Jakob und Esau zu einer gewissen Auflösung und zu einem literarischen Ruhepunkt kommt. Im Hinblick auf den Gesamtverlauf der Erzählung sollen auch *die Racheabsichten Esaus* (27,41-45), die *Flucht Jakobs nach Haran* (28,1-5) sowie die im unmittelbaren Kontext angegebenen Notizen über *die Vermählungen Esaus* (26,34-35 und 28,6-9) berücksichtigt werden. Mitunter sollen die Prozesse der *Qualifizierung bzw. Disqualifizierung* des einen Bruders im Verhältnis zum anderen reflektiert werden.

3.2.2 Allgemeine Gliederung der Toledoth Isaaks (25,19-35,29)

Zu Anfang sei auf die allgemeine Struktur des Erzählzyklus der Toledoth Isaaks hingewiesen. Die Generationsabfolge Isaaks beginnt in 25,19, nachdem die Nachkommenschaft Ismaels (25,12-18) behandelt und abgeschlossen wurde. Die Familiengeschichte führt ab hier mit der Geschichte des verheirateten Sohnes Abrahams weiter und kommt mit dessen Tod in 35,29 zum Abschluss. Daraufhin wird die Nebenlinie Esaus zum Abschluss gebracht (36), bevor die Familiengeschichte Jakobs (37,2) mit Blick auf die Volkswerdung Israels weitergeschrieben wird.

Innerhalb der Toledoth Isaaks ist eine chiasmische Struktur erkennbar, die auf das zentrale Thema der Konflikte hinweist⁴⁶.

A Toledoth Isaaks und Geburten (25,19-34):

Rebekka ist *unfruchtbar*; Geburt von *Esau und Jakob* (*Komplikationen* bei Schwangerschaft), *Namensgebung Konflikte* in der Familie Isaaks

Ort: *Kanaan*

B Exkurs: Rebekka bei Fremden, Bündnis mit Fremden, *gewaltfreies* Ende (26,1-33)

C Jacob erschleicht den Erstgeburtssegen (*beraka*)

Esaus *Gewaltvorhaben* (26,34-28,9)

D Jakobs *Segen* und *Flucht* als Betrüger (*Jakob=Fersenhalter*) (28,10-32,22)

Da Theophaniebegleiterscheinung in Bethel (28,10-22):

Jakob ist auf dem Weg nach Haran

Jakobs Gelübde: *Bewahrung, Lebensunterhalt, friedliche Rückkehr*

Db Jakobs *mittellose* *Ankunft* in Haran und *Konflikte* mit Laban (29,1-30)

Dc Rahel und Lea: *Konflikt* und Geburt der Stammesväter (29,31-30,24)

Db' Jakobs *Wohlstand*, die *Flucht* aus Haran und *Auflösung des Konflikts* mit Laban (30,25-31,55)

Da' Theophaniebegleiterscheinungen in Mahanajim (32,1-22):

Jakob ist gesegnet mit Gütern

Jakob macht sich auf den Weg zurück ins Vaterland

Die Erfüllung der *friedlichen Rückkehr* steht noch aus

⁴⁶ Eine teilweise ähnliche, doch allgemeinere Struktur ist bei Waltke (2001:352) zu finden.

D' Jakobs *Konflikt* mit dem Engel des Herrn in Pnuël und sein *Segen* bei der *Wiederkunft* Jakobs als *Israel* (32,23-33)

C' *Gewaltfreie* Begegnung von Jakob und Esau
Jakobs Geschenke (*beraka*) an Esau (33,1-17)

B' Exkurs: Dina bei Fremden, Bündnis mit Fremden, gewaltsames Ende (33,18-34,31)

A' Geburten, Todesfälle und Nachkommenschaft (35,1-29):

Geburt Benjamins, *Namensgebung*

Konflikte in der Familie (Ruben: 35,22; Simeon und Levi bereits in Gen 34)

Tod Rahels: die einst ‚*unfruchtbare*‘ wurde fruchtbar und stirbt wegen *Komplikationen* bei der Geburt.

Aufzählung der Söhne Jakobs und Tod Isaaks – *Jakob und Esau* begraben ihn

Ort: *Kanaan*

(Anschließend: *Toledoth* Esaus [Gen 36] und *Toledoth* Jakobs [Gen 37,2ff])

Diese Struktur zeigt auf, dass die treibende Spannung der Erzählung aus Konflikten besteht. Im besonderen Fokus ist die Geschwisterrivalität zwischen Jakob und Esau, die einen weiten Bogen um die gesamte Erzählung spannt (A-C bis C'-A'). Doch auch weitere Konflikte sind hervorstechend: Sei es der unterschwellige Konflikt zwischen Isaak und Rebekka in der Bevorzugung eines Sohnes (A) oder Jakobs langwieriger Konflikt mit Laban (Db-Db'), oder seine Begegnung mit dem mysteriösen Mann in Pnuël (D'), die einen Konflikt, einen Kampf beinhaltet! Auch werden in B und B` zweifach die Konflikte der Familie Isaaks mit Fremden dargestellt.

Diese Struktur weist auch auf die Veränderung der Charaktere im Laufe der Erzählung hin. Dies ist vor allem bei Jakob der Fall. Sein Wandel wird durch die Veränderung seines Namens bezeugt, der sich im Verlauf der Erzählung vom betrügerischen ‚Fersenhalter‘ zu ‚Israel‘ entwickelt (32,9; 35,10). Sein alter Name Jakob (‚Fersenhalter‘) erinnerte an seine Vergangenheit als Betrüger. Bis zu diesem Zeitpunkt herrschte er über Menschen mit List (Waltke 2001:446). Sein neuer Name ‚Israel‘ weist stattdessen auf die Begegnung mit Gott in Gen 32 hin.⁴⁷

Die oben dargestellte chiasmische Struktur zeigt in ihrem Zentrum, dass die Erzählung in besonderer Weise auch um die Konflikte zwischen Lea und Rahel kreist, die sich um die Liebe Jakobs und um ihre Fruchtbarkeit streiten. Ein enormes Spannungsfeld wird entfaltet, nach innen und außen, in dessen Mitte die Geburt der zwölf Söhne Jakobs steht. Genauso ist die Gesamterzählung vom Thema der Fruchtbarkeit und der Nachkommenschaft umrahmt: Am Anfang steht die unfruchtbare Rebekka, die fruchtbar wird und eine Schwangerschaft mit Komplikationen erlebt, und am Ende steht Jakobs geliebte Rahel, die einst unfruchtbar war, doch fruchtbar geworden ist und wegen Geburtskomplikationen stirbt.

Die Konflikte und die Fragen nach der Nachkommenschaft bilden den Grundstein für die folgenden Erzählungen der Familien- und Volksgeschichte Israels.

⁴⁷ In ähnlicher Weise wurden Abrams und Sarais Namen geändert, um die lang ersehnte Erfüllung der Verheißung der Geburt Isaaks anzukündigen (17,5.15).

3.2.3 Die Geburt, Entwicklung und Bevorzugung der Zwillinge (25,19-28)

Die nachfolgende chiastische Einteilung des Abschnittes (Tabelle 4) beruht auf den leicht veränderten Gliederungen von Fokkelman (1975:93) und Cotter (2003:185). Beide lassen darin den Vers 19 (die Toledoth-Notiz) und die Verse 27-28 (Entwicklung sowie Bevorzugung der Brüder) aus, die hier mit eingeschlossen werden. Der Rahmen dieses Abschnittes umschließt zwar sichtbar die Verse 20-26 durch die Notiz über das Alter Isaaks bei der Heirat und bei der Geburt der Söhne. Doch auch V. 19 spielt eine wesentliche strukturelle Rolle und verbindet den Erzählzyklus mit der Gesamtstruktur der Genesis: Er ist der kausale Hintergrund für den weiteren Verlauf der Geschichte Isaaks und der aus ihm geborenen Söhne. Benno Jacob bestätigt den Zusammenhang dieser Abschnitte innerhalb der Toledoth Isaaks (25,19)⁴⁸: „25,19-26 26,34f. 27 28,1-9 sind ein zusammenhängendes Ganzes und der andere Teil von Isaaks Leben: er segnet seine Söhne, während c. 26 ihn als den gottgesegneten Sohn seines Vaters Abraham dargestellt hatte.“ (2000:574).

Auch die nachfolgenden V. 27 und 28 sind in der vorliegenden Analyse diesem Abschnitt zugeordnet und in die Tabelle 4 mitaufgenommen, da sie die Entwicklung und Bevorzugung der zwei soeben geborenen Protagonisten darstellen, ein Echo von Gottes Orakel und der Geburtsumstände beinhalten und den notwendigen Übergang zu den darauf folgenden Szenen bilden (Vertauschung des Erstgeburtserbes und später die Erschleichung des Erstgeburtserbes).

Tabelle 4: Die Struktur von Gen 25,19-28

Inhalt		Vers	Plot
Einleitung – Die Toledoth Isaaks		19	Übergang
A	Isaak war vierzig Jahre alt, als er Rebekka zur Frau nahm	20	Exposition
B	Rebekka war unfruchtbar; das Gebet um Kinder wird erhört ⁴⁹	20-21	Entwicklung
C	Seine Frau Rebekka wird schwanger Die Kinder kämpfen in ihr	21 22a	Wendepunkt
D	Rebekka bittet um ein	ORAKEL 22b 23	Auflösung
D'	Jahwe gewährt ihr ein		
C'	Die Tage der Schwangerschaft waren erfüllt Und siehe, da waren Zwillinge in ihrem Leib	24a 24b	
B'	Geburt und Aussehen von Jakob und Esau	25- 26a	
A'	Isaak war sechzig Jahre alt, als sie geboren wurden	26b	
Entwicklung und Bevorzugung der Brüder		27-28	Übergang

⁴⁸ Wobei er Gen 25,27-34 vermutlich deswegen auslässt, weil Isaak selbst darin nicht involviert ist.

⁴⁹ Der Übergang zwischen B und C sowie zwischen B' und C' ist nicht eindeutig, was auch Fokkelman (1975:93) und Cotter (2003:184) feststellen.

3.2.3.1 Die Unfruchtbarkeit Rebekkas (25,20-21)

Wie eben schon angemerkt, fungieren die Toledoth Isaaks, des Sohnes Abrahams, in V. 19 als ein Bindeglied zu den Patriarchengeschichten und als ein neuer, gewichtiger Einsatz, der sich wesentlich von den Toledoth Ismaels abgrenzen soll (Hieke 2003:150). Nach der Toledoth-Eröffnung folgt ein narrativer Teil, der einen Rahmen bis zu Gen 35,29 (Tod Isaaks) bildet. Das Setting ist für den Leser der Genesis keine Neuigkeit, da er mit der Thematik einer unfruchtbaren Stammesmutter bereits vertraut ist. Fokkelman versteht es ebenso:

When reading v. 21 we think for a moment that the story will follow a similar course to that of Gen. 12-24: again a patriarch's wife is barren and again we share the trial of waiting for a son, now for Isaac. 1975:87.

Isaak, dem häufig eine passive Haltung zugeschrieben wird, wird angesichts der Unfruchtbarkeit Rebekkas aktiv. Gleichzeitig macht der Text indirekt auf einen Zeitraum zwischen Heirat und Geburt von 20 Jahren aufmerksam, also eine enorm geraffte Zeitspanne. Fokkelman bemerkt Isaaks Randscheinung und seine Handlung aus der Not heraus, wenn er schreibt: „The father has been driven to the edge and, after having performed in 21a one action (which expresses his helplessness!), he does not appear again until v. 26b, again without action.“ (1975:92). Wie einst sein Vater Abraham (17,17) steht Isaak (bzw. Sara und Rebekka) in der analogen Situation der völligen Abhängigkeit von Gott bei der Kinderzeugung. Es ist ein wiederkehrendes Echo in der Geschichte der Stammesmütter Israels, das im Fluch von Gen 3,16 gründet.

3.2.3.2 Das Orakel (25,22b-23)

Nach 20 Jahren wird Rebekka endlich schwanger, mit scheinbar nicht geringen Komplikationen in der Schwangerschaft (V. 22), und bekommt im Orakel Gottes ein Bild über die Zukunft ihrer Söhne ausgemalt, das das Herz einer Mutter keinesfalls erfreuen lässt. Fokkelman beschreibt Rebekkas Zwiespalt in dieser Situation:

On the one side Rebekah can be happy about her progeny's development into nations; on the other side she has reason to face the future full of anxiety, for the reversal in the relationship between elder and younger is bound to carry with it great struggle. 1975:89.

Die Elemente der oben dargestellten Struktur (Tabelle 4) zeigen, dass es in diesem Abschnitt ganz zentral um die Geburt Jakobs und Esaus geht. Fokkelmann stellt fest, „that it is not Isaac's trial of waiting and the answering of his prayer which constitute the plot, but that the ins and outs of the children's birth are the main point.“ (1975:93).

Das Orakel zeigt eine Analogie der Patriarchenerzählungen auf: Am Anfang jeder Familiengeschichte sagt Gott den Ausgang voraus (12,1–3; 27,27–29, 39–40; 37,1–11) (Waltke 2001:358). Wenham fügt hinzu: „This prefacing of each ‚family history‘ with a word from God thus serves to highlight that every stage of the patriarchal history was guided by God. Despite the appalling mistakes of these fallible men, God's purposes were ultimately fulfilled.“ (Wenham 1987:169).

Wie die oben aufgeführte Struktur zeigt, ist das Orakel über Jakob und Esau (D und D') von zentraler Bedeutung im vorliegenden Abschnitt und eng mit dem Bericht über die Geburten verknüpft: „The oracle is also the point that made it worth-while for the narrator to tell the story about the birth.“ (Fokkelman 1975:94). Der Leser wird von Anfang an dahin geführt, die nachfolgenden Ereignisse im Leben von Jakob und Esau auf der Basis dieses Orakels zu verstehen und zu hinterfragen.

Der hebräische Text von V. 23 ist im letzten Teil des Gotteswortes nicht eindeutig:

שְׁנֵי גֵיִם בְּבִטְנָהּ וְשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֶּעֶדָּהּ יִפְרְדּוּ וְלֵאמֹם מְלֹאָם יֵאָמֵץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר

Friedman (2001:88) und Cotter (2003:188) weisen auf eine doppelte Übersetzungsmöglichkeit dieses Versteiles hin, der auf das Fehlen einer nota accusativi zurückzuführen ist⁵⁰.

Ü1: Der Ältere⁵¹ wird dem Jüngeren dienen.

oder

Ü2: Der Ältere, dienen wird [ihm] der Jüngere.

Diese doppelte Deutungsmöglichkeit ist davon abhängig, ob von einer Inversion des Subjektes im Orakelspruch ausgegangen wird. Die vorherrschende Übersetzung (Ü1) geht von der Satzstellung (SPO) mit *Subjekt* (der Ältere) - *Prädikat* (wird dienen) - *Objekt* (dem Jüngeren) aus, die in der hebräischen Sprache im Falle einer hervorgehobenen Betonung des Subjektes (hier der Ältere) gebraucht wird.

Die zweite Übersetzungsmöglichkeit (Ü2) wäre durch eine Satzstellung (OPS) mit *Objekt* (der Ältere) - *Prädikat* (dienen wird [ihm]) - *Subjekt* (der Jüngere) gekennzeichnet, die auch nicht gewöhnlich, doch – ebenso wie in der ersten Übersetzung – durchaus möglich ist. Auch in diesem zweiten Fall wäre das vorangestellte *Objekt* (der Ältere) speziell betont. In beiden Übersetzungsvarianten ist der Ältere somit besonders hervorgehoben. Doch dies beantwortet noch nicht die Frage: Wer dient wem?

Die Betonung des Älteren könnte ein Hinweis auf die Umkehrung der sonst zu erwartenden Verhältnisse zwischen Erstgeborenem und dem jüngeren Bruder sein. In anderen Worten: Die Geschwisterpriorität wird umgekehrt und daher besonders betont.

Im Hinblick auf den ‚Segen‘ des unterjochten und sich befreienden Esaus in Gen 27,39-40 und die stark betonte Haltung Jakobs in der Begegnung mit seinem Bruder in Gen 33 (Ansprache als Herrn,

⁵⁰ Benno Jacob umgeht die Problematik mit dem Hinweis darauf, dass im Satz einfach ein אַתּ zu ergänzen sei und nicht ein Doppelsinn beabsichtigt ist (2000:543). Es sei hier auch nicht von Jakob und Esau als Personen die Rede, sondern von zwei Völkern, die aus den Protagonisten entstehen werden. Entsprechend sind für ihn die Sätze folgendermaßen zu übersetzen: „Die eine Nation wird stärker sein als die andere – und die Große wird der Kleinen dienen.“ (2000:543). Somit deutet Benno Jacob וְרַב יַעֲבֹד und וְצָעִיר entsprechend als ‚große‘ und ‚kleine‘ Nation, statt den ‚älteren‘ und der ‚jüngeren‘ Volksstamm.

⁵¹ Waltke weist auf die sprachliche Verwandtschaft vom Begriff רַב hin: „The Hebrew here for the eldest son has so far been found only in an Akkadian cognate from the middle of the second millennium. This points to the remarkable preservation of the received text.“ (2001:358).

Gaben, Proskynese usw.) könnte im Rahmen der Erzählung von einer Erfüllung der im Orakel angekündigten Verhältnisse von Herrschen und Dienen ausgegangen werden. In diesem Fall dient der Jüngere und Kleinere dem Älteren und Größeren! Dies spräche für die zweite Übersetzungsmöglichkeit (Ü2). Die Erfüllung des Orakels würde sich dann jedoch in der raschen Trennung der Brüder auch wieder auflösen. Dieser Deutungsversuch klammert die im Orakel stark betonte Völkerperspektive völlig aus. Jakob wird sich in Kapitel 33 tatsächlich unter Esau unterwerfen. Doch er wird, wie im weiteren Verlauf der Analyse hervortreten wird, wird er zwar als gedemütigter, aber zugleich als der siegende Bruder aus der Begegnung herauskommen. Ist er doch derjenige, der den Anspruch auf den abrahamitischen Segen, auf das verheißene Land und schließlich auf die gesegnete Nachkommenschaft behält. Angesichts all dieser Betrachtungen scheint mir die erste, gängige Übersetzung (Ü1) durchaus als die natürlichste, von der im weiteren Verlauf der Arbeit ausgegangen wird⁵².

Das Orakel Gottes offenbart stufenweise Informationen über die Zwillinge (vgl. Fokkelman 1975:89):

{	V. 23b	<i>Zwei Nationen</i> sind in deinem Leib (AB)	שְׁנֵי גֵיִם בְּבֶטְנִי
	V. 23c	<i>Zwei Volksstämme scheiden</i> sich (AB)	וְשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֶּעֵד יִפְרְדּוּ
{	V. 23d	<i>Einer ist stärker</i> (A) als der andere (B)	וְלֹאִם מְלֹאִם יֵאֱמָן
	V. 23e	<i>Der Ältere</i> (B) dient dem <i>Jüngeren</i> (A)	וְרַב יַעֲבֹד צְעִיר:

Das Orakel beinhaltet einen doppelten Parallelismus. Jedes Glied baut auf das vorherige auf und führt es weiter. Im ersten Parallelismus (V. 23b) werden lediglich zwei Nationen (AB) erwähnt, die sich im zweiten Glied (V. 23c) als Volksstämme scheiden. Im zweiten Parallelismus (V. 23d) wird erklärt, was diese Scheidung bedeutet: dass einer stärker ist als der andere. Im letzten Glied (V. 23e) wird dann schließlich erklärt, welcher der beiden stärker ist (A – der Jüngere) und somit wer dienen wird (B – der Ältere).

Durch V. 23e kann also im Rückschluss gedeutet werden, um wen es sich in V. 23d handelt: Der Ältere (B: Esau/Edom) dient dem Jüngeren (A: Jakob/Israel). Somit ist Jakob/Israel stärker und Esau/Edom wird ihm dienen. Daher zeigt sich für V. 23de eine ABB'A'-Struktur.

⁵² Diese uneindeutige Textstelle (V. 23) könnte eine bewusste literarische Gestaltung des Textes darstellen. In diesem Fall würde sie die Deutungsmöglichkeiten des Lesers erweitern und somit seine Erwartungen an die darauf folgenden Ereignisse offen lassen. Denn wenn das Orakel offen und uneindeutig gelassen wird, hinterlässt es einen literarischen Spielraum. Der Autor überlässt den Leser der Spannung und der Neugier eines sich anbahnenden Konfliktes. Der Leser bleibt gespannt darauf, ob und welche der beiden Möglichkeiten tatsächlich eintreten wird: Wird das wirklich so passieren? Wer wird wem dienen? Die Übersetzung müsste in diesem Fall eine offene Interpretation zulassen können. Diese Möglichkeit wird angesichts der nachfolgenden Analysen ausgeschlossen.

Vor allem in Anbetracht des oben diskutierten Satzbaus, der den älteren Bruder/ das ältere Volk in betonter Position sieht, kann gefolgert werden, dass die Reihenfolge der Brüder/Völker im Orakel nicht der Geburtenreihenfolge entspricht: Jakob/Israel wird in V. 23d zuerst genannt.

Die poetische Sprache des Orakels birgt eine Assonanz⁵³, die auf die Namensgebung der Protagonisten hinweist und sie einem Begriff zuordnet: ‚dienen‘ (ya^{‘a}bōd) klingt an ‚Jakob‘ (ya^{‘a}qōb) an, während der ‚Jüngere‘ (šā’îr) an ‚haarig‘ (šē’ār) anklängt (Waltke 2001:358). Die Assonanz scheint auf die Umkehrung der Geburtsreihenfolge bzw. des Geburtsrechtes schon vor Gen 25,29ff hinzuweisen. Zugleich deutet dies auf die Ereignisse von Gen 33 voraus, wenn Jakob seinem Bruder als Diener begegnet (33,5) wird. Die Struktur weist somit einerseits auf den Inhalt des Orakels hin, das vorsieht, dass die Geburtsreihenfolge nicht über die Vorrangstellung der Brüder bestimmt – und andererseits auf den weiteren Verlauf der Erzählung, worin sich die Umkehrung des Erstgeburtsrechtes faktisch ereignet wird. Doch es verrät nichts über die Demütigung Jakobs in Gen 33.

Die Schilderungen der Geburt (V. 25-26) sowie die Notiz über die Entwicklung (V. 27) und Bevorzugung der Brüder (V. 28) werden dennoch syntaktisch-strukturell nach der Geburtsreihenfolge der Zwillinge dargestellt (entsprechend der Kennzeichnung von oben: B=Esau; A=Jakob), eingebettet zwischen temporalen Notizen:

⌚ Als die Tage erfüllt waren (temporale Notiz)

B Esau, der Erste (Ältere), kam heraus – Namensbegründung

A danach kam sein Bruder Jakob (der Jüngere) heraus – Namensbegründung

⌚ Isaak war sechzig Jahre alt (temporale Notiz; → V. 20)

⌚ Die Jungen wuchsen heran (temporale Zeitraffung)

B Esau war ein jagdkundiger Mann, ein Mann des freien Feldes

A Jakob *aber*⁵⁴ war ein אִישׁ תָּם, der bei den Zelten blieb

B Und Isaak hatte Esau lieb, denn Wildbret war nach seinem Mund

A Rebekka *aber* hatte Jakob lieb (ohne Begründung!)

Fokkelmann bestätigt dies: Die Struktur der V. 25 und 26 (parallel zu V. 27) unterstreiche die genaue Geburtsreihenfolge der Zwillinge: „The beginnings of 25 and 26 constitute a chiasmus, which underlines emphatically who exactly comes first and who comes last.“ (1975:90):

⁵³ Da die hebräische Sprache eine Konsonantensprache ist, wird der Begriff „Assonanz“ an dieser und an weiteren Stellen der Arbeit nicht ausschließlich im engen literarischen Sinne für einen vokalischen Anklang, sondern auch für die Wiederholung gewisser Konsonanten verwendet.

⁵⁴ Auch hier wird der sich anbahnende Konflikt der Brüder am besten durch die adversative Übersetzung des Wav in V. 27b wiedergegeben (etwa וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם – Jakob *aber* war ein אִישׁ תָּם), was der kontrastierenden Vorliebe der Eltern für einen der Söhne in V. 28 entspricht (etwa וַיִּרְבֶּקֶה אֶת־יַעֲקֹב – Rebekka *aber* hatte Jakob lieb).

הַרְאִשׁוֹן
 וַיֵּצֵא
 אֶתְרֵי בְּנֵי

Diese Beobachtungen zeigen, dass das Orakel eine Realität darstellt, welche sich in der Zukunft abspielen wird: Nach einer Zeitraffung wird dies bereits in den darauf folgenden Versen 29-34 beginnen und sich in den nachfolgenden Episoden realisieren. Unter anderem schon in der Flucht Jakobs: „The prophecy that immediately follows the introduction, ‚two peoples from within you will be separated‘ (25:23), finds its fulfillment in the flight of Jacob from Esau.“ (Waltke 2001:354).

Hensel weist zu Recht darauf hin, dass es sich hierbei nicht alleine um die Konflikte zwischen zwei Brüdern handelt, sondern um eine größere Völkerdimension:

Darüber hinaus verlässt die Deutung des Konflikts durch das Gotteswort die Ebene der Familiengeschichte und trägt den Aspekt des Konflikts zwischen Edom und Israel in die Geburtsgeschichte ein, noch ehe der Leser weiß, dass Esau der Stammvater der Edomiter ist. 2011:141.⁵⁵

Doch die familiengeschichtliche Perspektive lässt für Hensel das Problem entstehen, „dass weder Esau noch Edom je Jakob bzw. Israel gedient haben.“ (2011:144). Dem ist entgegenzuhalten: Im Verlauf der Erzählung gibt es Hinweise, dass Jakob in der Begegnung mit Esau in Gen 33 zwar dienend und hingegen erscheint, doch auch darauf, dass er schlussendlich die ‚Kampfarena‘ als faktischer Sieger über Land, Segen und Nachkommenschaft verlässt. Auf historischer Ebene zeugt die Geschichte Israels darüber hinaus sehr wohl von einer Erfüllung der Verheißung, die sich, weit über das Leben der Zwillinge hinaus, in 2 Sam 8,13 bzw. 1 Chr 18,11-13 realisiert.

Die Einführung in die Erzählung rund um Jakob und Esau zeugt von einer enormen Spannung zwischen Orakel und Realität – somit zwischen Gegenwart und Zukunft – dessen Pole die beiden Brüder sind. Die Erzählung weist auch auf die Zuordnung der Brüder jeweils zu einem Elternteil hin (V. 28). Die Eltern tragen durch ihre Bevorzugung dazu bei, dass diese Polarität zusätzlich verstärkt wird.

Diese Bevorzugung zeugt von einer Spannung zwischen den Eltern selbst, die sich auch im weiteren Verlauf der Erzählung punktuell vernehmen lässt. Fokkelman bestätigt dies: „Rebekah’s special liking for Jacob and Isaac’s preference for Esau (which runs via the stomach and is definitely pre-reflexively rooted...) reveal something of a gulf between the two married people. Could they grow apart, perhaps, by the coming of these very different children?“ (1975:94). Wenn bei Isaak ein sehr konkreter, ‚gaumengesteuerter‘ Grund für die Vorliebe Esaus angegeben ist, so fehlt bei Rebekka ein Grund für ihre Vorliebe für Jakob. Dies dürfte jedoch im Kontext und anhand der Gegenüberstellung der Brüder durchaus *auch* auf seine Lebensweise als אִישׁ תָּם zurückzuführen sein. Die Annahme, es sei ‚ehrenvoller‘ den Sohn grundlos zu lieben, spricht nicht gerade für Rebekka, da sie Esau ebenfalls scheinbar ohne Grund *nicht* besonders zu lieben scheint!

⁵⁵ Hensel (2011:161) weist darauf hin, dass die Erzählung über den Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) und die Umbenennung in ‚Israel‘ das Pendant zur Vertauschungserzählung (Gen 25,29-34) bildet. Die Identifizierung Esaus mit Edom (25,30) als das Gegenstück zum in Gen 32,29 genannten Volksnamen Jakobs, ‚Israel‘.

Die Vorliebe Isaaks für Wildbret führt das Motiv des Essens ein, durch das Esau, sein geliebter Sohn, in der kommenden Szene selbst zu Fall kommen wird (Waltke 2001:355). Schon vom Anfang der Erzählung an und bereits vorgeburtlich ergibt sich somit ein sehr klarer Ton des Gesamten, wie er schon bei Kain und Abel begegnet war: Rivalität und Kontrast. Doch hierbei ist die gesamte Familie involviert. Die Familie ist in sich geteilt. Ein stärkerer Kontrast und eine stärkere Parteilung wären nicht vorstellbar.

3.2.3.3 Die Charakterisierung der Protagonisten (25,23-28)

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist die erste Charakterisierung der Brüder ihr Antagonismus. Jenseits vom eigentlichen Inhalt des Orakels, der einen großen Konflikt verheißt, offenbart sich dieser Antagonismus der Brüder schon auf einer reinen syntaktisch-strukturellen Ebene.

Es ist das zentrale Ereignis der Geburtsschilderung (V. 24-26)⁵⁶, das die Charakterisierung der beiden Brüder voranbringt. Die bei der Geburt und nachfolgend in den Entwicklungsnotizen (V. 27) angegebenen Details sind dabei allesamt als funktional und notwendig gegenüber dem gesamten Erzählzyklus zu werten.

Der erste, ältere Sohn Esau wird anhand seiner äußerlichen Merkmale beschrieben: Er ist rötlich und haarig (V. 25). Fokkelman merkt über diese Beschreibung an: „We are being told precisely those outward qualities of Esau’s that are essential in the action for scene 2 (Gen. 25.29-34) and scene 3 (Gen 27).“ (1975:90). Das Wort ‚rötlich‘ (אַדְמוֹנִי) birgt einen möglichen Anklang an Edom. Hensel (2011:140) und Cotter (2003:189) weisen darüber hinaus auf den Anklang des Begriffes שָׁעָר (haarig) an das edomitische Siedlungsgebiet Se’ir (שְׂעִיר; 32,4) hin. Die rötliche und haarige Gestalt Esaus und somit sein Name weisen schon im Voraus auf die Vertauschung des Erstgeburtssiegens gegen ein *rotas* Linsengericht und auf sein Siedlungsgebiet außerhalb von Kanaan hin.⁵⁷

Auch wird das Setting für Kapitel 27 vorbereitet: Das ‚haarig sein‘ (שָׁעָר) Esaus weist auf den שְׂעִיר (Ziegenbock) hin. Im Verlauf der Erzählung wird genau diese Eigenschaft Esaus von Jakob durch das Umhängen eines Ziegenfells simuliert. In 27,9 ist allerdings von גִּדְיֵי עֵזִים und in 27,16 von גִּדְיֵי הָעֵזִים (Ziegenböckchen) die Rede. Doch in 27,23 wird das ‚haarig-sein‘ (שָׁעָרָת) für den verkleideten Jakob benutzt.

Auch Jakob wird durch seinen Namen eindeutig und dennoch ambivalent charakterisiert:

Jacob’s name signifies his character on a number of levels. The etymology of his name is probably from a shortened form of the phrase “May El Protect” or “El Protects/Rewards,” a typical West Semitic name. [...] the name also puns with *‘āqab*, “to seize someone by the heel, go behind someone ... to betray”. WALTKE 2001:358.

⁵⁶ Zu weiteren lexikalischen Besonderheiten rund um die Geburt wird auf Fokkelman (1975:87.92f) verwiesen.

⁵⁷ Anders sieht es Benno Jacob (2000:546), der in der rötlichen Gestalt (der Haut, nicht der Haare) eine klare Anspielung an das Blut und den Blutdurst des jagdkundigen Esaus sehen will. Dies hängt damit zusammen, dass er das rötliche Gericht von 25,30 als ein rohes, blutiges Gericht deutet, das von Jakob nach dem Schwur Esaus durch ein „billiges Linsengericht“ (:546) eingetauscht wird. Zur Entkräftung dieser These siehe → 3.2.4.

Die Situation bei der Geburt ist der ausschlaggebende Faktor für die Interpretation seines Namens: Das Halten der Ferse Esaus. Jakob ist, nach der in V. 26 angegebenen Deutung, ein ‚Fersenhalter‘ – einer der versucht, ‚dran zu bleiben‘, wie Fokkelman pointiert: „After a month’s prenatal race he wants to be the ‚first‘ to pass the first important milestone, viz. to come into the world.“ (1975:91). Diese Eigenschaften Jakobs sind für den weiteren Verlauf der Geschichte grundlegend: Jakob wird durch Hinterlist und Handlungsinitiative die ‚Einholung‘ des Erstgeborenen versuchen.⁵⁸ Zugleich wird auch die andere Deutung seines Namens erfüllt: Gott wird ihn bewahren.

Durch einen enormen Zeitraffer folgt V. 27 mit der Beschreibung der nun herangewachsenen Brüder: Esau ist ein jagdkundiger Mann (אִישׁ יָדָע צֹדֵד) und ein Mann des Feldes (אִישׁ שָׂדֵה). Jakob wird als ein אִישׁ אֶתֶר beschrieben, der bei den Zelten bleibt.

Über die Bedeutung von אֶתֶר wurde viel debattiert. Die grundlegende Problematik in der Deutung dieses Adjektivs liegt in der Frage, ob er als eine besondere moralische Qualifizierung Jakobs verstanden werden kann. Der entsprechende Begriff אֶתֶרִים wird nämlich für Noah in Gen 6,9 in einer derartigen Konnotation benutzt (gerecht, untadelig).

<i>Esau wurde ein jagdkundiger Mann,</i>	<i>ein Mann des freien Feldes</i>
<i>Jakob aber war ein אִישׁ אֶתֶר,</i>	<i>der bei den Zelten blieb</i>

Der Parallelismus von V. 27 in der Gegenüberstellung der zwei Brüder spricht tendenziell gegen die Verwendung einer moralischen Kategorie für den Begriff אֶתֶר: Esau wird als ein jagdkundiger Mann (Tätigkeit) beschrieben und dies wird anschließend durch die lokale Bestimmung des freien Feldes (Ort) erweitert. Dem gegenüber steht Jakobs Charakterisierung als ein אִישׁ אֶתֶר, der bei den Zelten blieb (Ort). Da dieser zweite Teil ebenso eine lokale Angabe beinhaltet, scheint eine Entsprechung des ersten Gliedes des Parallelismus (אִישׁ אֶתֶר = Tätigkeit) sehr wahrscheinlich zu sein.

Die Andeutung, dass Jakob nicht durch die Felder umherschweift, sondern an einem festen Standort verweilt – nämlich bei den Zelten – beinhaltet vermutlich ebenso eine Tätigkeit: die Viehzucht (Wenham 1987:177). Diese Ansicht ist schon bei Ibn Ezra⁵⁹ zu finden, der den Vers in Gen 25,27 anhand von Gen 4,20 deutet, worin eine Verbindung von Zelten und Viehzucht vorkommt: „Und Ada gebar Jabal; dieser wurde der Vater derer, die in Zelten und unter Herden wohnen“. Ibn Ezra schließt

⁵⁸ Brodie weist auf eine, seiner Meinung nach, für uns heute einleuchtendere Etymologie des Namens Jakobs hin: „But ‚Jacob‘ has another meaning: ‚Jacob (y’qb) is a short form of a proper name, y’qb’l, ‚may God protect‘, which occurs in ancient Near Eastern sources‘ (Murphy, 2:44). This further meaning, evoking God’s protection, touches another aspect of Jacob. His struggle with his brother, however domestic or local it may be, has a wider dimension. It has overtones of the struggle with the serpent (including the heel, chap. 3). The general impression is that while at one level Jacob (‚may God protect‘) may indeed be a grasping upstart, at another his struggle is primordial.“ (Brodie 2001:299). Diese interessante Deutung bleibt eine wenig verbreitete Auslegung und müsste tiefer überprüft werden. Zudem spielt die Nachvollziehbarkeit einer Deutung für den modernen Leser in der Etymologie eines Wortes keine Rolle.

⁵⁹ Ein jüdischer Gelehrter des 12. Jh. der für seine „programmatisch literale“ (Millard 2001:76) Auslegung bekannt ist.

daraus, dass Jakob möglicherweise ein Zeltbewohner und Viehbesitzer war (1988:76). Die Viehzucht ist in einem ruralen Kontext des aVO eine gegebene Selbstverständlichkeit, die durch den Wildbret-Ersatz in 27,9 und den späteren Erfolgen der Viehzucht Jakobs unter Laban, bestätigt wird.

Dass Esau ein **אִישׁ שֹׁדֵד** ist, bedeutet für Benno Jacob, dass er ein Mann ist „von umherschweifender Lebensart gleich den Tieren des Feldes, denen er nachstellte.“ (2000:545). Diese überkarikierte negative Deutung bleibt eine reine Spekulation. Der Text gibt keinen Hinweis auf eine moralische Deutung der Tätigkeit Esaus. Doch das Tätigkeitsfeld Esaus lässt trotzdem allgemeine Rückschlüsse zu. Da Jakob im ganzen Abschnitt dem Esau kontrastierend gegenübergestellt wird, wird sich das gleichermaßen auf seine Lebensweise als **אִישׁ דָּם** beziehen, die ganz andersartig als die seines Bruders ist, nämlich nicht rau und wild, sondern in ‚häuslichen‘ und geordneten Bahnen verlaufend. Dafür spricht auch die nachfolgende Episode (25,29-34), worin Jakob ein Gericht kocht.⁶⁰ Dies entspricht keiner moralischen Kategorie – im Gegensatz zu Übersetzungen wie ‚gerecht‘ oder ‚tadellos‘, was Jakob keinesfalls war. Denn: „To judge from Jacob’s reprehensible method of inveigling the birthright from his famished brother, the adjective cannot refer to his moral behavior. In this unique occurrence of the adjective in narrative, it probably denotes Jacob as being ‚well-cultured,‘ ‚civilized‘.“ (Waltke 2001:362). Die beste Übersetzung für **אִישׁ דָּם** scheint mir somit die eines ‚häuslichen‘ oder ‚gesitteten‘ Mann zu sein, der Viehzucht betreibt.

3.2.4 Die Vertauschung des Erstgeburtsrechts (25,29-34)

Die vorherige Szene hat den Leser auf einen sich anbahnenden Konflikt vorbereitet. In dieser Szene fängt der Konflikt an, im Leben und im Handeln der Protagonisten sichtbar Gestalt anzunehmen. Die Vertauschungserzählung schließt direkt an den vorigen Abschnitt an. Die Wav-Verbindung, ohne eine besondere Markierung (wie etwa **וַיְהִי** in 26,1), sorgt für einen fließenden Übergang der Texte. Das Motiv des Essens, der in V. 28 angegebene Grund der Vorliebe Isaaks für Esau, wird weitergeführt: Isaak isst gerne vom Wildbret Esaus, das er als jagdkundiger Mann auf freiem Feld erbeutet; Esau kommt erschöpft vom Feld und hat Hunger. Dennoch grenzt sich die Erzählung szenisch deutlich von der vorherigen ab. Es ist eine sehr kurze Episode. Esau wird noch einmal in 27,36 auf diese Szene Bezug nehmen; so möglicherweise auch Jakob in 33,11.

Der Leser kann sich die Szene gut vor Augen malen, selbst wenn in ihr kaum Adjektive vorkommen und kaum mimetische Ausdrücke verwendet werden⁶¹. Lediglich die Farbe des Essens und das Erschöpft-Sein/das ‚Sterben-vor-Hunger‘ Esaus werden beschrieben. Die Wortwahl und die Dialoge sind auf das allernötigste beschränkt. Die Prägnanz und der stilistische Aufbau machen die Erzählung zu einem Meisterstück der Literarkunst.

⁶⁰ In Gen 27,14 ist es hingegen Rebekka, die das Gericht kocht, doch auch Esau bereitet das Wildbret vor (27,31).

⁶¹ Ganz anders als in Gen 27, wo alle fünf Sinne angesprochen werden.

Die Eltern sind literarisch nicht mehr anwesend, wenn auch ihre Vorliebe für den jeweiligen Sohn im Hintergrund mitschwingt. Die Brüder sind bereits herangewachsen und ihre charakteristischen Merkmale (V. 25-27) erscheinen nun direkt ‚im Leben‘. Sie treten nun selbst als Konkurrenten in die Kampf-Arena, beweisen die Richtigkeit ihrer vorherigen Charakterisierung und tragen eigens dazu bei, dass sie Realität wird. Das Orakel beginnt sich zu erfüllen:

If the previous episode shows the division between the brothers deepening as predicted, this one shows how the younger starts to make a slave of the older, how Jacob the heel-catcher deserves his name. WENHAM 1987:177.

Auch diese Erzähleinheit ist nach einer chiasmischen Struktur aufgebaut, die durch die Dialoge der Protagonisten und den Gebrauch des Begriffes בְּכֹרָה (Erstgeburtsrecht) gekennzeichnet ist. Fokkelman (1975:95) gliedert sie folgendermaßen:

A Jacob was boiling pottage	v. 29a
B Esau came in from the field, he was tired	29b
C wayyo'mer 'Esaw: Let me eat some of that red pottage (...), I am so tired!	30
D wayyo'mer Ya ^a qob: First sell me your <i>bkrh</i>	31
X wayyo'mer 'Esaw: I depart, I die; Of what use is a <i>bkrh</i> to me?	32
D' wayyo'mer Ya ^a qob: swear to me first - He swore to him and sold his <i>bkrh</i> to Jacob	33
C' Jacob gave Esau bread and pottage of lentils; he ate and he drank	34aα
B' He rose and went his way	34aβ
A' Thus Esau despised his birthright (<i>bkrh</i>)	34b

Die Szenen A und A' sind durch den Wechsel der Brüder gekennzeichnet. Sie bilden gleichzeitig die Einleitung und die Deutung der Episode durch den Erzähler. Direkte Deutungen und moralische Wertungen einer Erzählung sind eine Seltenheit in der alttestamentlichen Erzählkunst (→ 1.3.9.3). Aus diesem Grund muss dem V. 34b ein entsprechendes Gewicht in der Auslegung beigemessen werden. So auch Wenham: „So Esau treated the rights of the firstborn with contempt,‘ is important, because explicit moral commentary is rare in the Bible.“ (1987:178). Im Zentrum des Chiasmus steht Esaus Ausspruch, der sein Erstgeburtsrecht gering schätzt und verachtet. Die wiederholte Verwendung des Begriffes בְּכֹרָה kann schon vorab eine Anspielung auf die Episode in Kapitel 27 darstellen, durch eine Assonanz mit bzw. ein Anagramm von dem Wort בְּרִכָּה (Segen), wie Wenham ebenfalls bemerkt:

It may also be significant that בכרה “rights of firstborn” is an anagram of ברכה “blessing,” the subject of chaps. 26–27 and a key theme in Genesis. What Esau is prepared to forfeit here will pave the way to his greater loss, the loss of the blessing, in chap. 27. 1987:178.

In dieser Erzählung kommen die *ersten* Worte der Protagonisten vor. Allgemein zeichnen sich die Charaktere der biblischen Personen besonders durch ihre direkte Rede aus (Alter 2011:90). Dialoge verraten Details über Gedanken und Gefühle der Sprechenden, doch auch über die Charaktere, die Stimmungen, die Interessen und den Status beider Kommunikationspartner (→ 1.3.9.5).

Dabei sind Eigenschaften der Personen nicht nur durch den expliziten Inhalt eines Dialoges, sondern in vielen Fällen auch durch den Sprachstil erkennbar (Bar-Efrat 2006:77). Dies ist im vorliegenden Abschnitt besonders ausgeprägt, was Esaus Person betrifft.

Der erste Satz, den wir von Esau mitbekommen, ist abrupt und hastig. Darin ist das erste von ihm ausgesprochene Wort ein Verb in der Imperativform (הִלְעִיטֵנִי), das nur an dieser Stelle im ganzen Alten Testament vorkommt und häufig mit ‚verschlucken‘, ‚hinunterstürzen‘, im englischen mit „swallow“ (Swanson 1997:5528) oder „let s.one gulp down“ (Holladay & Köhler 2000:178) übersetzt wird.⁶² Der darauf folgende Partikel אָזֹּנִי gilt als „a marker of emphasis, with a focus on the desire of the speaker, used to heighten a sense of urgency, intensity“ (Swanson 1997:5528)⁶³ – also: schnell! Die Hastigkeit wird weiterhin durch die grobe Ausdrucksweise Esaus unterstrichen: „Gib mir von dem Roten, dem Roten da...“. Er nennt die Speise nicht beim Namen, er ist kein Mann der vielen Worte.⁶⁴ Sein Hunger macht ihn nervös und ungeduldig. So sieht es auch Bar-Efrat, der über ihn bemerkt: „Das schildert Esau als einen Mann der Tat, der sich nicht lange mit Nachdenken aufhält.“ (2006:234). Dies erfährt eine weitere Bekräftigung, wenn der alltägliche Inhalt der Erzählung berücksichtigt wird:

Biblische Texte geben kaum alltägliche Handlungen wieder, man erfährt so gut wie nichts über die Kleinigkeiten der täglichen Routinen. [...] Wenn dennoch einfache, alltägliche Aufgaben berichtet werden, geschieht das, um die jeweilige Person zu beleuchten. Es ist in der Bibel nicht üblich, vom Protagonisten zu erzählen, dass er isst oder trinkt. BAR-EFRAT 2006:92.

In der vorliegenden Szene wird von einigen einfachen, alltäglichen Handlungen berichtet. Gen 25,34 kennzeichnet Esau also „als einen Mann der Praxis, dem unmittelbarer Genuss und materielle Dinge im Leben am wichtigsten sind.“ (Bar-Efrat 2006:92). Die weitere Charakterisierung Esaus als einen Mann der Tat ist in besonderer Weise durch den Satzsatz gegeben, *der fünf finite Verben hintereinander nennt* (V. 34): וַיֹּאכַל וַיִּשְׂתֶּה וַיִּקַּם וַיֵּלֶךְ וַיִּבֶז – „und es aß, und es trank, und es stand auf, und es ging, und es verachtete (Esau das Erstgeburtsrecht)“.

Benno Jacob betont die Umgangsart Esaus: „Die ersten vier Verben malen den plumpen Gesellen, wie er sich den Mund wischend davontappt und sich stellt, als wenn er sich aus der Erstgeburt nichts mache.“ (2000:546). Doch dadurch *verachtet* (בזה) Esau auch sein Geburtsrecht. Durch das fünfte Verb

⁶² Brown, Driver & Briggs weisen auf die semitische Verwandtschaft zum Arabischen لَعَطَ (laḡaṭa) hin und übersetzen mit „speak confusedly, utter indistinct sounds.“ (2000:542). Wenn auch der Begriff selbst diese Nuancierung nicht enthalten mag, scheint die Artikulierung Esaus in diesem Satz dem zu entsprechen.

⁶³ Die mögliche Übersetzung mit ‚Bitte‘ scheint dem Kontext nicht zu entsprechen – es sei denn, die Bitte wurde von Esau als ‚Höflichkeitskorrektiv‘ der ersten Aussage ‚nachgeschoben‘.

⁶⁴ Gegen Wenham (1987:178): Er schreibt bezüglich V. 34 über Esau, dass er zuvor redselig gewesen sei, was dem Befund widerspricht: „After his earlier loquaciousness, Esau’s silence is eerie.“ (:178). Dies widerspricht dem textuellen Befund.

deutet der Erzähler Esaus Umgang mit seinem Erstgeburtsrecht explizit negativ: „one who despises (*bz**h*) someone or something treats with irreverence, rejects, or devalues the person/thing held in contempt. Although *bz**h* denotes an inner attitude, it clearly impacts relationships.“ (Grisanti 1997:628)

Die vom Autor abschließende negative Beurteilung der Tat Esaus ist von großer und einmaliger Bedeutung in der Deutung dieses Textes. Hensel zieht daraus den Schluss: „Die Erzählung zielt auf Esaus selbstverschuldete Missachtung der *בְּכֹרֶה*, durch die er sich folglich als Erstling disqualifiziert.“ (2011:144). Esau verachtet sein Erstgeburtsrecht, er nimmt es nicht ernst, oder wie Devora Steinmetz es deutet: „Esau lacks a sense of destiny, and so the birthright is not significant to him, and the blessing is not appropriate for him.“ (1991:98). Auch für Wenham ist dies einer der Gründe für die Disqualifizierung Esaus: „Esau has treated with flippancy something of great worth.“ (1987:178). Für Waltke ist Esau „a crass man driven by the immediate and Jacob [...] a devious, civilized man of foresight. The characterizations serve to demonstrate Esau’s unworthiness without exaggerating Jacob’s worthiness.“ (Waltke 2001:361).

Unterdessen zeigt der Text in 25,30b die Verbindung zwischen Esau und Edom auf – eine der wenigen Bemerkungen der Erzählung, die für ihren Fortgang nicht unbedingt notwendig gewesen wären. Gerade deswegen ist sie literarisch sehr interessant. Worauf hier hingewiesen wird, ist nicht (nur) das selbstverschuldete Einzelschicksal Esaus, sondern auch die daraus entstehende Völkerdimension (25,23), die direkt aus den Handlungen dieser beiden Brüder entsteht und die bereits besprochen wurde.

Der Text bestätigt und vertieft die zuvor geschilderten Eigenschaften und die Namensgebung der Protagonisten. Doch wie wird Jakob dargestellt? Der Text scheint wenige Hinweise auf eine Charakterisierung Jakobs zu geben⁶⁵. Wenham sieht ihn als kühl und berechnend: „Jacob’s curt three-word reply, ‚Swear/to me/at once,‘ confirms that he is cold and calculating, determined to cash in on his brother’s folly.“ (1987:178). Doch auch er bemerkt die Zurückhaltung des Textes: „Though Jacob has been

⁶⁵ Zusätzlich zur Charakterisierung Jakobs in diesem Abschnitt könnte über die Bedeutung und eventuell Doppeldeutigkeit des Eröffnungsverbs nachgedacht werden. Das Verb *יָדָה* (Hif'il) in Gen 25,29 ist nach Scharbert in Verbindung mit dem darauf folgenden Substantiv *דָּוָה* (Gericht, Speise) als das Kochen eines Gerichtes zu übersetzen (1975:550). Dies ist dem Kontext nach sicherlich die Hauptbedeutung und wird von allen Auslegern so verstanden. Der Gebrauch dieses Verbs im Hif'il im Alten Testament weist jedoch weitere Bedeutungen auf. In Neh 9,10 werde damit etwa ausgesagt „daß sich ein Fremdvolk Rechte gegen Israel bzw. gegen JHWH als Schützer Israels [...] anmaßt, die ihm nicht zustehen.“ (:551). Scharbert führt nach einigen Belegen weiter aus: „Demnach scheint das Verb in der alten Rechtssprache eine vorsätzliche Mißachtung der Rechtsordnung, einen dreisten Verstoß gegen Sitte und Recht bezeichnet zu haben.“ (:552). Weitere Übersetzungsmöglichkeiten wären auch ‚anmaßend‘, ‚vermessen handeln/sein‘ oder ‚jemand arrogant anmaßend behandeln‘ (:552). Auf diesem Hintergrund könnte das Handeln Jakobs hier absichtlich doppeldeutig gemeint sein. Jakob ‚maßt sich an‘, Esaus Erstgeburtsrecht durch ein gekochtes Gericht einzutauschen; der ‚Fersenhalter‘ verstößt bewusst gegen die Sitte (des Erstgeburtsrechtes); Jakob kocht nicht nur, sondern er ist arrogant. Da dieses Verb an keiner anderen Stelle in Verbindung mit dem Substantiv (*דָּוָה*) und nie im Kontext mit Speisen vorkommt, muss diese Beobachtung als eine mögliche, doch nicht verifizierbare Nuancierung des Textes eingeordnet werden.

portrayed as heartlessly exploitive, the narrator finds it unnecessary to comment on that aspect here.“ (:178).

Waltke wertet Jakobs Sinn für Gastlichkeit als negativ: „His lack of compassion and hospitality stand in stark contrast to that of his grandfather Abraham (18:1–8) and uncle Lot (19:1–8).“ (2001:363). Zugleich wertet er die Art Jakobs im Kontrast zu Esau positiv: „He speaks with finesse and acts as one who reflects, who opts for future rewards over immediate sensual gratification. But this contrasting portrayal is not simplistic or moralistic.“ (:361) Im Hinblick auf die zukünftigen Ereignisse schreibt Alter über diese Eigenschaften Jakobs:

This qualifies him as a suitable bearer of the birthright. [...] But this quality of wary calculation does not necessarily make Jacob more appealing as a character, and, indeed, may even raise some moral questions about him. The contrast in this scene between the impetuous, miserably famished Esau and the shrewdly businesslike Jacob may not be entirely to Jacob's advantage. 2011:52.

Aus diesem Grund definiert ihn Fokkelman schlussendlich als den 'moralischen Verlierer' der Erzählung: „The winning party is the moral loser.“ (1975:100). Der Text zeigt tatsächlich einen Jakob, der ganz genau weiß, was er will und wie er dazu kommt. Seine Einsätze sind auf ein Minimum beschränkt und zielen direkt auf sein Vorhaben: Verkaufe! Schwöre! Sie zeigen einen Jakob, der nur auf den richtigen Moment gewartet hat, um die Schlacht, die im Mutterleib Rebekkas anfang, mit List weiterzuführen. Mit List, weil er ein ‚Fersenhalter‘ ist. Jakob will Erstgeborener sein und will dieses Recht dem Esau hinterlistig abkaufen bzw. gegen ein Linsengericht eintauschen⁶⁶. Jakob bleibt in diesem Text dennoch nicht so eindeutig charakterisiert wie sein Bruder⁶⁷. Die späteren Erzählungen aus dem Leben Jakobs werden einiges darüber berichten, wie er selbst die List anderer erleben und sich schlussendlich seinem Bruder Esau stellen muss.

3.2.5 Die Erschleichung des Erstgeburtssegens (27,1-45)

Zwischen der Vertauschungserzählung und der Erzählung über die Erschleichung des Erstgeburtssegens ist der Abschnitt 26,1-33 eingeflochten: Die Erzählung von Isaak und Abimelech. Auf die Rolle, Bedeutung und Einbettung dieser Erzählung im gesamten Zyklus kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Es sei mit Hensel festgehalten:

Im Fokus der Erzählung liegt der göttliche Segen für Isaak. [...]. Die Erzählungen akzentuieren Isaak als tatsächlichen Verheißungs- und Segensträger und leiten damit das zentrale Thema von Gen 26,34-

⁶⁶ Kann ein Erstgeburtsrecht überhaupt verkauft bzw. eingetauscht werden? Wenham weist auf eine Parallele in der Umwelt Israels hin: „Esau sold this portion and nothing else just as in Old Babylonia and in Nuzi inheritances are the object of buying and selling among brothers.“ (1987:178).

⁶⁷ Einige Autoren sind der Ansicht, dass in diesem Abschnitt von zwei unterschiedlichen Speisen die Rede sei: Esau verlangt nach (blutigem) Fleisch; Jakob gibt ihm stattdessen ein Linsengericht. Dies betone die besonders listige Art Jakobs. So etwa Wenham: „The chiasmic structure of vv 33b–34a, ‚He sold to Jacob while Jacob gave to Esau,‘ highlights the two-sided nature of the deal and draws attention to the inequity of the arrangement, ‚Esau sold — but Jacob gave.‘ And what was it he gave? Not a rich meaty stew, that the word ‚red‘ back in v 30 suggested, but only a dish of lentils.“ (1987:178). So auch Benno Jacob: „In der Tat will das Rot kaum zu gekochten Linsen passen, wenn man nicht eine rötende Zutat annimmt.“ (2000:545f). Diese Ansicht ist meines Erachtens nicht im Text zu begründen, zumal der Text nicht von zwei Gerichten spricht und es auch rote Linsen gibt!

28,9 ein, wo es um die wichtige Weitergabe des väterlichen Segens geht. Spätestens in Gen 26 wird dem Leser klar, wie viel dieser göttliche Segen wert ist, der sich gerade in Isaak weiter durchsetzt. 2011:145.

Im Hinblick auf das Erstgeburtsrecht fügt Waltke hinzu: „The interrupting scene gives an insight into what the struggle for the birthright and blessing is all about and shows that the family turmoil is not the lack of blessing by the Lord, the divine partner, but the lack of blameless faith by Isaac’s family, the human partners.“ (2001:354). Dies gilt vor allem im Hinblick auf die Tatsache, dass der Erbanteil einer Familie mit zwei Söhnen vollständig an den Erstgeborenen ging (vgl. Waltke 2001:363).

Der gesamte Brüderstreit von Gen 27 kreist um zwei zentrale Begriffe: das ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) und den ‚(Erstgeburts-)segens‘ (ברכה). Ein Beispiel dafür ist in 27,36 gegeben, wo Esau die Lemmata אֶת־בְּכֹרְתִי לָקַח וְהִנֵּה עֵתָה לָקַח בְּרִכְתִּי durch eine Assonanz miteinander verbindet und damit behauptet: Jakob hat mir nicht nur das eine, sondern auch das zugehörige andere gestohlen!

אֶת־בְּכֹרְתִי לָקַח וְהִנֵּה עֵתָה לָקַח בְּרִכְתִּי

Das Schlüsselwort ברכה wird im Abschnitt (26,34-28,9) genau siebenmal wiederholt, wobei neben dem Substantiv das Verb ברך 19 Mal vorkommt (Hensel 2011:148). Fokkelman (1975:102) gliedert die Erzählung (27,1-28,5) in sechs Szenen, nach dem Handlungsgeschehen:

A Isaac and the son of the brkh/bkrh (=Esau) (27:1-5)

B Rebekah sends Jacob on the stage (27:6-17)

C Jacob appears before Isaac and receives blessing (27:18-29)

C' Esau appears before Isaac and receives antiblessing (27:30-40)

B' Rebekah sends Jacob from the stage (27:41-45)

A' Isaac and the son of brkh/bkrh (=Jacob!) (27:46—28:5).

Im Zentrum des Chiasmus (C - C') stehen die beiden kontrastierenden Szenen, in denen Isaak beiden Brüder begegnet und sie segnet. In den Gliedern B und B' ist Rebekka am Werk, die den Jakob hin oder her sendet. Ganz außen (A - A') steht Isaak, der die ganze Erzählung einleitet und jeweils einen seiner Söhne aussendet: erst Esau, den Erstgeborenen, zur Jagd – dann Jakob, den Gesegneten, zur Flucht. Fokkelman (1975:102)⁶⁸ gliedert jedoch auch nach der Erscheinung der Protagonisten folgendermaßen:

⁶⁸ Eine ähnliche Gliederung, die sich nach dem Wechsel der Protagonisten richtet und insgesamt *sieben* Szenen identifiziert, ist bei Hensel zu finden. Hensel weist auf die Gliederung von Fokkelman hin, doch er erkennt bei ihm irrtümlicherweise ebenso *sieben* Szenen. Fokkelman, der einen Chiasmus mit *sechs* Szenen darstellt (1975:98), führt die Begegnung von Rebekka und Isaak in 27,46 nicht einzeln auf, sondern fügt sie zur letzten Szene hinzu (:102). Hensel vereinzelt 27,46 und kommt somit auf *sieben* Szenen (2011:47).

Present in scene:	A	B	C	C'	B'	A'
Parents:	Isaac	Rebekah	Isaac	Isaac	Rebekah	Isaac
Sons:	Esau	Jacob	Jacob	Esau	Jacob	Jacob

Dabei ist mit Bar-Efrat (2006:114) anzumerken, dass die Begegnungen der Protagonisten jeweils doppelt vorkommen:

- | | | |
|------------------|---------------------|-------------------|
| (1) Isaak – Esau | (2) Rebekka – Jakob | (3) Isaak – Jakob |
| (4) Isaak – Esau | (5) Rebekka – Jakob | (6) Isaak – Jakob |

Nach der Reihenfolge der Begegnungen wäre die Gliederung somit anders als die oben dargestellte: A B C A'B'C'. Der Text weist somit eine doppelte, übereinander lagernde Struktur auf, je nachdem, ob der Text nach den Ereignissen oder nach den Protagonisten/Lagern gegliedert wird. Die beiden Protagonisten und Konkurrenten begegnen sich überhaupt nicht und Rebekka begegnet nie ihrem Sohn Esau. Isaak und (der getarnte Jakob) begegnen sich in Szene 3 und 6 als Vertreter beider Lager. Isaak und Jakob sind nach der Häufigkeit der Erwähnung die wichtigsten Protagonisten der Erzählung. Bar-Efrat zeigt auf, dass Jakob doppelt so oft als Esau erwähnt wird, was darauf hinweist, dass er die Oberhand gewinnen wird (2006:114). Rebekka tritt immer wieder auf, um die Dinge zu arrangieren. All diese Beobachtungen unterstreichen den gesamten Charakter der Erzählung: „Obwohl sie alle aus der gleichen Familie stammen, gehören sie zu zwei unterschiedlichen Lagern: Isaak und Esau auf der einen Seite, Jakob und Rebekka auf der anderen.“ (:113). Die doppelt verschränkte Struktur der Erzählung unterstreicht somit ihren Inhalt – einen Inhalt, der schon in 25,28 programmatisch eingeleitet wurde und, wie oben besprochen, auch in der strukturellen Spannung der Geburtserzählung vorange deutet ist.

Benno Jacob weist auf die formale und andauernde Wiederholung der Eigennamen der Protagonisten hin, die mit ihrer Verwandtschaftsbezeichnung gekennzeichnet werden (2000:575):

- ‚mein Vater‘ (V. 12.18.31.34.38.38.41), ‚dein Vater‘ (V. 6.9.10), ‚sein Vater‘ (V. 14.18.19.31.31.34.34.38.41), ‚sein Vater Isaac‘ (V. 22.26.30.32.39)
- ‚mein Sohn‘ (V. 1.8.13.18.20.21.21.24.25.26.27.37.43), ‚dein Sohn‘ (V. 32), ‚sein Sohn‘ (V. 31)
- ‚Esau, sein Sohn‘ (V. 5), ‚Esau, sein älterer Sohn‘ (V. 1), ‚Esau, ihr älterer Sohn‘ (V. 15.42)
- ‚Jakob, ihr Sohn‘ (V. 6), ‚Jakob, ihr jüngerer Sohn‘ (V. 15.42)

Der Befund zeugt von einer besonderen Betonung der Verwandtschaftsbeziehungen, und zwar der Sohnschaft bzw. der Vater- und Mutterschaft der Protagonisten. Hierbei wird Esau nie Sohn Rebekkas

genannt und Jakob (als solcher) nie Sohn Isaaks. Auch durch diese Analyse treten die zwei Parteien in der Familie eindeutig zutage.

Ein weiterer Begriff, der als Bezeichnung dient und der eine prominente Rolle in diesem Abschnitt einnimmt, ist das Wort Bruder (אָב). Es kommt in Kapitel 27 insgesamt 13x vor. Nach Kapitel 37 (21x; inkl. Kapitel 38: 29x) und Kapitel 42 (20x; inkl. Kapitel 43: 31x; Kapitel 43-46: 50x!) ist hier die drittstärkste Häufung dieses Terminus in Genesis zu finden (vgl. Abbildung 4 → 4.1).

Die Verwendung des Wortes אָב, wenn es als Bezeichnung für die Protagonisten vorkommt, spiegelt die Struktur der Erzählung wieder. Im ersten Teil a) der Erzählung geht grundsätzlich um Jakob und im zweiten Teil b) um Esau.

a) So wird im ersten Teil (27,1-30) das Wort אָב (als Bezeichnung für einen der beiden Brüder) ausschließlich in Verbindung mit Esau gebraucht: Esau ist der Bruder Jakobs. Im Mund Rebekkas ist Esau *immer* der Bruder Jakobs (nie ihr eigener Sohn). Im Mund Isaaks ist Jakob *der Bruder Esaus* (27,35). Jakob und Esau benennen sich gegenseitig jeweils nur einmal mit der Bezeichnung ‚Bruder‘ am Anfang und am Ende der Erzählung: Jakob in 27,11 – bei seinem ersten Einwand gegen Rebekka; Esau in 27,41 – bei seinen Rachedgedanken gegen Jakob.

b) Im zweiten Teil der Erzählung (27,31-45) ist ab V. 35 beim Vorkommen von אָב in direktem Zusammenhang mit den zwei Protagonisten von *Jakob* die Rede (27,35.40.41). Bei der Verwendung des Begriffes אָב mit Blick auf Jakob wird das Wort *nie* mit seinem Eigennamen erweitert – außer in 27,41! In diesem Vers wird die Feststellung, wem die Rache Esaus gilt, in seiner maximalen Ausführlichkeit dargestellt: meinen + Bruder + Jakob (vgl. Gen 4,9).

In 27,42 bezeichnet Rebekka Esau als den Bruder Jakobs und in 27,44 stellt sie ihren Bruder Laban Esau gegenüber (zweifache Erwähnung, ohne Eigennamen), nach dem Motto: „Geh zu meinem Bruder wegen deinem Bruder“. In 27,46 wird der letzte Satz Rebekkas berichtet. Im weiteren Verlauf der Genesis wird sie nur noch in ihrer verwandtschaftlichen Funktion genannt werden (28,5; 29,12; 35,8; 49,31).

Nach der Geschichte rund um den Tausch des Erstgeburtsrechts würde der Leser nun erwarten, dass Jakob tatsächlich als der faktisch Erstgeborene dargestellt wird. Doch selbst nach der Erschleichung des Segens beharrt der Erzähler auf einer korrekten Bezeichnung Esaus als der אָבִיבֵן הַגְּדֹלִי Rebekkas und Jakob bleibt ihr אָבִיבֵן הַקָּטָן (V. 42) (Fokkelman 1975:106). Es sind neutrale Bezeichnungen, welche die reinen biologischen Fakten darstellen. Das Erstgeburtsrecht wird damit nicht ausgedrückt und die Erzählung „vermeidet die Bezeichnung אָבִיבֵן הַקָּטָן/„Erstgeborener“ für Esau, wenn von ihm berichtet wird.“ (Hensel 2011:148). So auch Fokkelman: „The word *bkr* is not that prominent in this story at all. It is only the claim, the disputed position on the ground of which the struggle rages for the real issue of Gen. 27, the blessing.“ (1975:107). Auch Esau ist darum bemüht, den väterlichen Segen zu bekommen, denn: „that Esau has no concern for the birthright (*bekora*) does not mean that he does not want

the blessing (*beraka*), because there is more than one kind of blessings in this episode.“ (Steinmetz 1991:98). Die Bezeichnung בְּכוֹר taucht dennoch explizit in den Schlüsselszenen auf, in denen die Brüder einzeln den Segen des Vaters erbitten (V. 19 und 32), und wird nur in direkter Rede verwendet, nie als deskriptive Bezeichnung.

Durch den Zornausbruch Esaus in 27,36 wird dem Leser klar, dass ihm die Episode der Vertauschung des Erstgeburtsrechts noch genau vor Augen steht. Er untergräbt, ignoriert oder verharmlost dabei keinesfalls ihre Bedeutung. Gleichzeitig wertet er sie als Betrug. Es würde keinen Sinn machen, etwas als Betrug zu werten, wenn dessen Folgen nicht bindend und ernst wären; andernfalls würde es sich lediglich um einen Scherz handeln. Es scheint mir daher so, dass Esau im Vorfeld der Ereignisse von Gen 27 Hoffnung hegt, seinem Bruder Jakob doch noch zuvorzukommen! Er hofft darauf, die praktische Auswirkung des bereits vertauschten und somit verlorenen Erstgeburtsrechts (und zwar den Segen) doch als erster zu erhalten. Anlass dazu gibt ihm die Initiative seines Vaters: Isaak offenbart seinem (bevorzugten) Sohn, dass er ihm seinen väterlichen Segen zusprechen will (27,1-4)⁶⁹. Esau allein hat Zugang zu dieser wichtigen Information, nur er weiß, was sein Vater vorhat! Erst später (27,5) wird dem Leser mitgeteilt, dass auch Rebekka – scheinbar im Verborgenen – zugehört hat und diese wichtige Information zugunsten ihres Lieblingssohnes ausspielt (vgl. auch im Hinblick auf Esau in 27,42). Über die Charakterisierung Rebekkas wird unten noch einiges bemerkt, doch hier kann schon vorab festgehalten werden, dass die elterliche Bevorzugung auch hier erneut einen wichtigen Part in der Erzählung einnimmt.

Verschiedene Ausleger, darunter Jacob und Steinmetz, unterscheiden den Segen Isaaks in zwei getrennte Instanzen. Die erste beinhaltet den väterlichen Segen Isaaks in Kapitel 27, der Reichtum und Herrschaft verspricht:

The first blessing, the one which Isaac intends to give to Esau, is a purely material one, which speaks only of the present (27:27-29). And, like Esau, Isaac seems to be aware of no other kind of blessing (27:37). STEINMETZ 1991:98.

Die zweite Instanz (28,1-5) ist von der ersten qualitativ unterschiedlich, da der Segen diesmal eine göttliche Komponente beinhaltet: Gott soll Jakob Fruchtbarkeit und Vermehrung schenken, ihn zu einem großen Volk machen und das verheißene Land Kanaan zum Besitz geben.

Es ist eine Wiederholung des göttlichen Segens an Abraham, wie er ausdrücklich genannt wird. Diesen Segen hatte auch Isaak selbst (26,3ff.24) von Gott empfangen, und er gibt ihn jetzt als Wunsch an Jakob weiter. JACOB 2000:575.

Jacob führt bezüglich des zweiten Segens Isaaks weiter aus: „Entscheidend für diese Erwählung konnte nicht die Erst-Geburt, sondern nur die Eignung und Würdigkeit sein.“ (2000:575). Der abrahamitische Segen wird von Gott selbst durch die Begegnung in Bethel (28,10-22) wiederholt bzw. bestätigt, wobei das Eintreten dieser Verheißungen ein langfristiger Prozess im Leben Jakobs sein

⁶⁹ Auch hier, im Verlangen nach Wildbret, kommt wieder die ‚gaumengesteuerte‘ Eigenart Isaaks zutage.

wird. Jakob (anders als sein Großvater Abraham) wird Gott nicht direkt und von Anfang an Glauben entgegenbringen. Angesichts seiner Notlage bleibt er Gott (und seinem Traum) gegenüber misstrauisch. Er stellt Gottes Verheißung auf die Probe durch ein Gelübde (28,20f). Die erste Bethel-Erzählung bestätigt zwar den Segen Isaaks, löst die Spannung für den Leser jedoch nicht auf (bis zum direkten, andersartigen Segen Gottes in 32,30 und der Bestätigung durch die zweite Bethel-Erzählung in Kapitel 35).

Die Darstellungen von Rebekka und Jakob im vorliegenden Abschnitt sind entscheidend. Rebekka ist kühl und berechnend, so wie Jakob bereits in der Vertauschungserzählung. Wenn auch Isaak der Auslöser der ganzen Episode ist, so bleiben jedoch in Rebekkas Händen die Planung und die Abfolge der Ereignisse. Sie manövriert Isaak und Jakob nach ihrem Vorhaben: die Bevorzugung ihres Liebblingsohnes. Es wird nicht verraten, ob sie dies eventuell im Hinblick auf oder aufgrund des vorgeburtlichen Orakels tut.

Rebekah uses her husband's appetite and Jacob's tractability to acquire the blessing for the son she loves, yet thereby losing him. The brothers are already moving inexorably toward realizing the prophetic announcement of their division. WENHAM 1987:177.

Auch in dieser Episode spielen die Dialoge eine wesentliche Rolle in der Charakterisierung der Protagonisten. So erlauben in diesem Abschnitt die Erwiderungen und Erwägungen Jakobs gegenüber seiner Mutter, die explizit und in direkter Rede wiedergegeben werden, einen Blick in seine Persönlichkeit. Seine angebliche Unsicherheit bezüglich der Pläne seiner Mutter (27,11) zeigt nicht seine Bedenken an der List, sondern seine Befürchtungen über die möglichen Folgen. Bar-Efrat bemerkt: „Jakob zögert nicht etwa aus ethischen Gründen, sondern weil er befürchtet, der Betrug könne entdeckt werden und negative Folgen für ihn haben.“ (2006:86). Rebekka und Jakob sind sich darüber im Klaren, dass ihr listiger Eingriff in die Pläne Isaaks eine Verfluchung verdienen würde (27,12.13). Es geht hier um das Ganze und Rebekka steuert es.

Nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens durch Jakob hegt Esau Rachegeanken gegen seinen Bruder. Dies wird explizit in V. 41 mit dem erschlichenen Segen Jakobs begründet. Es folgen die introspektiven Worte ‚des Herzens‘ Esaus, die in direkter Rede wiedergegeben werden und sein Vorhaben schildern: Er will *seinen Bruder erschlagen*, sobald sein Vater gestorben ist.

Wenham betont die Dimension dieser Tat mit einer folgerichtigen urgeschichtlichen Konsequenz: „He is bent not just on murder but on fratricide; he is intent on slaying the very one whom he should protect. He is potentially a second Cain.“ (1987:212). Es ist nicht eindeutig, warum Esau auf den Tod Isaaks wartet, bevor er zur Tat schreitet. Die Möglichkeiten, die am sinnvollsten erscheinen, sind:

- a) Esau fürchtet sich vor einer (diesmal direkten) Verfluchung von Seiten Isaaks;
- b) Aufgrund seiner Zuneigung zu seinem Vater will er ihm weiteres Leid ersparen;
- c) Isaak würde einen Brudermord nicht ungestraft lassen, was sogar zur Blutrache im eigenen Haus führen könnte (Singer 2008:1654).

Dieser letzte Grund scheint auch die große Sorge in Rebekkas Warnung in 27,45b zu sein: „Warum sollte ich euch beide an einem Tag verlieren?“ Fokkelman folgert diesbezüglich:

V. 45 (end) is a cry of distress from the mother who is terrified of being bereft of her two children. (She fears that Jacob will be murdered by Esau, the latter executed; compare Gen. 4 and II Sam. 14). That is what her own initiative has led to. 1975:104.

Rebekka fürchtet sich davor, nicht nur einen, sondern beide Söhne gleichzeitig zu verlieren. Wenham paraphrasiert den Abschnitt und knüpft dabei erneut an die Erzählung von Kain und Abel an:

‘Until your brother’s wrath abates, until your brother’s anger subsides from you.’ This double reference underlines the chief cause of her concern. And if he kills you, I shall lose both of you. You will be dead, and vengeance will taken out on Esau. He will be killed or, like Cain, forced into exile. 1987:213.

Daher warnt Rebekka ihren Sohn Jakob. Der Grimm und der Zorn Esaus (27,44-45) sollen sich nach ‚einigen Tagen‘ abwenden und Esau soll dann vergessen haben, was Jakob ihm angetan hat. In den Worten Rebekkas und in ihrer Untertreibung wird deutlich, wie sehr sie weiterhin an der Entfaltung der Ereignisse mitwirkt. V. 27,45b zeigt dabei auf, wie sehr sie um ihr *eigenes* Schicksal besorgt ist: Sie, die einst Unfruchtbare, steht in der Gefahr wieder ohne Söhne zu sein. Rebekka ist somit erneut diejenige, die die Fäden der Geschichte in der Hand hält und die Ereignisse lenkt. Zum zweiten Mal ist ihr geheimes Mitwissen (27,5; 27,42) der Grund für die Entwicklung der gesamten Erzählung. Ihr Kummer ist das, was sie durch die bisherige Manipulierung geerntet hat.

3.2.6 Die Qualifizierung und Disqualifizierung der Brüder

3.2.6.1 Die Disqualifizierung Esaus

Die bisherige Analyse der Geschwisterrivalität zwischen Jakob und Esau soll nachfolgend unter den Aspekten der Qualifizierung bzw. Disqualifizierung der Brüder reflektiert und erweitert werden. Dabei handelt es sich um einen Bruder, der sich als biologisch ‚zuerst Geborener‘ disqualifiziert und um einen zweiten Bruder, der sich demgegenüber als Erstling qualifiziert.

Esau disqualifiziert sich in seiner Rolle als Erstgeborener unabhängig davon, ob und wie Jakob sich ihm gegenüber qualifizieren wird. Seine Disqualifizierung ist durch zwei Faktoren herbeigeführt: die negativ konnotierte Verwerfung des Erstgeburtsrechts (Gen 25,29-34), was bereits ausführlich besprochen wurde, sowie die Notizen über seine Vermählungen. Diese Notizen sollen nachfolgend besprochen werden.

Die Abschnitte a) Gen 26,34-35 und b) Gen 28,6-9 bilden einen Rahmen um die Erzählung über die Erschleichung des Erstgeburtssegens (27-28,5).

a) Die Vermählung Esaus mit fremden Frauen weist schon vorab darauf hin, dass er für das Erstlingstum seiner Familie nicht in Frage kommt, wie Sailhammer bemerkt: „These preliminary notices put into perspective the cunning deed of Jacob and Rebekah. They demonstrate that Esau was not fit to inherit the blessing.“ (1992:190). Esau heiratet die Töchter der Hetiter Beerli und Elon. Hensel weist auf die Verbindung zu den Kanaanäern hin: „In der Genesis können zudem die Hetiter mit deutlich

negativ konnotierten Kanaanäern identifiziert werden.“ (2011:152) (vgl. u.a. 36,2; 10,15; 23,1-20). Dies wird ebenso in 28,7 angedeutet. Aus diesem Grund schreibt Benno Jacob:

So hätte auch Esau *ceteris paribus* den Vorzug erhalten, wenn er nicht durch sein Verhalten gezeigt hätte, daß er dafür weder Fähigkeit noch Neigung noch Verständnis besaß. Und zwar ist ausschlaggebend seine Heirat mit Kanaaniterinnen. [...] Diesen Sinn der *toledot* hat Esau nicht verstanden oder gewürdigt, daher konnte nicht er, sondern nur Jakob den „Segen Abrahams“ empfangen. Deshalb steht 26,34f. nicht erst vor 28,1, sondern schon vor c.27.2. 2000:575.

Gen 26,35 zeugt von einer explizit negativen Bewertung dieser Vermählung von Seiten der Eltern: „sie waren ein Herzeleid für Isaak und Rebekka“. Hensel bemerkt: „Die Feststellung, dass dies den Gram der Eltern auslöst [...], wird auch auf der pragmatischen Ebene der Erzählung verurteilt.“ (2011:152). Dieses Urteil wird in 27,46 noch einmal in der direkten Rede Rebekkas wiederholt. Dabei nutzt sie das, was an Esau beanstandet werden konnte, im Wissen, dass dieses Argument bei Isaak Anklang finden (vgl. 26,35) und sie somit durch Isaaks Zustimmung ihr eigentliches Ziel erreichen würde: Die Flucht ihres Lieblingssohnes Jakob nach Haran. Dass Isaak sich auf Rebekkas Taktik ohne Zögern einlässt, zeigt sich unmittelbar im darauffolgenden Vers. Genau aus dem Grund einer endogamen Vermählung (nicht der Bruderrache!) wird er Jakob in 28,1-2 fortschicken! Der Text lässt offen, ob Isaak überhaupt die Spannung zwischen Jakob und Esau wahrgenommen hat. Jedenfalls ist ihm nach der Weitergabe des Segens in Gen 27 nun wichtiger, dass sich der Segensträger nicht durch fremde Heirat disqualifiziert.

b) Im zweiten Bericht in 28,6-9 handelt Esau anders. Isaak segnet Jakob mit dem Segen Abrahams (28,4), bevor er ihn nach Padan-Aram ziehen lässt, um sich dort eine Frau zu suchen. In 28,6 wird darüber berichtet, dass Esau von diesen Ereignissen ganz genau informiert ist. Esau versteht, dass die kanaanitischen Frauen ein Anstoß für seinen Vater sind (28,6). Er ist darauf bedacht, seinem Vater zu gefallen. So nimmt er sich Mahalat, die Tochter Ismaels, des Sohnes *Abrahams* (28,9!) zur Frau. Sailhammer interpretiert die zweite Vermählung Esaus negativ, wenn er betont „The final picture of Esau in this narrative is that of a bitter son seeking to spite his parents through deliberate disobedience.“ (1992:192). Diese Deutung steht jedoch in Kontrast zu den Eigenaussagen des Textes, die von einem Esau berichten, der sich eben nicht eine Frau aussucht, die seinem Vater missfallen könnte (28,8), sondern eine aus seiner eigenen erweiterten Verwandtschaft. Esau ist im gesamten Erzählzyklus auf seinen Vater ausgerichtet: Er ist Isaaks Lieblingssohn (25,28); er will auf den Tod Isaaks warten, bevor er Rache übt (27,41); er sucht nach dem Gefallen Isaaks (28,8); er heiratet eine Frau aus der Verwandtschaft Isaaks (nicht Rebekkas) (28,9).

Die ausführliche Erwähnung der Abstammung seiner dritten Frau (28,9) spielt eine wesentliche Rolle im Verständnis dieser Ereignisse, die einen Qualifizierungsversuch Esaus darstellen. Nach Steinmetz würde Esau nun erst den Grund für den ‚verpassten‘ Segen verstehen, nämlich seine Exogamie:

Esau's choice of wives is what had shown Esau to be unqualified to receive the blessing. Now Esau sees that Isaac has blessed Jacob again and has sent him to take a wife from Padan Aram (28:6), and he understands that Canaanite women are unacceptable to his father (28:8). In response, Esau takes an additional wife, this time from the children of Ishmael (28:9). 1991:100.

Dieser Schluss widerspricht den klaren Aussagen von 27,35, wo der Grund für den verpassten Segen allein der List Jakobs zugeschrieben wird. Wie schon mehrfach betont, wird die Notiz über die Vermählung bereits vor der Erschleichung des Segens in Gen 26,34-35 erwähnt.

Davon abgesehen kommt Steinmetz zum selben Schluss, dass Esau sich durch andere Verbindungen im Stammbaum Abrahams zu profilieren versucht. In ihrer Monografie „From Father to Son“ bringt sie interessante Erwägungen über die aus dieser Vermählung entstehenden familiären Bezüge, die hier im Ganzen wiedergegeben werden sollen:

Of course, marriage to an Aramean is not strictly exogamous. In fact, for the previous generation such marriage was considered endogamous. Abraham, instructing his servant to find a wife for Isaac, calls Padan Aram “my land” and “my birthplace” (24:4); Isaac marries an Aramean woman who is his paternal kin. When Jacob is sent to find a wife, however, Padan Aram is described as the home of his maternal kin (28:2). It is Esau who chooses a wife from his paternal kin. The two marriages are exactly parallel; Esau marries his father’s brother’s daughter, and Jacob marries his mother’s brother’s daughter. To make matters more complicated, Esau allies himself to the paternal line, as his father did, which should allow him to remain in the land and succeed his father. Yet the alliance is with a family which has already been disqualified, and the alliance is suggested by neither of his parents. Jacob allies himself to the maternal line, unlike his father, which takes him out of the land and should exclude him from the paternal lineage. Yet his alliance is with a family which is really his paternal kin as well, and the alliance is suggested by both his mother and his father. Similarly, Isaac’s wife was related to him through both his father and his mother, since Sarah and Abraham came from the same paternal home. 1991:101-102.

Esau weiß jedoch nicht, was er da tut. Denn durch die Heirat mit der Tochter Ismaels erzeugt er eine neue Verbindung zu der familiären Linie, die bereits gewaltsam unterbrochen und nicht erwählt wurde. Zu diesem Schluss kommt auch Hensel:

Allerdings ist auch dieser – nun zumindest bedingt endogame – Versuch zum Scheitern verurteilt, da Ismaels Nachkommenschaft bereits aus der Hauptlinie ausgeschieden war. Damit korrespondiert, dass der Name von Esaus dritter Frau in keinem genealogischen System mehr auftaucht – selbst in der Tole-dot Esaus nicht (vgl. Gen 36). 2011:152.

Es scheint also, dass Esau einen letzten Versuch angeht, sich auf irgendeine Weise als Erstling zu behaupten und im Land zu bleiben. Doch durch „den Verkauf seines Erstgeburtsrechts wie durch seine Heiraten zeigt Esau, dass er der Verantwortung des Erstlingstums nicht würdig ist und disqualifiziert sich damit endgültig als potentieller Erstling.“ (Hensel 2011:153). Esau grenzt sich selbst aus.

3.2.6.2 Der Qualifizierungsprozess Jakobs

Wie steht es nun um Jakob? Bedeutet die Disqualifizierung des Einen automatisch die Qualifizierung des Anderen? Das vorgeburtliche Orakel (25,23) weist in diese Richtung, doch die Realität der Ereignisse vor Gen 33 scheint die Erfüllung des Gottesworts erst einmal zu verneinen.

In seiner Monographie zum Erstgeburtssegens geht Hensel davon aus, dass Jakob sich in der Erzählung vom Linsengericht (25,29-34) das Erstgeburtsrecht auf legale Weise erworben hat (2011:45). Dies wurde bereits oben durch die Darstellung Esaus in 27,36 bestätigt. Für Hensel dient die Erzählung von der Vertauschung außerdem der moralischen Entlastung Jakobs für die Folgegeschichte von Gen 27 (:145). Gleichzeitig relativiert Hensel diese Einsicht dadurch, dass er die Rolle Jakobs als „mehr als dubios“ (:145) beschreibt und dass er in den Erzählungen durchaus eine subtile, indirekte Kritik an

seinem Handeln sieht (:145). Wichtig zu betonen scheint mir, dass diese Charakterisierung nicht an der Oberfläche des Textes zutage kommt und immer eine gewisse Ambivalenz beinhaltet.

Für Fokkelman ist die Charakterisierung Jakobs als ‚moral loser‘ eindeutig. Seine Qualifizierung hebt diese nicht auf. Er schreibt:

The story clearly puts forward the view that the end does not justify Jacob's means; almost to the contrary, for using an exchange-trick of his own initiative and of his own free will, he makes use of a means which, measured by God's word, appears to be the more repulsive. Jacob may try to shelter behind the oracle, but it unmasks him as a vile deceiver. 1975:118.

Fokkelman ist sich bei diesen Aussagen auch darüber im Klaren, dass der Text dieses Urteil dem Leser überlässt. Er sieht dies als eine bewusste Technik des Autors an: „It is one of those insights which the narrator leaves to our own discernment, relying on a wise reader/listener.“ (1975:118).⁷⁰

Die Qualifizierung Jakobs ist als ein Prozess zu verstehen, der sich schrittweise erfüllt. Esau ist bereits disqualifiziert. Alle Beteiligten versuchten bisher eigenmächtig ihren Qualifizierungsprozess voranzutreiben (Hensel 2011:153). Jakob muss sich nun im Laufe seiner Geschichte als würdig erweisen. Doch dies wird nur dadurch geschehen können, dass Gott die Initiative ergreift und diesen Prozess in Kapitel 28 durch einen neuen Ansatz ankurbelt.

Das Erstgeburtsrecht (oder allgemeiner: das Erstlingsstum) ist im Verlauf dieses Prozesses „an JHWH gebunden und nicht an ein Geburts(vor-)recht.“ (Hensel 2011:327). Die Qualifizierungserzählungen zeigen für Hensel auf, dass das Erstlingsstum in Genesis keineswegs als ein Zustand, sondern als eine „gelebte und tätige Folge der Erwählung“ (2011:333) zu verstehen ist.

Lange nach dem Orakel Gottes (25,23) begegnet dem Leser erst wieder in Kapitel 28 ein zweites Reden Gottes, und zwar in dem Erlebnis in Bethel. „Jakobs Aufenthalt in Bethel (Gen 28,10-22) gibt damit den Auftakt für die kommenden Episoden um Jakobs Weg zum eigenen Erstlingssegen (Gen 28,10-35,29).“ (Hensel 2011:165). Durch diesen Einsatz Gottes wird deutlich: „JHWH selbst schreibt diese Linie fort und begründet die Fortsetzung des Qualifizierungsprozesses Jakobs.“ (:154). Jakob wird in Gen 28,20-22 ein Gelübde ablegen, dessen Erfüllung eine gewisse Spannung erzeugt. Jakob stellt die Verlässlichkeit der Gottesverheißung auf den Prüfstand: Wird das eintreten, was Jakob als Bedingung stellt (28,21-22)? Wird Jakob in die Linie der Väter eingereiht? Nach Hensel kann erst dann sein Qualifizierungsprozess zum Erstling als abgeschlossen gelten (:155). Der Weg Jakobs bis dahin (35,29) wird noch einige turbulente Episoden enthalten, zuletzt die Begegnung mit seinem Bruder, worin Jakob sich mit den Folgen seiner List auseinandersetzen muss. Darin scheint eine Umkeh-

⁷⁰ Ich teile diese Ansicht, wenn auch ein eingrenzender Hinweis dabei notwendig ist. Die subjektive Wahrnehmung eines modernen Lesers bezüglich der Deutung von Fakten und der Beurteilung von Gegensätzlichkeiten – besonders wenn derartig subtil – ist immer grundsätzlich zu hinterfragen bzw. durch weitere textuelle Bezüge zu belegen. Der moderne Leser und Ausleger kann nie mit voller Sicherheit seine Kategorien der Interpretation denen des antiken Autors bzw. Lesers gleichstellen. Daher muss er einen gewissen Spielraum und eine Offenheit in der Deutung einräumen.

rung der Taten Jakobs sichtbar zu werden, die bis in kleine literarische Feinheiten zu verfolgen ist.⁷¹ Dennoch steht das Bethel-Ereignis am Anfang dieses neuen Abschnitts und wird, wie das Orakel Gottes bis hierhin, Jakob weiterhin begleiten. Fokkelman beobachtet nach dieser Szene: „The rest of his life takes place in the light of the continuing election and under the sign of God’s help.“ (1975:121).

Die Voraussetzung für die Qualifizierung Jakobs liegt nach Hensel in seiner innerlichen Umkehr, die in der Jabbok-Episode (Gen 32,23-33) schlussendlich stattfindet. In der diesmal richtigen Antwort auf die Frage nach seinem Namen (32,28) gibt Jakob ein Schuldbekenntnis, das der Vortäuschung, Esau zu sein (27,19), diametral gegenüberliegt: Jakob bekennt sich als Fersenhalter! Esau wurde schon zu Anfang der Geschichte explizit mit dem Volk Edom in Verbindung gebracht (25,30). Erst jetzt, kurz vor der Wiederbegegnung mit Esau, wird Jakob zu ‚Israel‘ und damit erstmals mit seinem Volk identifiziert (gegen Jacob 2000:643).

Die Erklärung der Namensgebung Israels in Gen 32,29 gründet in der Situation der Begegnung mit dem mysteriösen Mann in Pnuël: „Du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast überwältigt“. Diese Aussage bezieht den Namen ישראל auf das Verb שרה, das ‚kämpfen‘ bedeutet. Eine korrekte etymologische Wiedergabe von ישראל wäre ‚Gott kämpft‘, doch Wenham (1987:296) erinnert daran, dass die Namensgebungen in der Bibel im Allgemeinen auf Wortspiele basieren und nicht eine präzise historische Etymologie verwenden. So auch Kidner: „it takes on a new colouring from its occasion, and commemorates Jacob’s side of the struggle and his character thus revealed.“ (Kidner 1967:181).

Wenham sieht in dem neuen Namen (‚Kämpfer‘ oder ‚Überwältiger‘) bereits die Zusicherung einer erfolgreichen Begegnung mit seinem Bruder Esau (1994:297). Doch um ihn aus der Hand seines Bruders zu retten, war es notwendig, dass ihm Gott zuerst als Feind gegenübertrat und ihm zeigte, dass sein wirklicher Gegner Gott selbst war, bevor er hoffen konnte, Überwinder seines Bruders zu sein (Keil & Delitzsch [1891]1996:196.)

Dennoch ist auch schon im Gebet Jakobs in 32,10f eine innerliche Umkehr sichtbar. Jakob kehrt nach zwanzig Jahren zurück in *sein* Land (32,10b). Die Voraussetzungen für die Erfüllung seines Gelübdes sind nun gegeben: Gott hat ihn auf seinem Weg – wenn auch durch allerlei Umstände – behütet, er hat ihm Reichtum verschafft und nun sendet ihn Gott zurück in sein eigenes Land zu seiner Verwandtschaft. Dies alles machte Jakob in seinem Gelübde zur Vorbedingung dafür, dass Jahwe zu seinem Gott wird. Jakob geht nun den Weg zurück. Es ist nicht Rebekka, die ihn nach ‚einigen Tagen‘ zurückruft (Gen 27,44), sondern Gott nach zwanzig Jahren. Es ist kein לָךְ מֵאֲרָצְךָ לָךְ wie einst bei Abraham,

⁷¹ Auf die literarische Form und Ausgestaltung dieses Prozesses in den verschiedenen Episoden aus Jakobs Leben, etwa Jakob bei Laban (29,1-32,1), die Begegnung am Jabbok (32,23-33) und die Versöhnungserzählung der Brüder (Gen 33,1-17), kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Dazu verweise ich auf die sehr ausführliche und aufschlussreiche Behandlung bei Hensel (2011:153-182).

sondern ein **שוב לְאַרְצָא**. Jakob kehrt aufgrund einer Offenbarung Gottes (32,10) zurück – nicht ohne Risiko – und geht somit auch einen Glaubensschritt wie einst sein Großvater Abraham. In seinem Gebet und Flehen wendet sich Jakob an Jahwe unter Berufung auf seine Verheißungen (28,13f – 32,13). Wenham sieht im Flehen von 32,12 eine Verknüpfung zur Kain-und-Abel-Erzählung und er paraphrasiert das Flehen folgendermaßen: „Please rescue me from the hand of my brother‘ – do not let him kill me as Cain murdered Abel or even worse ‚kill the mother with the children‘ (v 12).“ (1987:302).

Das Flehen Jakobs wird am Ende von Kapitel 33 bei Gott Erhörung finden. Der Jakob, der sich einst mit Hinterlist vor seinem Vater verkleidet und als Esau ausgegeben sowie die Flucht vor seinem zornigen Bruder ergriffen hatte, wird nach der Begebenheit am Pnuël auch insofern verändert, dass er nun die Verantwortung übernimmt und sich an die Front seiner Sippschaft stellt (Brodie 2001:333). Auch Fokkelman weist auf diese veränderte Haltung hin, die dem Vorhaben von 32,14-22 gegenübersteht:

Then, in a surprising way, our fears of Jacob’s backsliding are put to an end; the inversion with the subject in v. 3a is striking, *wehū ‘ābar lifnēhem*, “but he himself went on before them (their faces)”. Jacob has radically changed since he made other people pass on before him (32,179: With this brilliant use of the key-words *‘br* and *lifnē* we see that Jacob has accepted his personal responsibility and now goes on before them. These two words draw attention to the fact that in this “outward” action the radical change wrought at Penuel is manifested. 1975:223.

Jakob und seine Sippe überleben die Begegnung mit Esau und er kommt *friedlich* in Sichem an (33,18 → 28,21). Fokkelman bestätigt: „In Gen. 33 at last, after much distress, the story makes a turn for the better and the entire ending of 33.16-20 tells us explicitly that the promise of Bethel has now been definitively fulfilled.“ (1975:229). Jakob erfüllt schließlich seinerseits sein Gelübde und errichtet einen Altar für Gott, den Gott *Israels* (33,20 → 28,21). Diesen errichtet er auf eigenem, erkauftem Land (33,19). Fokkelman weist dabei auf die Bedeutung und auf die Parallele zur Abrahamsgeschichte hin: „He has bought the Land officially and by that deed made the land of Canaan his own, *pars pro toto*, for it is the Promised Land. In this he follows father Abraham’s example, who had acquired the field and the cave of Machpelah as his property.“ (1975:230).

Jakob ist zum ersten Mal Israel (32,29) und Gott ist zum ersten Mal der ‚Gott Israels‘ (33,20) (Rendtorff 1999:28). Durch all dies zeigt sich ein Jakob, der nicht nur geographisch, sondern auch innerlich umgekehrt ist, der, durch sein Leben gezeichnet und durch Gottes Führung unterstützt, sein Erstlingstum antritt. Ein Recht, das ihm von Gott gegeben wird. Es sei mit Hensel festgehalten:

Nicht der erschlichene Segen vom Vater, noch der (letztlich auch durch Betrug) erworbene Segen und Reichtum bei Laban machen Jakob zu Israel, sondern erst dieser göttliche Segen qualifiziert Jakob letztlich zum Erstling. Auf diese Weise ausgestattet und verändert kann Jakob nun auch seinem Bruder begegnen, um sich mit ihm zu versöhnen. [...] Die an Jakob soeben vollzogene Umkehr zeigt sich in der Umkehrung der im väterlichen Segen zugesprochenen Verhältnisse (Gen 27,29). 2011:165;169.

Der Erzählzyklus, der in Gen 25,19 unter der Überschrift der Toledoth Isaaks (mit dem Hauptprotagonisten Jakob) angefangen hatte, schließt mit dem Bericht über den Tod Isaaks in Gen 35,27-29. Da seine Söhne Frieden geschlossen haben, kann Isaak nun, wie einst sein Vater Abraham, in Frieden sterben. Dem folgen in Gen 36 die Toledoth Esaus/der Söhne Esaus (parallel zu den Toledoth Ismaels in 25,12f). Unmittelbar darauffolgend in Kapitel 37 weisen die Toledoth Jakobs (mit dem Haupt-

protagonisten Josef) auf einen neuen Erzählzyklus hin. Hierbei ist das Verhältnis zwischen Genealogien und Erzählungen zu bemerken, wie Hieke nachgewiesen hat: Die narrative Umrahmung von Toledoth (wie es bei Isaak und Jakob der Fall ist) spricht für ihre Bedeutung im Rahmen der Genesis; die Nebenlinien werden dagegen lediglich summarisch abgeschlossen (2003:311ff). Der Verlauf der Genesis bestätigt nunmehr Jakob als den Erstling, der zum ersten Mal in Gen 35,21 vom *Erzähler* Israel genannt wird.

3.2.7 Die gewaltfreie Begegnung der Brüder (33,1-16)

Der vorangehende Abschnitt hat einiges über Jakobs Qualifikationsprozess gezeigt und in einigen Punkten die Begegnung der Brüder angesprochen. Im nachfolgenden Abschnitt sollen einige tiefere Einblicke in die gewaltfreie Wiederbegegnung der Brüder gegeben werden, wobei nur einige Aspekte hervorgehoben werden können, die den Zielen dieser Arbeit entsprechen.

Ein interessantes Merkmal von Gen 33, das in der Literatur häufig unberücksichtigt bleibt, ist die Charakterisierung Esaus im Unterschied zu Jakob. Die Brüder werden auch in diesem Abschnitt in einer grundlegenden Verschiedenheit bzw. Gegensätzlichkeit dargestellt, die jedoch ganz anders ist als die Charakterisierung der vorherigen Kapitel.

Die Darstellung der Perspektive der Protagonisten spielt eine wichtige Rolle für ihre Charakterisierung. Beide erheben jeweils ihre Augen (33,1.5): Jakob sieht den bedrohlichen Esau mit einer 400 Mann starken Gefolgschaft; Esau hingegen sieht die Frauen und die Kinder Jakobs, seine Familie.

Es sind diesmal die Handlungen und Worte Esaus, die ihn zum aktiven Protagonisten in diesem Abschnitt machen und die seine innere Haltung widerspiegeln. Esau übernimmt die aktive Rolle in der Begegnungsszene (er läuft, umarmt, fällt um den Hals und küsst Jakob), von Jakob wird nur erwähnt, dass er mitweint (33,4). Die fünf Verben, die einst Esau in Gen 25,35 charakterisierten, stehen den fünf Verben in Gen 33,4 gegenüber. Esau ist und bleibt eine impulsive Person, ein Mann der Tat. In diesem Fall: der Versöhnungstat. Cotter merkt an: „Esau is shown to be as changed and unchanged as his brother for, and this is the turning point of the tale which points it in a particular direction, he rushes forward to embrace him.“ (2003:250).

Esau nennt Jakob seinen Bruder (33,9), Jakob nennt Esau seinen Herrn (33,8) – wobei Esau ihn nicht korrigiert, was Cotter (2003:249) besonders herausgestellt hat. Jakob überreicht ein Geschenk (33,11), Esau nicht und er weist das Geschenk Jakobs vorerst zurück. Esau will weiteren Kontakt zu seinem Bruder haben (33,12), Jakob nicht (33,15). Der Versöhnung von Seiten Esaus scheint nichts im Wege zu stehen.

Der Kuss und die Erwähnung des Halses (33,4) könnten eine Anspielung auf die Erzählung der Erschleichung des Erstgeburtssegens sein, wo Isaak Jakob küsst (statt Esau) und Jakob durch das Ziegenfell auf dem(selben) Hals (צִנְאוֹר, 27,16) die Behaarung Esaus simuliert (Cotter 2003:250). Der Begriff צִנְאוֹר könnte ebenso auf einen weiteren Zusammenhang hinweisen, in Verbindung mit der letzten

Erwähnung dieses Wortes. Isaak verheißt seinem Sohn Esau in 27,40: „Doch wird es geschehen, wenn du dich losmachst, wirst du sein Joch von deinem *Hals* wegreißen.“⁷² In Gen 33 scheint sich diese Verheißung zu erfüllen: Selbst wenn Jakob (außer seiner List) ihm faktisch nie ein Joch auferlegt hat, steht Esau in dieser Szene unabhängig, willensfrei und als Stärkerer *über* ihm. Doch die Art und Weise des Losmachens Esaus ist ein Kraftakt, der keiner Gewalt des Schwertes bedarf (27,40a), sondern der Selbstbeherrschung und Solidarität.

Matthew Schlimm weist darauf hin, dass das Bemühen Esaus, seinen Bruder zu begleiten bzw. zu schützen, ein Ausdruck familiärer Fürsorge ist, die seiner Verantwortung als Bruder entspricht. Dies sei als Gegenstück zu Kains Haltung zu verstehen, der es ablehnt seines Bruders Hüter zu sein: „In response, Esau offers essentially to be like a keeper (שמר) for Jacob, saying that he would like to leave soldiers with him, presumably to protect him (33:15).“ (2008:265f). Der Text lässt eine solche Bewertung offen. Ebenso könnte das Bemühen Esaus als ein Versuch gedeutet werden, das Verheißene Land mit Jakob zu teilen, bzw. seinen Bruder zu kontrollieren. Jakob weist Esau unterschwellig zurück in sein Land, nach Seir, wenn er in 33,14b sagt: „bis ich zu meinem Herrn nach Seir komme“. Von einer Erfüllung dieses Versprechens wird nie berichtet.⁷³ Die Wiederholungen des Angebotes Esaus sind zwar eindringlich, doch er versucht schließlich nicht um jeden Preis seinen Bruder zu begleiten. Dies kann als ein Argument verstanden werden, dass seine Intentionen wirklich familiensolidarisch zu interpretieren sind. Die wiederholte Ablehnung Jakobs hingegen könnte aus einem grundsätzlichen Misstrauen seinerseits herrühren, wie Gerhard von Rad anmerkt:

Wie wenig aber Jakob der Wendung zum Guten traut, sieht man an seiner hartnäckigen Ablehnung des ihm von Esau in freundschaftlicher Absicht angebotenen Geleites. Das ist das Mißtrauen dessen, der selber viel betrogen hat. 1976:266.

Der rastlose, wilde und verachtende Esau, der keinen Sinn für Familie und Familiengeschichte zeigte, erscheint hier seinem veränderten Bruder gegenüber ebenso verändert. Er bezeugt seine Freiheit über die Vergangenheit, indem er über dem Vergangenen steht und zugunsten familiärer Solidarität darüber hinwegsieht.

Doch wie sind Jakobs Handlungen zu deuten? Auf der einen Seite kehrt Jakob die väterliche Verheißung (27,28-29) um. Dies geschieht dadurch, dass er sich vor Esau siebenmal beugt und ihn seinen Herrn (32,5.6.19; 33,8.13.14.15) bzw. sich seinen Knecht (32,19.21) nennt und den Segen explizit anspricht (33,11). Auch seine Sippschaft folgt ihm darin (33,3.6-7). „[Jacob] deliberately releases his hold on the destiny he had taken from Esau.“ (Fokkelman 1975:223). Auf der anderen Seite – der persönlichen Seite Esaus – erfüllt sich der Ausspruch Isaaks über Esau (27,40). Er macht sich los von Jakobs List und Jakob steht in der Begegnung als derjenige da, auf dem eigentlich das Joch Esaus und seine 400 Mann lasten. Somit nimmt Jakob in gewisser Weise die Verheißung an Esau auf sich (27,39-

⁷² Gen 27,40: andere lesen mit Änderung des MT: „wenn du durchhältst“ und die LXX: „καταίρω“: „wenn du niederwirfst“.

⁷³ Das könnte eventuell eine altorientalische, von Schamkultur beeinflusste Art sein, ‚nein‘ zu sagen!

40). Das entspricht einer Umkehrung der Rollen der vorherigen Erzählungen (Gen 25-27). Doch Jakob ist und bleibt nicht der Unterjochte.

Im wiederholten Angebot seiner Gaben, die von Esaus Seite abgelehnt werden, sagt Jakob in seinem letzten und gesteigerten Versuch in 33,11: *קח־נָא אֶת־בְּרָכָתִי*. Nimm doch meinen Segen! Die Doppeldeutigkeit ist klar. Das Geschenk an Esau ist Teil des Segens, den Gott Jakob geschenkt hat (wie in 33,5 erwähnt wird). Doch die Erwähnung des Segens (*בְּרָכָה*) spielt eindeutig auf die Episode der Erschleichung des Erstgeburtssegens an. Jakob bietet also an, seinen Segen gewissermaßen ‚zurückzugeben‘.

Erst bei der Benennung des Geschenkes als ‚Segen‘ lässt Esau sich davon überzeugen, das Geschenk anzunehmen. So auch Steinmetz: „After he speaks both of present (*minha*) and of atonement (*kapara*), Jacob is able to convince Esau to accept his offering only by calling it a blessing (*beraka*).“ (1991:111).

Ein Diskussionspunkt besteht in der Frage, ob diese Begebenheit den Erstgeburtssegens Jakobs auflöst, bzw. ob und inwieweit Jakob wirklich bereit ist, seinen Erstgeburtssegens an Esau zurückzugeben. Hensel plädiert für einen symbolischen Akt, der keine legale bzw. faktische Veränderung vorsieht (2011:171). Jakob habe nun seinen eigenen Segen bekommen (nicht mehr den erschlichenen) und habe sich somit als Erstling qualifiziert (:172). Als einen symbolischen Akt verstehen es auch Alter und Kernmode: „Afterward he realizes that he can symbolically surrender the blessing he has stolen from Esau.“ (1987:52).

Westermann (1975:530), Brodie (2001:333) und Steinmetz (1991:111) verstehen seine Gabe an Esau als eine Art Ersatzleistung: Das was Jakob an Esau zurückgibt ist die *Auswirkung* des väterlichen, materiellen Segens, den Esau bei der Annahme des Geschenks (bzw. des Segens, 33,11) in Empfang nimmt. Es handelt sich somit nicht um die Rückgabe des Erstgeburtssegens. Brodie bringt es mit Fretheim folgendermaßen auf den Punkt:

Jacob's gifts to Esau are a form of restitution for the stolen blessing. Jacob "does not give the blessing 'back' to Esau, but the blessings that he has received has been so bountiful that it can flow through him to Esau as well." (Fretheim, 572). BRODIE 2001:333.

Denn Jakob weist darauf hin, dass seine Großzügigkeit aus dem Reichtum kommt⁷⁴, den Gott ihm aus Gnaden geschenkt hat (33,11). Jakob zeigt außerdem, dass er nicht mehr der ist, der seinen Bruder Esau bestiehlt, sondern der ihm gibt (Schlimm 2008:263). Über den ‚abrahamitischen Segen‘, der in Gen 28 dem Jakob zugesprochen und von Gott bestätigt wurde, wird in dieser Episode nichts erwähnt.

⁷⁴ Darin agiert Jakob auf der gleichen Linie wie sein Großvater Abraham, als er Lot die Entscheidung über die Wahl des Landes lässt. Insgesamt ist zu sagen, dass sehr viele Parallelen zwischen Jakob und Abraham nachweisbar sind. Siehe etwa Vrolijk (2011:61); Wenham (1987:187); Gunn & Fewell (1993:109); Fokkelman (1975:113-115).

Jakob ist und bleibt derjenige, der den Segen, das Land und die direkte Linie der Nachkommenschaft Abrahams weiterführen wird.

Hans Jochen Boecker sieht in der Ersatzleistung die endgültige Lösung der Spannung: „Die Annahme des Geschenks macht deutlich, daß der Konflikt endgültig aus der Welt geschafft ist.“ (1992:108).

Benno Jacob weist auf die Bedeutung des Namens Israels hin: Jakob ist derjenige, der mit Gott (und mit Menschen, 32,29) kämpft. Doch gleichzeitig betont er: „In allen mit לָאָה zusammengesetzten Namen ist לָאָה Subjekt.“ (2000:642). Wenn auch Benno Jacob darauf abzielt, dass damit das „Göttliche in Jakob“ (:643) gemeint sei, was hier nicht geteilt wird, ist es doch so, dass Gott durch die Erfüllung seiner Verheißungen nicht nur mit, sondern auch für Jakob/Israel kämpft. Doch in der Begegnung mit Esau wird dieser Kampf auf ganz andere Art und Weise ausgefochten. Auch Fokkelman weist ausführlich darauf hin, dass die friedliche Begegnung der Brüder einer Heilstat Gottes entspricht (1975:224-231).

Die Lösung, die zur Eingrenzung der Eskalation bei Brüderkonflikten im Buch Genesis häufig begegnet, ist die geographische Trennung der Kontrahenten. Der eine bleibt dabei im Land, der andere zieht weg. Dies ist z. B. bei Kain, Lot, Ismael, den Söhnen Abrahams (von Ketura) u.v.m. zu beobachten. Millard schreibt diesbezüglich: „Die lokale Trennung ist damit in der Geschichte der Erzeltern Israels ein etabliertes Prinzip, den Frieden zwischen den Brüdern zu sichern.“ (2001:79). Steinmetz beobachtet in diesen Erzählungen das Vorkommen des Begriffes ‚Osten‘ (קֶדֶם). Er ziehe sich durch die Erzählungen über die Trennung von Brüdern in Genesis weiter (1991:89-93). Wie bereits in der Analyse von Gen 4 beobachtet wurde, ist der Begriff קֶדֶם sehr stark in der Urgeschichte und besonders in der Erzählung von Kain und Abel verankert. Bezüglich der Jakob-Esau-Erzählung ist dabei zu beobachten, dass die Flucht Jakobs nach Haran als eine Flucht nach *Osten* gekennzeichnet ist (29,1). Steinmetz schließt daraus, dass Jakob während seiner Flucht den Brüdern aus den Nebenlinien (die das Land verlassen mussten) zeitweilig gleichgestellt wird,:

And so, when it will become clear that Jacob and Esau cannot remain together in peace, one of them will be sent out, and he will go “to the land of the sons of the East (qedem)” (29:1), the place where brothers are sent when they are excluded from their family’s destiny. The exiled brother is Jacob. 1991:93.

Mit der Begegnung der Brüder kehrt Jakob nach über zwanzigjährigem ‚Exil‘ in das Verheißene Land zurück. Wenn auch eine Versöhnung zwischen Jakob und Esau stattgefunden hat, ist auch hier das letztendliche Resultat nach der Begegnung der zwei Brüder die Trennung ihrer Lebensbereiche. Mit Millards Worten handelt es sich dabei um „eine Versöhnung mit der Wahrung örtlicher Distanz.“ (2001:79). Im weiteren Verlauf werden die Toledoth Esaus in 36,7 einen pragmatischen Grund für diese Trennung erwähnen: Ihre Habe war zu groß, um beieinander zu wohnen, und das Land reichte für ihre Herden nicht aus. Dies entspricht der Beschreibung der Trennung von Abraham und Lot (13,6). Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau hat stattgefunden. Doch es bleibt eine teilweise bedingte Versöhnung: Sie beinhaltet nicht das gemeinsame Wohnen im gleichen Land. Nur eine örtli-

che Trennung garantiert anhaltenden familiären Frieden. Steinmetz weist auf die Bedeutung für das Buch Genesis hin:

Never within the book of Genesis will the land be able to “carry brothers dwelling together,” but Jacob does bring his sons together and the final return of this fourth generation to the land remains, at the end of the book, a promise yet to be fulfilled. 1991:94.

Die Trennung lässt sich ebenso auf den abrahamitischen Segen Jakobs zurückführen. Jakob ist nicht mehr (nur) Jakob, sondern Israel. Das Land ist und bleibt ihm verheißen. „At the end of ch. 33 the narrator proceeds to his last subject, how the patriarch enters and takes possession of the Promised Land.“ (Fokkelman 1975:229). Das Buch Genesis geht schrittweise in die Richtung der Erfüllung dieser Verheißung.

3.3 Josef und seine Brüder

3.3.1 Einleitung zur Josefgeschichte

Die Erzählung von Kain und Abel umfasst nicht mehr als 16 Verse. Die Geschwisterrivalität zwischen Jakob und Esau umfasst eine viel weiter konzipierte Reihe von Erzählungen, die inhaltlich verzweigt und über einen langen Zeitraum verlaufen (etwa Gen 25-33). Der Konflikt von Josef und seinen Brüdern, der mit Gen 37 anfängt, erstreckt sich über viele Kapitel bis zum Ende des Buches (Gen 37-50). Literarisch betrachtet ist es ein noch längerer und komplexerer Erzählzyklus. Die vorliegende Analyse der Geschwisterrivalität von Josef und seinen Brüdern wird sich auf Gen 37 beschränken. Das Kapitel stellt eine in sich geschlossene Einheit dar, die durch die Genealogie Esaus (Gen 36) und die Erzählung von Juda und Tamar (Gen38)⁷⁵ eindeutig eingefasst ist. In diesem Kapitel sind die Gründe und Hintergründe der entstehenden Geschwisterrivalität enthalten.

Die gesamte Erzählung wird durchgängig als ein literarisches Meisterwerk anerkannt, dessen kunstvolle Darstellung unverkennbar bleibt (von Rad 1976:283; Licht 1978:138; Speiser 1986:292; Soggin 1997c:427; u.v.m.)⁷⁶.

In der Analyse wird zum Vorschein kommen, dass viele Motive der vorherigen Erzählungen in die Josefgeschichte münden und diese prägen: Muster von Schuld und Vergehen, von Liebe und Hass, von persönlichen Erfahrungen und Charakterschwächen. Jakob, der Protagonist der zweiten Ge-

⁷⁵ Wobei Gen 37 und 38 als eine Art Doppelexposition zur gesamten Josef-Juda-Erzählung verstanden werden können. Zu den Verbindungen zwischen den Kapiteln und der Veränderung Judas siehe Wüch (2012:777–806).

⁷⁶ Die kunstvolle Darstellung wird zwar allgemein anerkannt, doch im selben Zuge sprechen sich einige Kommentatoren gegen eine Einheitlichkeit der Erzählung aus. Clifford erwähnt diesbezüglich die Folgerungen von Brian Smith: „Brian Smith perceptively notes the irony of scholars who ‚begin by praising Genesis 37-50 for its high literary quality, but then they contradict that praise by denying that the narrative possesses one of the most basic characteristics of high literary quality, namely, ‚unity‘.“ (Clifford 2012:214). Bereits von Rad schließt die Komposition als ein ‚Sagenkranz‘ aus und spricht von einer organisch aufgebauten Erzählung, „von der kein Einzelabschnitt je als gesondertes Überlieferungsgut eine ehemals selbständige Existenz gehabt haben kann.“ (1976:283). Zur weiteren Diskussion siehe Ebach (2007:30-37).

schwisterrivalität, bildet eine maßgebliche Kontinuität zur Josefgeschichte und spielt darin eine zentrale Rolle.

3.3.1.1 Die Bezeichnung ‚Josefgeschichte‘

Eine Fragestellung der Genesisforschung bespricht die mehr oder weniger treffende Bezeichnung der Erzählung als ‚Josefgeschichte‘. Cotter spricht sich dagegen aus, „because in so doing we are tempted to see him and no one else; we are then tempted to ignore Genesis 38 for instance.“ (2003:263). In dem Kapitel *A Literary Approach to the Bible* zeigt Robert Alter eindeutig auf, dass zwischen den Kapiteln ein thematisches und sprachliches Beziehungsgeflecht besteht (2011:1-24), das zum Gesamtverlauf der Erzählung in der Charakterisierung Judas beiträgt. Aufgrund dieser Verbindungen und des Wandels Judas versteht Wüch die Kapitel 37 und 38 als eine Art Doppelsexposition zur gesamten Erzählung, die eine *inclusio* mit dem doppelten Schluss in den Kapiteln 48 und 49 bildet (2012:784). Somit ist in Gen 37 auch Juda im Fokus. In der neueren Forschung wird daher oft von ‚Josef-Juda-Erzählung‘ gesprochen (z. B. Hensel 2011:182). Zugleich ist es jedoch auch die Geschichte der gesamten Familie Jakobs (*Toledoth*, 37,1), ihrem gottgeleiteten Weg (50,20) vom Land ihrer Fremdlingenschaft bis nach Ägypten, wo ihr Überleben und somit die Verheißungen an die Patriarchen gesichert wurden. Doch im ganzen Erzählverlauf und genau zu diesem Zweck erhält Josef die zentralste und wichtigste Rolle. Gen 37,2 beginnt mit dem jungen Josef im Kontext seiner elf Brüder und die Erzählung endet mit seinem Tod (50,26) im Kontext seiner Verwandtschaft. Es ist daher die Geschichte Gottes mit der Familie Jakobs, von Josef, Juda und ihren Brüdern. Unter Berücksichtigung all dieser Aspekte, die nicht alle in eine Bezeichnung passen können, scheint mir die Bezeichnung ‚Geschichte von Josef und seinen Brüdern‘ am sinnvollsten. Im Hinblick auf eine leichtgängige Bezeichnung wird hier dennoch von der ‚Josefgeschichte‘ die Rede sein.

3.3.1.2 Lebendige Charaktere

Wie schon bei der Erzählung von Jakob und Esau aufgezeigt wurde, unterliegen einige der Charaktere der Genesis einer Veränderung im Verlauf der Erzählungen. Dies gilt im besonderen Maß für die Geschichte Josefs. Eine recht radikale Veränderung kann bei allen beteiligten Protagonisten festgestellt werden. Sie ist unerlässlich für den Fortgang der Familiengeschichte, wie Humphreys bemerkt: „These are real people whose motives are human and understandable, though their actions cannot be condoned, and all of them will undergo profound changes over the years and events that bring Joseph to high position in the Egyptian court.“ (1990:96).

Die größtmögliche Veränderung ist bei den Brüdern Josefs zu betrachten, die in Ägypten ankommen und sich mit einer Umkehrung der Verhältnisse von Gen 37 konfrontiert sehen. Sie sind bereit, ihre Fehler einzugestehen und die Konsequenzen dafür zu tragen. Ebach bemerkt: „Menschen können sich ändern. Sie können die Geschichte und die Geschichten, die sie mit und in sich tragen, nicht einfach abstreifen, aber sie müssen dem Zwang zur Wiederholung nicht, nicht gänzlich jedenfalls erliegen.“ (2007:103). Humphreys spricht daher nicht von Veränderung, sondern von organischem Wachstum

(1990:95). Dasselbe ist bei Josef zu erkennen, der bereit ist, über die Vergangenheit hinwegzusehen, und der sich zu einer Vergebung durchringt. Er ist weiser geworden. Nur aufgrund der Veränderungsbereitschaft der Protagonisten ist der Weg der Versöhnung möglich. Auch Jakob verändert sich im Laufe der Josefgeschichte und vermutlich ist er die Figur innerhalb der Genesis, welche dies am meisten tut. Dies zeigt sich besonders in Gen 46-49, wie Fischer bemerkt: „Jakob scheint dort ganz bewußt Schritte zu setzen, die im Gegensatz zur belasteten Familientradition stehen.“ (2001:262). Ebenso ist auf den charakterlichen Veränderungsprozess von Juda hinzuweisen, der unten näher besprochen wird (→ 4.7.4.1).

3.3.1.3 Die Struktur der Gesamterzählung (Gen 37-50)

Ein Überblick über die Struktur der Gesamterzählung soll nachfolgend einige Einblicke in die Position und Rolle der Erzählung von Gen 37 im Gesamtzyklus geben. Waltke (2001:21) erkennt folgendes konzentrische Muster, das auf die Glieder G und G' zielt (Höhepunkt der Verstrickung und Moment der Auflösung):

- A Introduction: beginning of Joseph story 37:2–11
- B Jacob mourns “death” of Joseph 37:12–36
- C Interlude: Judah signified as leader 38:1–30
- D Joseph’s enslavement in Egypt 39:1–23
- E Joseph savior of Egypt through disfavor at Pharaoh’s court 40:1–41:57
- F Journeys of brothers to Egypt 42:1–43:34
- G Brothers pass Joseph’s test of love for brother 44:1–34
- G’ Joseph gives up his power over brothers 45:1–28
- F’ Migration of family to Egypt 46:1–27
- E’ Joseph savior of family through favor at Pharaoh’s court 46:28–47:12
- D’ Joseph’s enslavement of Egyptians 47:13–31
- C’ Interlude: Judah blessed as ruler 48:1–49:28
- B’ Joseph mourns death of Jacob 49:29–50:14
- A’ Conclusion: end of Joseph story 50:15–26

3.3.2 Einleitung zu Genesis 37

3.3.2.1 Die Struktur von Gen 37,1-12(.35-36)

Wegen seiner kunstvollen Darstellung und verwobenen Komplexität gibt der erste Teil der Erzählung (37,1-12) verschiedene Möglichkeiten der strukturellen Darstellung. Parallel zum zweiten Teil (→ 3.3.5.3) weist auch der erste Abschnitt eine Ringstruktur auf, in dessen Zentrum der Konflikt der Geschwister tobt. Im ersten Teil der Erzählung wird dieser Konflikt dreifach betont (EF'E'F''E''):

Intro	1-2a	Land der Fremdlingschaft (geographische Angabe) Jakob und seine <i>Familiengeschichte</i> (Toledoth)	
A	2b	Josef weidet mit <i>einigen</i> seiner Brüder (רעה את־אָחָיו)	
B	2c	Josefs üble Nachrede über Brüder an Vater (יֹסֵף אֶת־דְּבָרָם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם)	
C	3	Israel <i>liebt</i> Josef und schenkt ihm ein Kleid	
D	4	Die Brüder hassen (שנא) Josef und können nicht friedlich reden (לְשָׁלֵם)	} Klimax ↓
E	5a	Josef träumt (allgemeine Notiz)	
F	5b	Gesteigerter Hass (שנא) der Brüder	
E'	6-7	Traum 1 (an Brüder)	
F'	8	Antwort, gesteigerter Hass (שנא) wegen Träume und Reden (דְּבָרָה)	
E''	9-10a	Traum 2 (an Vater und Brüder)	
D'	10b-c	Jakob schilt/schreit (גער) gegen Josef (kein friedliches Reden)	
C'	11a	Die Brüder sind <i>eifersüchtig</i> auf Josef	
B'	11b	Der Vater bewahrt das Wort (שָׁמַר אֶת־הַדְּבָר)	
A'	12	Seine Brüder (<i>alle</i>) weiden (רעה) alleine	
	[...]		
Ende	35-36	Der untröstliche Jakob ist von seiner ganzen <i>Familie</i> umgeben Josef in Ägypten (geographische Angabe)	

3.3.2.2 Erläuterungen zur Struktur von Gen 37,1-12(.35-36)

- Die Einleitung der Erzählung (37,1-2a) spiegelt ihr Ende (37,35-36) wieder:
 - Die Verse 37,1-2a stellen Jakob im Kontext seiner *Familiengeschichte* vor (Toledoth). Die Familiengeschichte beginnt hoffnungsvoll.
 - Der Vers 37,35 stellt (den trauernden) Jakob vor, der von seiner ganzen *Familie* umgeben, doch ohne Hoffnung und untröstlich ist. 37,36 stellt eine Überleitung dar, die dem Leser einen Hinweis gibt, dass die Geschichte Josefs nicht zu Ende ist und gibt (wie zu Anfang in 37,1 das Land der Fremdlingschaft) eine geographische Angabe (Ägypten), was für eine alttestamentliche Erzählung ein häufiger Schluss ist (Bar-Efrat 2006:143). Die Erzählung weist an ihren Extremitäten somit auf den Gesamtverlauf der Geschichte hin, der einen Bogen von Kanaan bis Ägypten schlägt, wo sich Josef als Fremder, ja als Sklave, aufhält.
- Der Rahmen vom Abschnitt 2b-12 ist durch das Weiden (רעה) gegeben. In A weidet Josef mit *einigen* Brüdern, während in A' die Brüder alleine, ohne Josef, weiden, was einen Bruch der Beziehung aufzeigt.
- B und B' sind durch die Wiederholung des Wortes דְּבָרָה markiert. In beiden Fällen ist das Wort an Jakob gerichtet. (Ein weiterer Anklang von דְּבָרָה ist auch in D und F'' zu finden.)
- C und C' parallelisieren die kontrastierenden Emotionen von Jakob, der Josef *liebt* und ihm ein *Geschenk* macht, und die Emotionen der Brüder, die eifersüchtig auf Josef sind. Diese Glieder

stellen zwei Parteien dar, die sich aufgrund von Josef polarisieren, doch nicht gegeneinander auftreten.

- D beinhaltet die Aussage über die Brüder, die nicht friedlich mit Josef reden können, und D' die Reaktion Jakobs, der ebenso nicht friedlich mit Josef umgeht, indem er in schilt/anschreit (גער). In diesen Szenen richten sich alle gegen den Protagonisten.
- In der Mitte des Chiasmus tobt der Konflikt (E und F) in einem mehrfachen Wechsel zwischen Josefs Traumerzählungen und den Notizen über den gesteigerten Hass der Brüder. Darin ist eine Klimax zu erkennen, die von einer allgemeinen Notiz *vor* dem ersten Traum (E) zur Erzählung des ersten Traums an die Brüder (E') und schließlich zur Schilderung des zweiten Traums dem Vater gegenüber schreitet (E''). Entsprechend ist die Steigerung von einem allgemeinen Hass (אונט) wegen der Träume (F) zu Hass (אונט) wegen dieser *Träume* und *Reden* (F'') zu beobachten. Im Zentrum des Gefechts steht die Darstellung des ersten Traums, der wegen seiner Ausführlichkeit und im Hinblick auf dessen bildhafte Erfüllung im Rahmen der Josefgeschichte durchaus eine prominente Rolle einnimmt.

3.3.2.3 Die Steigerung der Gefühle als Strukturmerkmal

Der erste Akt (1-12) kann anhand gewisser wiederkehrender Strukturmerkmale gegliedert werden, die sich im Verlauf der Erzählung progressiv erweitern. Es handelt sich um die in V. 3-4, 5-7 und 8 wiederkehrende Notizen über den Hass der Brüder, der sich offensichtlich bis hin zur Eifersucht in V. 11 steigert. Am besten lässt sich dies anhand einer konzentrischen Grafik darstellen:

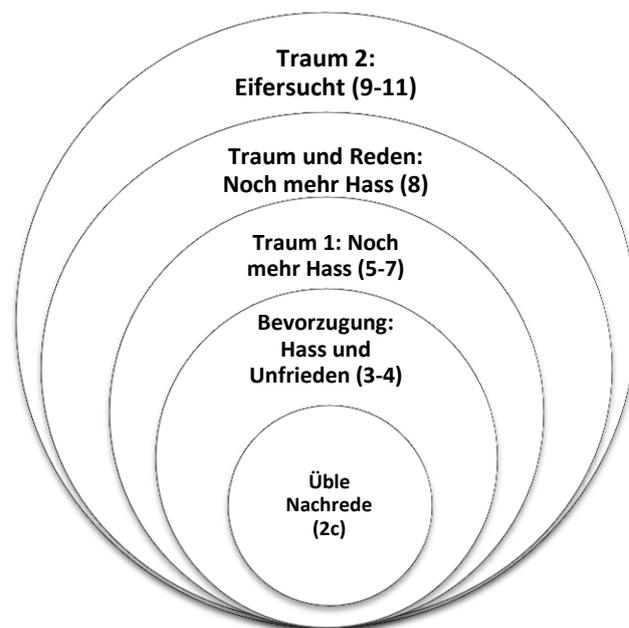


Abbildung 2: Die Steigerungen der Gefühle in Gen 37,1-11

3.3.3 Der Handlungsverlauf von Gen 37

Die Erzählung von Gen 37 kann in zwei Akte gegliedert werden: Akt 1 (V. 1-12)⁷⁷ und Akt 2 (13-36). Die zwei Akte sind stark ineinander verwoben, so dass sich der Hauptteil der Erzählung über beide Akte erstreckt. Insgesamt lässt sich die Erzählung in 20 Szenen gliedern:

Tabelle 5: Der Handlungsverlauf von Gen 37

		Exposition (37,1-4)	
Akt 1	Exposition (37,1-4)	37,1-2b	Die Ausgangssituation
		37,2c	Erster Anstoß: Josefs üble Nachrede
		37,3	Zweiter Anstoß: Jakobs Bevorzugung
		37,4	Die Reaktion der Brüder
Akt 2	Hauptteil (37,5-33)	Josefs Träume (37,5-12)	
		37,5-7	Dritter Anstoß: Josefs erster Traum
		37,8	Die Reaktion auf Josefs ersten Traum
		37,9	Vierter Anstoß: Josefs zweiter Traum
		37,10-12	Die Reaktionen auf Josefs zweiten Traum
		Intermezzo (37,13-17)	
		37,13-14a	Der Auftrag an Josef
		37,14b-17	Die Ausführung des Auftrags
		Zuspitzung der Geschwisterrivalität (37,18-33)	
		37,18-20	Der Mordplan der Brüder
		37,21-22	Die erste Alternative: Der Einsatz Rubens
		37,23-24	Die Verstrickung: Josefs Gefangennahme
		37,25-27	Die zweite Alternative: Der Einsatz Judas
		37,28	Josef wird verkauft
		Die unmittelbaren Konsequenzen (37,29-36)	
		37,29-30	Die Reaktion Rubens
37,31-32	Das Scheinmotiv		
37,33	Jakob lässt sich täuschen		
Schluss (37,34-36)	37,34-35	Die Trauer Jakobs	
	37,36	Josefs Ziel	

⁷⁷ Von Rad sieht den gesamten Abschnitt bis V. 11 als die Exposition der Erzählung (von Rad 1976:288). Dies macht nur im Hinblick auf den gesamten Erzählzyklus Sinn. Für das Kapitel 37 an sich geht die Exposition bis V. 4.

3.3.4 Die Exposition (37,1-4)

3.3.4.1 Die Ausgangssituation (37,1-2b)

3.3.4.1.1 Der unmittelbare Kontext von Gen 36

Wie im Verlauf der Genesis deutlich wird, werden die Toledoth der Nebenlinien aufgeführt, bevor es mit der Hauptlinie weitergeht (Hieke 2003:211). So endete auch Gen 25 mit dem Tod Abrahams und den Toledoth Isaels, bevor die Toledoth Isaaks (mit Hauptdarsteller Jakob und Esau) anfangen konnten. Dasselbe ist auch hier der Fall, wenn in 37,2 die Toledoth Isaaks mit dem Hauptdarsteller Josef beginnen, nachdem in Gen 36 die Toledoth Esaus und der Söhne Esaus aufgeführt wurden.

3.3.4.1.2 Zur Zuordnung von 37,1

Unterschiedliche Ansichten herrschen im Hinblick auf die Zuordnung von 37,1:

Von Rad zählt 37,1 zur vorherigen literarischen Einheit (1976:283), so auch Sailhammer: „[It] belongs structurally to the preceding narrative as a conclusion to the Jacob story.“ (1992:206). Dafür spricht auch das Wav-Consecutivum am Anfang von 37,1, während 37,2 einen neuen Abschnitt einführt. Doch die Jakobserzählung findet hier keinesfalls sein Ende – im Gegenteil: Wie bereits die Erzählungen von Jakob und Esau in den Toledoth Isaaks (25,19) eingeführt wurden, so begegnet in 37,2 ein analoger Neuansatz durch die Toledoth Jakobs: Es ist Jakobs Familiengeschichte, die nun geschrieben wird. Darin sind die Hauptdarsteller Josef und Juda.

Narratologisch und genealogisch betrachtet fungiert Vers 37,1 daher als Janus, ein Binde- und Kontrastmittel zwischen zwei inhaltlich getrennten Abschnitten. Darauf weist Cotter hin: „Genesis 37:1 forms a nice bridge between the two generations and creates a contrast between the chosen – if not terribly likable and still untransformed son – Jacob and his more likable – but not chosen – brother, Esau.“ (2003:270). Zum Kontrast tragen die zwei geografischen Angaben bei: Gen 36 endet in V. 43 mit einem geographischen Hinweis bezüglich der Fürsten Edoms, die ‚im Land ihres Eigentums‘ leben. Der Neuansatz in Kapitel 37 greift das geographische Motiv auf und stellt ihm das widersprüchliche Pendant des Segensträgers gegenüber: Jakob lebt zwar im verheißenen Land Kanaan, doch als ein Fremdling wie einst schon sein Großvater Abraham.

Thematisch betrachtet ist 37,1 jedoch mehr als nur bloße Verbindung, wie Alter mit Rückgriff auf die Auslegung von Ibn Esra belegt: „The writer exploits the flexibility of the Hebrew *toledot*, a term that can equally refer to genealogical list and to story, in order to line up the beginning of the Joseph story with the *toledot* passage that immediately precedes it.“ (2008:206). Der Vers bereitet also die Bühne vor, auf der die nachfolgende Erzählung stattfinden wird. Es geht darin um Jakob und seine Söhne in dem auch ihm verheißenen Land (35,12). Aus diesem Grund wird V. 1 bereits zu der Exposition der Erzählung gezählt (V. 1-4).

3.3.4.1.3 Das Land der Fremdlingschaft

Jakob wohnt im Land der Fremdlingschaft seines Vaters⁷⁸ (wie auch schon Abraham in Gen 17,8; 20,1). Diese Formulierung dockt an den letzten narrativen Abschnitt (vor den Toledoth Esaus in Gen 36) an, wo dieselben Worte für Isaak gebraucht wurden (35,27). Der Neueinsatz in Gen 37 führt die Geschichte von dort aus weiter. Jakobs (Israels) Selbstverständnis ist und bleibt das eines Heimatlosen (Ebach 2007:55), eines Bewohners, doch nicht Besitzers. Wie bereits erwähnt, wird im Kontrast dazu Edom, das Land Esaus, in 36,43 explizit als dessen Eigentum bezeichnet⁷⁹. Die Erfüllung der Abrahamsverheißung steht noch aus: „The writer’s point is to show that the promise of God had not yet been completely fulfilled and that Jacob, like his fathers before him, was still awaiting its fulfilment.“ (Sailhammer 1992:206). Und selbst diese wohl geringe Fremdlingschaft in einem versprochenen Land muss im Verlauf der Joseferzählung aufgegeben werden für eine noch geringere: „That Jacob dwells there in the land promised to his family sets up the tension in the stories that follow, wherein they are required to give up even the minimal stake they possess in order to survive.“ (Cotter 2003:270). Somit steht am Anfang und an Ende der Josefgeschichte die Fremdlingschaft Israels: zuerst in Kanaan⁸⁰, dann in Ägypten. Dieses Motiv spiegelt sich bereits im Aufbau von Gen 37, da zuerst von der Familie in Kanaan (37,1) und zuletzt von Josef in Ägypten berichtet wird (37,36). Doch sowohl Jakob als auch Josef werden am Ende der Genesis Anweisungen erteilen, dass ihre Gebeine in Kanaan begraben werden (50,5,25), was eine Perspektive auf den Exodus schafft.

3.3.4.1.4 Die Toledoth Jakobs

Benno Jacob weist darauf hin, dass die Toledoth Jakobs (V. 2) mit הַלְוִיִּם eingeführt werden, genauso wie die Toledoth von Himmel und Erde (2,4), Adam (5,1), Noah (6,9) und Sem (11,10): „Also ist Jakob mit seinen Söhnen und deren Geschlechtern ein neuer Anfang von Geschlechtern nach Sem und dessen Gegenstück.“ (2000:694). Doch diese Toledoth werden durch den narrativen Einschub der Joseferzählung unterbrochen. Der Verlauf der Josefgeschichte stellt den Zusammenhalt und die Existenz der Nachkommenschaft Jakobs hart auf die Probe. Diese Unterbrechung der Generationsabfolge Jakobs erzeugt im Leser eine Reihe von Fragen: Wie wird das Geschlecht Jakobs überleben können? Wer wird der Segensträger sein? Die eigentlichen Toledoth Jakobs, im Sinne einer genealogischen Abfolge, werden erst in 46,8-27 fortgeführt. Zusätzlich wurde in 35,22-26 bereits ein zusammengefasster Überblick der Söhne Jakobs gegeben, der hier nun durch die Erwähnung Josefs und seiner Brüder (V. 2) wieder ins Gedächtnis gerufen wird (Sarna 1989:255).

⁷⁸ Isaak ist der einzige Patriarch, der Kanaan, das Land seiner Fremdlingschaft, nie verlassen musste (Sarna 1989:254).

⁷⁹ Nur wenige Verse zuvor (36,7) ist Kanaan das Land ‚ihrer‘ Fremdlingschaft (von Jakob und Esau), bevor Esau in sein eigenes Land zieht.

⁸⁰ Der Ausgangsort der Geschichte ist Hebron (Mamre, nach Kirjat-Arba), das zuletzt in 35,27 beim Tod Isaaks erwähnt wurde und in 37,14 bestätigt wird. Das spricht gegen Sailhammer (1992:206), der als Ausgangsort den Brunnen Lachai-Roi identifiziert, wo Isaak in 25,11 zuletzt gewohnt hatte.

3.3.4.1.5 Josef, ein נַעַר

Nach der Toledoth-Notiz wird der Hauptprotagonist der Erzählung eingeführt. Seine besondere Stellung wurde bereits in den vorangehenden Kapiteln literarisch vorbereitet und hervorgehoben: bei seiner Geburt (30,24), die zu einem besonderen Zeitpunkt geschah (30,25), und bei der Begegnung zwischen Jakob und Esau (33,2), wo er zusammen mit Rahel genannt wird. Bei dieser Begebenheit wird Josef als einziger unter den Kindern Jakobs mit seinem Eigennamen genannt; er wird von Jakob ausdrücklich an das letzte Ende des Reisekonvois platziert. Das ist die letzte und daher vermutlich sicherste Stellung innerhalb der Kolonne, auf die Esau mit seinem Heer zusteuert. Der Erzähler erwähnt anschließend explizit, dass auch Josef sich vor Esau neigte (33,7).

Josefs Name erscheint im Hebräischen direkt im Anschluss an den Namen Jakobs, wie Waltke festhält: „In the Hebrew text, the back-to-back conjunction of the names Jacob and Joseph [...] points to Joseph as the leading character of this account.“ (2001:499). Diese beiden Protagonisten werden auch die Gesamterzählung und das Buch Genesis schließen (49,33; 50,26).

Josef ist siebzehn Jahre alt (37,2a). Solch eine Altersangabe ist in den narrativen Teilen der Genesis unüblich. Selbst wenn sie im Kontext der Toledoth steht, wäre nicht das Alter Josefs, sondern das seines Vaters zu erwarten. Auch hierin ist eine Parallele zum Ende der Erzählung zu sehen: „The attentive reader will note symmetry here. Joseph lived with his father for the first seventeen years of his own life and will live with him again for the last seventeen years of his father’s life.“ (Cotter 2003:272). Diese Symmetrie „reveals God’s providence.“ (Waltke 201:499).

In V. 2b wird Josef anschließend נַעַר genannt, was in der Auslegungsgeschichte für Verwunderung sorgte, da diese Angabe nicht zu seinem Alter zu passen scheint. Für Benno Jacob ist die Erzählung zwischen der Altersangabe in V. 2a und V. 12 als eine Parenthese zu verstehen. Darin sei die Geschichte geschildert, die erklärt, wie es zu den folgenden Ereignissen (V. 12-36) kam. Josef sei somit 17 Jahre alt bei den Ereignissen, die ab V. 12 passieren, während er davor (V. 1-11) noch ein Junge war (נַעַר) (2000:695). Doch eine solch weit gefasste Parenthese scheint eher unwahrscheinlich, selbst wenn der erste Akt der Erzählung (1-12) die Grundlage für den zweiten Akt (13-36) vorbereitet.

Ein Blick in die Verwendung des Begriffes נַעַר erhellt den Befund, denn in der hebräischen Bibel wird er durchaus für Männer unterschiedlichen Alters verwendet. In Genesis bezeichnet der Begriff z. B. die jungen Ismael (Gen 21,12f) und Isaak (22,5.12), doch auch Schem, ein Mann in heiratsfähigem Alter (34,19). Obwohl der Begriff sogar für Säuglinge verwendet wird (etwa bei Mose in Ex 2,6), betont Wenham: „in Genesis it usually refers to young men capable of taking care of themselves.“ (1987:83). Ein weiterer Blick in den Gebrauch von נַעַר zeigt, dass der Begriff auch für Knechte (18,7) und Kämpfer (14,24) verwendet wird. Wie ist נַעַר nun in Bezug auf Josef zu verstehen? Benno Jacob weist auch darauf hin, dass der Begriff נַעַר für Josef mit „Schützling/dienender Helfer“ (2000:695) übersetzt werden könnte (wie z.B. bei Josua in Ex 33,11). Robert Alter plädiert ebenso für diesen Gebrauch: „the Hebrew for ‚lad‘, na’ar, has a secondary meaning, clearly salient here, of assistant or

subaltern. The adolescent Joseph is working as a kind of apprentice shepherd with his older brothers.“ (2008:206). Dem ist zuzustimmen. Darüber hinaus kann mit Wenham festgestellt werden, dass der Gebrauch des Verbs היה im Zusammenhang mit einem Partizip „frequentative actions in past time“ (1987:347) beschreiben kann, so dass er „Josef *used to*“ (:347) übersetzt: Seine Beschäftigung als Helfer scheint kein einmaliges Ereignis gewesen zu sein. Schenker (1981:35) betont, dass im weiteren Verlauf der Josefgeschichte das Lemma נָעַר zu einem wichtigen Verbindungswort werden wird, das Judas in seinem Plädoyer in Gen 44 sieben Mal für Benjamin verwendet.

3.3.4.1.6 Die Erwähnung der Nebenfrauen

In V. 2b wird Josef in seiner ersten Handlung beschrieben: Er weidet die Schafe zusammen *mit* den Söhnen Bilhas und den Söhnen Silpas⁸¹. Der Satz (רָעָה אֶת־אֶחָיו) könnte auch anders übersetzt werden, wie Jacob (2000:695) anmerkt: Josef weidet seine Brüder. Sarna sieht darin eine unterschwellige Anspielung auf den unmittelbaren Verlauf der Erzählung: „Hebrew *ro‘eh ’et* may carry a subtle suggestion of what is to follow since it can also be translated, ‚he used to lord it over his brothers‘.“ (1989:255). Es bleibt jedoch nicht mehr als ein potentieller Unterton.

Josef ist unterwegs mit den Söhnen der Nebenfrauen Jakobs. Es handelt sich somit um Dan und Naf-tali (Bilha) sowie um Gad und Asser (Silpa). Von Rad behauptet: „Die halbbürtigen Brüder sind vielleicht deshalb genannt, um Ruben, Levi, Juda usw. auszunehmen.“ (1976:286), doch ein Grund dafür ist nicht zu erkennen. Für Keil und Delitzsch ist es deshalb, weil sie dem noch jungen Josef „näher standen als die Söhne der Lea“ (1983[1878]:282). Somit sei Josef seinen Altersgenossen zugeordnet gewesen, was sinnvoller erscheint. Auch ergibt die Zuordnung zu den Nebenfrauen einen Kontrast zu V. 3, wo Josef die Bevorzugung seines Vaters genießt und zu V. 12, wenn Josef, der Träumer, nicht mehr Hirte, sondern zum Boten seines Vaters wird. Ähnlich erkennt auch Seebass bei Josef einen „steilen Aufstieg vom Hirtenjungen bei den Nebenfrauen bis hin zur Freistellung vom Hirtendienst.“ (2000:20).

Die Magd Bilha wird als erste genannt. Für Benno Jacob liegt dies daran, dass sie als Magd von Rahel Josefs tote Mutter vertritt (2000:696). Doch diese Erklärung findet keine Bestätigung im Text. Vielmehr scheint es so, dass die Magd, welche die älteren Söhne hatte, auch zuerst genannt wird (vgl. 30,3).

Die Zugehörigkeit Josefs zu Rahel, der geliebten Frau seines Vaters, wird vom Autor vorausgesetzt. Ein gewisser Kontrast zwischen den Söhnen der Nebenfrauen und dem Sohn der geliebten Rahel schwingt mit. White erklärt: „This suggests a significant social barrier between Joseph and the others.“ (1991:240). Dies wird weiterhin durch die üble Nachrede und die Bevorzugung Josefs deutlich gesteigert.

⁸¹ Dieser Sachverhalt wird sich ab V. 12 umkehren: Seine Brüder werden *ohne* ihn fortgehen, um die Schafe in Sichem zu weiden.

Der Erzähler nimmt viel Erzählzeit in Kauf, um diesen Sachverhalt zu schildern: die Mägde werden nicht nur einzeln mit Namen aufgeführt, sondern auch der Begriff ‚Söhne‘ wird bei beiden einzeln erwähnt (אֶת־בְּנֵי בְלֵהָה וְאֶת־בְּנֵי זְלֶפְחָה). Darüber hinaus werden sie explizit mit der Apposition ‚den Frauen seines Vaters‘ (וְנָשֵׁי אָבִיו) näher beschrieben (V. 2b), wobei sie bisher immer als Mägde (שֹׁפְטוֹת) beschrieben wurden. Sarna (1989:255) hält es für möglich, dass die Mägde nach dem Tod von Rahel und Lea nun einen neuen Status als Ehefrauen erlangt haben (Gen 49:31).

3.3.4.1.7 Familie und verwandtschaftliche Beziehungen

Somit wird in der Exposition bereits ein Hauptteil der Familie vorgestellt. Neben Jakob und seinem Vater Isaak (V. 1) sind es Josef sowie seine Brüder, die Söhne Bilhas und Silpas. All diese Charaktere wurden bereits vor Gen 37 mehrfach eingeführt und sind dem Leser bekannt (Arnold 1998:145). Doch es handelt sich nicht um die ganze Familie (gegen Jacob [2000:696]). Es fehlen mitunter Lea, ihre Söhne und Benjamin (falls Rahel bereits verstorben war, sonst fehlt auch Rahel).

Ab V. 3 werden die Brüder Josefs immer als eine geschlossene Einheit erwähnt, die auch die Söhne Leas umfasst. Von diesen werden im zweiten Akt der Erzählung Ruben und Juda besonders hervortreten. Diese werden zwar in der Exposition nicht einzeln vorgestellt, sie sind dem Leser jedoch bekannt und ab V. 3 in die auftretende Gruppe der ‚Brüder‘ stillschweigend mit eingeschlossen („all seine Brüder“).

In der Exposition ist eine besondere Betonung der verwandtschaftlichen Beziehungen zu beobachten. Isaak wird als Vater Jakobs bezeichnet (V. 1)⁸². Weiterhin liegt in V. 2 eine Betonung auf der familiären Beziehung, wenn explizit von ‚Brüdern‘, ‚Söhnen‘, ‚Frauen‘ und ‚Vater‘ (Jakob) die Rede ist. In der Exposition wird das familiäre Beziehungsgeflecht entfaltet und die Protagonisten werden darin eindeutig positioniert.

Der Erzähler klärt bis hier hin den geographischen Ort der nachfolgenden Ereignisse. Nach der Toledoth-Notiz führt er den Protagonisten der Erzählung ein (V. 2) und mit ihm sein Alter, seine Tätigkeit als Hirte bzw. Hirtenhelfer und seine familiäre Beziehung mit einigen seiner Brüder. „This series of qualifications moves progressively toward what is most pertinent for the dramatic development of the narrative.“ (White 1991:240).

3.3.4.2 Der erste Anstoß: Josefs üble Nachrede (37,2c)

Mit V. 2c wird der erste Anstoß für die Brüder eingeführt: Josefs üble Nachrede. Der kurze Satz (וַיְבֹא יוֹסֵף אֶת־דִּבְתָּם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם) führt das Lemma רָעָה ein, das die Joseferzählung bis zu ihrem Ende (50,20) kennzeichnet. Sailhammer unterstützt diese Auffassung und sieht darin eine Andeutung auf

⁸² Sarna merkt an: „according to the Genesis chronologies, Isaac was still alive when the events in this chapter took place.“ (1989:254) und „Jacob would have been 108 when Joseph was sold by his brothers. [...] Isaac lived on another 12 years after the sale of Joseph.“ (:255).

das, was noch aussteht: „Since the story of Joseph is filled with wordplays and reversals, it seems likely that the reference to the ‚bad (רַע) report‘ in 37:2 foreshadows the brother’s intended ‚evil‘ (רַע) mentioned in 50:20.“ (1992:206). Doch der Begriff wird bereits innerhalb von Gen 37 mehrfach verwendet, etwa in Gen 37,20.33 im Zusammenhang mit dem ‚bösen Tier‘, das von den Brüdern als Vorwand benutzt und von Jakob als Begründung akzeptiert wird. Und der Begriff kommt auch an weiteren Stellen der Josefgeschichte vor (38,7; 41,21; 44,4; 47,3; 49,24).

Josef wird in seiner zweiten Handlung beschrieben (nach dem Schafehüten): Er überbringt dem Vater einen Bericht über seine Brüder. Für White sind die Worte Josefs nicht seine eigenen, sondern er unterbreitet dem Vater das, was über die Brüder Böses geredet wird: „The possessive ending on דְּבַרָּם makes this clearly the idle gossip (Ez 36:3) of the brothers and not the words of Joseph about the brothers.“ (1991:295). Es handle sich also dabei um einen „evil report, specif. a (true) report of evil doing“ (Brown, Driver & Briggs 2000:179). Gunkel schlägt die Übersetzung vor: „und was man ihnen Schlimmes nachsagte, trug Joseph ihrem Vater zu.“ (1964[1910]:492). So auch von Rad (1976:284) und White (1991:295).

Wenham sieht es gegenteilig: „The term דְּבַר ‚tales‘ is always used elsewhere in a negative sense of an untrue report, and here it is qualified by the adjective ‚evil‘ (cf. Num 13:32; 14:36–37). So it seems likely that Joseph misrepresented his brothers to his father, his father believed him, and his brothers hated him for his lies.“ (1987:350). Doch hassten die Brüder Josef wirklich aufgrund der üblen Nachrede? Der Text lässt dies erst einmal offen: Der Erzähler schildert nicht den Inhalt der Nachrede, auch nicht ob und wie die Brüder davon erfahren bzw. wie sie und der Vater darauf reagieren. Stattdessen zielt er, ohne weitere Erzählzeit zu verlieren, direkt auf die Kernaussage von V. 3: Jakob hat eine Vorliebe für Josef und diese Liebe wird sichtbar ausgedrückt. V. 4 offenbart dann, dass der Hass der Brüder genau durch diesen sichtbaren Erweis der Vorliebe Jakobs ausgelöst wird (Naumann 2005:48). Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Brüder von der Nachrede erfahren haben, wegen der Anspielung in V. 8: „die Brüder hassten ihn noch mehr wegen seiner Träume und wegen seiner Reden“. Ob nun Josef einen falschen, lügenhaften Bericht vorgetragen (Wenham) oder eine bereits kursierende böse, aber wahre Nachrede weiter leitete (White), in beiden Fällen ist es Anlass genug für die Brüder, wütend zu werden und den Überbringer des Berichtes zu hassen. Dabei ist zu betonen, dass es den Brüdern in beiden Fällen darum geht, beim Vater in (gewissem) Ansehen zu bleiben. Dies wird auch auf syntaktischer Ebene durch den Gebrauch der Possessivpronomen erkennbar, denn die Erzählung fokussiert die Ereignisse aus der Perspektive Josefs. So ist in den meisten Fällen von seinen Brüdern und von seinem Vater die Rede. In V. 2c überbringt Josef den Bericht stattdessen ‚ihrem Vater‘ (אֲבוֹתָם). Der Vater, um dessen Zuwendung es geht, scheint eine der wenigen Verbindungen, oder sogar die einzige Verbindung zwischen den Brüdern zu sein, die im Verlauf der Erzählung zudem rücksichtslos getrennt wird (vgl. V. 35).

Insgesamt beschäftigt sich dieser Abschnitt nur geringfügig mit äußerlichen Informationen. Daher ist die Erwähnung des Kleides von zentraler Bedeutung. Der Leser würde gerne viel mehr Informationen über die Inhalte der üblen Nachrede bekommen. Doch der Abschnitt fokussiert besonders die inner- und zwischenmenschlichen Spannungen, wie von Rad bemerkt: „Es wird ein unheimliches Kraftfeld seelischer Affekte skizziert.“ (1976:288), das der Leser an dieser Stelle der Erzählung sehr gut nachempfinden kann.

3.3.4.3 Der zweite Anstoß: Jakobs Bevorzugung (37,3)

3.3.4.3.1 Jakob als Israel

Jakob wird in V. 3 zum ersten Mal in dieser Erzählung mit seinem Namen ‚Israel‘ genannt. Wenham analysiert die Verwendung der zwei Namen in Genesis und kommt zum Schluss:

When Israel is used [...], it seems to allude to his position as clan head [...], whereas Jacob seems to be used where his human weakness is most obvious [...]. This fits in with the etymology of the names (“Jacob” = “struggler, deceiver” and “Israel” = “prevailer with God”) given earlier in Genesis. 1987:351.

Die Verwendung von Israel an dieser Stelle scheint somit die Autorität und das Gewicht hinter der Entscheidung Jakobs zu bestärken (Seebass 2000:21). So wird Jakob erneut in V. 13 Israel genannt, wenn es darum geht, Josef seinen Auftrag zu erteilen. In beiden Fällen geschieht etwas, das in der Autorität und in der Entscheidungsfreiheit des Patriarchen begründet ist und zu Ereignissen führen wird, die unumkehrbar sein werden. Somit wird ‚Israel‘ an besonderen Schnittstellen der Erzählung verwendet.

3.3.4.3.2 ‚Mehr als alle seine Söhne‘

Während V. 2c aus der Perspektive Josefs erzählt wird, wird V. 3 aus der Sicht Israels geschildert (White 1991:241). Die Verstrickung der Ereignisse wird in ihrer vollen Komplexität dargestellt und von drei Gesichtspunkten aus beleuchtet: Die *Brüder* geben scheinbar Gründe für eine üble Nachrede; *Josef* denunziert sie beim Vater und *Israel* hat eine Vorliebe für Josef!

Der erste Teil von V. 3 gleicht einer Introspektion: Nur Israel (und der Erzähler) kann von der Liebe und von den Gründen der Vorliebe wissen; der zweite Teil von V. 3 wird dieses Wissen bzw. Fühlen für die Außenwelt sichtbar machen (Leibrock).

Die Liebe Israels für seinen Sohn Josef ist eine besondere Liebe, was an der zweifachen Gegenüberstellung erkennbar ist. In V. 3 wird Josef von ‚allen Söhnen‘ Jakobs herausgehoben. In V. 4 stellen die Brüder selbst fest, dass Jakob *ihn* mehr liebt ‚als alle seine Brüder‘. Das Objekt der Liebe ist in der hebräischen Satzstellung von V. 4 in empathischer Position dem Verb vorangestellt und somit besonders betont (Sarna 1989:256; Wenham 1987:348). Zudem betonen die Brüder in V. 4, dass es sich um die Liebe *ihres* Vater handelt (Naumann 2005:49), was ihren Anspruch an eine väterliche Beziehung darstellt. Die Bevorzugung musste also im Kreis der zwölf Brüder sehr eindeutig sein.

Mehrere Auslöser werden in V. 2c und 3 aneinandergereiht und führen zu einer explosiven Mischung von Hass. Ein Hass, der sich nicht gegen den Vater direkt richtet (obwohl es im Grunde um seine Bevorzugung und um seine Anerkennung geht), sondern gegen den von ihm geliebten Sohn. V. 3 gibt einen eigenen Grund für die besondere Liebe an: Josef war der ‚Sohn seines Alters‘.

3.3.4.3.3 Der ‚Sohn des Alters‘

Der Ausdruck ‚Sohn des Alters‘ ist nicht ganz unproblematisch. Jakob hatte eine besondere Liebe für (die vermutlich bereits verstorbene) Rahel, die Mutter Josefs (29,30) – was die besondere Liebe zu ihrem erstgeborenen Sohn erklären könnte (Wenham 1987:350). Die Bevorzugung wird bei der Begegnung mit Esau (33,3.7) in der besonderen Position von Rahel und Josef in der letzten Kolonne deutlich. Doch alle Söhne waren dem Jakob in seinem Alter geboren (Jacob 2000:696) und – bei der Annahme dass Rahel bereits verstorben war, galt dies besonders dem letztgeborenen Benjamin, und nicht Josef.

Die besondere Formulierung scheint ein Rückverweis auf Abraham zu sein, dem sein Sohn Isaak ‚in seinem Alter‘ (בְּגִוְלָתוֹ לְיִצְחָק) geboren wurde (Gen 21,2; vgl. Gen 18,11). Das Motiv der Bevorzugung tritt auch dort hervor, wenn Isaak gegenüber dem eigentlichen Erstgeborenen Ismael bevorzugt behandelt wird (Hensel 2011:197). Doch dieses Muster zieht sich durch alle Patriarchenfamilien hindurch. Jakob selbst hatte dies in seiner Familie erlebt: Sein Bruder Esau wurde von Isaak bevorzugt, er selbst aber von seiner Mutter Rebekka. Jakob folgt demselben Muster. Es handelt sich um „Belastungen, die sich durch die Generationen hindurch verhängnisvoll fortsetzen und wiederholen.“ (Naumann 2005:48). Er selbst bevorzugt Rahel und Josef gegenüber Lea und ihren Söhnen.⁸³ Wenham sieht das gleiche Muster auch in den Söhnen Leas am Werk (wobei es sich in Gen 37 offensichtlich nicht nur um diese Söhne handelt): „Once again, parental attitudes are emerging in the children. Leah is twice described as ‚hated,‘ so in turn her sons ‚hate‘ (29:31, 33).“ (1987:351).⁸⁴ Josef wird also „in einen Konflikt hineingeboren, der älter war als er selbst.“ (Lux 2001:51), den er selbst jedoch weiter anfacht.

Die Begründung, dass Josef der ‚Sohn des Alters‘ ist, scheint also durch die Liebe zu Rahel, doch auch durch den Zeitpunkt seiner Geburt bedingt zu sein: Josef war der Sohn, der ihm als letzter in Paddan-Aram geboren wurde, kurz vor dem Aufbruch ins Land Kanaan. Auf diesem Hintergrund folgert Sarna: „It is quite clear from 30:25 that the patriarch looked upon Joseph’s birth as signalling the beginning of a new period in his life.“ (Sarna 1989:255). Die Geburt Josefs markiert einen Wandel im Lebenslos Jakobs (Waltke 2001:500).

⁸³ Greenspahn bemerkt über Jakob: „His father, his beloved wife, and his own favoured son were also younger children whose success came at the expense of older brothers or sisters.“ (1994:112).

⁸⁴ Damit zeige der Erzähler, dass sich Bevorzugungen und Benachteiligungen nicht grundsätzlich aus der Welt schaffen lassen. „Vielmehr kommt es darauf an, auch den berechtigten Zorn über Benachteiligung und Zurücksetzung nicht in Gewalt gegenüber dem Bevorzugten umschlagen zu lassen, gewissermassen zu bändigen und zu zivilisieren. Dies ist in der Genesis der Tenor schon der Geschichte von Kain und Abel.“ (Naumann 2005:56).

3.3.4.3.4 Das besondere Kleid

Verschiedenartige Motive kennzeichnen die Erzählung. In V. 3 wird das Motiv der Bekleidung eingeführt und im Verlauf der Geschichte fortgeführt (Gen 37,3.23; 38; 39,12; 41,14). Am Ende von Gen 37 wird der Betrug der Söhne Jakobs durch das Kleid Josefs an den Betrug Isaaks durch die Kleider Esaus erinnern (Gen 27). „These palpable objects symbolize something of the characters’ social and/or spiritual situations.“ (Waltke 2001:499)

Die Vorliebe Israels für Josef wird anhand des Leibbrocks sichtbar, den Israel seinem Sohn macht (העש). Der Leibrock ist die Art und Weise, wie die Brüder diese Bevorzugung wahrnehmen. Sie haben nicht wie der Leser den Einblick in die Gefühlswelt Israels, auch nicht die klare, eindeutige Erklärung des Erzählers, sondern nur ein Kleidungsstück, das dafür spricht. Bisher hatten die Brüder kein greifbares ‚Argument‘ für ihren Hass. Nun wirkt das Kleidungsstück als die Triebfeder ihrer Gefühle.

Die Brüder Josefs finden es offensichtlich ungerecht, dass Josef mehr geliebt wird. Sie beneiden ihn. Es ist ein Schrei nach Gerechtigkeit, nach gleicher Behandlung, nach Anerkennung vom Vater, nach Liebe.⁸⁵

Die Bedeutung der Wendung כְּתֹנֶת פָּסִים ist nicht gesichert. Sie wird nur noch in 1 Sam 13,18 im Zusammenhang mit der Kleidung einer unverheirateten Königstochter erwähnt. Der Begriff hat viele Diskussionen im Laufe der Auslegungsgeschichte hervorgebracht.

Eine Vielzahl von Autoren geht nicht von einem bunten (wie die traditionelle Auslegung meint), sondern von einem langen Kleidungsstück, mit langen Ärmeln aus. Für Soggin ist es somit ein Kleid, „dass für die Feldarbeit und die Viehzucht nicht geeignet war, was impliziert, daß Joseph sich auch noch herumtrieb, anstatt zu arbeiten.“ (1997c:440). Diese Erwägung ist auch bei auch Jacob (2000:697) zu finden. Doch der Begriff כְּתֹנֶת פָּסִים kann nicht mit letztendlicher Sicherheit erklärt werden. Mit von Rad kann jedenfalls behauptet werden, dass es sich bei diesem Kleidungsstück um ein Luxusobjekt handelte (1976:286).

Das Kleid übernimmt in der Josefgeschichte eine wichtige Rolle. Neben der Funktion als Auslöser von Hass und Neid wird er im zweiten Akt den Beweisgrund für den angeblichen Tod Josefs liefern, wie Sarna bemerkt: „it was the only means by which Jacob could have been convinced that Joseph had been killed (vv. 31ff.).“ (1989:256). Im Verlauf der Erzählung wird das Kleidungsstück punktuell eine Rolle spielen: Vermutlich wird Josef wegen seinem Kleid von Ferne erkannt (V. 18) und genau dieses Kleid wird ihm in V. 23 vom Leib gerissen (als eine Gegenbewegung der Brüder zu V. 3) und später

⁸⁵ So war es auch bei Kain: Er fühlte sich auch von Gott ungerecht behandelt und beneidete seinen Bruder. Brodie erkennt diese Verbindung zur Urgeschichte: „To some degree the roots of the Cain-Abel type of relationship are clearer here than in the original Cain and Abel story. What Joseph has above all is love, that of his father, a love that is gratuitous, as was God’s regard for the offering of Abel (4:4). And it is the deprivation of this love, or at least the sense of being thus deprived, which then turns into hatred.“ (2001:358). Siehe dazu auch Schlimm (2008:269) und Kapitel 4.

als Beweismittel mit Blut beschmiert (37,31). Ebenso zerreißen Ruben (37,29) und Jakob (37,34) ihre eigenen Kleider als Zeichen ihrer Trauer. Das Motiv wird in Gen 38 weitergeführt (z. B. 38,14) und im weiteren Verlauf der Geschichte punktuell wieder auftreten (bei Potifars Frau 39,12.13; Pharao bekleidet Josef in 41,14 und bes. 41,42; Josef wird den Geschwistern und besonders Benjamin neue Kleider schenken in 45,22). Das Kleid stellt die narrative Verbindung in der Geschichte dar. (Sailhammer 1992:208).

In diesem Konflikt, der sich rund um das Kleidungsstück Josefs entfacht, betont Naumann die tragende Rolle Jakobs:

Die Perspektive des Erzählers ist dabei nicht auf Josef, sondern auf Jakob/Israel gerichtet, der Bildausschnitt seiner Kamera nimmt primär den Vater in seiner Beziehung zu Josef in den Blick und zeigt die Aktionen der Brüder als Reaktionen auf die Handlungen des Vaters (Gen 37,3f.) 2005:48.

Naumann stellt diesen Zusammenhang folgendermaßen dar:

- a 3) Und *Israel* liebte *Josef* unter allen seinen Söhnen am meisten,
- b weil *er ihm* noch im hohen Alter geboren worden war.
- c Und *er* liess *ihm* einen Ärmelrock machen.
- d 4) Als *seine Brüder* sahen,
- e dass *ihr Vater ihn* mehr liebte als *alle seine Brüder*,
- f da hassten *sie ihn*
- g und konnten mit *ihm* kein gutes Wort mehr reden. (2005:48)

Dennoch ist Josef an der Zuspitzung der Ereignisse eindeutig mitbeteiligt in der aktiven Rolle als Zuträger übler Nachrede, doch auch in passiver Rolle als derjenige, der sich durch das Tragen des besonderen Gewands „aus dem Kreis seiner Geschwister heraushebt“ (Fischer 2000:142).

3.3.4.4 Die Reaktion der Brüder (37,4)

3.3.4.5 Der gebrochene Shalom

V. 4 beinhaltet gegensätzliche Spannungen in den Ausdrücken von Liebe und Hass, doch auch in Hass und Frieden (שָׁלוֹם). Das *Sehen* der väterlichen Liebe (des Leibbrocks) bewirkt in den Brüdern eine Unfähigkeit im *Reden*, im „freundlichen Wortwechsel mit Josef“ (Ebach 2007:60) oder im Gruß. Diese Spannungen deuten auf eine „fundamental instability stemming from communicative alienation and unbalanced, obsessive passions.“ (White 1991:242).⁸⁶

Mit dem Lemma שָׁלוֹם wird ein für die Gesamterzählung wichtiger Begriff eingeleitet, der den Fortgang der Geschichte prägen wird (Ebach 2007:60). Die Frage, die hinsichtlich der Spannungen aufgeworfen wird, ist: Wird die Erzählung zu einer Wiederherstellung des שָׁלוֹם gelangen? In 37,14 wird diese Frage erneut aufgeworfen, wenn Josef sich eben nach dem שָׁלוֹם der Brüder und nach dem שָׁלוֹם der Herde erkundigen soll.

⁸⁶ Waltke sieht darin eine Verbindung zu Gen 4: „They behave like Cain, the seed of the Serpent (see Gen. 4).“ (2001:500).

3.3.4.6 Fazit der Exposition

3.3.4.6.1 Allgemeines

Am Ende der Exposition soll ein erstes Fazit über die Ausgangssituation der Erzählung gezogen werden. Die Exposition ist relativ lang und detailliert. Sie erklärt die Umstände rund um den Anfang der Josefgeschichte und gibt dem Leser die notwendigen Hintergründe, um die sich zuspitzende Konfliktlage zwischen den Brüdern einordnen zu können

Drei Parteien werden eingeführt und skizziert: Es sind die Brüder Josefs, Josef selbst und ihr gemeinsamer Vater Jakob. Diese stehen in einer starken Spannung zueinander. Der Erzähler berichtet von einer Reihe unausgesprochener und unausgefochtener Konflikte, die zwar verhältnismäßig harmlos erscheinen, doch potentiell enorme Sprengkraft für die Toledoth Jakobs besitzen. So bringt es auch Sarna auf den Punkt:

Joseph's experience is the culmination of a series of episodes set in motion by causes that were often temporal, petty, sordid, and mundane. A father's favouritism, tittle-tattle, sibling jealousies, egoistic (sic!) boyish dreams – all these are elements of a family situation that culminates in explosive tragedy. 1989:254.

Stark werden dabei die Kommunikationsprobleme und der schließliche Kommunikationsbruch hervorgehoben. Keiner der Protagonisten wird makellos dargestellt. Selbst wenn von Liebe die Rede ist, ist der Ton der Exposition von Hass und Unfrieden geprägt. Ab V. 5 wird dieser Konflikt offensichtlich sein und noch offensichtlicher ausgetragen werden. Dann wird Josef selbst deutlicher als in der Exposition dazu beitragen, den Konflikt zu verschärfen.

White fasst all dies und den weiteren Verlauf der Erzählung gut zusammen:

In a few short sentences the narrator has sketched out an unusually complex world of fateful familial stratification, relations, and emotions: youth versus old age, intra-familial social hierarchy, concealed realms of discourse, rivalry, betrayal, obsessive love, ill-considered gifts of passion, hatred, shunning. The balance with which this system is presented leaves no heroes and no villains. 1991:242.

Somit kommt in der Exposition der Tenor einer dysfunktionalen Familie eindeutig zum Vorschein (Cotter 2003:272). Humphreys spricht von einer Familie „that seems intent on self-destruction“ (1990:96). Unter Berücksichtigung der Funktion einer Doppelsexposition von Gen 37 und 38 beschreibt auch Fischer den Zustand der Familie als ‚rissig‘ aufgrund der Verbindung des Wortfeldes ‚reißen‘ mit Gen 38, „das zutreffend die Brüchigkeit und den Zerfall familiärer Beziehungen hier verbildlicht.“ (Fischer 2001:244).

Am Ende der Exposition ist nun eine erste Charakterisierung der Protagonisten möglich. Mit Rücksicht auf eine für den Leser klare Darstellung sollen die nachfolgenden Charakterisierungen den weiteren Verlauf von Gen 37 teils mitberücksichtigen. Allgemein ist mit Waltke festzuhalten: „The vignettes chosen by the narrator portray each character's weaknesses.“ (2001:498).

3.3.4.6.2 Die Charakterisierung Josefs

Der Hauptprotagonist der Erzählung wird als Hirte dargestellt, wenn nicht sogar als Hirtenhelfer (נַעַר), zusammen mit seinen Halbbrüdern, welche ihm vermutlich altersmäßig am nächsten standen. Die stärkste Charakterisierung Josefs in der Exposition ist in seinem Bericht an den Vater gegeben, was ihn nicht neutral dastehen lässt. Von Seiten des Vaters ist er jedoch besonders geliebt, vermutlich aufgrund seiner Mutter Rahel, die Jakob auch bevorzugte, und wegen der Geburtssituation.

Im Gegensatz zu seinen Brüdern charakterisiert der Text Josef als den *Sohn des Alters* Jakobs. Greenspahn bemerkt: „What sets Joseph apart is not that he was the youngest son, but the fact that he was born in his father’s old age (Gen 37:3) to Jacob’s favourite wife. [...] It is this which makes Joseph distinct from his brothers, who have barely any distinguishing characteristics at all!“ (1994:96).

Josef ist verhasst und ausgegrenzt wegen der besonderen Liebe seines Vaters, wofür er nichts kann. Dennoch zeigt die Tatsache der üblen Nachrede, dass er eine gewisse Beziehung mit seinem Vater hatte/suchte und ihn als Referenzperson achtete. Deswegen hassten ihn seine Brüder und können nicht mehr friedlich mit ihm reden.

Im weiteren Verlauf der Erzählung wird Josef diesen Hass und die Eifersucht durch die Wiedergabe seiner Träume anfachen. Darin erscheint er als „unsensibler, verwöhnter Träumer.“ (Fischer 2001:246). Er ist Träumer, Erzähler und dadurch Hassvermehrter, was dadurch erkennbar ist, dass seine Handlungen ausschließlich aus Reden bestehen! Diese Charakterisierung ist nicht neutral, doch auch nicht vergleichbar mit der negativen Bewertung seiner Brüder (Simeon, Levi, Ruben) in den vorigen Kapiteln. Vermutlich deswegen kommt Waltke zum Schluss: „Although Joseph begins immaturely, bragging and telling tales on his brothers, he is a noble character throughout most of the story.“ (2001:499).

Solang Josef sich in der Nähe der väterlichen Obhut aufhält, ist er zwar ausgegrenzt, doch sicher. Weg von zuhause wird Josef als Umherirrender und Verirrter dargestellt, der die Brüder sucht und selbst gefunden wird (Fischer 2001:245). Ab diesem Zeitpunkt wird Josef in Gen 37 nur noch passiv und als das Objekt der Rache der Brüder dargestellt. „In this scene the narrator blanks Joseph’s emotions, perhaps to represent Joseph as a passive and helpless victim of his older brothers.“ (Waltke 2001:499). Der weitere Verlauf der Erzählung über Gen 37 hinaus wird einen anderen, veränderten Josef darstellen, der sich in unterschiedlichen Settings als fromm, treu, tugendhaft und emotional erweisen wird. Und er wird sich mit der Vergebung nicht leicht tun, was seine anfängliche Behandlung seiner Brüder in Ägypten zeigen wird. In der Veränderung der Protagonisten – wie bereits betont – liegt eine zentrale Eigenschaft der Gesamterzählung.

3.3.4.6.3 Die Charakterisierung der Brüder

Die Brüder werden in Gen 37 nie bei Namen genannt, außer Ruben und Juda, die in prominenter Stellung im zweiten Akt der Erzählung zu Wort kommen und den Mord verhindern werden. Im ersten Teil der Erzählung werden sie als ‚Söhne Jakobs‘ oder als ‚Josefs Brüder‘ mit häufiger Verwendung von Possessivpronomina vorgestellt. Bis V. 24 werden sie in Beziehung zu Josef immer durchgehend als ‚seine Brüder‘ dargestellt. In den Worten der Brüder wird Josef (mit einer Ausnahme) nie Bruder genannt, was ihre Entfremdung zu ihm kennzeichnet. In ihrer direkten Rede ist er für sie der Träumer (19), der Junge (30), und einmalig, mit besonderer Stellung, ist er in der Rede Judas ‚unser Bruder‘ (26). Für Josef sind es seine Brüder, für die Brüder ist Josef es nicht wert so genannt zu werden.

Wenn im Buch Genesis das Wort ‚Bruder‘ (אָדער) die höchste Verwendung im Alten Testament aufweist (178x, gefolgt von 1 Chr mit nur 99x), so enthält darin das Kapitel 37 die höchste Dichte der des Vorkommens des Lemmas אָדער in Genesis, selbst in Proportion zu der Anzahl der Verse im Kapitel. Wie die Grafik (Abbildung 3)

aufzeigt, weist die gesamte Josefgeschichte bis zu ihrem Ende eine starke Frequenz dieses Lemmas auf, dicht gefolgt von Gen 27 und Gen 4 – den hier analysierten Erzählungen. Das verwundert nicht, da dies die Texte sind, worin die Haupttrivalitäten zwischen Brüdern zu ihrer Klimax geführt werden.

In Gen 37 wird אָדער insgesamt 21x verwendet, davon 15x vom Erzähler (V.2.4[2x].5.8.9.10.11.12.17.19.23.26.27.30), 3x von Jakob (V. 10.13.14), 1x von Josef (V. 16) und 2x von Juda (V. 26.27). Waltke sieht in der Häufung des Begriffes eine Ironie, die in der Rede Judas ihren Höhepunkt erreicht (2001:498).

Die Brüder treten als eine geschlossene Einheit auf. Einzelnen treten nur die ältesten Söhne hervor (Ruben und Juda sowie Josef als Erstgeborener der Rahel). Ähnlich ist es bei Greenspahn:

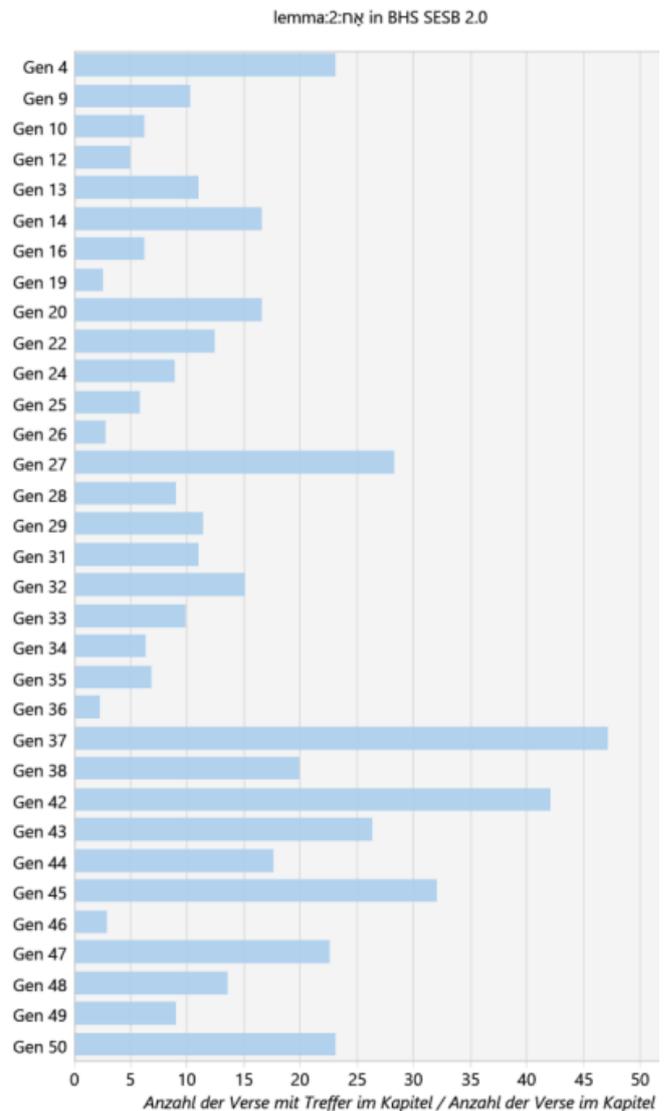


Abbildung 3: Das Vorkommen des Lemmas אָדער in Genesis

Although the impossibility of discerning the brother's relative ages from this passage is remarkable, it may not be irrelevant, for despite their virtual anonymity and interchangeability, those brothers who have major roles are invariably the oldest or the youngest offspring of Jacob's full wives. 1994:96.

Bis V. 12 ergreifen die Brüder keine eigene Initiative. Die Erzählung fokussiert nicht sie als Personen, sondern ihren Hass gegenüber Josef.

Wie oben betrachtet hatten die Brüder vermutlich Anlass für eine üble Nachrede gegeben. In ihrer Reaktion auf die Vorliebe Jakobs werden sie als emotional und impulsiv dargestellt. Sie *konnten* nicht mehr mit Josef friedlich reden. Ihr Hass richtet sich ganz gegen Josef, obwohl es der Vater ist, der ihn z.T. mitverursacht hat.

Im weiteren Verlauf der Erzählung steigert sich ihr Hass und ihre Eifersucht progressiv durch die Wiedergabe der Träume. Dabei nehmen sie jede Aussage sehr persönlich. Sie werden ‚blind vor Wut‘ bis dahin, dass sie bereit sind (außer Ruben und später Juda), ihren Bruder zu ermorden. Im letzten Teil der Erzählung sind sie gewaltsame und hinterlistige Brüder, die es in Kauf nehmen, das Herz ihres Vaters kaltblütig zu brechen, um sich selbst Komplikationen zu ersparen. Zur weiteren Charakterisierung von Ruben und Juda siehe unten.

3.3.4.6.4 Die Charakterisierung Jakobs

Die Person Jakob bildet den Rahmen der gesamten Erzählung. Es ist seine Familiengeschichte um die es hier geht. Seine Rolle in der Erzählung ist maßgebend, wie Naumann betont: „Auf's Ganze gesehen ist neben Josef der Vater die dominierende Erzählfigur, deutlich prominenter als die Brüder und eigentlich die Klammer, die Anfang und Ende verbindet, und zudem wesentlicher Bezugspunkt einer Vielzahl von Szenen.“ (2005:46).

Jakob wird als Vater all seiner Söhne dargestellt, doch der Text nutzt den Anspruch einzelner aus, um die Spannung zwischen den Parteien zu festigen und den Kampf um die Gunst des Vaters aufzubringen. Bei der Überbringung der üblen Nachrede wird Jakob als Vater aller dargestellt (*ihrem* Vater, 2c), wobei sich hier Josef in die Gruppe der Brüder einreicht. Er ist einer von den vielen. In V. 4 sehen die Brüder Josefs, dass *ihr* Vater ihn mehr liebt als alle *seine Brüder*: Sie übernehmen in ihrer Schilderung die Perspektive Josefs (*seine* Brüder, nicht *Jakobs* Söhne wie in V. 3). Wenn es um die Liebe des Vaters geht, sehen sie sich als Brüder Josefs und betonen somit ihren Anspruch auf Jakob als *ihren* gemeinsamen Vater. Dies zeigt, wie die Bevorzugung Josefs das Gefühl von Ungerechtigkeit in ihnen hervorruft und wie sehr sich ihre Rivalität zu Josef am Vater entscheidet.

Jakob tritt nicht nur als Vater, sondern auch als Sohn seiner Eltern auf (V. 1). Die eigene elterliche Prägung tritt im Muster der Bevorzugung eines der Kinder (und seiner Frau Rahel) sichtbar hervor. Er ist Opfer seiner eigenen familiären Prägung, Täter in seiner eigenen Geschwisterrivalität zu Esau und Anstoß für die Weitergabe dieser negativen Prägung von Generation zu Generation. Daher tritt Jakob in dieser Erzählung mitsamt seiner Vorgeschichte auf: Er ist der Fersenhalter, der selbst am Ende der Erzählung durch die List seiner Söhne betrogen wird. Und er ist Israel, wenn er aus seiner Autorität

heraus unbewusste Entscheidungen über das Schicksal Josefs und seiner Familie trifft – durch seine Vorliebe (V. 3) und durch die Sendung Josefs (V. 12).

3.3.5 Der Hauptteil (37,5-33)

3.3.5.1 Josefs Träume (37,5-12)

3.3.5.1.1 Allgemeines über Träume in der Josefgeschichte und in Genesis

Die Träume, die in der Josefgeschichte vorkommen, haben immer mit dem Schicksal einer Person, einer Familie bzw. eines Landes zu tun. Sie treten immer doppelt auf, was ein wichtiges Stilmittel ist, das zur Konturierung (Ebach 2007:64) der gesamten Josefgeschichte beiträgt. Auch jenseits der Traumschilderungen ist dies ein typisches literarisches Motiv der Josefgeschichte. Herbert Donner hat in besonderer Weise die Doppelungen und Dubletten in der Josefgeschichte analysiert und eine enorme Häufung von Vorkommnissen beschrieben⁸⁷. Er folgert daraus: „Manche Doppelungen dienen dem Nachdruck, den das Erzählte erhalten soll, sind also emphatisch; andere haben die Aufgabe den Handlungsablauf zu verzögern, sind also retardierende Elemente.“ (1976:37). Doch das doppelte Vorkommen von Träumen weist auf die Wichtigkeit ihres Inhaltes hin, wie Sarna bemerkt: „Throughout the Joseph narratives, dreams come in pairs in order to demonstrate their seriousness.“ (1989:257). Dies entspricht auch der Erklärung, die Josef selbst dem Pharaon in Gen 41,25 dazu gibt: Die Träume sind doppelt, weil sie von Gott beschlossen sind (Sailhammer 1992:207). Somit ist das Vorkommen von zwei zusammenhängenden Träumen in Gen 37 ein literarisches Phänomen der Josefgeschichte, das auf die Wichtigkeit und den göttlichen Ursprung der Träume hinweist.

Benno Jacob unterscheidet bei der Analyse von Träumen im Alten Testament zwischen Träumen mit imperativischem/prophetischem Charakter, die durch eine göttliche Ansprache vermittelt werden, und futurischen Träumen, die durch Bilder beschrieben werden. In der Josefgeschichte seien die Träume der zweiten Kategorie zuzuordnen (2000:698), denn sie stammen nicht aus einer direkten Anrede Gottes und Gott selbst ist in den Träumen nicht enthalten. Darüber hinaus trete in den Träumen kein

⁸⁷ Darunter erwähnt Donner: 2 Träume Josefs; 2 Träume der Hofbeamten; 2 Träume des Pharaos; 2 Gefangenschaften Josefs; 2 Reisen der Brüder nach Ägypten; 2 Versuche Benjamin mitzunehmen; 2 Mal wird der Getreidekaufpreis erstattet; 2 Audienzen der Brüder bei Josef bei den 2 Besuchen in Ägypten; 2 Aufforderungen an Jakob und seine Brüder sich in Ägypten niederzulassen; 2 Mal Vertrauen Potifars zu Josef (38,4.6); 2 Beischlaf-Angebote der Frau von Potifar (38,7.12); 2 Mal Denunziation durch die Frau von Potifar (39,14f.17f.); 2 Mal Sorglosigkeit von Potifar und des Kerkerbeamten (39,6.8.23); 2 prominente Gefangene (40,1); 2 Möglichkeiten Benjamin herbeizuschaffen (42,16.19f); 2 Mal werden dieselben Waren von Kanaan nach Ägypten transportiert (37,25; 43,11); 2 Mal Proskynese der Brüder vor Josef (43,26.28); 2 Mal Bitte der Brüder um Verzeihung (50,17a.b) (1976:36-37). Waltke erwähnt darüber hinaus: „Double trouble with his brothers (37:2-11, 12-36). Tamar’s successful seduction of Judah is followed immediately with Potiphar’s wife’s unsuccessful seduction of Joseph (38:1-30; 39:1-23). The brothers devise two plans to deal with him (37:21-27), and he devises two plans to deal with them (42:14-20). [...] the narrator twice tells of the family’s migration there (46:1-27; 46:28-47:12). [...] The book closes pairing the deaths of two patriarchs, Jacob (49:33-50:13) and Joseph (50:22-26). This striking symmetry and pairing in the account’s style matches its theology; it subtly points to the unseen hand of Providence.“ (2001:495). David Dorsey (2004:59) gliedert die gesamte Josefgeschichte anhand dieser Dubletten. Er erkennt dabei sowohl ein paralleles Muster als auch eine chiasmatische Struktur (:59-60).

Sprecher auf (2000:698).⁸⁸ Waltke weist in Bezug auf Gen 37 auf die Veränderung der Theophaniebegleiterscheinungen innerhalb des Buches Genesis hin: „This is the first dream in the Bible in which God does not speak (cf. 20:3; 28:12-15; 31:11, 24). It forms a transition in the dominant means of God’s revelation from theophany in Genesis 1-11, to dreams and visions in Genesis 12-35, and now to providence in Genesis 36-50.“ (2001:500)⁸⁹. Diese Vorsehung Gottes innerhalb der Josefgeschichte wird auch für Everett Fox durch die Träume erst greifbar:

Initially the tale is one of family emotions, and it is in fact extreme emotions which give it a distinctive flavor. All the major characters are painfully expressive of their feelings, from the doting father to the spoiled son, from the malicious brothers to the lustful wife of Potifar, from the nostalgic adult Yosef to the grief-stricken old Yaakov. It is only through the subconscious medium of dreams, in three sets, that we are made to realize that a high plan is at work which will supersede the destructive forces of these emotions. 1983:152.

Auch Sarna merkt das ‚Fehlen Gottes‘ an: „God does not figure explicitly in the content of the dream; yet it is taken for granted that He is the source of the message being conveyer.“ (1989:256). Diese Selbstverständlichkeit betrifft sicherlich das Wissen des Erzählers. Doch zu diesem Zeitpunkt (Gen 37) weiß der Leser noch nicht, was er von den Träumen halten soll und er erkennt keinesfalls die Vorsehung Gottes darin. Gerade die ‚Auslassung Gottes‘ schafft überhaupt erst die erfolgreiche Spannung der Josefgeschichte. Da Josef durchaus zwiespältig dargestellt wird, fragt sich der Leser: Ist der Traum von Gott oder nur die herrschsüchtige Einbildung Josefs?

3.3.5.1.2 Dritter Anstoß: Josefs erster Traum (37,5-7)

Mit V. 5 beginnt der Hauptteil der Erzählung. Wenn der Fokus auf die Handlungen des Protagonisten bisher nur punktuell gesetzt wurde, so ergreift Josef nun selbst die Initiative und fängt an, den Fortgang der Erzählung zum zweiten Mal (nach V. 2c) maßgeblich zu beeinflussen. Josef wird hier in seiner dritten Handlung beschrieben. Nach dem Weiden der Schafe (V. 2b, was eher eine Randbemerkung ist) und dem Überbringen der Nachrede (2c, die erste eigenverantwortliche Handlung) kommt nun das Träumen: „Und es träumte Josef einen Traum“.

Das Träumen (חלם) wird im gesamten Kapitel stark betont. Vor der Wiedergabe jedes Traums wird das ‚Träumen des Traums‘ zweifach erwähnt (V. 5.6; V. 9a.9b). Darüber hinaus kommt es in V. 8 (‚Traum‘, im Mund der Brüder) und in V. 10 (‚Träumen des Traumes‘, im Mund Jakobs) vor. Doch der Schwerpunkt liegt weniger im Träumen an sich, was Josef wohl nicht steuern konnte, sondern im *Reden*, im *Erzählen* dieser Träume, was ebenso mehrfach bei jedem Traum erwähnt wird: V. 5a (נגד); V. 6 (אמר); V. 9 (ספר und אמר); V. 10 (ספר). Dabei begegnet dem Leser eine erste Assonanz zum Protagonisten im hebräischen Text: Josef zeichnet sich vielfach durch sein Reden aus und das Verb

⁸⁸ Wie in 15,1; 20,6; 26,24; 28,12; 31,11; 46,2.

⁸⁹ Waltke führt weiter mit einer interessanten Parallele zum kanonischen Aufbau des Alten Testaments: „These three stages resemble the three parts of TaNaK (i.e., the OT). In the *Torah* (‚Law‘), God speaks to Moses in theophany; in the *Nebiim* (‚Prophets‘), he speaks in dreams and visions; and in the *Ketubim* (‚Writings‘), he works mostly through providence.“ (2001:500).

וַיְסַפֵּר (ספר: erzählen), das in V. 9 und 10 vorkommt, spielt auf den Namen des Erzählers (Josef, יוֹסֵף) an. Zusätzlich fordert Josef seine Brüder explizit dazu auf, seiner Erzählung zuzuhören (V. 6): „Hört doch!“ (שְׁמַעוּ־נָא).

In V. 6 wird die erste direkte Rede Josefs wiedergegeben. Robert Alter betont die Relevanz der ersten Worte eines Protagonisten: „In keeping with the rule about the revelatory force of a character’s first words, this whole speech shows us a young Joseph who is self-absorbed, blithely assuming everyone will be fascinated by the details of his dreams.“ (2008:207)⁹⁰. Die Worte Josefs treffen die Brüder jedoch auf ganz andere Weise. Dies zeigt der Erzähler unmittelbar darin, dass er ihre Reaktion vorweggreift, bevor es zur Darstellung des Traums überhaupt kommt: „da hassten sie ihn noch mehr“ (V. 5b).⁹¹ Die Brüder hassten ihn schon zuvor (V. 4), doch nun auch wegen des Traums, schon bevor Josef den Traum erzählen konnte (Seebass 2000:21). Der Erzähler greift vor, ehe auch der Leser überhaupt den Inhalt des Traumes erfahren kann (White 1991:243). Dies zeigt, dass Josef in den Augen der Brüder ‚abgestempelt‘ war: er konnte nichts Richtiges sagen, egal was er sagte. Wir begegnen in der Erzählung einem Josef, der (gewollt oder unabsichtlich, bewusst oder naiv) durch seine Worte Schaden anrichtet. In den V. 5-6 trifft er die unsensible und unweise Entscheidung, Öl ins Feuer des Hasses seiner Brüder zu gießen (Jacob 2000:699).

Der Hass der Brüder steigert sich: וַיִּזְכְּרוּ עוֹד שָׂנֵא (V. 5=V. 8). Die Verwendung des Verbs יָסָא (vermehren, steigern) stellt eine weitere Anspielung auf den Namen Josefs (יֹסֵף) dar (Hamilton 1995:410), die sich auch in V. 8 wiederholt. Dies „liest sich im Hebräischen wie eine zusätzliche Etymologie des Namens Josef (יֹסֵף).“ (Fischer 2000:146). Ebach folgert daraus: „Die Verwendung des Verbs יָסָא ‚fortfahren‘ (‚sie führen noch damit fort ihn zu hassen‘) in V 5 (und dann in 8) ist somit für die Josefgeschichte thematisch; sie lässt sich zudem an dieser Stelle als Echo der Geburtsgeschichte und Namensgebung Josefs (יֹסֵף) in Gen 30,23f. lesen.“ (2007:65). Wenham nimmt diese Assonanz als einen Rahmen wahr: „By introducing and closing (v 8) the first dream with this comment, the narrator underlines the impact it made on his brothers.“ (1987:351).

Der Effekt des Traums führt die Brüder dazu, zum ersten Mal (V. 8) das Wort im direkten Dialog zu ergreifen (White 1991:244), um Josef entgegenzutreten. Dabei reden die Brüder als eine geschlossene Einheit mit einer Stimme. Als erste Rede innerhalb der Erzählung wirkt sie besonders charakterisierend. Josef wurde vom Erzähler bisher als Träumer, Erzähler und Hassvermehrer charakterisiert. In den Worten der Brüder ist er arrogant, eingebildet und herrschsüchtig.

Der erste Traum wird durch das Partikel הִנֵּה (‚siehe!‘) eingeleitet. Nach der ersten Aufforderung zum Zuhören (V. 6) werden nun auch die Aufmerksamkeit und die Vorstellungskraft der Brüder gefordert.

⁹⁰ Von Rad entschuldigt die Eifrigkeit Josefs mit der Begründung: „Träume waren so gewichtig, dass man sie nicht für sich behalten konnte.“ (1976:287).

⁹¹ „Sie hassten ihn noch mehr“ (V. 6) wird in der LXX ausgelassen.

Das Partikel ist ein literarisches Merkmal, das den Erzähler in den Hintergrund treten lässt (so bes. in V. 9) und die Eigenaussagen des Protagonisten hervorhebt (Fokkelman 1975:51). Insofern handelt es sich um einen deiktischen Ausdruck, wodurch Josef auf die eigene Sprechsituation hinweist, um Aufmerksamkeit zu erzeugen. Das Partikel weist auf das, was Josef selbst nun vor Augen hat, indem es eine parataktische Erzählweise in Form von Bildsequenzen einleitet (Ebach 2007:64). Allein in V. 7 kommt das Wort drei Mal vor, am Anfang jedes Satzes, gefolgt von einem Tätigkeitswort und dem Bild der Garbe.

Für Westermann beschreibe die wiederholte Verwendung von הִנֵּה Josefs eigene Verwunderung: „Joseph describes the dream in rhythmic, almost choreographic language, regulated by verbs and with a recurrent והנה. He is full of his dream, which compels him to relate it to his brothers.“ (Westermann zit. in Wenham 1987:351). So sieht es auch Alter, der in der Häufung von הִנֵּה Josefs „own wide-eyed amazement, and perhaps his naiveté“ (2008:207) sieht. Diese Verwunderung könnte sich entsprechend auch in der betonten Aussage über die Garben zeigen, die sich *aufrichten* und auch *wirklich aufrecht* stehen bleiben.

Doch das Argument, dass der besonders betonte und signalstarke Sprachgebrauch an dieser Stelle lediglich aus der eigenen Verwunderung Josefs herrühre, bleibt recht dünn und kann nicht eindeutig im Text nachgewiesen werden. In seiner hebräischen Grammatik deutet Schneider die Syntax dieses Abschnittes ganz anders. Im Kapitel über das ‚besprechende Erzählen‘ weist er auf die Tempus-Übergänge alttestamentlicher Erzähltexte hin: „Der Erzähler kann mit einfachen syntaktischen Mitteln seine Erzählung auf seine Gegenwart beziehen.“ (2001:191). Er führt weiter aus: „Bei engagiertem Erzählen geht der Erzähler gelegentlich an Höhepunkten seiner Erzählung zu den Tempora der besprechenden Rede über. Damit gibt er der Erzählung höhere Eindringlichkeit.“ (:192). Schneider erkennt dieses Phänomen in der Art der Wiedergabe der Träume Josefs. Die Syntax widerspräche der Semantik (‚er erzählte‘): Josef erzählt nicht nur von seinen Träumen, sondern er deutet darin „seine Position im Kreis der Brüder“ (:193). Josef will seinen Brüdern also nicht nur etwas ‚erzählen‘, sondern er möchte ihnen etwas ‚beibringen‘. Dies sei durch eine Übertreibung der besprechenden Signale gegeben, wie die Aufforderung zum Hören (שִׁמְעוּ-נָא), das dreifache הִנֵּה und das Imperfekt הִתְבַּיֵּן als Zeichen für engagiertes Erzählen und als Mittel zur Hervorhebung (:193).⁹²

Somit ist die Rivalität der Brüder gegen Josef und ihre Reaktion auf den ersten Traum nicht nur durch die Ereignisse im Vorfeld gesteuert (37,1-4). Josef selbst trägt durch seine Erzählweise und seine Haltung zur Verschärfung des Konflikts bei. Josef redet sich hier „nahezu um Kopf und Kragen“ (Schneider 2001:193).

⁹² Für Schneider widerspricht dies nicht der Tatsache, dass הִנֵּה in Träumen ein gattungstypisches Signal ist (2001:193).

Im ersten Traum wird ein Motiv eingeführt, das sich auch im zweiten Traum zeigen und den Verlauf der gesamten Erzählung bis Gen 50 kennzeichnen wird. Es handelt sich um die auffälligen Wiederholungen der Begriffe ‚aufrichten‘, ‚verneigen‘, ‚niederfallen‘ und ‚sich beugen‘. Ebach bestimmt daher das Verb שחח (beugen) nebst dem parallel verwandten נפל ([nieder]fallen) treffend zum *Leitwort* der Josefgeschichte (2007:64). Waltke merkt an, wie sich dies in der Erzählung schrittweise erfüllen wird: „The prophecy is fulfilled in escalating stages: the brothers initially bowing once (42:6), then bowing twice to honor him (43:26, 28), and finally throwing themselves at his feet (50:18).“ (2001:501)

Der erste Traum bezieht sich auf einen landwirtschaftlichen Kontext. Das hat Ausleger (z. B. von Rad 1976:287; Soggin 1997c:440) dazu veranlasst, die Patriarchenfamilien als sesshafte Bewohner des Landes zu sehen, die mit dem Einsammeln und Binden der Garben vertraut waren. Doch, wie Jacob bemerkt, ist dies nicht zwingend: Der Traum spricht lediglich dafür, dass Ackerbau ein bekannter Vorgang war (2000:699). Auch Wenham, der von einer gelegentlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit ausgeht, sieht ein: „since it is only a dream being described, it is uncertain how far it represents their regular practice.“ (1987:352). Die Geschichte berichtet zudem von der Viehzucht der Familie und den weiten Strecken, die sie deswegen zurücklegen musste (V. 12). Es scheint, dass die Garben vielmehr ein Verweis auf die nachfolgenden Ereignisse der Geschichte sind: Die Kornbeschaffung in Ägypten wird der auslösende Grund sein, dass die Brüder Josefs sich vor ihm niederwerfen (42,6; 45,8.26) (vgl. Seebass 2000:21; Jacob 2000:699; Sarna 1989:256; gegen von Rad 1976:287).

Josefs Träume sind selbsterklärend im Gegensatz zu den Träumen des Pharaos (Gen 40,5-13 und 41,1-8), die einer Auslegung bedürfen (Sarna 1989:256)⁹³. Im Traum werden die Garben eindeutig den Protagonisten der Erzählung zugeordnet. Das nehmen die Brüder auch so wahr, indem sie in ihrer Entgegnung in V. 8 sehr rasch ihre Deutung bekannt geben. Dennoch sind es nicht die Brüder, die sich im Traum vor Josef verneigen, sondern ihre Garben. Josefs Garbe bleibt dabei eine „Garbe unter Garben“ (Jacob 2000:699).

3.3.5.1.3 Die Reaktion auf Josefs ersten Traum (37,8)

In V. 8 reden die Brüder zum ersten und zum letzten Mal mit Josef in Gen 37. Die Tatsache, dass die Brüder mit ihm nicht mehr friedlich reden können, wurde bereits in V. 4 eingeleitet. Nun zeigt es sich klar und deutlich. Die Brüder verknüpfen den Inhalt des Traums und die engagierte Art und Weise, wie Josef diesen erzählt hat, sofort mit ihrer eigenen Realität und mit den zuvor erwähnten Ereignissen, so dass sie im Traum Josef als König über sich erblicken (V. 8), der über sie herrscht. Vielleicht wird die Deutung der Brüder – zumindest in ihrer visuellen Wahrnehmung – auch vom ‚Königskleid‘ (V. 4) hervorgerufen (Jacob 2000:699). Die sichtbare königliche Stellung wird in 41,42 (Kleider, Siegelring und Kette) Erfüllung finden. Als Antwort auf den Traum Josefs entgegnen die Brüder mit

⁹³ Sarna bemerkt: „There is no record of an Israelite ever requiring the skill of an interpreter of dreams.“ (1989:256).

(rethorische) Fragen. Diese lassen ihre eigene Verwunderung über den Inhalt des Traums erkennen, was Wenham durch die Verben im Infinitivus absolutus vermittelt sieht (1987:348). Das bestätigt auch Longacre: „Their outraged reply employs infinitive absolutes + finite verbs to convey their ironic disgust in terms of pseudo certainty.“ (1989:188). Die Brüder erahnen nicht, wie nah sie mit ihrer Deutung an der zukünftigen Realität liegen: Josef wird ‚Herrscher über ganz Ägypten‘ (45,8.26) und seine Brüder werden vor ihm mehrfach niederfallen (42,6).

Nach der Reaktion der Brüder auf den ersten Traum folgt die dritte Notiz über die Steigerung ihres Hasses gegen Josef (V. 8b). Wie dem Leser seit V. 5b bereits bekannt ist, hassen sie ihn wegen seines Traumes. Doch nun bezieht sich ihr Hass auch auf seine Reden, die bereits in V. 2b anfangen, doch wegen ihrer seltsamen (Sarna 1989:257) Pluralform (דְּבָרָיו) mehr als nur die üble Nachrede meinen müssten. Wie mit Schneider (2001:191-193) beobachtet wurde, ist damit auch die Art, wie Josef die Träume vorbrachte (Jacob 2000:699), gemeint. So auch Waltke: „not only for the information but also for the way he says it.“ (2001:501).

3.3.5.1.4 Vierter Anstoß: Josefs zweiter Traum (37,9)

‚Und Josef träumte einen anderen Traum‘. In der Darstellung des zweiten Traums wiederholen sich die oben bereits genannten literarischen Besonderheiten im Gebrauch von סָפַר (erzählen), הִנֵּה (siehe!) und שָׁחָה (beugen).

Somit ist die Schilderung des zweiten Traums noch kürzer und prägnanter. Inhaltlich spiegelt er den ersten Traum wieder. Das führt dazu, dass Josef scheinbar den ersten Traum thematisch voraussetzen und darauf aufbauen kann. Der ganze Traum ist in einem Satz kondensiert, sieben Worte und nur ein Prädikat:

הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עֶשְׂרִי בִּכְכָּבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי

Er bedarf daher keiner Exposition (Jacob 2000:700). Im Gegensatz zum ersten Traum spart die Darstellung an Erzählzeit: Josef verzichtet darauf, das Handeln der Protagonisten und deren Symbole zu unterscheiden (im ersten Traum Brüder/Garben). Das Beugen der Himmelslichter geschieht direkt vor Josef statt vor seinem Stern – oder Josef setzt voraus, dass er selber auch ein Stern ist. Er erwähnt nicht, dass er/sein Stern sich aufgerichtet hätte. Auch muss die Ortsangabe und die Stellung der Protagonisten nicht spezifiziert werden, da es offensichtlich der Himmel ist und die Himmelslichter darin verteilt sind. Der zweite Traum zeichnet sich also durch eine extreme Ökonomie der Worte im Gegensatz zum ersten aus.

Dass der Vater auch unter den Zuhörern seines Traumes ist, erfährt der Leser erst nach der Wiedergabe des Traums (V. 10a)⁹⁴. Möglich wäre, dass Josef beide Träume den Brüdern zugleich erzählte.

⁹⁴ Die LXX fügt in V. 9 neben den Brüdern bereits den Vater hinzu „τῷ πατρὶ αὐτοῦ“. In V. 10 lässt die LXX die Brüder weg: „καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ πατὴρ αὐτοῦ“.

Dafür spräche etwa die Mehrzahl von ‚Träumen‘ und ‚Reden‘ in V. 8b und die Tatsache, dass die Deutung der Brüder (V. 8a) gut auf beide Träume passt. Anschließend könnte Josef den zweiten Traum noch einmal dem Vater wiederholt haben (V. 10a). Dagegen spricht jedoch die Ausführlichkeit von V. 9a im Satz „auch den erzählte er seinen Brüdern“, der dicht gefolgt ist vom zweiten Traum. Dem Erzähler scheint es somit wichtig zu betonen, dass auch der Vater von dem zweiten Traum erfährt und was seine Reaktion ist.

3.3.5.1.5 Die Reaktionen auf Josefs zweiten Traum (37,10-11)

Interessanterweise wird nach beiden Träumen nicht einfach eine Deutung wiedergegeben (wie beim ersten Traum), sondern es werden die Reaktionen der Brüder und des Vaters geschildert. Sie erkennen sich unmittelbar in dem Traum wieder und beziehen ihn auf sich. Ihre Reaktion enthält indirekt und implizit auch ihre persönliche Deutung. An der Oberfläche des Textes zeigt sich dies in der doppelten Verwendung von zwei rhetorischen Fragen (V. 8a.b und V. 10b.c).

Ohne zu zögern transportiert Jakob in V. 10b den Traum auf eine innerfamiliäre Ebene. Der Ausdruck ‚zur Erde beugen‘⁹⁵ (V. 10b, der im Traum selbst nicht vorkommt!) zeigt, dass die Bilder sehr pragmatisch verstanden und ins Leben transportiert werden (wollen). Jakob sieht darin (genau wie die Brüder beim ersten Traum in V. 8) einen unmissverständlichen Herrschaftsanspruch Josefs. Das Beugen ist auch für ihn „an acknowledgment of royalty and kingship.“ (Sailhammer 1992:207).

Das Bild vom Niederbeugen der Eltern vor ihrem Kind erzeugt in Jakob eine Reaktion des Entsetzens, die ihn dazu veranlasst, Josef vermutlich mit lauter Stimme, durch zwei aufeinanderfolgende Fragen zu schelten (רָצַף). Die erste Frage („Was ist das für ein Traum...?“) stellt die allgemeine Wiedergabe des Traumes in Frage. Sie zieht die Redlichkeit Josefs in dieser Sache gewissermaßen in Zweifel und zeigt, „dass man auch im Alten Israel Träume nicht nur als Botschaften der Götter, sondern auch als Einbildungen des Hochmuts ansehen konnte.“ (Naumann 2005:50). Die zweite Frage („Sollen wir etwa kommen, ich und deine Mutter und deine Brüder...?“) transportiert Jakobs Deutung des Traums und demaskiert ihn als unmöglich. In seiner Autorität weist er Josef vor (V. 10a) seinen Brüdern zurecht: „Despite his deep affection for Joseph, Jacob feels that this time he has gone much too far.“ (Wenham 1987:352).

Erst die Reaktion Jakobs wirft die Frage nach der Identifizierung der genannten Himmelskörper auf. Wer sind Sonne und Mond? Um wen handelt es sich bei den elf Sternen? Nach der Deutung Jakobs stehen Sonne und Mond eindeutig für ihn selbst und für die Mutter Josefs (V. 10b, „ich und deine Mutter“). Die Identifizierung der elf Sterne mit den Brüdern Josefs scheint dem Zusammenhang nach

⁹⁵ Sarna sieht hierin einen lapsischen Rückbezug auf die Begegnung mit Esau, der in diesem Zusammenhang eine gewisse Prolepse in der Gesamterzählung ankündigt: „In adding it, Jacob subconsciously echoes the manner in which he himself had made obeisance to his brother Esau (33:3). Its use here is an intimation of future developments, for it appears in the narrative each time the brothers bow to Joseph in Egypt.“ (Sarna 1989:257).

auch eindeutig. Doch die gleichzeitige Anwesenheit Rahels und des kleinen Bruders Benjamin ist widersprüchlich, da Rahel bei seiner Geburt starb (Gen 35,18).

Für Keil und Delitzsch ist die Anwesenheit Rahels ein Hinweis auf ihre Unvergessenheit und Unverlorenheit (1983[1878]:282). Für Wenham ist sie als Mond inbegriffen „just to complete the picture of the heavenly bodies.“ (1987:352). Im Ausdruck in 37,2 „den *Frauen* (״נְּׁוֹׁתׁ) seines Vaters“ – der sonst nicht für Nebenfrauen verwendet wird – könnte eine gewisse Aufwertung der Nebenfrauen gesehen werden. Vielleicht ist eine von Jakobs Nebenfrauen zur Ersatzmutter Josefs geworden, denn er war, nach der Auffassung Waltkes, beim Tod seiner Mutter gerade erst sechs oder sieben Jahre alt (2001:501).

Interessanterweise treten Sonne, Mond und Sterne nie zusammen auf (Jacob 2000:700), was den Traum in einem onirischen Surrealismus verbleiben lässt. Es handelt sich um Bilder, die nicht den Anspruch erheben alle Facetten der Realität wiederzugeben. Aus alledem ergibt sich die klare Tendenz, dass Benjamin bereits geboren war. „Versucht man ein Fazit, so dürfte die Präsenz einer verstorbenen Rahel im Traum Josefs in Verbindung mit Jakobs spontaner Deutung alles in allem plausibler sein als die eines noch nicht geborenen Benjamin.“ (Ebach 2007:70). Die Anwesenheit der Mutter Josefs könnte zudem mit den nachfolgenden Beobachtungen erklärt werden:

3.3.5.1.6 Über die Erfüllung des zweiten Traums

Ein großer Unterschied der Träume liegt in ihren Bildern. Der erste Traum wird mit Bildern von der Erde und der zweite mit himmlischen Bildern beschrieben. Doch in dieser Unterschiedlichkeit weisen die zwei Träume eine Vollständigkeit auf, die wie ein Merismus die Ganzheit von Himmel und Erde umschließt.

Zugleich bilden sie eine stereometrische Perspektive, die Fragen über die Erfüllung des zweiten Traumes hervorruft: Wenn sich das Motiv der Garben/des Kornes im ersten Traum recht eindeutig innerhalb der Josefgeschichte erfüllt, wo trifft dann – wenn überhaupt – der zweite Traum ein?

Für Robert Alter ist die himmlische Perspektive des zweiten Traums eine Andeutung an den Glanz des ägyptischen Reiches, über das Josef eines Tages eingesetzt sein wird (2008:208). Doch die Verbindung zwischen Himmelskörper und Glanz scheint sehr vage zu sein. Außerdem ist im Traum nicht davon die Rede, dass Josef eines der Himmelslichter sei – im Gegenteil: Während sich der erste Traum explizit nur auf die Brüder bezog, so beruft sich der zweite Traum auf die ganze Familie (Jacob 2000:700). Somit fordert der zweite Traum eine gewisse genealogische Perspektive, welche die Deutung Jakobs (V. 10) unterstützt. Das Motiv der Sterne könnte dabei einen Anklang an die Abrahamsverheißung sein (15,5). Diese Verbindung wird (allein) von Sarna angedeutet: „The symbolism for the brothers is perhaps suggested by the repeated image comparing Israel to the stars of the heaven.“ (1989:257). Doch er zieht keine Folgen daraus. Im genealogischen Rahmen und aufgrund der Symbolik der Sterne könnte der Traum auf Josef deuten, der durch seinen Aufstieg in Ägypten dazu beitragen

wird, dass diese wenigen ‚Sterne Abrahams‘ am Leben erhalten werden und die Abrahamsverheißung nicht abbricht. Josef sichert den Fortstand seines Geschlechts. Somit beschreiben die zwei Träume zwei unterschiedliche Phasen und Perspektiven der Zukunft: Der erste Traum betont die innerfamiliäre Auseinandersetzung zwischen den Brüdern und Josef und deutet bildhaft auf ihre Errettung vor der Hungersnot hin, worin Josef die zentrale Rolle spielt. Der zweite Traum betont dieselben Aspekte, doch durch das Bild der Himmelslichter fügt er sie zugleich in den weiten Horizont der Abrahamsverheißung (15,5) ein. Der zweite Traum betont somit die genealogische Perspektive der Jakobsfamilie und dessen Verheißungslinie, in der Josef eine wichtige Rolle spielen wird.

3.3.5.1.7 Die Bilanz nach den zwei Träumen

Nach der Beschreibung der Träume und der Reaktionen der Protagonisten zieht der Erzähler in V. 11 eine Art Bilanz über die vorgefallenen Ereignisse. Mittels einer Introspektion beschreibt er die inneren Gedanken seiner Figuren, dessen Richtung die zukünftigen Entwicklungen der Erzählung andeutet (White 1991:246). Doch von Josef, seiner eigenen Deutung der Träume sowie seiner Reaktion auf die Antworten der Brüder und des Vaters wird nichts berichtet. Nach der Schilderung seines zweiten Traumes rutscht der bisherige Hauptprotagonist in den passiven Hintergrund der Erzählung und wird zum Objekt der Handlungen anderer.

Die Brüder sind eifersüchtig auf Josef (וִיִּקְנְאוּ בְּיֹסֵף אָחֵיָיו). Für Benno Jacob beinhaltet die Eifersucht zugleich einen verbalen Aspekt: קנא bedeute „seine Gelassenheit gegenüber jemandes unverdientem Glücksstand verlieren und diesem Gefühl in Reden Luft machen, während der Haß auch schweigen kann.“ (2000:700). Die Aussage vervollständigt und verstärkt die Anmerkungen über ihren Hass und Unfrieden von V. 4.5.8, so dass Wenham mit „very jealous“ (1987:352) übersetzt: „In context, this seems to be a stronger and deeper passion than ‚hatred‘.“ (:352). Auf diese Steigerung wurde in der Einleitung grafisch Bezug genommen (Abbildung 2). Der Hinweis auf die Eifersucht seiner Brüder an dieser Stelle ist ominös und könnte bereits hier auf eine mögliche Rache hindeuten. Denn קנא kann im Alten Testament ein Gefühl beschreiben, „that is liable to spill over into violent action (e.g., Num 25:11, 13)“. (Wenham 1987:352).⁹⁶

Die Reaktion des Vaters auf den zweiten Traum scheint in die gleiche Richtung zu gehen wie die der Brüder. Doch der Erzähler fügt bei Jakob in V. 11 ein Detail mehr an. Jakob ist zwar aufgebracht, doch er bewahrt ‚das Wort‘. Gemeint ist die *ganze Sache* rund um den Traum Josefs und dessen Bedeutung⁹⁷, wobei beim Begriff דְּבַר an den objektiven Gehalt dieser Sache zu denken ist, was im gewissen Gegensatz zu den subjektiven Emotionen der Eifersucht der Brüder in V. 11a steht (Jacob

⁹⁶ Siehe dazu auch die Assonanz des Namen Kain (קַיִן) mit Neid (קנא bzw. קנאה) in → 3.1.4.1.

⁹⁷ Jakob hatte selber wundersame Träume und Begegnungen mit Gott erlebt (28,12ff; 35,9ff), was ihn hier möglicherweise dazu veranlasst – trotz seiner abwehrenden Reaktion – ein gewisses potentielles Gewicht den Träumen Josefs einzuräumen. Seine rhetorischen Fragen (V. 10) lassen dabei die Möglichkeit für eine positive Beantwortung offen.

2000:700). Jakob bewahrt die Worte Josefs im Gedächtnis (vgl. 45,28) und der Leser versteht, dass diese Notiz in einer noch unbestimmten Beziehung zum weiteren Verlauf der Geschichte steht, dessen Inhalt er noch nicht kennt. Erzähltechnisch handelt es sich hierbei um eine Prolepse, „einen Hinweis an die Leser, dass die Erzählung später auf das Traumthema zurückkommen wird.“ (Naumann 2005:50).

Mit einer Ausnahme⁹⁸ nehmen alle mir bekannten Bibelübersetzungen zwischen V. 11 und 12 einen Abschnittswechsel vor. Diese Zäsur scheint nicht unter Berücksichtigung der oben dargestellten Struktur zu erfolgen. V. 12 sollte meines Erachtens nach zum vorangehenden Abschnitt gezählt werden, da sich hier die Ringstruktur zu V. 2b schließt. Dort weidete Josef mit *einigen* seiner Brüder die Schafe. In V. 12 wird die Gesamtheit der Brüder – nach all dem was sie inzwischen von ihrem Bruder Josef entfremdet hat – *alleine* wegziehen, um die Schafe des Vaters zu weiden. Sie wollen nichts mehr mit Josef tun haben (Jacob 2000:701). Sarna und andere plädieren dafür, dass Jakob seinen Sohn Josef von der Arbeit befreite, was im besonders wertvollen und zur Arbeit ungeeigneten Kleid sichtbar würde: „In contrast to the report in verse 2, Joseph was not with them, probably because he was now exempt from labor.“ (Sarna 1989:257).

Am Ende dieses Abschnittes (V. 5-12) zeigt sich eine enorme, sich progressiv steigernde Geschwisterivalität. Drei Parteien werden identifiziert, die im Zueinander und im Gegeneinander den Verlauf der gesamten Erzählung, doch vor allem die grundlegende Ereignisse dieses Kapitels, bestimmen werden.

Nach der geographischen Angabe kommt der erste Akt zu einem gewissen Ruhepunkt, der zwar eine negative Spannung beim Leser hinterlässt, doch in sich geschlossen erscheint. Da die Brüder weit weg ziehen, ist die Spannung der Geschwisterivalität und die Gefahr einer gewaltsamen Eskalation vorerst eingegrenzt bzw. aufgeschoben.

3.3.5.2 Das Intermezzo (37,13-17)

„Und Israel sprach zu Josef“ (37,13): Durch den Einsatz Israels führt die Erzählung ohne besondere Markierung in das Intermezzo der V. 13-17 hinein. Es steht hier nicht das typische ‚und es geschah...‘ (וַיְהִי), denn V. 12 ergibt sich als strenge Konsequenz aus dem Vorgehenden. Temporal betrachtet gibt der Erzähler keinen Hinweis auf ein Intervall zwischen den Szenen. Doch aus den Schilderungen muss ein gewisser Zeitraum von Tagen oder Wochen in Betracht gezogen werden, da die Brüder eine beträchtliche Strecke hinter sich gebracht hatten, um nach Sichem und von dort aus nach Dotan zu kommen (V. 17). Auch ein längerer Aufenthalt in Sichem zum Weiden der Herden ist anzunehmen.

⁹⁸ Dabei handelt es sich um die New American Standard Bible (1995). Diese Übersetzung fügt ihre erste Zäsur von Gen 37 erst am Ende von V. 17 ein. Diese Einteilung scheint mir sehr sinnvoll, da zwischen V. 17 und V. 18 die Perspektive der Erzählung von Josef auf die Brüder wechselt. Dies koinzidiert auch mit dem Anfang einer neuen Ringstruktur (vgl. → 3.3.5.3.1). Zugleich übersieht die Einteilung der NASB die Rolle des ‚Intermezzo‘ (V. 13-17) als eigenständigen Abschnitt zwischen den Träumen Josefs (37,5-12) und der Zuspitzung der Geschwisterivalität (37,18-33).

Darüber hinaus macht die Anfrage nach dem Wohlergehen der Brüder nur nach einem gewissen Zeitraum Sinn.

Im Intermezzo, das eine Art Exposition für den darauf folgenden Abschnitt bildet, werden die Voraussetzungen für die Verse 18-36 vorbereitet. Josef wird weit weg von der Obhut seines Vaters gehen, um eine Begegnung mit den Brüdern zu haben, bei der die bisher geschilderten Gefühle und Worte in Taten münden werden.

3.3.5.2.1 Anfang der Trajektorie der Erzählung

Der Abschnitt in V. 13-23 handelt von einem Problem und der Suche nach einer Lösung. Es handelt sich dabei um ein narratives Muster, das sich häufig im Handlungsverlauf alttestamentlicher Erzählungen wiederfinden lässt. Das Problem in Gen 37 ist die Ungewissheit Jakobs über das Wohlergehen der Brüder und der Herden. Die Lösung ist die Aussendung des Hauptprotagonisten, damit dieser ihm eine Antwort auf das Problem überbringt. Josef, der sich ja schließlich (aus der Perspektive Jakobs) in der Überbringung von Nachrichten (vgl. 2c!) bereits bewährt hatte, macht sich auf die Suche nach seinen Brüdern. Das Zusammentreffen dieser Faktoren (Problem, Lösung, Auftrag) kennzeichnet für Fokkelmann die Trajektorie einer Erzählung:

The trajectory in an independent story is often a search or “quest” undertaken by the hero in order to solve or cancel the problem or deficit presented at the outset. The hero is the subject of the quest, and he proceeds along the axis of his pursuit: he is on his way to the object of value that he wants to acquire or achieve. 1999:78.

Das Intermezzo (13-17) zeichnet den Anfang dieser Trajektorie. Josef wird ausgesandt mit einem Auftrag, dessen Erfüllung schon bald infrage gestellt wird: die Brüder befinden sich nicht in Sichem und Josef verirrt sich (V. 15). Der Auftrag wird ihm zunächst ganz misslingen. Er wird seinem Vater keinen Bericht erstatten können. In der Makroperspektive der Gesamterzählung wird Josef trotz aller Hindernisse und Komplikationen sich nach dem Wohlergehen seiner Brüder und des Vaters erkundigen (43,27) und darum kümmern. In diesem Intermezzo beginnt seine viel längere, weitere und verstrickte Reise. Nicht er wird zu Jakob zurückkehren, sondern Jakob wird zu ihm nach Ägypten kommen.

Fokkelman weist darauf hin, dass der Abschnitt 12-17 durch räumliche Angaben eingerahmt ist:

The paragraph of departure is framed by the name of the town Joseph is making for, and by the complementary “going” and “coming”. At the end the names of Hebron and Shechem are close together, indicating start and finish of the journey, and moreover hinting that Joseph will have some way to go [...]. 1999:100.

3.3.5.2.2 Die literarische Rolle und der Grund für das Intermezzo

Das Intermezzo (13-17) scheint zunächst keine besondere Relevanz für den Fortgang der Erzählung zu haben. Die Ereignisse der Verse 15-17 scheinen entbehrlich zu sein. Doch der Erzähler besteht darauf, diesen Abschnitt zu schildern, während er andere Informationen zurückhält. Die Fragen nach der literarischen Rolle und nach den Gründen für dessen Ausführlichkeit können auf vier wesentliche Ziele

des Erzählers konzentriert werden: a) die weitere Charakterisierung Josefs; b) die Verzögerung der Ereignisse als Mittel literarischer Spannungserzeugung; c) die Darstellung von Gottes Vorsehung im Lenken der Ereignisse und d) die Vermittlung von notwendigen Informationen für das folgende Setting.

a) Die weitere Charakterisierung Josefs:

In diesem Abschnitt (13-17) wird Josef durch eine passive, unsichere Haltung charakterisiert. Fern von zuhause scheint er verloren. Der Blick schwenkt von Jakobs Sendung (V. 14a) über eine kurze Notiz der Wanderung Josefs (V. 14b) und verweilt nicht bei Josef, sondern bei einem fremden Mann (V. 15), der aktiv dargestellt wird. So auch der weitere Verlauf: In V. 17 wird nur eine kurze Notiz über Josefs weitere Wanderung nach Dotan gegeben und sofort wechselt der Blickwinkel der Erzählung auf die Perspektive Brüder (V. 18), die Josef erst von ferne und dann herannahend betrachten. Die Erzählung wird dann weiter aus der Perspektive der Brüder berichten. Die passive Haltung wird auch von Fokkelman bestätigt: „From v. 18 onwards, our attention is directed towards the brothers. [...] Thus, Joseph has changed from subject into object.“ (1999:79).

Die letzten Worte, die von Josef wiedergegeben werden, finden wir in der Antwort auf die Frage des fremden Mannes (V. 16). Sie markieren ihn als Suchenden. Für Ebach sind diese Worte ein wichtiger Faktor in seiner Charakterisierung: Sie entsprächen einer Selbstbeschreibung Josefs und offenbaren das Thema seines Lebens (2007:84).

Das Intermezzo charakterisiert ihn darüber hinaus als naiv, wie Licht bemerkt: „The episode of the man at Sichem thus shows how eagerly and naively Joseph sought his brothers, and the fate that awaited him at their hands.“ (1978:48). Der Leser hat bereits die Ereignisse der Erzählung in einem größeren Zusammenhang erfasst und ein Gefühl für die brenzlige Situation bekommen. Er sieht bei Josef eine Naivität, die daraus entsteht, dass er keinesfalls erahnt, welches negative Schicksal sich für ihn anbahnen könnte. Doch die Naivität zeigt sich vor allem in seiner Frage an den fremden Mann, die voraussetzt, dass dieser genau darüber informiert ist, wer Josef ist, wer seine Brüder sind und wo sich diese befinden! Dass Josef nicht selbst das Wort ergreift und scheinbar keine eigenständige Entscheidung trifft, ist ein Hinweis auf seine Unsicherheit: „The brothers had moved on but Joseph neither asks about their whereabouts nor returns to his father. He is the image of indecision, wandering, suspended between them.“ (White 1991:248).

Josef wird aber auch als der Verlorene und der Gefundene charakterisiert, wie Fokkelman treffend beschreibt:

In the first place, the boy is searching; this is to no avail, and he is “found”. Secondly, by not saying that he comes upon a man, but rather that the man comes upon *him*, the text underlines a curious reversal that is not very favorable to Joseph. He is the object of someone else’s finding, which aptly illustrates how badly lost he is. 1999:100.

Ahnlich sieht es auch Ebach (2007:86).⁹⁹

b) Die Verzögerung der Ereignisse als Mittel literarischer Spannungserzeugung:

Der Fortgang der Erzählung wird durch das Intermezzo bewusst verzögert, was Licht mit den Worten „a little twist given to the plot, to tighten it up“ (1978:48) beschreibt. Die Erzählzeit streckt sich und holt die kurz ausgefallene erzählte Zeit (nämlich die lange Wanderung) durch die Ereignisse in Sichem wieder ein. Die Verzögerung erzeugt dabei im Leser eine Steigerung der Spannung: „this short scene keeps us in suspense by delaying the confrontation of Joseph with his brothers and by heightening our awareness of the danger he faces so far removed from his father Jacob.“ (Wenham 1987:353). Das Intermezzo beschreibt kontrastierend „the transition from the environment of a loving and doting father to that of hostile brothers simmering with rage. Joseph, alone and vulnerable, is safer with a Shechemite than with his brothers.“ (Waltke 2001:502).

Die Ereignisse in Sichem stellen eine erste Hürde in der nun selbständigen Reise Josefs dar. Schon zu Anfang des Abenteuers ergibt sich die erste Krümmung in der Trajektorie der Erzählung: Die Brüder sind nicht dort, wo der Vater sie vermutet hat. Was soll Josef tun? Er kann sie nicht finden. Doch ein Mann (ver)hilft ihm... zu seinem Schicksal!

Diese Episode beeinflusst außerdem den Verlauf der Erzählung, da dadurch die zeitliche Koordinierung der nachfolgenden Ereignisse (z. B. die Ankunft der Ismaeliter/Midianiter) zu einem genauen Zeitpunkt erfolgen kann.

c) Die Darstellung von Gottes Vorsehung im Lenken der Ereignisse:

Darin wird eine weitere Rolle des Intermezzos deutlich. Der Protagonist scheitert nicht sofort in seinem Auftrag, weil ihm eine externe Hilfe zukommt. Die Unwahrscheinlichkeit, dass der fremde Mann Josef zum richtigen Zeitpunkt findet und genau die Informationen hat, die er benötigt, zeugt von einer göttlichen Fügung der Ereignisse, die ihn zur Begegnung mit seinen Brüdern drängt. Auch für Cotter scheint dies eindeutig: „it is clear that Joseph’s life is being directed. Whether toward disaster or not we have yet to see.“ (2003:274). Dass Gott diese Ereignisse lenkt ist nicht explizit im Text festzumachen, doch vieles spricht dafür. Mit Hinweis auf die späteren Ereignisse der Josefgeschichte (vgl. Gen 45,8; 50,20) stellt Jacob Licht fest, dass die göttliche Vorsehung im Hintergrund zu erkennen ist. Sie leite Menschen „through their actions and plans, to the strange destiny God wills for them.“ (1978:48). Sailhammer teilt diese Auffassung und stellt in dieser Episode eine Symmetrie zum weiteren Verlauf der Josefgeschichte fest:

⁹⁹ Für Waltke hingegen ist die Frage Josefs nach seinen Brüdern ein vorausschauender Hinweis auf seine Rolle als Führer seiner Brüder, die in der späteren Erzählung offenbart wird. Er verknüpft dies mit dem Negativbeispiel Kains: „This statement epitomizes Joseph’s career. Read in retrospect, Joseph is the opposite of Cain (see 4:9) and has the qualities of leadership.“ (2001:502). Zur Verbindung Kain-Josef im Hinblick auf den Begriff שמר, siehe → 4.1.3.

The purpose of this small account of Joseph's seeking his brothers can be seen by comparing it with the brief and similar prelude to the second part of the story, where he met his brothers in Egypt (chaps. 42-44). The symmetry of the two passages and the verbal and thematic parallels serve to reinforce the sense in the narrative that every event is providentially ordered. Here at the beginning of the Joseph story, when Joseph's brothers saw (ראה) him approaching, they "made plans" (גבל) to kill (מות) him (37:18). In the same way, midway through the narrative, when Joseph first saw (ראה) his brothers in Egypt, he eluded them by disguising himself (נכר, 42:7) so that they did not recognize him (נכר, v.8), and then planned a scheme that, at least on the surface, looked as if he intended to kill them (מות, v. 20). 1992:207.

d) Die Vermittlung von notwendigen Informationen für das folgende Setting:

Die Frage danach, welche Informationen im Intermezzo unbedingt für den weiteren Verlauf der Erzählung erforderlich sind, lässt feststellen, dass es sich allein um die Information handelt, dass die Brüder nach Dotan weitergezogen sind und dort verweilen. Der Ort der nachfolgenden, dramatischen Ereignisse wird lokalisiert und vorbereitet. Die Erwähnung von Sichem (V. 12-13) ergibt eventuell den Grund für die Besorgnis Jakobs auf dem Hintergrund der Ereignisse von Gen 34 (Sichem und Dina; → 3.3.5.2.4.1).

Doch die Erwähnung von Dotan ist ebenso wichtig für die nachfolgenden Ereignisse: Die Ebene rund um Dotan „stellt für Reisende von Bet-Schean und Gilead nach Ägypten einen einfachen Weg dar.“ (Millard 2004:277), was den Hintergrund für die Karawane von V. 25 bietet. Auch wurden in der Nähe der Stadt „3 m tiefe, rechteckige Zisternen“ (Millard 2004:277; Millard 1996:281) gefunden, die ein Hinweis auf die Grube sein können, in die Josef geworfen wurde. Diese Zisternen seien „large bottle-shaped pits hewn out of rock for retaining water. They range from 6 to 20 feet in depth.“ (Waltke 2001:502). Dotan befand sich in „an area less productive for agriculture“ (Fleming 2003:439), doch zugleich war es „in the midst of pasture lands“ (Lapp 2011:203) und somit als Weideplatz attraktiv. All diese Informationen betten die nachfolgenden Ereignisse in ein glaubwürdiges und dem antiken Leser womöglich bekanntes Setting ein.

3.3.5.2.3 Die Ebenen des Wissens

Die gesamte Erzählung ist stark durch verschiedene Ebenen des Wissens der Protagonisten gekennzeichnet, die ein Geflecht von Einblicken, Wissenslücken und ungleichen Perspektiven hervorbringen. Humphreys merkt an:

In fact, a disparity of knowledge marks the novella throughout until its climax, and this accounts for the delightful irony that enriches the experience of reading it. Through their deceit, the brothers know more than their father. By Genesis 42 and their first journey to Egypt for food, Joseph knows more than they do and is, in turn, able to deceive them. 1990:97.

Doch die Erzählung geht darüber hinaus. Der Erzähler gibt den verschiedenen Protagonisten, doch auch dem Leser, ungleiche Einblicke in die Ereignisse, was die Spannung und Vielschichtigkeit der Erzählung ausmacht. Der Leser bekommt durch den Erzähler zwar einen besonderen Einblick in die Geschehnisse, doch auch ihm sind einige Informationen vorenthalten, beispielsweise die Klagen Josefs, die ab V. 23 zu erwarten gewesen wären, doch erst in Gen 44,22 erwähnt werden. In der literari-

schen Analyse der Erzählung ist daher die Frage zu stellen: Welcher Protagonist/welche Gruppe weiß was? Und was weiß der Leser, was die Protagonisten (noch) nicht wissen? Erst eine differenzierte Wahrnehmung dieser verschiedenen Ebenen des Wissens ermöglicht es, die Erzählung in ihrem Gesamtbild zu erfassen. Dazu muss der Leser versuchen, das ihm durch den Erzähler vermittelte Wissen auszublenden, um sich auf den Wissensstand der Protagonisten einzulassen.

3.3.5.2.4 Der Auftrag an Josef (37,13-14a)

Ein erstes Beispiel dafür zeigt sich in V. 13. Der Vater sendet Josef zu seinen Brüdern nach Sichem, um nach ihrem Wohlergehen (שְׁלוֹם) zu fragen. Aufgrund der Reaktionen von Hass und Neid der Brüder ist es für den Leser eindeutig eine Fehlentscheidung, selbst wenn er noch nicht weiß, welche schwerwiegenden Folgen diese Entscheidung haben wird! Doch was weiß der Vater von dem, was in den Brüdern vorgeht? Kannte der Vater die Gedanken seiner Söhne? War ihm bewusst, dass seine Vorliebe für Josef Hass in ihnen hervorgebracht hatte? Hatte er wahrgenommen, dass die Brüder nicht mehr friedlich (שְׁלוֹם) mit Josef reden konnten, bevor er ihn sendet ihren שְׁלוֹם zu erfragen? Wusste er überhaupt, dass es einen ersten Traum gegeben hatte, oder kannte er nur den zweiten? All diese Fragen zeigen Wissenslücken auf, die Jakob betreffen und die der Leser über Jakob hat. Eine nähere Betrachtung der V. 13-14 soll die Möglichkeiten, die im Text liegen, näher bestimmen.

Jakob ergreift Initiative und redet zu dem dagebliebenen Josef; er spricht als Israel, „der Name in dem die Söhne geeint sein sollten“ (Jacob 2000:701). Und wie beobachtet wurde, ist es der Name, durch den die Autorität von Jakobs Entscheidungen untermalt wird. Seine Anweisungen an Josef sind eingebettet zwischen dreifachen Aussendungsformulierungen: „Auf, ich will dich zu ihnen schicken“ (V. 13: וַיִּשְׁלַחְהוּ אֵלֵיהֶם); „geh doch hin“ (14a: לְדַבֵּר) und „so sandte er ihn“ (14b: וַיִּשְׁלַחְהוּ). In ihrer Mitte befindet sich der Auftrag selbst: רָאָה אֶת-שְׁלוֹם אֶחָיִךְ וְאֵת שְׁלוֹם הַצֵּאן וְהַשְׁבִּינִי דָבָר

Israel benutzt die Worte שְׁלוֹם und דָּבָר, die einen kontrastierenden Rückbezug auf V. 4 bilden. Sarna kommentiert: „Hebrew *shalom...davar*, the same two words, but in reverse order, as used in the hostile context of verse 4. The verbal association suggests the underlying tragedy of the situation.“ (1989:258). Auch für White stehe der Ausspruch in einer ironischen Verbindung zu V. 4 (1991:248). Ebenso schicksalhaft scheint mir die Verknüpfung zur üblen Nachrede in V. 2c: Derjenige, der Böses über seine Brüder an den Vater berichtet hatte, wird nun vom Vater zu seinen Brüdern gesandt, um Gutes von ihnen zu hören! Weiß Jakob davon? Die folgenden Überlegungen scheinen dies zu verneinen.

3.3.5.2.4.1 Das Motiv hinter der Sendung

Nach der Auffassung von Benno Jacob ginge der Zwist der Brüder Jakob sehr nahe. Die Sendung Jakobs sei ein Vorwand, der sie in die Lage versetzen sollte, Frieden zu schließen. (2000:701). Doch im Text ist dies nicht zu begründen. Vielmehr scheint es, dass Jakob blind dafür ist, dass er seinen eige-

nen Sohn ins Verderben stürzt; genauso wie sein Vater Isaak blind war und von ihm und Rebekka betrogen wurde (Gen 27).

Der Text lässt durchscheinen, dass Jakob scheinbar besonderes Augenmerk auf sein Besitztum legte. Die Schafe werden in V. 12 betont als *sein* Eigentum gekennzeichnet. Darüber hinaus wird in V. 14 auch nach dem שְׁלוֹם der Schafe explizit gefragt, wobei dies nicht hätte wiederholt werden müssen. Jakob sieht seine Herden, seinen Besitz in Gefahr. Doch dies schließt eine gleichzeitige Sorge für seine Söhne nicht aus, die angesichts ihres angenommenen Aufenthaltsortes (Sichem) realistisch scheint.

Denn ein weiterer Grund für den Beschluss Israels kann in dem Reiseziel der Brüder gesehen werden: Sichem. Es ist der Ort in dem sich nur drei Kapitel zuvor die gewalttätige Rache von Simeon und Levi zugetragen hatte wegen der Entehrung ihrer Schwester Dina. Die Folgerung Jakobs auf das Delikt war: „Ihr habt mich ins Unglück gebracht, indem ihr mich stinkend macht bei den Bewohnern des Landes...“ (34,30f). Auch temporal betrachtet scheint das Ereignis nicht lange zurück in der Vergangenheit zu liegen¹⁰⁰, wie Sarna folgert:

This incident must have occurred very recently since Dinah was about the same age as Joseph (30:21-24) and could hardly have been younger than about fifteen at the time. Joseph is now seventeen (v. 2). The danger inherent in the brothers' presence in the vicinity of Shechem (f. 34:30) may have been the source of Jacob's anxiety. 1989:258.

Es bleibt darüber hinaus ein Ereignis, das Jakob nicht mehr vergessen wird (49,5-6), und der Ort, der immer in Verbindung mit Josef stehen wird, da dort seine Gebeine begraben wurden (Jos 24,32). Der Grund für die Sorge um die Brüder scheint hieraus zu rühren und nicht aus einer Hoffnung auf die Wiederversöhnung der Brüder, was Jakob scheinbar nicht wirklich im Blick hatte. Wenham folgert zurecht: „Jacob, fearing attacks from outside the family, is apparently blind to the lack of peace within.“ (Wenham 1987:353).

3.3.5.2.4.2 Die Antwort Josefs: Hier bin ich (הִנְנִי)

Josef antwortet auf die Sendung des Vaters mit einem einzigen Wort, ein Partikel, das er im vorherigen Abschnitt bereits oft verwendet hatte: הִנְנִי. Josef wendet hier das Partikel nun auf sich selbst an: הִנְנִי „Hier bin ich“. Er ist bereit!¹⁰¹

¹⁰⁰ Auch für Waltke (2001:502) ist dies zwei Jahre vorher geschehen.

¹⁰¹ Gegen Fischer (2001:245), der behauptet, Josef sei, angesichts der erneuten Aufforderung in V. 14, nicht bereit zu gehen. Der Text hat an dieser Stelle noch nicht das erforderliche Ziel der Sendung verraten, was Jakob erst in V. 14 beifügt. Der Text betont durch die wiederholte Aufforderung zu gehen den festen Beschluss Jakobs seinen Sohn Josef zu senden (gegen Jacob 2000:701). Auch kann nicht von einer „passive submission“ (White 1991:248) die Rede sein. Josef fügt sich in Unterordnung, doch er wird (zumindest in dieser Sache) aktiv dargestellt, da er in direkter Rede prompt antwortet und nichts mehr als seine direkte Bereitschaft ausdrückt, die auf weitere Anweisungen angewiesen ist.

Es ist derselbe Ausdruck, der schon Abrahams Bereitschaft in 22,1.7.11 ausdrückte, als Antwort auf die Aufforderung, Isaak zu opfern. Benno Jacob kommentiert bezüglich Josef: „auch sein Gang wird ein Opfergang.“ (2000:701).

Auch Esau hatte dem Ruf seines Vaters mit demselben Ausdruck geantwortet (27,1), so auch der markierte Jakob (27,18). Jakob antwortet dem Engel Jahwes auf gleiche Weise in den nächtlichen Offenbarungen (31,11 und 46,2)¹⁰². Die Verwendung dieses Ausdrucks markiert somit eine Bereitschaftserklärung in Situationen spezieller menschlicher oder göttlicher Anrede gegenüber einem Höhergestellten. Die Antwort zeugt von einer Bereitschaft, die bis auf Weiteres in wartender Aufmerksamkeit verbleibt.

Der Widerstand der Brüder auf Josefs Träume, ihre unfriedliche Gesinnung ihm gegenüber, ihr Hass und ihre Eifersucht sind durchaus Reaktionen, die Josef zu spüren bekommen hatte. Dennoch zeigt seine Beharrlichkeit und die Art der Widergabe seiner Träume zugleich eine unsensible, eigensinnige Art. Da der Text keinen anderen Hinweis darauf gibt, dass Josef im Sendungsauftrag des Vaters eine Gefahr wittert, und auch von Seiten Jakobs keinerlei Bedenken zutage kommen, kann mit Wenham gefolgert werden: „neither Joseph nor Jacob thought he was in danger from the brothers.“ (1987:353). Zugleich sind für den Leser (der mehr Hintergrundwissen hat) beide Handlungen überraschend und spannungsreich (vgl. Sarna 1989:258).

3.3.5.2.5 Die Ausführung des Auftrags (37,14b-17)

3.3.5.2.5.1 Der Weg nach Sichem

In einer sehr kurzen Notiz des Erzählers macht sich Josef in V. 14 auf den Weg und erreicht Sichem. Zum ersten Mal in der Erzählung ereignet sich eine örtliche Bewegung, der der Erzähler folgt.

Bar-Efrat kommentiert: „In den meisten Fällen ist die Bewegung der Personen für die Handlung eher marginal“ (2006:202). Das zeigt sich hier in der Wanderung Josefs vom Tal Hebron bis Sichem (V. 14). Ohne Josef Schritt für Schritt auf der Wanderung¹⁰³ bis Sichem zu begleiten, „bringt der Erzähler die Lesenden zu dem entsprechenden Ort und zeigt oder berichtet, was dort passiert“ (:200).

Die Wanderung, die durchaus einige Tage¹⁰⁴ in Anspruch nehmen musste, wird durch eine kurze Anmerkung räumlich und temporal übersprungen. In V. 15 beschreibt der Erzähler recht ausführlich,

¹⁰² Es war auch die Antwort Moses bei seiner Berufung (Ex 3,4). In 1 Sam 3 ist das Partikel kennzeichnend für die Berufung Samuels. Es wäre auch die passende Antwort auf die Frage „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9) gewesen oder auf die Frage an Kain: „Wo ist dein Bruder Abel?“ (4,9) – „Hier ist er...“.

¹⁰³ Brodie weist bei der Wanderung Josefs auf mehrere Anklänge auf die Wanderung Kains hin: „The picture of Joseph wandering toward his murderous brothers (37:15-17) has multiple echoes of Cain’s wandering, following the murder of his brother (4:1-16, esp. 4:8-14).“ (Brodie 2001:359). Die möglichen Verknüpfungen der Erzählungen zu diesem Punkt sollen in Kapitel 4 näher betrachtet werden.

¹⁰⁴ Drei Tage bei Fokkelman (1999:100); Fünf bei Sarna (1989:258).

wie Josef dort auf der Suche nach seinen Brüdern auf dem Feld umherirrt und selbst von einem Mann gefunden wird (מצא).

3.3.5.2.5.2 Ein bekannter Verirrter und ein fremder Unbekannter

Eingebettet zwischen den zwei Aussagen „und es fand ihn ein Mann“ und „der Mann fragte ihn: Was suchst du?“ stellt V. 15 betont (וְהִנֵּה) die Lage Josefs dar: Er irrte umher (תעה) im Feld (שדה). Auf die Frage des Mannes antwortet Josef scheinbar verwirrt: אֶת־אֶחָי אֲנִי מְבַקֵּשׁ – „meine Brüder suche ich“, was aus der ungewöhnlichen Satzstellung hervorgeht (Wenham 1987:348). Diese Szene gibt lediglich die Kernaussagen des Dialogs wieder, ohne zu beleuchten, wer dieser Mann ist, und ohne dass dem Mann erklärt wird, wer Josef und wer seine Brüder sind, usw. (Licht 1978:49). Josef geht davon aus, dass der Fremde all diese Informationen weiß: „Sag mir doch, wo sie weiden“ (V. 16b). Der Fremde kann tatsächlich weiterhelfen und gibt sogar den Originalton der Brüder in direkter Rede wieder (V. 17), ein Satz, den die Brüder scheinbar unter sich vor Dritten gesagt haben: „Lasst uns nach Dotan gehen!“. Ohne weitere Erzählzeit zu verlieren, folgt Josef dem Hinweis des fremden, scheinbar allwissenden Mannes und geht nach Dotan, wo er seine Brüder auch sofort findet (מצא).¹⁰⁵

3.3.5.3 Die Zuspitzung der Geschwisterrivalität (37,18-33)

Ohne syntaktische Unterbrechung und ohne die Brüder erneut einzuleiten, führt V. 18 die Erzählung weiter und berichtet ab hier aus der Perspektive der Brüder (Fischer 2000:143; Cotter 2003:274), die Josef von weitem herannahen sehen.

3.3.5.3.1 Die Struktur von 37,18-33

Bedeutsam für diesen Abschnitt ist ihre Ringstruktur: „There is not only linear progress, but also circular coherence, which has been made possible by the narrator’s grip on his material.“ (Fokkelman 1999:80). Fokkelman (1999:80) erfasst sie folgendermaßen:

A	18-20	Conspiracy by the brothers: kill Joseph! “A <i>savage beast devoured him!</i> ”
B	21-22	Speeches by Reuben: no, throw him into the pit
C	23-24	Brothers cast Joseph into the pit
D	25	A caravan passes by
X	26-27	Proposal by Judah: sell Joseph
D’	28	Joseph sold to caravan
C’	29	Reuben finds the pit empty, rends his clothes
B’	30	and mourns; speech to his brothers

¹⁰⁵ Im Lemma מצא (,finden‘), das in Gen 37,15.17.32 vorkommt, liegt eine wichtige lexikalische Verbindung zu Gen 38,20.22.23. Siehe Ausführungen zu dieser und weiteren Verbindungen zwischen den Kapiteln bei Wüch (2012:800).

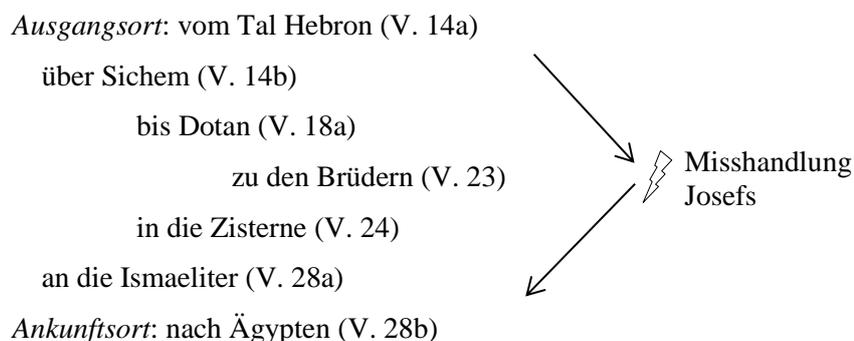
A' 31-33 They deceive Jacob with the coat, Jacob concludes: Joseph must be dead.
 "A savage beast devoured him!"

Der Abschnitt bewegt sich von einer Verschwörung mit Mordabsichten gegen Josef, inklusive vorgedachter Ausrede, über zwei Abwehrversuche des Mordes bis hin zu einer Verschwörung gegen Jakob als Tarnung des erfolgten Verkaufs durch den am Anfang erdachten Scheingrund. Die Grenzen (A, A') sind durch die doppelte Wiederholung des Satzes תָּיִתָּהּ רָעָה אֲכָלָתָהּ (V. 20 und 33).

Die konzentrische Struktur zeigt in B und B' wie Ruben, der Erstgeborene Jakobs, sich in seinem Vorhaben und in seiner Trauer gegenüber seinem Vater verantwortlich fühlt (V. 23; 30b). Sein Vorschlag wird übergangen bzw. missverstanden. „We see him empty-handed next to what was his idea: the empty pit. Thus, his contribution in vv. 21-22 is reduced to the level of a nice leg-up for Judah and his crucial idea.“ (Fokkelman 1999:81). Im Zentrum des Chiasmus (X) befindet sich Juda. Er spricht die meisten Worte und es ist sein Vorschlag, der schließlich ausgeführt wird. Dadurch rückt er den Erstgeborenen Ruben und seinen Vorschlag in den Schatten. Angesichts dieser Hervorhebung wundert es nicht, dass Juda im Kapitel 38 der Hauptprotagonist sein wird. (Fokkelman 1999:81).

3.3.5.3.2 Die Perspektive der räumlichen Bewegung

Eine progressive räumliche Bewegung (fern-nah-fern) ist in den Versen 18-28 zu erkennen, in dessen Mittelpunkt sich die Brüder befinden. Die Ausgangssituation zeigt eine große Entfernung der Brüder zu Josef: Er ist beim Vater, sie aber weiden die Schafe im fernen Sichem bzw. Dotan (V. 12). Josef macht sich vom Tal Hebrons aus (V. 14) auf die Reise zu ihnen (V. 15-16). Er kommt ihnen ein Stück näher in seiner Zwischenetappe in Sichem. Bei Dotan angekommen wird er von weitem erkannt (V. 18), sicherlich anhand seines Kleides (V. 23). Während er sich seinen Brüdern nähert, schmieden diese ein Mordkomplott (und Ruben verhindert ihn) (V. 20-22). Mit seiner Ankunft bei den Brüdern hat Josef den dichtesten Punkt der räumlichen Begegnung mit ihnen erreicht (V. 23a) und zugleich den vom Vater entferntesten räumlichen Punkt. An diesem Ort und zu diesem Zeitpunkt entlädt sich die Wut der Brüder, die ihn misshandeln (V. 23b-24). Und nun beginnt Josef sich wieder von ihnen zu entfernen: die Brüder werfen ihn in die Zisterne in der Wüste (V. 24). Er wird weiterverkauft (→ 3.3.5.3.7) (V. 28a). Und Josef wird weit weg von ihnen nach Ägypten verschleppt (V. 28b).



3.3.5.3.3 Der Mordplan der Brüder (37,18-20)

Ab V. 18 gibt der Erzähler Einblick in die Gedanken der Brüder, so dass der Leser den gleichen Wissensstand der Brüder zu haben scheint (Fokkelman 1999:80).

Die Brüder erkennen Josef von weitem. Sie scheinen nicht verwundert zu sein, dass Josef auf einmal in Dotan aufkreuzt, so weit weg von zuhause. Sie wissen gar nicht, was der Grund seines Kommens ist: Ist etwas nicht in Ordnung? Ist der Vater gestorben? Die Zeit, während Josef näher kommt, wird von ihnen nicht mit solchen Spekulationen gefüllt, sondern mit einem Mordplan. Durch ihre Augen sehen wir Josef näher kommen. Sie haben begrenzte Zeit für ihre Verabredungen, in die der Erzähler uns lauschen lässt. Es sind ungehemmte Gespräche „outside of the presence of either Jacob or Joseph.“ (White 1991:248). Sie apostrophieren ihn sarkastisch als „dieser Herr der Träume“ (בַּעַל הַחֲלֻמוֹת הַלְלוֹהַ), was darauf deutet, dass ihre Pläne durch Josefs Träume motiviert sind (Sailhammer 1992:207).

3.3.5.3.3.1 Der ‚mehrstimmige‘ Dialog

White analysiert den Dialog der Brüder und erkennt, wie der emotionale Konsens zu einer solchen Tat zu Stande kommen konnte:

The dream announcements by Joseph have provided his brothers with rhetorical materials connoting transgressive egoism which can be used in their conspiratorial discourse to achieve the emotional consensus needed for their own transgressive action against him. The object of their murder is, finally, not Joseph, but the “dream lord” and “his dreams.” 1991:249.

Die Brüder treten auch hier als eine Einheit auf, doch die Wendung „sie sagten einer zum andern“ (וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-אָחִיו)¹⁰⁶ lässt die Möglichkeit eines zusammengesetzten Dialogs zu, so dass die V. 19 und 20 von unterschiedlichen Brüdern gesprochen sein könnten. Eine komprimierte Darstellung des Dialogs spart dem Erzähler unnötige Erzählzeit – er muss nicht die Namen der einzelnen Brüder erwähnen, sondern er liefert einfach die Zusammenfassung des ganzen Gesprächs. Er gibt einen Akkord wieder, statt die Noten einzeln zu spielen. Dieses Stilmittel unterstreicht zusätzlich die oben genannte Argumentation von White: durch die mehrklängige Diskussion entsteht eine immer größer werdende emotionale Erregung in den Brüdern, die zur Eskalation führt. Paraphrasiert könnten die einzelnen Stimmen des Dialogs folgendermaßen aufgebaut sein:

Bruder 1: „Schaut mal, da kommt dieser Träumer!“

Bruder 2: „Das ist unsere Chance: Lasst ihn uns erschlagen!“

¹⁰⁶ Die gleiche Wendung wird erneut für die Brüder in 42,21 in diametraler Gegenüberstellung verwendet. Dieser Text gibt Einblicke in die bedrängte Situation Josefs, die der Erzähler in Gen 37 auslässt: „Denn wir sahen die Angst seiner Seele, als er uns anflehte, und wir wollten ihn nicht erhören“. Sie erkennen, was sie ihrem Bruder angetan haben. Auch hier ist dies direkt von einem Spruch Rubens gefolgt, der dem aus Gen 37,22 inhaltlich entspricht.

Bruder 3: „Ja, und den Körper, den könnten wir in eine der Zisternen werfen!“

Bruder 4: „Wir sagen dann einfach, dass ihn ein böses Tier gefressen hat!“

Bruder 5: „Ja, dann sehen wir, was aus seinen Träumen wird!“

Damit ist der Plan vollständig. Er enthält ein Motiv, einen Vorsatz, das Verschleiern der Tat, die Manipulierung der Beweismittel und ein Alibi. Er richtet sich gegen ein passives Opfer, das nicht mehr die Unterstützung seines Vaters genießt (White 1991:249).

3.3.5.3.3.2 ‚Lasst uns ihn erschlagen‘: Die Wortwahl der Tötung

Die Feindseligkeit der Brüder gegenüber Josef zeigt sich in ihrem Dialog und darin besonders in ihrer Wortwahl. Gen 37,18-26 präsentiert eine ganze Reihe von Lemmata, welche ihre Absichten mit Josef beschreiben: V. 18 ‚töten‘ (מות); V. 20 und V. 26 ‚erschlagen‘ (הרג)¹⁰⁷; V. 21 ‚totschlagen‘ (נכה)¹⁰⁸; V. 22 ‚Blut vergießen‘ (אַל־תִּשְׁפֹּכוּ־דָם) und ‚Hand an ihn legen‘ (אַל־תִּשְׁלַחוּ־יָד); V. 26 ‚Blut zudecken‘ (אַתְּדַמוּ וְכִסִּינוּ)¹⁰⁹. Im Hinblick auf die Mordabsichten ist die Fülle von Synonymen und Redewendungen im Mund der Brüder betonter als in den Worten des Erzählers (Cotter 2003:274). Ihre Aussagen sind zudem stärker: „They go in for no euphemism; whereas the narrator speaks of ‚putting him to death,‘ they speak of ‚killing.‘“ (Wenham 1987:353). Dies bekräftigt ihre Feindseligkeit und die Schwere der geplanten Tat, des Brudermords. Der Brudermord von Gen 4,8, an den hier syntaktisch angeknüpft wird, wird geplant. Doch es kommt anders. Auf dem Hintergrund der Aussagen von Gen 4,7, in denen das Herrschen über die Sünde betont wird, kommt Brueggemann im Hinblick auf Josef und seine Brüder zu dem Schluss: „the future is a deathly threat. But it can be resisted! They resolve to stop it.“ (1982:303). Der Brudermord wird von den Brüdern faktisch nicht ausgeführt, doch die gewählte Alternative entspricht keinesfalls der in Gen 4,7 angestrebten Bruderfürsorge. Josef selbst wird nach dem Verkauf vom Vater für Tod gehalten (טַרְף טַרְף 37,33 = 44,28; מות 44,20; 42,38).

Das Lemma הרג bezeichnet für Benno Jacob „die Vernichtung des Lebens mittels eines tödlichen Instruments“ (2000:704). Das Instrument der Brüder sind ihre Fäuste und die Grube. Ruben benutzt in seiner Erwiderung ein Lemma (נִכְנֶנּוּ נִפְּשׁ), das auch oft für gerichtliche Hinrichtung (vgl. im Kontext 38,7.10) verwendet wird (Jacob 2000:704; Wenham 1987:353), doch hier eher als ‚ermorden‘ verstanden werden sollte. In V. 22 weicht Ruben den Verben aus, die der Erzähler zuvor verwendet hatte: Die Brüder sollten kein Blut vergießen (אַל־תִּשְׁפֹּכוּ־דָם). Dadurch erzeugt er eine intertextuelle Verbindung zu der gleichen Aussage in Gen 9,6, wodurch er das Verbot Menschenblut zu vergießen in Erinnerung ruft (vgl. Alter 2008:210; Cotter 2003:274). Die Schlussfolgerung Seebass betont die Relevanz dieser

¹⁰⁷ Wie auch in Gen 4,8.14.15 und Gen 27,41.42.

¹⁰⁸ Wie auch in Gen 4,15b und Gen 32,9.12.

¹⁰⁹ Vgl. den Kontrast zu Gen 4,10-11, wo der Ackerboden den Mund aufgerissen hat, um das Blut Abels, das offenkundig (zu Gott) schreit, von Kains Hand zu empfangen.

Betonungen für die Erzählung: Sie habe „große Sorgfalt darauf verwandt, die Ungeheuerlichkeit des Mordplans verständlich zu machen.“ (2000:19).

3.3.5.3.3.3 ,Und in die Zisterne werfen‘: Keine ordentliche Bestattung

Diese Ungeheuerlichkeit ist noch weiter gesteigert, wenn berücksichtigt wird, dass ihr Vorhaben das Verscharren der Leiche in einer Grube beinhaltet. Eine fehlende Bestattung war im aVO kaum denkbar (Brodie 2001:360), vor allem nicht im Hinblick auf einen Familienangehörigen. Sarna deutet darin die Intensität des rasenden Hasses der Brüder gegen Josef, der sich in einer solchen Entehrung zeige: „One has only to bear in mind that lack of proper burial was considered to be the supreme dishonor.“ (1989:259).

3.3.5.3.3.4 ,Und wir wollen sagen‘

Im Hinblick auf den Verlauf der Erzählung ist es beachtlich, dass die Wendung „wir wollen sagen“ (V. 20) nicht spezifiziert, wem die Brüder die Ausrede mitteilen wollen. Im Hintergrund des Gedankens steht natürlich der Vater, wie auch der Rettungsversuch von Ruben in V. 22 betont. Die Brüder sagen dies aber nicht, denn nicht sie werden ihre Ausrede dem Vater vortragen. Die durch Dritte überbrachten Fetzen des Kleides Josefs werden den Vater dazu bringen, selbst auf ihre erdachte Ausrede zu kommen (V. 33)! „Already planning their cover story, they never use these words themselves, but Jacob does when they produce the blood-stained tunic (37:33).“ (Wenham 1987:353).

3.3.5.3.3.5 ,Ein böses Tier‘

Für Friedman ist mit רָעָה חַיָּה nicht nur rein wildes Tier, sondern wörtlich ein böses Tier gemeint (2001:125). Nicht jedes wilde Tier sei eine Gefährdung für den Menschen. Die Stellen in Lev 26,6 und Hes 14,15 scheinen dies zu bestätigen. Für Hamilton ist in der Wiederholung des Begriffes רָעָה ein Rückverweis auf die üble Nachrede in V. 2c gegeben (1995:418). Die *böse* Nachrede Josefs, durch die der ganze Zwist angefangen hatte, wird dem Josef nun durch das (listige) Wort über ein *böses* Tier vergolten. In beiden Fällen sind es (nur) Worte.

3.3.5.3.4 Die erste Alternative: Der Einsatz Rubens (37,21-22)

Was die Verwendung der Verben rund um das Töten betrifft, wurde der Einsatz Rubens (V. 21) bereits oben teilweise besprochen. Einige weitere Anmerkungen sollen hier folgen.

Zum ersten Mal tritt ein Einzelner aus der Masse der Brüder hervor. Rubens Einsatz wird vom Erzähler eingeleitet, der sein Vorhaben vorab klarstellt (V. 21). Dies sichert Rubens Einsatz vor einer Fehlinterpretation des Lesers, da seine nachfolgenden Worte in direkter Rede nicht seine Endabsichten beinhalten: Ruben will Josef aus der Hand der Brüder retten. Sein Vorhaben kann jedoch auch als eine aktive Handlung übersetzt werden: „Er rettete/entriss ihn aus ihrer Hand“ (וַיַּצִּלְהוּ מִיָּדָם וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן). In diesem Sinne scheint es so, dass die Brüder entschlossen waren ihren Mordplan sofort umzusetzen,

sobald Josef angekommen ist. Ruben ergreift im entscheidenden Moment die Initiative. Sein Dialog mit den Brüdern ist in zwei Stufen gegliedert, die jeweils den Redner mit Namen einführen¹¹⁰:

1. „Ruben [...] sagte: Lasst *uns* ihn nicht totschiagen!“ (V. 21). Interessanterweise schließt sich Ruben in diesem Fall in die Gruppe der Brüder mit ein (so auch Seebass 2000:20); er identifiziert sich mit ihnen, was einen möglichen Verdacht auf seine Rettungsabsichten mindert. Diese erste allgemeine Aussage ist für Wenham „a general principle [...] a quasi-judicial phrase often found in laws on homicide“ (1987:354), das mit dem אָל ein absolutes Verbot darstellt. „The statement is made with a decisiveness that tolerates no opposition. The use of the first person plural makes clear that this is to be their collective decision.“ (Sarna 1989:259). Dadurch verhindert Ruben vorerst das Schlimmste.
2. Der zweite Teil des Dialogs wird vom Erzähler erneut eingeführt (V. 22a). Dies erzeugt eine kurze Pause im Fortgang, damit Rubens Worte in den Ohren der Brüder und des Lesers wirksam werden. In diesem zweiten Dialog offenbart Ruben seinen Brüdern seine angeblichen Absichten. Diese zweite Rede ist eine Handlungsanweisung an die Brüder, in der Ruben etwas weichere Töne verwendet und sein rhetorisches Geschick beweist: In der Untersagung verwendet er nun לֹא, „which is less binding: ‚Don’t shed his blood for the moment; just dump him in a pit‘.“ (Wenham 1987:354). Diesmal schließt sich Ruben als Komplize aus. Ruben spricht: „Vergießt *ihr* nicht“, „werft *ihr* ihn“ und „legt *ihr* nicht Hand an ihn“. Wie bereits oben betont wurde, untermalt er diese Handlungsanweisung mit dem Argument, dass kein Blut vergossen werden soll. Er liefert den Brüdern zugleich eine Lösung, wie der Mordplan trotzdem zustande kommen könnte: Sie sollen Josef lebendig in die Zisterne werfen, und zwar die in der Wüste (besonders explizite Determination). Die Brüder hätten ihn erst umgebracht, dann in die Zisterne geworfen; Ruben dreht dieses Vorhaben um (Alter 2008:210). In den Ohren der Brüder ist die Zisterne in der Wüste ein guter Ort, abseits, wo seine Schreie und Hilferufe (42,21) nicht gehört werden konnten und wo Josef eines grausamen Todes sterben würde, ohne dass sie selbst Hand an ihn legen müssten. Für die Brüder scheint der Einwand Rubens ein kluger Einwand zu sein: „Immerhin wäre das kein direkter Mord, faktisch jedoch schlägt Ruben den Brüdern lediglich eine andere Form der Tötung vor.“ (Hensel 2011:198). Sie werden, ohne zu hinterfragen, Rubens Anweisungen ausführen (V. 24; so auch nachfolgend beim Einwand Judas, V. 27b). Schlussendlich hatten die Brüder keine andere Chance, als den Vorschlag Rubens auszuführen, wie White betont: „unless they kill Reuben as well, he would be in a position to divulge their deed to Jacob.“ (1991:250).

Durch seinen Einsatz gewinnt Ruben Zeit und rettet Josef vor dem Tod, indem er seinen Tod hinauszögert.¹¹¹ Der Erzähler ist darum bemüht, die guten Absichten Rubens vor und nach seiner direkten

¹¹⁰ Für Wenham ist die zweifache Wiederholung von Subjekt (Ruben), Verb (sagte) und Pronomen (ihnen) in V. 21 und 22 ein Stilmittel „[that] emphasizes Reuben’s attempt to exert authority.“ (1987:354).

Rede festzuhalten (21 und 22b). Seine Beweggründe sind sein Verantwortungsbewusstsein bzw. seine Rolle vor dem Vater (Jacob 2000:705). Zu *seinem* Vater will er Josef zurückbringen. Dies ist für Hensel ein Versuch der Re-Qualifizierung als Erstgeborener: „Er will Joseph retten und sich damit für seinen Bruder einsetzen, wodurch er seine Rolle als Erstling erfüllen würde. Damit könnte er sich bei seinem Vater rehabilitieren.“ (2011:198). Der vorliegende Text sollte nicht im Licht von Gen 49 ausgelegt werden. Die Tat in 35,22, bei der Ruben „seinen Anteil an den unrühmlichen Seiten der Familienchronik bereits geleistet“ (Fischer 2000:143) hat, wird bis 49,4 nicht gewertet.

Dennoch ist Ruben „a failed leader. Although his plan to rescue Joseph from the pit shows him as a responsible older brother, he fails to accomplish his plan and stands feebly before the pit.“ (Waltke 2001:498).

3.3.5.3.5 Die Verstrickung: Josefs Gefangennahme (37,23-24)

Bei der Ankunft Josefs bei den Brüdern (V. 23) ist der Punkt der Verstrickung der Erzählung erreicht. Wenn bis hierhin alle Ereignisse auf Worte und Gefühle basierten, so werden diese nun in Taten verwandelt. Taten, die kein Zurück mehr ermöglichen.

3.3.5.3.5.1 Das Kleid

Das erste, was die Brüder bei Josefs Ankunft tun, ist ihm seinen Leibrock auszuziehen. Es ist „the first blow against the symbolism of Joseph’s superior status.“ (White 1991:250). Erst in V. 23 erfährt der Leser, wie die Brüder ihn schon von weitem hatten erkennen können: Sie hatten nicht nur Josef in der Ferne vor Augen, sondern, durch das Kleid, den bevorzugten Träumer. Es entsteht eine Gegenbewegung der Brüder zu V. 3-4: Ihr Hass, der anlässlich der Bevorzugung des Vaters entstanden war, wird auf den bevorzugten Sohn entladen, indem ihm das sichtbare Erkennungsmerkmal seiner Bevorzugung entzogen wird. „Die Entfernung des Zeichens der Bevorzugung geht allem voran und ist Auftakt zur Freiheitsberaubung und Verkauf.“ (Fischer 2001:245).

Der Erzähler betont den Leibrock in V. 23 zweifach und wiederholt dabei die Begriffe כְּתֹנֶת הַפְּסִים für das spezielle, lange oder bunte Kleid. Er unterstreicht damit, dass Josef genau dieses Kleid anhatte. Dieses wird ihm zuerst entrissen (פִּשְׁט, was auch das Enthäuten von Tieren bezeichnet, vgl. Lev 1,6) und später in Blut getaucht (V. 31). Das Entkleiden von Josef war nicht – zumindest nicht explizit – im ersten Plan (V. 20) der Brüder enthalten (Alter 2008:210), doch nun sichern sie sich durch die Aneignung des Kleides das betrügerische Beweismittel, das sie später ihrem Vater zukommen lassen werden (V. 32).

¹¹¹ Es gibt dennoch keinen Grund an den positiven Motiven von Ruben zu zweifeln (vgl. 42,22). So auch White: „Reuben thus is presented here as an unambiguous hero who seeks to rescue Joseph, and the brothers, correspondingly, are thrown into the villain’s role.“ (1991:250).

3.3.5.3.5.2 Die Zisterne: lebendig begraben

Die Brüder werfen Josef in die Zisterne, die sie als Gefängnis für Josef benutzen (vgl. Gen 40,15; Jer 38,6). Der Leser erfährt erst jetzt, dass sie den Vorschlag Rubens (V. 21-22) angenommen haben (Brodie 2001:360). Der Erzähler gibt bei alledem keinen Einblick in die Reaktionen Josefs¹¹². Auch die Zisterne in V. 24 wird mehrfach erwähnt und in einer Wiederholung näher definiert: Die Grube, in die Josef geworfen wird, ist eine *leere* Grube. Doch sie ist nicht nur allgemein leer, sondern sie enthält *kein Wasser*, was scheinbar eine wichtige Hintergrundinformation für den Erzähler ist, entweder um sicherzustellen, dass Josef darin nicht ertrinken konnte, oder um klar zu machen, dass Josef darin schnell verdursten würde.

Die mehrfachen Wiederholungen in V. 23-24 (Kleid und Zisterne) verlangsamen vorübergehend das Erzähltempo und geben dem Leser die Möglichkeit, sich die rasche Entwicklung bildhaft vor Augen zu malen (die Misshandlung, der Ort in der Wüste). Josef wird erniedrigt und *lebendig begraben*, denn das Verb **ָלַשׁ** (werfen) im Hinblick auf Menschen wird an anderer Stelle (z. B. Ri 8,25; 1 Kön 6,6) besonders für „casting dead bodies“ (Brown, Driver & Briggs 2000:1021) verwendet (vgl. Hamilton 1995:417). White fügt hinzu: „The casting of Joseph into the cistern inverts the image off his elevation above them portrayed in the dream.“ (1991:250).

3.3.5.3.5.3 Das Essen der Brüder

Wenham bemerkt die rasche Abfolge der Tätigkeitswörter in den V. 23-25: „The succession of verbs, ‚stripped, took, dumped, sat down,‘ conveys the speed and roughness of the brothers’ assault on Joseph.“ (1987:354). Fischer (2001:245) erkennt lediglich einen Dreischritt, in dem jedoch das Schauen (V. 25b) enthalten ist. Es reihen sich jedoch insgesamt sechs Tätigkeiten aneinander: Sie *zogen* aus (23b), *nahmen* (24a), *warfen* (24b), *setzten* sich (25a), *erhoben* (25b) die Augen und *sahen* (25c).

Direkt nach der Tat setzen sich die Brüder hin zum Essen (vgl. Am 6,4.6). Warum nennt der Erzähler dieses Ereignis? Mit Hinweis auf 1 Sam 17,17–18 erwägt Wenham, ob Josef vielleicht Essen mitgebracht habe (1987:354). In jedem Fall handelt es sich bei dem gemeinschaftlichen Mahl um eine weitere Charakterisierung der Brüder als herzlos und gleichgültig. Auch Seebass bewertet die Mahlzeit negativ (2000:21). Fischer sieht es sogar als Höhepunkt ihrer Handlung: „Die Kaltblütigkeit der Brüder erfährt darin ihren Höhepunkt, daß sie sich nach der Gewalttat zum gemeinsamen Mahl hinsetzen.“ (2000:144). Waltke weist auf den Kontrast dieser Szene zum weiteren Verlauf der Erzählung hin: „Their next meal in Joseph’s presence will be with Joseph at the head table (43:32–34).“ (2001:503).

¹¹² Diese Szene (V. 23-24) wird zu einem späteren Zeitpunkt in 42,21f durch einen „partial flashback“ (Licht 1978:111) wiederholt und erweitert. Dann werden die Brüder mehr über die Umstände und die Reaktion Josefs offenbaren und sich emphatisch in Josef hineinversetzen. Doch im vorliegenden Kapitel wird über Josef nicht mehr gesagt, als dass er verkauft wird. Er ist das Objekt des Hasses der Brüder.

Das Essen bildet zugleich eine narrative Pause von undefinierter Zeit, bis ein weiteres Ereignis der Geschichte – das Aufkreuzen der Karawane – sich entfaltet. Sarna sieht in beiden Angelegenheiten ein unheilvolles Ereignis, das im späteren Verlauf der Geschichte wieder aufgegriffen werden soll: „There is something portentous about this meal, as there is about the merchandise of the caravaners, for later in the narrative both reappear, and in the same language, as symbols of the reversal of fortunes between Joseph and his brothers.“ (1989:260).

Der Ort der Mahlzeit wird nicht genannt: Sind sie bei der Zisterne in der Nähe von Josef, wo sie gerade waren, oder am Ursprungsort? Ruben hatte im zweiten Teil seines Einsatzes (V. 22) den Brüdern den Vorschlag gemacht, *sie* sollen Josef in die Zisterne werfen. Die Brüder nehmen den Auftrag kommentarlos an, führen ihn eifrig aus und zusätzlich entkleiden sie ihren Bruder. Die V. 23-24 berichten von der Misshandlung Josefs und den Stoß in die Zisterne und führen dabei das Personalpronomen ‚*sie*‘ weiter – ohne zu definieren, ob Ruben darin mit eingeschlossen ist. Anzunehmen ist, dass Ruben nicht daran beteiligt war, angesichts seines Rettungsvorhabens (V. 21) und des oben genannten Wechsels auf die 2. Person Plural ‚werft ihr ihn‘ usw. (→ 3.3.5.3.4). Das schließt die gemeinsame Mahlzeit dennoch nicht aus, wovon hier (angesichts der späteren Ereignisse) ausgegangen wird. Es muss außerdem betont werden, dass der Erzähler zu diesem Zeitpunkt (V. 25) die Informationen über Rubens Beteiligung absichtlich zurückhält. Dies erzeugt eine narrative Spannung, da beim Leser die Frage offen bleibt, ob der Rettungsplan Rubens (den der Erzähler zuvor absichtlich schon kundgetan hatte) doch noch zustande kommen wird.

3.3.5.3.5.4 Die Brüder schauen

In einem sehr starken mimetischen Ausdruck (וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה) führt die Erzählung weiter: Die Brüder heben ihre Augen, ein Ausdruck, der immer signalisiert, dass das, was der Blick nachfolgend erfasst, von großer Bedeutung ist (Wenham 1987:354). Sie sehen etwas und ‚siehe!‘: Durch das zusätzliche הִנֵּה wird die Aufmerksamkeit des Lesers erregt. Sein Blick wird zusammen mit dem Blick der Brüder auf das Ereignis gelenkt, das der Geschichte eine weitere Wendung geben wird: Eine Karawane kommt vorbei! Diese Ismaeliter sind nach dem Mann im Feld (V. 15) die zweite Personen-Gruppe, die einfach aus dem Nichts erscheint und den gesamten Erzählverlauf verändert.

Die Erzählung führt weiter mit der Beschreibung der Karawane, die von Gilead kommt, also von Osten Richtung Küste. Die Richtung konnte von den Brüdern eindeutig festgestellt werden, zumal Gilead eine ganze Region bezeichnet. Es waren Ismaeliter, das konnten sie erkennen. Dem, was die Brüder sehen, fügt der Erzähler eine Reihe von Informationen bei, welche die Brüder von weitem nicht hätten erfassen können. Dass sie Ägypten als Reiseziel hatte, konnten sie nicht wissen. Ebenso ist das Wissen um die geladenen Handelswaren nicht anzunehmen. Die Beschreibung der Waren, die die Kamele trugen, ist sehr spezifisch: Tragakant, Balsamharz und Ladanum. Welchen Sinn hat die Ausführlichkeit an dieser Stelle? Sie zeugt von der kunstvoll gestalteten Erzählung, die nichts dem Zufall überlässt. In 43,11 wird Jakob die gleichen Waren (und noch mehr) als Geschenk (מְנַחֵם) nach Ägypten

senden, zu dem bis dahin noch unerkannten Josef. Es handelt sich um „den besten Ertrag des Landes“ (43,11), also um Exportware. Die Karawane wird nicht nur diese wertvollen Güter transportieren, sondern auch den für die Brüder wertlosen Josef. Und mit ihm das Schicksal der gesamten Familie.

Doch die Bedeutung dieser detaillierten Beschreibung zeigt eine noch weiter gefasste Motivverflechtung auf, die sich erst am Ende der Josefgeschichte offenbart. Bei der transportierten Ware handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit „um Harze, die für die Einbalsamierung der ägyptischen Toten und deren Mumifizierung benötigt wurden.“ (Ebach 2007:100). Die Brüder wollten Josef töten und die Karawane bringt Josef nun sozusagen in den Sklaventod mitsamt der Mittel zu seiner Bestattung. Doch die Erzählung verläuft anders. Am Ende der Genesis erwähnt der Text explizit, dass zunächst Jakob (50,2ff) und dann auch Josef (50,26) nach ihrem Tod einbalsamiert werden. Die Harze zur Einbalsamierung werden Josef wieder zurück auf seine letzte Reise in das Verheißene Land begleiten, und dies genau nach Sichem, „an den Ort, an dem er – es sei wegen des vielfachen Motivgeflechts noch einmal erwähnt – die Brüder zunächst nicht fand.“ (:100).

3.3.5.3.6 Die zweite Alternative: Der Einsatz Judas (37,25-27)

Wie schon in V. 18-20 werden während einer räumlichen Annäherung Entschlüsse über Josef gefasst: Diesmal soll Josef verkauft werden. Mit dem Vorschlag Judas erreicht der Abschnitt (V. 18-33) das Zentrum seines Chiasmus und den Höhepunkt der Verstrickung. Zwar geschieht die entscheidende Rettung Josefs vor dem Tod durch den Einsatz Judas, doch dadurch vereitelt er (wissentlich) den heimlichen Rettungsplan Rubens, der sich in V. 29 vermutlich der Zisterne alleine näherte, um Josef daraus zu retten. Die Tatsache, dass Judas Rede im Zentrum des Chiasmus steht, veranlasst einige Autoren dazu, seinen Einsatz überzubewerten. Gemäßigt wertet ihn Sailhammer: „The writer apparently wants to show that it was not merely Reuben who saved Joseph from the plan of his brothers, but that Judah also played an important role.“ (1992:207). Doch ist dies wirklich so? Sind beide an seiner Rettung beteiligt? Der Verlauf der Analyse wird zeigen, dass sich ab hier die Pläne aller Beteiligten durchkreuzen werden, auch der von Juda.

3.3.5.3.6.1 Die Charakterisierung Judas

Der vorangegangene Einsatz Rubens war zwischen erzählende Verse (V. 20.23) eingebettet. Gleichermassen eingerahmt ist die Rede Judas (V. 26-27), die ebenfalls in direkter Rede wiedergegeben wird. Er kennt das Vorhaben Rubens nicht und fühlt sich in einer gewissen Verantwortungsposition. Simeon und Levi sind bereits für ihre Grausamkeit und Herzlosigkeit in Sichem bekannt – sie würden sich wohl nicht für Josef einsetzen. Nach ihnen ist Juda der nächstgeborene. Schon Keil und Delitzsch überlegten, ob sich Juda hiermit als Erstgeborener qualifizieren will: „Wahrscheinlich hegte Juda gleich seinen Brüdern die Befürchtung, daß der Vater ihn durch Einsetzung in die Rechte des Erstgeborenen zum Herrn über sie erheben möchte.“ ([1878]1983:284). Diese Auslegung findet bis heute Zustimmung (z. B. Hensel 2011:198).

Judas Charakter darf hier nicht im Licht folgender Ereignisse gewertet werden, da seine Person einer starken Veränderung im Laufe der Erzählung unterzogen ist (siehe unten).

3.3.5.3.6.2 Die Rede Judas

Judas Rede könnte einerseits positiv gewertet werden, da er den (indirekten) Mord an Josef verhindern will: „Im Kontrast zu Ruben wendet er sich ausdrücklich dagegen, Joseph zu töten, freilich mit der fragwürdigen Begründung, daraus würde man ja keinen Vorteil ziehen.“ (Hensel 2011:198). Die zweifache Betonung „unsere Hand sei nicht an ihm“ und „unser Bruder, unser Fleisch ist er“ (V. 26) lassen darauf schließen, dass es Juda nicht ausschließlich um den Gewinn ging, mit dem er die Brüder lockte, sondern vermutlich um die Blutschuld (vgl. Gen 4,10), die bei Tötung über ihnen lasten würde (von Rad 1976:289; Hamilton 1995:421). Dies scheint besonders auf ihn zuzutreffen, im Hinblick auf sein vermutliches Ziel, das Erstlingstum zu erlangen (vor Gen 38!). Eine Blutschuld hätte ihn disqualifiziert.

Benno Jacob vergleicht die Reden der zwei Brüder und behauptet, dass Ruben sich an das Gefühl der Brüder gewandt hätte, während Juda an ihren Verstand appellierte (2000:706). Dem ist zu widersprechen: Beide Reden sind emotional und verstandesmäßig wohl überlegt und zeigen die rhetorische Geschicklichkeit der zwei Brüder. Beide Reden geben den übrigen Brüdern das Gefühl, einen Vorteil durch ihre Einwilligung zu bekommen. Ruben hatte seinen Appell mit einem apodiktischen Befehl begonnen (V. 21) und ihn mit Argumenten untermalt, die den Brüdern verstandesmäßig sehr einleuchtend waren (V. 22). Juda spricht ebenso ihren Verstand an und nutzt dabei zuerst den Reiz nach zusätzlichem Gewinn: „The desire for immediate material gratification overpowers deeper considerations.“ (White 1991:252). Im zweiten Teil seiner Rede untermalt er seinen Vorschlag mit einem Appell an das Mitgefühl der Brüder: „Es ist doch unser Bruder, unser Fleisch ist er!“ (V. 27b). Juda ist der erste in Gen 37, der Josef sogar zwei Mal hintereinander (V. 26.27) ‚unseren Bruder‘ nennt. Abgesehen von dieser Stelle wird Josef von den Brüdern nie nach seinem Verwandtschaftsgrad bezeichnet, was ihren Hass gegen ihn widerspiegelt. Doch für Josef sind die anderen Söhne seines Vaters durchgehend ‚seine Brüder‘. Der Befund scheint für einen gewissen Sinn Judas für innerfamiliäre Loyalität und Solidarität zu sprechen.

Doch der Einsatz Judas birgt auch den negativen Aspekt, dass er zwar Josef vor dem Tod rettet, ihn jedoch in die Sklaverei verkauft – ohne wie Ruben einen Befreiungsplan für ihn zu hegen. Daher ist Judas Verständnis von familiärer Solidarität ein sehr fragwürdiges, „denn seinen eigenen Bruder in die Sklaverei zu verkaufen und ihn damit gerade von seinen Brüdern zu entfernen, mutet doch sehr zynisch an.“ (Hensel 2011:199). Die wirklichen Absichten Judas sind somit bedenklich¹¹³: Auch er

¹¹³ Sailhammer merkt an: „It should be noted here that Judah’s plan is in direct violation of the law in Deuteronomy 24:7.“ (1992:208).

wollte Josef loswerden, nur nicht auf die gleiche Art wie seine Brüder und mit dem geringsten Risiko¹¹⁴.

His argument is not one of high moral principle but of enlightened self-interest couched in clever, manipulative rhetoric in which the effect of saving Joseph's life is only secondary. [...] With Judah we leave the morning light of clear moral issues and return to the twilight of grey ambiguities. WHITE 1991:252.

Angesichts der späteren Ereignisse der Geschichte wertet Friedman das Verhalten Judas im Rückschluss als positiv: „Judah's later behaviour toward Benjamin and his great reward at the end [...] suggest that his behaviour here is positive.“ (2001:126). Dem ist zu widersprechen. Wie öfters betont wurde, ist die Veränderung der Charaktere innerhalb des Erzählzyklus ein besonders wichtiges Kennzeichen der Josefgeschichte. Gerade diese narrative Spannung eines sich verändernden Judas wird durch die unklare, durchaus auch negative Charakterisierung von Kapitel 37 (und 38) erst möglich. Einerseits steht Juda im klaren Kontrast zu Josef:

While Joseph refuses immoral sex with Potiphar's wife and is forced to leave his identifying cloak behind in order to escape, Judah welcomes the invitation of a prostitute and willingly leaves his seal and staff as guarantee of a payment. Potiphar's wife accuses Joseph of making her a joke, but Judah actually becomes a joke. WALTKE 2001:496.

Wie auch die anderen Protagonisten (→ 4.7.4.1) verändert sich Juda im Verlauf der Geschichte schrittweise zum Positiven. Zu einer Veränderung der Protagonisten tragen besonders die schwierigen Umstände der Erzählungen und die Umkehrungen der eigenen Taten bei (→ 3.3.5.4.1.3 und besonders → 4.5). Hans-Georg Wünc h stellt heraus, wie Gen 38 einen Wendepunkt in der Charakterisierung Judas bildet:

But just as the relocation of his brother Joseph was apparently the beginning of a transformation from an egocentric and spoiled young man to a responsible leader, this story in the life of Judah starts a process of transformation which changes him to be a man who stands in for others and can finally be described by his father with the words: “Judah, you are the one, your brothers will praise you” (Gen 49:48). 2012:803.

Das positiv kontrastierende Ereignis von Gen 44,32-33, worin Juda sich selbst als Bürge und Sklave an Stelle Benjamins vorschlägt, markiert die endgültige Veränderung seines Charakters (vgl. schon 38,26). Diese Veränderung qualifiziert Juda dazu, Anführer seiner Brüder zu werden (Wünc h 2012:804). Bedeutsam ist hierbei auch, dass Josef sich erst im Anschluss an dieses Ereignis den Brüdern zu erkennen gibt! Eine Veränderung der Gesinnung der Protagonisten scheint eine *conditio sine qua non* für die Auflösung der Erzählung zu sein.

3.3.5.3.7 Josef wird verkauft (37,28)

In V. 28 wird Josef nach Ägypten für eine Summe von 20 ֶסֶקֶט verkauft. Nach Lev 27,5 entspricht die zu entrichtende Summe bei einem Gelübde für einen jungen Mann zwischen fünf und 20 Jahren genau

¹¹⁴ Mit Blick auf die Veränderung des Charakters Judas ist das kontrastierende Ereignis von Gen 44,32-33 hervorzuheben, bei dem Juda sich selbst als Bürge und Sklave an Stelle von Benjamin vorschlägt. Erst im Anschluss an dieses Ereignis wird sich Josef zu erkennen geben!

20 Schekel. Der Preis für den 17-jährigen Josef scheint also angemessen zu sein.¹¹⁵ Ein Blick in den Kodex Hammurapi (§ 261.²¹⁻²⁷) zeigt das Verhältnis dieser Summe zum jährlichen Arbeitslohn eines Weideknechtes (Gen 37,2) in der Umwelt Israels auf: „Wenn jemand einen Hüter (Weideknecht) um Rinder und Kleinvieh zu weiden mietet, soll er ihm 8 Gur Getreide jährlich geben.“ (Winckler 2013:69). In ihrem Werk *Daily Life in Ancient Mesopotamia* stellt Nemet-Nejat den Wert eines Gurs Getreide (300 Liter) fest, der genau mit einem Schekel Silber (8 g) korrespondiert (1998:264). Die Summe von 20 Schekel beträgt somit 2,5 Jahreslöhne eines Weideknechts (vgl. 37,2), was eine beträchtliche Summe darstellt. Der Vorschlag Judas in V. 27 scheint somit sehr attraktiv gewesen zu sein.

3.3.5.3.8 Das Ismaeliter-Mid(i)aniter-Problem

Wie ist die tatsächliche Abfolge der Ereignisse von V. 28ff? Zwei unterschiedliche Personengruppen werden genannt: Die Karawane der Ismaeliter (37,25.27.28; 39,1) und die midianitischen (מִדְיָנִי) Männer, die Händler sind (37,28.36). Aufgrund der Erwähnung unterschiedlicher Händlergruppen und im Hinblick auf das Subjekt der Wendung וַיִּמְכְּרֵהוּ in V. 28 ergibt sich ein Problem, dessen Auflösung im Laufe der Auslegungsgeschichte auf unterschiedliche Weise angestrebt wurde. Der Text erzeugt in dem aufmerksamen Leser die Fragen: *Wer* hat Josef verkauft? Oder besser: *Wer* hat Josef an *wen* verkauft? Die Brüder den Ismaelitern? Aber warum wird in V. 28 dann die Notiz über die Midianiter eingefügt? Haben die Brüder Josef an die Midianiter verkauft? Oder gar die Midianiter an die Ismaeliter? Handelt es sich um dieselbe Volksgruppe in unterschiedlicher Bezeichnung? Aber warum unterscheidet der Erzähler sie dann? Und als ob dies nicht ausreichen würde: Warum erwähnt der Erzähler in V. 36 die Personengruppe der Midianiter in abweichender Schreibform (מִדְיָנִי statt מִדְיָנִי)? Diese und weitere Fragen sollen nachfolgend erörtert werden.

Grundsätzlich sind in der Forschung zwei Auflösungsversuche vertreten¹¹⁶.

- a) Der erste versteht die Bezeichnungen der Händlergruppen als synonymisch mit Verweis auf Ri 8,24¹¹⁷. Demnach sei der Begriff Ismaeliter von allgemeiner Natur und beschreibe eine Berufsbezeichnung von Nomaden, während mit Midianiter eine ethnische Bezeichnung zum Tragen käme (z. B. bei Hamilton 1995:423). Diese Auslegung muss jedoch erklären können, warum

¹¹⁵ Kenneth Kitchen bestätigt dies: „Der durchschnittliche Preis wird im Codex Hammurapi (§ 116, 214, 252) mit einem Drittel ‚Mine‘ festgelegt, im konkreten Geschäftsablauf in Mari werden exakt 20 Schekel und nach anderen altbabylonischen Dokumenten zwischen 15 und 30 Schekel, durchschnittlich aber 22 Schekel, bezahlt. [...]. Die biblischen Zahlen passen also gut in den Durchschnitt der jeweiligen Zeit: 20 Schekel für Josef (frühes 2. Jtd.), 30 Schekel bei Mose (später im 2. Jtd.) und 50 Schekel (8. Jhd.).“ (2008:447).

¹¹⁶ Lange und Schaff erwähnen die Auslegung von Eusebius, der von den dargestellten Auflösungsversuchen abweicht: „in order to escape the snares of his brethren, Joseph besought Arabians, who were near, to take him along with them to Egypt; which they did; so that, in this way, are the patriarchs still more exculpated.“ (2008:584). Diese Auslegung kann angesichts der Passivität Josefs und der Betonungen von V. 28 (siehe unten) gänzlich ausgeschlossen werden.

¹¹⁷ Sarna weist darauf hin, dass die synonyme Auslegung mit der Begründung von Richter 8,24 auf Ibn Ezra zurückgeht (1989:260).

der Text in so kurzen Abständen zwischen den zwei Bezeichnungen hin und her springt (37,27: Ismaeliter; 37,28a: Midianiter; 37,28b: Ismaeliter; 37,36: Mid(i)aniter; 39,1: Ismaeliter). Was hat es damit auf sich?

- b) Der zweite Auflösungsversuch erkennt im Text einen Zwischenverkauf. Demnach seien die Midianiter eine gesonderte Personengruppe, die zwischen dem Herannahen der Ismaeliter (V. 25) und den Überlegungen der Brüder (V. 26-27) in den Verlauf der Geschichte eintritt, Josef aus der Zisterne befreit¹¹⁸ und ihn an die Karawane der Ismaeliter verkauft. Josef wird nach dieser Auffassung also von den Midianiter an die Ismaeliter verkauft, diese bringen ihn nach Ägypten und die Brüder wissen nicht, wohin er gekommen ist (z. B. Ebach 2007). Dafür sprechen die Erwähnung zweier Händlergruppen sowie die Reaktion Rubens in 37,29 und die Erwähnung der Ismaeliter als Verkäufer in 39,1. Selbst bei der Annahme eines Zwischenverkaufs ist hier eine Erklärung für die widersprüchlichen Aussagen zwischen 37,36 (Mid[i]aniter) und 39,1 (Ismaeliter) durchaus notwendig.

In der nachfolgenden Tabelle 6 ist ein Überblick über die Auflösungsversuche einiger Ausleger gegeben. Besonders hervorzuheben ist die Position von Benno Jacob, der die beiden Auflösungsversuche nicht als Gegensätze versteht und im Text auch als gleichzeitig zutreffend sieht.

Wichtig zu betonen scheint mir, dass beide Auflösungsversuche (Synonymität der Begriffe und Zwischenverkauf) den Grund für den ständigen Wechsel der Bezeichnungen im Text erklären müssen. Für Keil und Delitzsch, die für eine synonyme Verwendung plädieren, ist der Wechsel auf eine allgemeine Uneindeutigkeit der Begriffe zurückzuführen:

diese Völkerstämme [sind] öfter mit einander confundirt wurden, weil sie nicht nur durch die Gemeinsamkeit der Abstammung von Abraham (16, 15 u. 25, 2) sondern auch durch die Gleichheit ihrer Lebensweise und die Unstetigkeit ihrer Wohnsitze einander so ähnlich waren, daß Fremde sie schwer unterscheiden konnten. 1983[1878]:284.

Doch auch dies erklärt nicht, warum der Erzähler einen wiederholten Wechsel vornimmt, da er aufgrund der angeblichen Verwirrung einen einheitlichen Begriff hätte wählen können.

¹¹⁸ Calvin folgt dieser Argumentationslinie bis zu diesem Punkt, doch er schlägt dann eine andere Richtung ein, welche die Brüder als die Verkäufer sieht: „Ich verstehe den Text so, daß Joseph allgemein zum Kauf ausboten, von den Midianitern zurückgewiesen, dagegen von den Ismaeliten erworben wurde.“ (1956:375).

Tabelle 6 - Überblick der Auflösungsversuche des Ismaeliter-Mid(i)aniter-Problems

Ausleger	Jahr	Synonyme Verwendung (a)	Zwischen- verkauf (b)
Ibn Ezra	12. Jh	X	
Keil und Delitzsch	1878	X	
Jacob	1934	X	X
Kidner	1967	X	
von Rad	1976	X	
Longacre	1989	X	
Sarna	1989	X	
Hamilton	1990	X	
Sailhammer	1992		X
Wenham	1987	X	
Seebass	2000		X
Waltke	2001	X	
Ebach	2007		X
Hensel	2011		X

Anhand der Tabelle 6 ist zu beobachten, dass die Mehrheit der erwähnten Ausleger zu einer synonymen Verwendung der Bezeichnungen der Händlergruppen tendiert. Die neuere Forschung weist jedoch insgesamt eine stärkere Tendenz zu einem Zwischenverkauf auf. In der Tat scheint vieles im Text für einen Zwischenverkauf zu sprechen.

Die hier vertretene Auffassung erkennt im Text einen Zwischenverkauf durch die Hand der Midianiter, wobei der Terminus ‚zwischen‘ verwirrend sein kann. Bei Dotan ereignet sich eine einzige Transaktion, worin die Brüder Josefs nicht direkt involviert und worüber sie vermutlich nicht informiert sind: Die Midianiter holen Josef aus der Zisterne und liefern ihn weiter an die Ismaeliter (1. Transaktion). Diese verkaufen Josef dann in Ägypten weiter an Potifar (2. Transaktion). Bei dieser Auffassung wird zugleich eine synonyme Verwendung der Händlergruppen-Bezeichnungen nicht ausgeschlossen.

Nachfolgend sollen einige Gedanken stichpunktartig dargestellt werden, welche diese Interpretation eines Zwischenverkaufs untermauern. Doch Vorsicht ist in allen Fällen geboten: Der Text bleibt nicht eindeutig – und das vielleicht sogar absichtlich!

- Die Ismaeliter werden in V. 25 im Bild einer Karawane (אָרְחָה) beschrieben. Sie haben Kamele bei sich. Es wird ausführlich erklärt, dass diese wertvolle Exportartikel mit sich tragen und ihr Ziel wird eindeutig bestimmt: Ägypten. Auch Sklaven waren Exportartikel bzw. Importartikel in Ägypten, wie Waltke bemerkt:

The sale of Asiatic slaves is well documented in Egyptian texts from about the time of Joseph. King Amenem-het III (+ 1800 B.C.) provides for the disposal of four Asian slaves he received as a gift from his brother. A papyrus dated 1740 B.C. contains an inventory of thirty-seven Asiatic slaves out of ninety-five slaves. 2001:503.

Es sind eindeutig die *Ismaeliter*, die nach Ägypten hinabgehen und Josef verkaufen (39,1), nicht die Midianiter (zu 37,36 siehe unten). Die Midianiter werden stattdessen lediglich als Händler beschrieben, ohne Ware, ohne Transportmittel¹¹⁹ und ohne spezifisches Ziel.

- V. 28 heißt wörtlich übersetzt: „Und es kamen vorbei (einige) Männer (der) Midianiter, Händler (auch: Umherziehende), und zogen und holten Josef aus der Zisterne heraus (וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת-יוֹסֵף מִן-הַבּוֹר) und lieferten (מכר, auch: verkauften weiter/gaben in andere Hände) Josef den Ismaelitern für 20 Schekel. Und sie brachten (בוא, Hif'il auch: ließen kommen) Josef nach Ägypten.“
 - Beim Einsatz von V. 28a „Und es kamen vorbei (einige) Männer (der) Midianiter“ hätte die Spezifikation ‚Midianiter‘ ausgelassen werden können, wenn es sich um dieselbe Gruppe (Ismaeliter, in synonymischer Verwendung) von V. 27 gehandelt hätte.
 - Der Text spezifiziert die Gruppe noch genauer: Es handelt sich um midianitische ‚Umherziehende‘ (סְחָרִים). Das sind im Lande umherziehende ‚Aufkäufer‘ (Jacob 2000:706)¹²⁰. Das Schreien Josefs (vgl. 42,21) blieb vermutlich nicht ungehört. Vielleicht wurden durch seine Hilferufe diese ‚Umherziehenden‘ herbeigelockt.
 - Wenn die Brüder selbst Josef an die Ismaeliter verkauft hätten, dann wäre mitten im Satz ein abrupter Subjektwechsel von den Midianitern zu den Brüdern anzunehmen (Subjekt von מכר), der sehr unwahrscheinlich ist.
 - V. 28 betont sehr stark Josef als Objekt der Tätigkeiten der Händler: „sie zogen und holten *Josef* heraus“; „sie lieferten *Josef*“; „sie brachten *Josef*“. Für Benno Jacob zeigt diese Betonung eine „verhängnisvolle Wendung der Geschichte Israels“ (2000:707) auf. Auch für Longacre markiert die Betonung „an extremely important and providential event in the family of Jacob and the history of the embryonic nation.“ (1989:30). Dem Erzähler geht es also besonders um Josef und um die Familiengeschichte, die mit seinem Schicksal – das sich gerade ereignet – direkt verbunden ist. Der Text befindet sich hier somit an einem Höhepunkt der Spannung, die Beschreibung der Szene ist gründlich und bedeutungsvoll. Schon ab V. 25 ist eine auffallend sorgsame Beschreibung der

¹¹⁹ In Jesaja 60,6 werden die Midianiter im Zusammenhang mit Kamelen erwähnt.

¹²⁰ Knauf stellt die Behauptung auf, dass das midianitische Gebiet entlang der Weihrauchstraße in der südlichen Levante lag, was die midianitische Wirtschaft stark vom Handel auf dieser Route prägte. Er zeigt auf, dass der Einbruch der Bronzezeit zu einem Zusammenbruch des internationalen Handels führte, was die Midianiter antrieb, „to raid nearby peoples“ (1983:151).

Szene zu erkennen, etwa in den Waren der Karawane und den geographischen Angaben. Der Erzähler ist daher auch darum bemüht, die Transaktion von V. 28 sehr akkurat und detailliert zu beschreiben. Wenn er das Objekt der Handlungen (Josef) immer genau erwähnt, warum sollte er gerade bei einem Subjektwechsel nicht die handelnde Personengruppe (die Brüder) explizit erwähnen? Dies ist nicht nur sehr unwahrscheinlich, sondern der Textfluss ergibt keine andere logische Schlussfolgerung: Es sind die Midianiter, die Josef aus der Zisterne holen und weiterverkaufen, „denn ein anderes Subjekt ist inzwischen nicht eingetreten“ (Jacob 2000:707)¹²¹.

- Bei der Annahme eines Zwischenverkaufs (Midianiter - Ismaeliter - Potifar) ist es nicht völlig eindeutig, ob die Brüder selbst darüber informiert sind oder ob sich die Transaktion hinter ihrem Rücken abgespielt hat. Der Text scheint eher dahin zu deuten, dass allein der Erzähler und der Leser darüber informiert sind, dass es die Midianiter sind, die Josef herausgeholt und an die Ismaeliter weiterverkauft haben. Die Brüder scheinen dies nicht zu wissen.
 - Dafür spricht die Verwunderung Rubens vor der leeren Zisterne (V. 29-30), die bei einem unbewussten Zwischenverkauf begreiflicher wird. Abstruse Konstrukte, die ihn weggehen und wiederkommen sehen (was im Text nie behauptet wird), fallen dadurch weg. Somit ist Ruben der Überbringer der Nachricht an die ebenso unwissenden Brüder: „Der Junge ist nicht mehr da!“ Waltke interpretiert den Ausspruch Rubens in V. 30 kritisch: „Where can I turn now?‘ He could have headed south and rescued Joseph from the merchants!“ (2001:495). Doch die Tatsache, dass Ruben an dieser Stelle (anders als in V. 21-22) nichts unternimmt, könnte ein weiteres Argument für einen ahnungslosen Zwischenverkauf sein: Ruben *konnte* möglicherweise nichts unternehmen, da weder er noch die Brüder von dem Zwischenverkauf erfahren haben.
 - In V. 28 meint מָכַר „give possession of an object, entity, or state to another, usually in a *quid pro quo* exchange“ (Swanson 1997:4835). Der Verkauf ist eindeutig durch die hohe Summe der 20 Schekel gekennzeichnet, die im Verlauf der Erzählung nicht wieder erwähnt wird¹²². Diese wird in V. 28 eindeutig von den Midianitern kassiert. Die Absicht Judas (V. 27) wird damit durchkreuzt. Der Erzähler behauptet in V. 27b lediglich, dass „seine Brüder hörten“ (וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־יְהוָה). Er lässt dadurch offen, ob sie nur einwilligten oder es auch ausführten. So bemerkt auch Sarna: „The Hebrew verb here is neutral. It may connote listening in stony silence as well as willing assent.“ (1989:261). Judas Plan kommt zwar zustande, doch er wird nicht durch die Brüder ausgeführt. Die

¹²¹ Ein literarisch begründetes Gegenargument zu dieser These wird von Wenham angeführt: „In Hebrew, a new actor is usually referred to by name twice before using a pronoun instead. Here the new term Midianites (v 28) should be repeated in the later part of the verse, if they were a group distinct from the Ishmaelites, so that it would have read ‚and the Midianites pulled up Joseph,‘ whereas ‚they‘ implies the brothers pulled up Joseph.“ (1987:355). Die Begründung scheint mir dennoch nicht erklären zu können, warum zwei Gruppierungen genannt werden, wenn diese doch synonym verwendet wurden.

¹²² Während auf die 20 Schekel kein Bezug mehr genommen wird, wird das Motiv des Geldes in Gen 42-44 eine wichtige Rolle spielen. Josef wird Geld dazu verwenden, um die Redlichkeit seiner Brüder zu prüfen. Geld ist somit eines der vielen Motive, die innerhalb der Josefgeschichte einen Spannungsbogen schlagen, der von der Verstrickung (Gen 37) bis zur Auflösung des Konfliktes führt.

Brüder hätten sicherlich nicht zugeschaut, während ein Zwischenkauf passiert, ohne dass sie selbst das Geld (wie V. 27 vorsieht) kassieren.

- Die Rechnung der Brüder geht also nicht wirklich auf. Ebach kommt zum Schluss: „Darin liegt eine besondere Pointe der Erzählung, denn auf diese Weise machen die Brüder ihren ‚Schnitt‘ nicht, und zudem bleibt ihnen der Verbleib Josefs durchaus rätselhaft.“ (2007:101). Für Lux liegt hierin auch der Grund dafür, dass sie Josef in Ägypten nicht erkennen, eben weil sie ihn nicht dort vermuten (2001:91). Weil sie nicht wussten, wohin Josef verschwunden war, aber sein Kleid bei sich hatten, stellen sie dem Vater in V. 32 eine offene Frage, die nicht alleine ihren Betrugsversuch, sondern ironischerweise auch ihr eigenes Unwissen offenbart: Denn Josef hätte tatsächlich tot, entführt, doch auch entkommen und auf dem Weg zurück zum Vater sein können.
- Eine weitere Spannung des Textes liegt in den scheinbar widersprüchlichen Aussagen von 37,36 (Mid[i]aniter) und 39,1 (Ismaeliter). Die Aussagen sind teilweise deckungsgleich: 37,36 schildert die erfolgte Transaktion aus der Perspektive der Mid(i)aniter. Hier wird die Personengruppe der Midianiter in abweichender Schreibform (מִדְיָנִי statt מִדְיָנִי) genannt.¹²³ Gen 39,1 schildert etwas ausführlicher den Kauf aus der Perspektive Ägyptens/Potifars. Die Verse bilden einen Janus in der Erzählung von Josef, die durch Gen 38 vorübergehend unterbrochen wird. Die Verbindung in Gen 39 wird durch die Ortsangaben sowie durch das Ziel Josefs (Sklave im Hause Potifars) wieder hergestellt. Die scheinbare Widersprüchlichkeit der Händlergruppen ist folgendermaßen zu verstehen: Die Mid(i)aniter haben in 37,36 Josef *nach* oder *für* Ägypten (אֶל מִצְרָיִם) weiterverkauft (מכר), nämlich an die dorthin ziehenden Ismaeliter (V. 25 und 28b), die ihn auch dort ablieferten (V. 39,1). So behauptet Jacob: „Die Midjanim sind überhaupt nicht nach Ägypten gekommen, was מצרימה hieße.“ (2000:709). In 39,1 liegt die Perspektive auf Potifar, der Josef aus der Hand der Ismaeliter (מִיַּד הַיִּשְׁמַעֲלִים) kaufte (קנה), mit der expliziten Ergänzung „die ihn dorthin hinabgeführt hatten“ (אֲשֶׁר הוֹרְדוּהוּ שָׁמָּה). Die Mid(i)aniter sind die Verkäufer, die Ismaeliter diejenigen, die Josef nach Ägypten gebracht und weiterverkauft haben.
- Zu den Eigenaussagen Josefs im Verlauf der Erzählung ist anzumerken:
 - In 40,15 sagt Josef „gestohlen bin ich“. Josef beschreibt sich als einen Entführten. Vermutlich bezeichnet sich Josef hier nicht als ‚Verkaufter‘, um im Kontext des Gefängnisses nicht als Sklave verdächtig zu werden (Hamilton 1995:424). Tatsächlich wurde er aus der Zisterne gestohlen (entführt).
 - In 45,4 offenbart sich Josef als derjenige, den die Brüder nach Ägypten *verkauft* haben. Doch hier könnte gleichermaßen übersetzt werden „den ihr nach Ägypten *ausgeliefert* habt“, „den ihr *in an-*

¹²³ Interessanterweise werden in Gen 25,2 zwei Nachkommen von Abraham und Ketura genannt: Midian und Medan. In jedem Fall (ob es die Midianiter oder Medaniter waren) handelt es sich um Verwandtschaft der Familie Jakobs. Sarna merkt an: „The fact that all those who had a hand in the sale of Joseph into foreign slavery were his own kinsfolk serves to heighten the tragedy.“ (1989:260). Der Befund von 37,36 (parallel zu der in 37,17 vorkommenden Abweichung in der Schreibweise von דִּתְיָן/דִּתָּן) könnte auch als ein Schreibfehler bzw. eine graphische Variante verstanden werden (so Jacob 2000:709). Zur weiteren Diskussion siehe Ebach (2007:110; 115-116).

dere Hände gegeben habt“. Aus der Perspektive des in der Zisterne eingeschlossenen Josefs kann die Auffassung, dass die Brüder ihn den Midianitern verkauft hätten, durchaus realistisch sein. Diese haben ihn dann an die Ismaeliter weiterverkauft, doch in der Logik und nach dem Wissensstand Josefs waren die Brüder die Täter.

All die oben aufgeführten Abwägungen scheinen eine Tendenz des Textes aufzuzeigen, die für einen Zwischenverkauf Josefs spricht. Es scheint auch so, dass dieser Zwischenverkauf den Brüdern nicht unbedingt bewusst ist. Dies alles minimiert keineswegs die Dramatik der Erzählung. Dennoch bleiben diese Schlussfolgerungen auf einer nicht gänzlich verifizierbaren Ebene.

Die Situation eines Zwischenverkaufs scheint der natürlichen Abfolge des Textes zu entsprechen – zumindest im Hinblick auf die Abfolge von V. 28.¹²⁴ Der aufmerksame Leser wird jedoch spätestens bei V. 36 (Mid[i]aniter) trotzdem verwirrt. Und das muss nicht unbedingt unbeabsichtigt sein. Wie zu Anfang dieses Abschnittes bereits angemerkt wurde, kann die Offenheit bzw. Verworrenheit dieses Textes in der bewussten Absicht des Autors liegen. Die unklaren, sich scheinbar widersprechenden Aussagen tragen dazu bei, die Spannung des Lesers zu erhöhen: Am Ende von Gen 37 bleiben ihm offene, ungeklärte Fragen; seine Interpretation der Fakten bleibt eine Möglichkeit. Wird er diese im Laufe der Erzählung bestätigen können oder revidieren müssen? Ebach erkennt diese Tatsache als ein bewusstes Motiv der Josefgeschichte. Er folgert aus seiner Analyse: „Die Kommentierung hat ergeben, dass und wie eben das hinter dem Rücken je der anderen stattfindende Geschehen als ein Grundmotiv der Erzählung und ihres Erzählens verstehbar wird.“ (2007:115). Die Geschichte soll verwickelt sein, so dass am Ende von Gen 37 *alle* Akteure schuldig geworden und *alle* Protagonisten ‚hinters Licht geführt‘ worden sind. Zugleich wird in dem Leser eine unglaubliche narrative Spannungskurve erzeugt.

3.3.5.4 Die unmittelbaren Konsequenzen (37,29-36)

3.3.5.4.1.1 Die Reaktion Rubens (37,29-30)

In V. 29 wechselt die Perspektive der Erzählung auf Ruben. Er kehrt zurück zur Zisterne (V. 29: שׁוּב), was weniger ein Hinweis darauf ist, dass er sich von der Gruppe der Brüder abgewendet hatte, sondern eher, dass sie alle abseits von der Zisterne, vermutlich bei den Herden, verweilten. Möglicherweise tut er dies, um seinen anfänglichen Plan durchzuführen, nämlich Josef zu befreien und seinem Vater zurückzubringen (V. 22). Das Scheitern von Rubens Plan (er kommt diesmal im Gegensatz zu V. 21 zu spät), bestärkt in gewisser, ironischer Weise die Rolle Judas, dessen Plan (zwar durch andere) verwirklicht wurde (ähnlich bei Sailhammer 1992:208). Doch die Pläne aller Protagonisten der Erzählung werden eindeutig durchkreuzt.

¹²⁴ Zu den Merkmalen alttestamentlicher Erzählkunst zählt Waltke das ‚Law of Parsimony‘, das er folgendermaßen beschreibt: „the simple, yet most comprehensive, interpretation is preferred over the complex and circumscribed.“ (2001:43).

Ruben findet Josef nicht in der Zisterne (אֵיזֶרֶת יוֹסֵף בְּבוֹר) und er zerreißt unmittelbar seine Kleider. Dann kehrt er zuruck zu seinen Brüdern (V. 30). Hier wird erneut das Verb שׁוּב verwendet, im Sinne von zuruckkehren, umkehren (Soggin 1997b:1312). Holladay schreibt uber die zentrale Bedeutung des Verbs: „having moved in a particular direction, to move thereupon in the opposite direction, the implication being (unless there is evidence to the contrary) that one will arrive again at the initial point of departure.“ (1958:53). Ruben teilt den Brüdern den Vorfall auf ähnliche Weise mit, wie der Erzähler es in V. 29 geschildert hatte: Der Junge (vgl. 42,22; 44,20) ist nicht mehr (da) (הַיְלֵד אֵינְנֵנוּ). Wenham weist darauf hin: „Noun (,the child‘) preceding suffixed אֵין shows intense emotion.“ (1987:348). Derselbe Ausdruck wird im Verlauf der Erzählung von Jakob in 42,36 verwendet: Josef ist für ihn nicht mehr (יוֹסֵף אֵינְנֵנוּ) – wobei im gleichen Satz der Ausdruck für Simeon verwendet wird, von dem angenommen werden konnte, dass er noch lebte (וְשִׁמְעוֹן אֵינְנֵנוּ).

Da von einem Zwischenverkauf Josefs ausgegangen wird, ist anzunehmen, dass die Brüder uber die Mitteilung Rubens ebenso verwundert sind. Die Formulierung Rubens lässt einen Deutungsspielraum zu: Ist er nicht mehr *in der Zisterne*? Ist er nicht mehr *am Leben*? Nur der Erzähler und der Leser sind uber alle Hintergründe informiert. Hervorzuheben ist auch, dass Ruben in keiner Weise seine Brüder beschuldigt.

Seinem entsetzten Ausdruck fügt Ruben mit explizitem Personalpronomen in betonter Stellung hinzu: „*Ich* aber, wohin soll ich gehen?“ Er ist ganz um sich selbst besorgt: „he is overcome by anxiety for himself as he, the elder responsible brother, anticipates the encounter with Jacob.“ (White 1991:253). Ruben trauert um sich selbst und nicht um den Verlust Josefs.

3.3.5.4.1.2 Das Scheinmotiv (37,31-32)

Ruben, die Brüder – alle wissen nicht, wohin Josef verschwunden ist. Somit brauchen auch alle eine Lösung für das Problem (Seebass 2000:24). Der Erzähler uberspringt den Austausch zwischen den Brüdern und Ruben und schildert geradewegs ihre Vorgehensweise (V. 31): Der Plan wurde bereits in V. 20 geschmiedet („ein böses Tier hat ihn gefressen“), die Beweismittel wurden in V. 23 gesichert (das Kleid) – alle scheinen dieser Lösung des Problems zuzustimmen. Die Brüder treten ab hier wieder als eine geschlossene Einheit auf. Auch Ruben und Juda ziehen mit und leisten keinen Widerstand. Auch sie brauchen ein gutes Alibi vor ihrem Vater. Jakob, der einst seinen eigenen Vater mit einem Ziegenfell und Esaus Bekleidung getäuscht hatte (27,9.16), wird nun selbst von seinen Söhnen durch Ziegenblut und Josefs Kleid getäuscht.¹²⁵

Zu Recht hebt Alter hervor, dass die Brüder selbst nicht die Lüge ubermitteln, sondern in V. 32 geschickt das Kleid für sich lgen lassen: „the contrived object [...] does the lying for the brothers.“ (2011:2).

¹²⁵ Darin zeigt sich ein ubergreifendes Motiv der Umkehrung der eigenen Tat (auch ‚Lex Talionis‘), das in der Systematisierung der Befunde (→ 4.5.3) behandelt wird.

Die Brüder vermeiden die direkte Begegnung mit Jakob und lassen das blutige Kleid und eine Botschaft durch einen undefinierten Dritten ihrem Vater übermitteln¹²⁶. Der Text ist allerdings diesbezüglich nicht eindeutig, wie Naumann bemerkt:

Ob die Brüder den Rock durch Dritte sandten oder selbst brachten, was dann aber sehr unbestimmt ausgedrückt wäre, ist philologisch nicht ganz klar. Da aber auch in der Schlusszene (Gen 50) die Brüder die Vergebungsbitte durch Dritte überbringen, um zunächst die Reaktion Josefs abzuwarten, scheint mir dies auch in der Trauerszene zu Beginn der Erzählung wahrscheinlich zu sein. Beide Szenen bilden eine Klammer. 2005:50-51.

Die Brüder fürchten sich vor der Reaktion Jakobs, „they fully realized that Jacob would be very distressed at the news and wished to avoid experiencing it themselves.“ (Wenham 1987:356).

Das Kleid wird hier erneut **כְּתֹנֶת הַפָּסִים** genannt, was die Dramatik und die Ironie der Handlung hervorhebt: Es war nicht irgendein Kleid, sondern genau dieses eine, das dem Josef eindeutig zugeordnet werden konnte. Sie tun so, als würden sie das Kleid nicht erkennen können, „als ob nicht viel unbestimmtere Lügen über das Verschwinden Josefs denkbar wären.“ (Naumann 2005:51).

3.3.5.4.1.3 Jakob lässt sich täuschen (37,33)

Die übermittelte Botschaft (V. 32) legt dem Jakob die Worte in den Mund: „Untersuche (נבֹר) doch, ist es das Kleid deines Sohnes“ (**הַכְּתֹנֶת בְּנִי**)? Der Eigenname muss nicht einmal erwähnt werden, da es klar ist, um wen es geht. Josef, so haben die Brüder ihn in Gen 37 noch nie genannt. Diese Formulierung „signalisiert kaum Sorge, sondern zynische Distanz gegenüber dem Vater.“ (Naumann 2005:51). Josef ist in ihren Augen *der bevorzugte Sohn*, den sie nun als tot ausgegeben. Die Brüder täuschen ihren Vater durch die Überbringung eines gefälschten Corpus Delicti. Sie sind sich vermutlich selbst nicht im Klaren, was mit Josef genau passiert ist; doch sie wissen genau, dass sie handeln müssen, dass sie ihrem Vater eine Antwort schuldig sind bzw. früher oder später sein werden. Und Jakob lässt sich durch seine Söhne täuschen.

Nachdem Jakob das Kleid untersucht hat (נבֹר), spricht er mit ihren eigenen Worten (V. 33): „Das Kleid meines Sohnes“ (**כְּתֹנֶת בְּנִי**)! Der Satz ist nicht einmal vollständig, als ob dem Jakob die Sprache versagen würde. Er kann nur die Worte der anderen wiederholen (Brodie 2001:361).

„Was einst sein Vater Isaak mißtrauisch prüfte (27,20ff.), nimmt der alternde Betrüger ohne Argwohn an.“ (Fischer 2000:145). Dem Jakob wiederfährt also genau das, wofür er als ‚Fersenhalter‘ in der Geschichte bekannt geworden war. Deswegen folgert Alter „[Jacob is] the puppet of his sons manipu-

¹²⁶ Dies geschieht in Übereinstimmung mit dem Rechtssatz für ein zerrissenes Tier aus Ex 22,12 (vgl. Gen 31,39).

lation.“ (2011:2), genau wie Isaak das Objekt der Manipulation Jakobs und Rebekkas war.¹²⁷ Die Geschichte wiederholt sich. Nicht nur das Motiv des Betrugs an sich, sondern auch dessen Konsequenzen (die sichtbare Umkehrung der eigenen Tat im Verlauf der Geschichte) ziehen sich in der Familiengeschichte Jakobs fort.

Juda, der in 37,26-27 den Verkauf Josefs vorgeschlagen hatte und keineswegs Anstalten gemacht hatte, Josef retten zu wollen, betrügt nun zusammen mit seinen Brüdern ihren Vater. Die Umkehrung dieser Tat zeigt sich in Gen 38, wo er selbst (wie hier Jakob) zum Betrogenen wird durch Tamar.¹²⁸

Nachdem Jakob das Kleid Josefs erkannt hat, schlussfolgert er: „ein böses Tier hat ihn gefressen“ (חִיָּה רָעָה אֲכָלָתוֹ; V. 33 = V. 20). Fokkelman analysiert die Aussage in ihren unterschiedlichen Zusammenhängen und folgert:

The repetition of the utterance “A savage beast devoured him!” is spectacular, as the clause both is and is not the same. Whereas the choice of words and their meaning remain unchanged, the sense and the value of the utterance have been changed and expanded in an intriguing way: the context has been drastically altered; it is a different character speaking the clause, and the truth/untruth ratio has been shifted. 1999:81.

Die Reaktion Jakobs zeugt von seiner eigenen Interpretation der Umstände. Die Erzählzeit wird verlangsamt bis dahin, dass dem Denkprozess Jakobs, der stufenweise offenbart wird, gefolgt werden kann. Jakob klagt: „Zerrissen! Er wurde zerrissen! Josef!“ Die Wortreihenfolge birgt eine Assonanz (טָרַף טָרַף יוֹסֵף) und eine Klimax, die von großem Leid und Trauer zeugt: „[It] suggests an element of self-dramatization.“ (Alter 2011:2). Die finale Stellung des Eigennamens Josefs vermittelt zudem „the strength of Jacob’s emotions, climaxing with the mention of his favorite son’s name.“ (Wenham 1987:357).

3.3.6 Der Schluss (37,34-36)

3.3.6.1 Die Trauer Jakobs (37,34-35)

Die emotionale Ausgestaltung der Trauerszene, die mit den V. 34-35 eingeleitet wird, „steht in deutlichem Kontrast zur Darstellung der Gewalthandlung an Josef wenige Verse zuvor, die nur in knappsten

¹²⁷ Alter hebt hervor: „When the disguised Jacob deceived his father, we were told ‚he did not recognize him.‘“ (2008:212). Wenham geht darin einen Schritt weiter: „But whereas he told his father an outright lie, his sons let him come to his own conclusion, ‚A wild animal has eaten him,‘ which was of course what they had intended (37:20).“ (1987:356). Der Lügengehalt der übermittelten Botschaft der Brüder ist zwar auf ein äußerstes Minimum beschränkt, doch er ist vorhanden. Die Behauptung, sie hätten das Kleid gefunden (זאת מצאנו) entspricht nicht den Ereignissen der Geschichte.

¹²⁸ Die Texte stehen in enger Beziehung zueinander. Derselbe Ausdruck von 37,32 „Untersuche doch...“ (הִכְרִיזָה) wird in der analogen Situation von 38,25 wiederholt (הִכְרִיזָה), doch mit einem wesentlichen Unterschied. „In 37 führt die Identifizierung des Gegenstands zur Täuschung über die Person – in 38 führt die Täuschung zur Identifizierung der Gegenstände und am Ende zur Wahrheit über die Person.“ (Ebach 2007:144). Juda sieht sich schließlich im Unrecht. Diese Episode initiiert einen deutlichen Veränderungsprozess in seinem Charakter, dem der Leser im Verlauf der Josefgeschichte Schritt für Schritt folgen kann (etwa in seiner Bürgschaft für Benjamin in Gen 43 und schließlich im Jakobssegens in Gen 49, der ihm eine Vorrangstellung unter den Brüdern gewährt).

Handlungsschilderungen angedeutet wird.“ (Naumann 2005:52). Die erzählte Zeit wird weiterhin ausgedehnt durch die ausführliche Darstellung der Trauer Jakobs um seinen zerrissenen (קרע) Sohn, dessen blutiges und zerrissenes Kleid er noch vor sich hat. Dem Leser hallen diese tragischen Worte Jakobs nach, während der Erzähler im Anklang daran schildert, wie Jakob seine eigenen Kleider zerreißt (קרע) und das Sacktuch um seine Hüften legt. Anschließend berichtet er, dass Jakob „viele Tage“ um seinen Sohn trauerte.

Wenham (1987:356) weist darauf hin, dass eine öffentliche Trauer eine Woche lang dauerte (z. B. bei dem Begräbnis Jakobs in 50,10). Um Josef wurden siebzig Tage getrauert (50,3), beim Tod Moses war es ein Monat (Dtn 34,8). Jakob dagegen ist untröstlich. Trotz der Bitten all seiner Söhne und Töchter weigert er sich bis zu seinem Lebensende seine öffentliche Trauer zu beenden. Das Träumen Josefs am Anfang der Erzählung erhält nun in der Trauer Jakobs ein Gegengewicht: „the movement is downward, toward Sheol.“ (Brodie 2001:358).

In den V. 34-35 werden insgesamt sechs Begriffe der Trauer verwendet: zerreißen (קרע); Sacktuch anlegen (וישם שק במתניו); trauern (ויתאבל); trauernd (אבל); sich weigern sich trösten zu lassen (וימאן להתנחם); weinen (בכה). Alter (2011:3) weist auf den Unterschied zu Ruben in 37,29 hin, dessen Trauer nur zwei Worte und Partikel beinhaltet.

Das Verweilen bei diesem Motiv lässt die Absichten des Erzählers deuten, wie Naumann schlussfolgert: „Der Erzähler [...] nutzt das melodramatische Potential der Szene nur bei der Trauer des Vaters, nicht beim Verbrechen der Brüder oder der Leiderfahrung Josefs. Er will offenbar den Schmerz des Vaters zeigen, aber nicht das Leid Josefs.“ (2005:52). Damit schließt sich auch inhaltlich der Kreis zu V. 2 (Toledoth Jakobs). In dem Versuch aller Söhne und Tchter¹²⁹, ihren Vater zu trösten, sieht Naumann den Versuch, „in die Zuneigung des Vaters zurückzukehren, nachdem mit dem Bruder ihr Hinderungsgrund aus dem Weg geräumt ist.“ (:51). Dennoch zeugt das Benehmen der Brüder Josefs von einer tiefen Heuchelei gegenüber ihrem Vater (Waltke 2001:504). Das Bild der zerrütteten Familie, die sich um den trauernden Vater sorgt und sich um ihn heuchlerisch zu vereinen scheint, zeugt von den abysalen Widersprüchen angesichts der eigens verursachten Tragödie. Devora Steinmetz sieht hierin die Verstrickung des gesamten Plots: Alle Protagonisten haben sich disqualifiziert, alles wurde verloren: „The biblical family has reached its lowest point; there is no one left to ensure its future.“ (1991:46).

¹²⁹ Um wen es sich bei den Töchtern (Mehrzahl) handelt, bleibt ungewiss. Zu Dina könnten im erweiterten Sinne Schwiegertöchter gezählt werden (Hamilton 1995:472; vgl. Kühlewein 1997:240). Die Mütter werden interessanterweise überhaupt nicht erwähnt (Naumann 2005:52).

3.3.6.2 Josefs Ziel (37,36)

Inhaltlich setzt sich V. 36 vom vorigen Abschnitt deutlich ab. Der Übergang ist jedoch fließend, da es ein einziger Satz ist, der Kontrast schafft (Alter 2011:3). Die Trauer Jakobs auf der einen Seite und die Tatsache, dass Josef gar nicht tot war, bildet für den Leser einen deutlichen Widerspruch und eine Spannung, die auf den weiteren Verlauf der Erzählung hindeutet, nach dem Motto: „In Wahrheit war ja Joseph gar nicht tot, sondern...“ (Jacob 2000:709). Der Erzähler geht dabei auf Details ein, die den Leser neugierig machen und in ihm vielleicht einen Schimmer Hoffnung bereiten: Josef landet bei Potifar, einem Kämmerer des Pharaos, dem Obersten der Leibwache. Mit der Erwähnung des Pharaos ist das endgültige Ziel Josefs in Ägypten bereits eingeführt. Doch bis dahin wird die Erzählung viele Wendungen nehmen. Es sind Wendungen, die in ähnlicher Weise auch die Familie Josefs durchleben wird, was Sailhammer folgendermaßen verdeutlicht:

What happens to Joseph foreshadows all that will happen to the sons of Jacob. They will be carried down into Egypt and there put into slavery. In this sense, then, Jacob's final words set the goal of the narratives to follow: "I will go down to my son in death in mourning" (v. 35). Ironically, the Joseph narratives conclude with Jacob's going down (46:3-4) to Egypt to see his son and then with his own death (chap. 50). 1992:209.

Der Verbindungsvers 37,36 gibt dem Leser den Eindruck, dass eine gewisse Zeit vergangen sein muss (Licht 1978:140), bis Josef in Ägypten an sein Ziel gekommen ist; und er zieht ein Fazit, bevor Kapitel 38, das den Spuren Judas folgt, eingefügt werden kann. An diesen Vers kann Gen 39,1 andocken und die Erzählung aus der Perspektive Josefs weiterführen.

4 Motive und Verbindungen: Systematisierung der Befunde

In diesem Kapitel sollen die Resultate aus der Analyse der Erzählungen systematisiert und in Verbindung zueinander gestellt werden. Allgemein lassen sich zwischen den Erzählungen Motive und Verbindungen erkennen, die drei Ebenen betreffen: syntaktisch-lexikalische Verknüpfungen, thematische Motive sowie Verbindungen und Analogien im Handlungsverlauf. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird auf eine starre Zuordnung der einzelnen Motive und Fährten zu diesen drei Ebenen verzichtet. Relevante Verbindungen im syntaktisch-grammatikalischen Bereich bedingen häufig entsprechende Themenkomplexe in den Erzählungen, die oft innerhalb analoger Handlungsverläufe verwoben sind. Daher wird es nicht möglich sein Wiederholungen zwischen den Abschnitten gänzlich zu vermeiden; zugleich ermöglichen Redundanzen unterschiedliche Blicke auf eine Vielfalt von rekurrierenden Aspekten, dessen Zentralität dadurch betont wird.

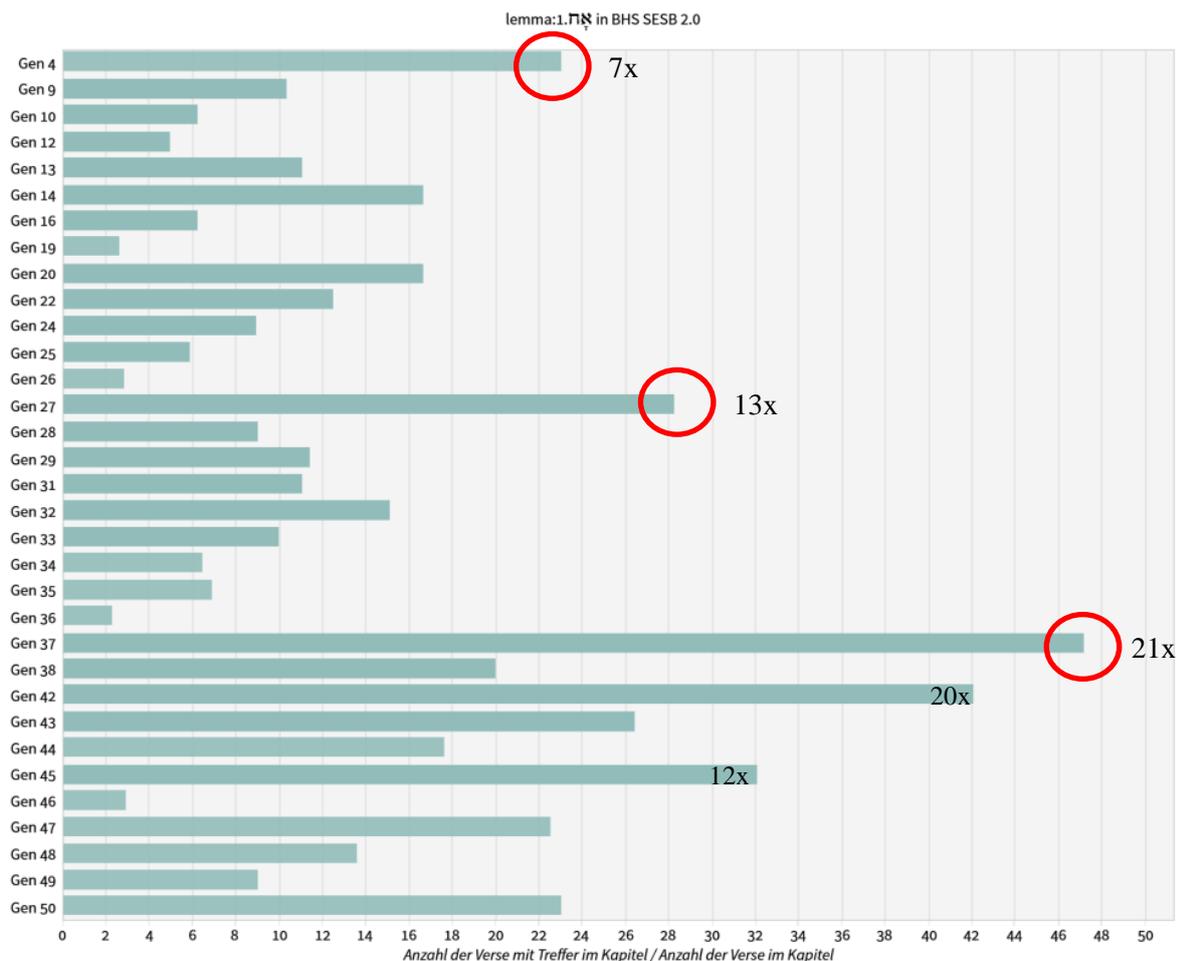
Die hier gewählte Vorgehensweise will diese Tatsachen berücksichtigen. Methodisch betrachtet soll die Darstellung, wo es möglich ist und sinnvoll erscheint, dem groben Handlungsverlauf von Gen 4 folgen. In diesem Kapitel soll nicht nur auf die Verbindungen zwischen den drei analysierten Erzählungen eingegangen werden, sondern auch auf Motive, die lediglich zwei dieser Erzählungen charakterisieren. Dies wird im Verlauf entsprechend kenntlich gemacht.

4.1 Brüder, Hüter und Herrscher

4.1.1 Das Lemma Bruder (אָח) in Verbindung zu Eigennamen, Verwandtschaftsbezeichnungen und Possessivpronomina

Es ist klar, dass in Genesis, dem Buch der Familiengeschichten, Ausdrücke von verwandtschaftlichen Beziehungen besonders betont werden. Im Vergleich zu den anderen Büchern des Alten Testaments enthält die Genesis das höchste Vorkommen von dem Lemma אָח (Bruder): Es kommt im Alten Testament insgesamt 629x (296x sg. und 333x pl.) vor, davon sind 178 Vorkommnisse in der Genesis zu finden (Jenni 1997a:73).

Besonders in den Abschnitten, die von Geschwisterrivalitäten handeln, ist zu erwarten, dass das Lemma Bruder mit einer besonders hohen Frequenz auftaucht. Die Analyse unserer drei Erzählungen konnte dies bestätigen, wie die nachfolgende Abbildung zeigt:



**Abbildung 4: Das Vorkommen des Lemmas 𐤍𐤍 im Buch Genesis
im Verhältnis zur Länge der Kapitel**

Die Grafik zeigt das prozentuale Vorkommen des Lemmas im Buch Genesis, wobei das Verhältnis zur Anzahl der Verse im Kapitel berücksichtigt wird. Daraus resultiert, unabhängig von der Länge der Kapitel, dass Gen 4 (Kain und Abel), Gen 27 (Jakob und Esau) und Gen 37-50 (Josef und seine Brüder) die stärksten Häufungen des Lemmas aufweisen. Insgesamt sind es: in Gen 4,1-16: 7x, in Gen 27: 13x und in Gen 37: 21x (darüber hinaus in Gen 42: 20x und in Gen 45: 12x).

In den weiteren, knapperen Erzählungen über Geschwisterrivalitäten in Genesis (die hier nicht analysiert wurden) ist dieses Vorkommen stattdessen sehr gering, was auf die minimale literarische Ausdehnung der Erzählungen zurückzuführen ist. Beispielsweise kommt die Rivalität zwischen Ismael und Isaak in Gen 21 ganz ohne das Lemma 𐤍𐤍 aus (da sich der Konflikt zwischen den leiblichen Müttern entfacht). Ein weiteres Beispiel ist die knapp angedeutete Rivalität zwischen Perez und Serach in Gen 38,27-30, wo der Begriff 𐤍𐤍 nur zweimal während der Geburt verwendet wird.

Bei den drei Haupterzählungen handelt es sich um mehr als lediglich ein statistisches Vorkommen eines Lemmas, das den Inhalt der Erzählung auf natürliche Weise widerspiegelt. Wie in Kapitel 3 nachgewiesen wurde, treten bei diesen Rivalitäten die einzelnen Vorkommnisse des Lemmas 𐤍𐤍 an

sehr genau und bewusst platzierten Stellen auf. Zudem stehen sie in einem engen Zusammenhang mit den Eigennamen der Protagonisten, mit weiteren Verwandtschaftsbezeichnungen und den damit verbundenen Personalpronomina, die in den Geschichten verwendet werden. Im nachfolgenden Abschnitt sollen diese Befunde zusammengefasst und in Beziehung zueinander gebracht werden.

4.1.1.1 Das Lemma Bruder (אָדער) bei Kain und Abel

In der Analyse von Gen 4 wurden folgende Beobachtungen gemacht: Das im Alten Testament weit verbreitete Lemma אָדער ist ein *Leitwort* in der Erzählung von Kain und Abel. Es kommt in Gen 4,1-16 genau siebenmal vor (V. 2.8[2x].9[2x].10.11) und davon sechsmal allein innerhalb von vier Versen (8-11).

Das Zusammenspiel des Lemmas אָדער und des Eigennamens Abel (אָבֶל, ‚Hauch‘) ist beachtenswert: Abel wird bis Gen 4,5 immer ohne nähere Bezeichnung erwähnt und ab dem Höhepunkt des Konfliktes (V. 8) wird die Apposition ‚dein Bruder‘ für ihn immer stärker betont. Anfänglich geschieht das unter Beifügung des Eigennamens Abels (‚Hauch‘, V. 8a.8b.9a), später nur noch allein stehend (V. 9b.10.11). Abel wird bei seiner Ermordung in seiner Beziehung zu Kain in voller Länge dargestellt: *seinen + Bruder + Abel* (V.8). Genau ab dem Zeitpunkt seiner Ermordung wird er dann nicht mehr mit Namen genannt außer in der Frage Gottes an Kain „Wo ist *dein* Bruder *Abel*?“ (4,9a), die ebenso in voller Ausführlichkeit nach dem Erschlagenen in seiner Beziehung zu Kain fragt. Darüber hinaus wird der Eigenname ‚Abel‘ während der gesamten Erzählung nie von Kain direkt erwähnt.

Die Darstellung der Personalpronomen, die in Beziehung zu אָדער vorkommen, weisen auf eine determinierte und gegenseitige Zugehörigkeit der Brüder ‚als Brüder‘ hin: der andere ist nicht *irgendein* Mensch; er ist auch nicht *ein* Bruder... er ist *dein* Bruder. Die Antwort Kains mit ‚*mein* Bruder‘ (4,9b) ist zwar ausweichend, doch sie enthält im Possessivpronomen bereits sein Bekenntnis.

All diese Befunde (vgl. Tabelle 3: Die Charakterisierung Abels in Relation zu Kain) und ihr Zusammenspiel weisen auf den schockierenden und tragischen Inhalt der Erzählung hin, den Mord am *eigenen* Bruder.

4.1.1.2 Das Lemma Bruder (אָדער) bei Jakob und Esau

Auch in der Erzählung von Jakob und Esau ist der Begriff אָדער sehr prominent. Er kommt in Gen 27 insgesamt 13x vor, was die drittstärkste Häufung dieses Lemmas in Genesis ausmacht. Allein darin zeigt sich für Schlimm schon eine Parallele zu Gen 4: „Also like Gen 4:1-16, this text uses the word brother (אָדער) several times in an exceptionally short amount of space.“ (2008:261).

Im ersten Teil von Gen 27 geht es grundsätzlich um Jakob und im zweiten Teil um Esau. So kommt es, dass im ersten Teil אָדער (als Bezeichnung für einen der beiden Brüder) nur für Esau verwendet wird: Esau ist der Bruder Jakobs. Ähnlich wie in Gen 4 wird dadurch die Betonung auf den Verwandtschaftsgrad der ‚Brüderlichkeit‘ zwischen den zwei Protagonisten gelegt. Jakob betrügt niemanden anderes als seinen Bruder!

Im zweiten Teil der Erzählung (27,30-45) ist bei dem Lemma אָח in direktem Zusammenhang mit den Protagonisten von *Jakob* die Rede (27,35.40.41). Doch sein Name wird *nie* in direkter Verbindung mit אָח erwähnt außer in 27,41. Dieser Vers stellt Jakob als das Objekt der Rache Esaus in seiner maximalen Ausführlichkeit dar: *meinen + Bruder + Jakob*. Dies stellt eine eindeutige Parallele zu der analogen Darstellung von Gen 4,8 und 4,9 dar im unmittelbaren Zusammenhang von Brudermord bzw. Brudermordvorhaben!

Die Protagonisten nennen sich nur ein einziges Mal gegenseitig ‚Bruder‘, und zwar jeweils am Anfang (Jakob → Esau in 27,11) und am Ende der Erzählung (Esau → Jakob in 27,41).¹³⁰ In der Mitte dieser Geschehnisse ereignet sich die Erschleichung des Erstgeburtssegens durch den getarnten Jakob.

Auch in dieser Erzählung steht die Verwendung des Begriffs אָח in Beziehung zu weiteren Verwandtschaftsbezeichnungen (Sohnschaft, Vater- und Mutterschaft) und den damit verknüpften Personalpronomina (vgl. dazu auch Jacob 2000:575). Wie in der Analyse aufgezeigt wurde (→ 3.2.5), spiegeln die Befunde die Parteiungen und Bevorzugungen der Eltern wider. Rebekka stellt Esau nie als ihren Sohn dar, sondern immer nur als Bruder Jakobs; und Jakob (als solcher) wird nie Sohn Isaaks genannt. Waltke merkt an: „The key word of the cycle, ‚brother‘ (‘*āh*), is often linked with strife and deceit and so marks the tensions of family and blessing driving this account.“ (Waltke 2001:354).

4.1.1.3 Das Lemma Bruder (אָח) bei Josef und seinen Brüdern

In der gesamten Josefgeschichte und besonders im Kapitel 37 begegnet dem Leser die höchste Dichte des Begriffes אָח in Genesis, selbst in Proportion zu der Anzahl der Verse im Kapitel (Abbildung 4). In Gen 37 wird אָח insgesamt 21x verwendet: 15x vom Erzähler, 3x in der direkten Rede Jakobs; 2x im Munde von Juda (V. 26.27) und 1x in direkter Rede Josefs.

Die Brüder sind im ersten Teil der Erzählung ‚Josefs Brüder‘ unter häufiger Verwendung von Possessivpronomina: Bis V. 24 werden sie in Beziehung zu Josef durchgehend als ‚*seine* Brüder‘ dargestellt. Mit einer Ausnahme (V. 26) nennen die Brüder selbst Josef nie *ihren Bruder*, was ihre Entfremdung zu ihm kennzeichnet. Für Josef sind sie *seine Brüder*. Für die Brüder ist Josef es nicht wert mit seinem Eigennamen genannt zu werden; wenn sie von ihm reden, benutzen sie lieber Beinamen wie Träumer (V. 19) oder Junge (V. 30).

Im Versuch, das Mordvorhaben abzuwenden, nennt ihn Judas in 37,26 einmalig ‚*unser* Bruder‘, was besonders hervorsteicht und – wie Gen 4,9 und 27,41 – die Schwere der (geplanten) Tat darstellt. In Gen 37,33 trauert Jakob über den Verlust Josefs und nennt ihn ‚mein Sohn‘ sowie ‚Josef‘ in einem Wortspiel um seinen Namen (אָח יוסף). Die Wendung drückt die Schwere des Verlustes seines geliebten Sohnes aus; es war diese Liebe, die zum Hass seiner Brüder beigetragen hatte. Durch den gezielten Einsatz des Begriffes אָח werden auch hier, wie schon in Gen 27, zwei Parteien gegenüber-

¹³⁰ Das gleiche Phänomen war schon bei Kain in Bezug zu Abel in Gen 4,9 zu beobachten.

gestellt und die Tat der Brüder stark dramatisiert. Es geht um einen (in diesem Fall vorgetäuschten) Brudermord durch die Hände der eigenen Brüder!

Im weiteren Verlauf der Josefgeschichte bleibt אָבְרָם ein sehr stark betonter Begriff, dessen Frequenz – nach dem Höhepunkt von Gen 37 (21x) – besonders in Gen 42 (20x) hervorsteht. Auch hier, im Moment der Wiederbegegnung der Brüder mit Josef, treten sie als eine geschlossene Einheit auf, aus deren Mitte Benjamin (42,4), Ruben (42,22.37) und Simeon (42,24) herausragen. Die Gruppe wird durchgehend als die Bruderschaft Josefs markiert. Sie betonen selbst nicht ihre unterschiedlichen Mütter (wie der Erzähler in Gen 37,2), sondern ihren *einen* Vater (42,11.13). Sie schweigen nicht über ihren Bruder, der „nicht mehr ist“ (42,13). Als sie ihre Notlage erkennen, verbinden sie diese unmittelbar mit dem Verschulden an *ihrem Bruder* Josef (42,21; vgl. 4,8.9; 27,41; 37,26). In Gen 50 betonen die Brüder Josefs ebenfalls ihre verwandtschaftliche Verbindung zu Josef (50,17), indem sie sich in der Wiedergabe der Worte des verstorbenen Jakobs als ‚deine Brüder‘ ausgeben. Josef verzichtet auf Vergeltung gegen seine Brüder und weitet sogar seine Fürsorge auf ihre Kinder aus (50,21). Während bei Esau ein ähnliches Motiv vorkommt (vgl. 33,12.15), ist dies bei Kain und Abel wegen der Endgültigkeit des vollzogenen Mordes nicht möglich.

Es lässt sich festhalten: In den Haupterzählungen von Geschwisterrivalitäten in Genesis ist eine starke und deutliche Häufung des Lemmas אָבְרָם zu erkennen. Der Gebrauch des Begriffes אָבְרָם in Verbindung mit den Eigennamen der Protagonisten, deren Verwandtschaftsbezeichnungen und den Possessivpronomina ist in allen drei Erzählungen stark markiert und trägt zur Charakterisierung der Protagonisten sowie zur Entfaltung der Erzählung bei. Ihr Zusammenspiel stellt die Dramatik und die Schwere der Tat des Brudermord(vorhaben)s dar. Die Täter vermeiden es, ihren Bruder ‚Bruder‘ zu nennen oder seinen Eigennamen zu erwähnen. Doch im unmittelbaren Zusammenhang der (geplanten) Tat wird der benachteiligte Bruder als *Bruder des Täters* (bzw. der Tätergruppe) explizit dargestellt (in Gen 4 und 27: Possessivpronomen + Bruder + Eigennamen; in Gen 37 nur Possessivpronomen + Bruder)! Dies stellt gewissermaßen ein Bekenntnis des eigenen Vorhabens dar, das sich gegen das eigene Fleisch und Blut richtet.

Die Verwendung der Personalpronomina weist darüber hinaus eindeutig auf die Parteiungen in den jeweiligen Konstellationen hin, die in Widerspruch und Gegensatz zueinander auftreten. Doch selbst im Zustand eines unaufgelösten Konfliktes bleiben sie betont Brüder (4,8; 32,4; 42,13.21).

Dieses tragende lexikalische Motiv innerhalb der analysierten Erzählungen steht in direkter Verbindung zu weiteren Themen. Wenn von Bruderschaft die Rede ist, dann ergibt sich in den Erzählungen die Frage nach der Erstgeburt, nach der daran gekoppelten Frage der Rolle der Brüder als Hüter und, im Gegensatz dazu, um ihren Kampf um die eigene Vormachtstellung. Diese Themenkomplexe sollen nachfolgend besprochen werden.

4.1.2 Das Motiv der Erstgeburt

In Genesis ist die Geschwisterpriorität, also die Reihenfolge der Geburten und die daraus entstehenden Konflikte, das vorherrschende Motiv der Geschwisterrivalitäten. Wie erörtert wurde, beinhaltet dies eine Qualifizierung oder Disqualifizierung der jeweiligen Brüder, so dass der Zweitgeborene den ersten übertrifft. In diesem Abschnitt sollen die Begriffe erörtert werden, die sich im Zusammenhang der drei Erzählungen um diesen Themenkreis drehen und die das bereits dargestellte grundlegende Motiv lexikalisch markieren.

4.1.2.1 Erstgeburt bei Kain und Abel

In allen drei Erzählungen wird die Reihenfolge der Geburten eindeutig markiert. In Gen 4 erfolgt dies anhand der aufeinanderfolgenden Geburtsnotizen (4,1.2): Kain (,Gewinn‘) wird geboren, dann sein Bruder Abel (,Hauch‘). Die Erzählung enthält in den anschließenden Versen (4,2b-5; → 3.1.4.3) eine strukturelle Umkehrung dieser Reihenfolge, die auf die Rivalität und die Umkehrung der Geschwisterpriorität hinweist.

In dieser Erzählung wird der zentrale Begriff der Erstgeburt בְּכֹר nicht für Kain verwendet, sondern in 4,4 für die Beschreibung der Qualität der Opfertgaben Abels. Der zweitgeborene Abel opfert die Erstgeburt seiner Herde. Ganz im Gegensatz dazu erschlägt Kain, der Erstgeborene der Familie, seinen zweitgeborenen Bruder. Der erstgeborene Kain disqualifiziert sich in seiner Primogenitur. Die Schwere seiner Tat sticht besonders im Hinblick auf die zu erwartende Verantwortung und Familienloyalität eines Erstgeborenen hervor, die Kain offensichtlich nicht verspürt (4,8). Kain verliert damit seine Stellung als Erstgeborener, riskiert Blutrache und wird vertrieben (4,13-14). Die Umkehrung der Verhältnisse der Geschwisterpriorität kann in diesem Fall nicht eintreten, da Abel tot ist. An *seine* (Abels) Stelle tritt, wie es 4,25 sehr explizit betont, sein Bruder Set, durch den die Generationsfolge Adams weitergeführt wird (Gen 5) und der faktisch der בְּכֹר wird.

4.1.2.2 Erstgeburt bei Jakob und Esau

Bei Jakob und Esau bilden die Motive der Erstgeburt, des Erstgeburtsrechts sowie des damit verknüpften Segens das zentrale Thema der Erzählung. Entsprechend begegnet darin eine Vielfalt von Begriffen, welche die Erstgeburt beschreiben und umschreiben.

Die Reihenfolge der Geburten wird stärker markiert als bei Kain und Abel, da die ganze Rivalität um die Vorrangstellung des einen Bruders über den anderen handelt. Der Gottesspruch in Gen 25,23 definiert bereits vorgeburtlich eine zukünftige Umkehrung der Geburtenreihenfolge. Hier werden die Begriffe צָעִיר (klein/jung) und רֶב (groß) im Hinblick auf die Brüder und die aus ihnen entstehenden Völkerschaften verwendet. In der darauffolgenden Geburtsnotiz wird die Reihenfolge diesbezüglich deutlich markiert: Esau ist der erste (רֵאשִׁוֹן).

Im Abschnitt 25,29-34 geht es ganz direkt um den Tausch des Erstgeburtsrechts (בְּכֹרָה: 25,31.32.33.34) zwischen Jakob und Esau. Hiermit tritt Esau (zumindest formell) das ab, was im vorgeburtlichen Gottesspruch bereits angedeutet wurde.

Das Kapitel 27 beschäftigt sich anschließend auch mit der Erschleichung des Erstgeburtssegens und der Weitergabe des abrahamitischen Segens. Dies wird durch das ständige Wortspiel und den Anklang (Anagramm) zwischen בְּכֹרָה (Erstgeburtsrecht) und בְּרָכָה (Segen) bis hin zu dessen Klimax in 27,36 (אֶת־בְּכֹרְתִי לְקַח וְהָיָה עִתָּהּ לְקַח בְּרָכָתִי), betont. Einzig in 27,19.32 kommt der Begriff בְּכֹר in den gegensätzlichen Aussagen der Brüder vor ihrem Vater vor: „Ich bin dein *Erstgeborener!*“

Innerhalb der Jakob-Esau-Erzählung wird die Reihenfolge der Geschwister durch weitere Begrifflichkeiten markiert. Trotz des Tauschs des Erstgeburtsrechtes und der Erschleichung des Erstgeburtssegens werden die Brüder in Gen 27 besonders stark in ihrer natürlichen Geburtsreihenfolge markiert: Esau ist der בְּנוֹ הַגְּדֹל (27,1). Dieselbe Bezeichnung kommt in 27,15 und in 27,42 vor, wobei an diesen Stellen Jakob als בְּנֵה הַקָּטָן dem Esau gegenübergestellt wird.

Die Verheißung im Gottesspruch in 25,23, die von List geprägte Realität der Tausch- und Erschleichungsepisoden sowie die Bezeichnung der Brüder in ihrer effektiven Geburtsreihenfolge in Gen 27 stehen in regem Kontrast zueinander. Vor der Wiederbegegnung der Brüder bittet Jakob in Gen 32,11 Gott um Hilfe und nennt sich dabei interessanterweise selbst קָטָן (gering, klein). Er ist gering vor Gott wegen all der Barmherzigkeit und Treue, die Er ihm erwiesen hat. Doch Jakob ist auch gering vor Esau, dessen Armee auf ihn zusteuert (32,7)! Diese Haltung Jakobs steht im krassen Widerspruch zu seiner Charakterisierung in den vorherigen Episoden. In seinem Wort und zugleich in seiner kapitulierenden und unterwürfigen Haltung gegenüber seinem Bruder Esau in Gen 33 zeigt sich ein veränderter Jakob (vgl. bes. 33,11), der seine Lektionen gelernt hat. Dass die Umkehrung der Geburtsreihenfolge doch stattfindet und auch beibehalten wird, ist nach Gen 33 daher allein auf die Erwählung Gottes und nicht auf die Qualifizierungsversuche Jakobs zurückzuführen (worauf schon das Gottesorakel in 25,23 hingewiesen hatte).

Das Adjektiv רַב von 25,23 wird in Genesis nur ein weiteres Mal im Zusammenhang mit einer Völkerdimension verwendet: In 50,20 stellt Josef die Ereignisse seiner Geschichte und seine Sicht der Führung Gottes in Beziehung zu dem Überleben eines großen Volks (oder vieler Menschen; עַם־רַב), das aus Israel entsteht. Aus dem geringen Jakob (קָטָן, 32,11) entsteht etwas Großes (25,23 → 50,20). Die teilweise syntaktisch uneindeutige Aussage vom Orakel Gottes in 25,23 wird am Ende von Genesis auf diese Art und Weise aufgelöst.

4.1.2.3 Erstgeburt bei Josef und seinen Brüdern

Während es sich bei Kain und Abel sowie Jakob und Esau um jeweils zwei Geschwister handelt, steht in der Josefgeschichte die ganze Gruppe der Brüder in einem Konflikt mit Josef. Die Rivalität spielt sich einerseits zwischen der Brüdergruppe und Josef ab; doch, wie bereits mehrfach betont wurde,

zeugt der Erzählzyklus auch von einem internen Rivalitätskampf zwischen Ruben und Juda (da Simeon und Levi ausscheiden, vgl. 49,5-7) in ihrem Streben nach einer Qualifizierung zum Erstgeborenen.

Die Geburtsreihenfolge der Söhne Jakobs wird bereits vor der Josefgeschichte mehrfach erwähnt (30,24; 35,22-26; vgl. 33,2[ראשון vs. אחרון].7) und nach der Ausreise nach Ägypten wiederholt (46,8ff; 49,3-27). Der zentrale Begriff בְּכֹר wird vom Erzähler nur in 43,33 verwendet bei der verwunderlichen Anweisung Josefs über die Tischordnung, die sich nach der Geburtsreihenfolge der Brüder richtet (הַבְּכֹר בְּבִכְרָתוֹ). Der Parallelismus beinhaltet zugleich die Wiederholung von צַעֲרִי und צָעִירָה (vgl. 25,33). Auch das Lemma קָטָן ist ein beständiger Begriff in der Joseferzählung: In Gen 42-44 bezeichnet er den kleinen Bruder Benjamin (42,15.20.34 [43,29]; 44,12.23.26 [2x]) häufig in der Wendung „Und bringt euren jüngsten Bruder zu mir“. Auch die Suche nach dem angeblich gestohlenen Becher erfolgt in der Geburtsreihenfolge vom Ältesten (גְּדוֹל) bis zum Jüngsten (קָטָן).

Die Frage rund um die Geschwisterpriorität wird schließlich aufgelöst. Im Segen (בְּרָכָה) Jakobs über Ephraim und Manasse (Gen 48) sowie dem *Ausspruch* Judas in Gen 49,8-12 erfahren sowohl Josef als auch Juda eine besondere Anerkennung im Hinblick auf die בְּכֹרָה.

Juda ist nicht der Erstgeborene, doch durch die Ausscheidung von Ruben, Simeon und Levi ist er derjenige, dem die בְּכֹרָה zusteht. Er wird in Genesis jedoch nie בְּכֹר genannt. Auch spricht Jakob im Ausspruch über Juda (49,8-12) nie von Segen (בְּרָכָה), selbst wenn ihm eine sechsfache Herrschermacht und politische Führungs-Position zugesprochen wird¹³¹.

Demgegenüber steht Josef. Er ist zwar der Erstgeborene der Rahel, doch der Begriff בְּכֹר wird in Genesis auch für ihn nie gebraucht. Faktisch jedoch bekommt er durch den Segen über Ephraim und Manasse einen Doppelanteil am Erbe, wie es einem Erstgeborenen zustand (vgl. Dtn 21,15-17; → 2.2.3). Im Gegensatz zu Juda wird Josef in 49,22-26 vermehrt gesegnet und ihm wird der Titel נָזִיר verliehen (49,26). Hensel schließt daraus: „Juda wird zwar politische Macht in Israel zugesprochen, doch den mit dem Erstlingstum verbundenen ‚Segen‘ bekommt nur Joseph. [...] Der Funktion nach ist er [...] so etwas wie ein Erstling, einer der seine Brüder am Leben erhält.“ (2011:223). Dies steht im klaren Kontrast zu dem Erstgeborenen Kain, der das Leben seines Bruders austilgt.

Auch nach Auffassung des Chronisten wird das Erstgeburtsrecht des disqualifizierten Ruben auf die Söhne Josefs übertragen (1 Chr 5,1). Josef selbst wird dadurch nicht im Geschlechtsregister der Familie als Erstgeborener eingetragen. Der Grund, der dafür angegeben wird, ist, dass Juda die Oberhand unter den Brüdern erlangt hatte und aus ihm der נָזִיר kommt. De facto bestätigt der Chronist jedoch, dass das Erstgeburtsrecht auch Josef zuteil wurde (1 Chr 5,2b). Somit begegnet hier eine Aufspalte-

¹³¹ Hensel sieht im Anklang von טָרַף (49,9) mit טָרַף טָרַף (37,33) einen kritischen Unterton im Ausspruch über Juda, der auf sein Fehlverhalten (wie bei den vorangegangenen Brüdern) hindeutet (2011:224).

rung des Erstgeburtsrechtes zwischen Juda und Josef. Hinsichtlich der Geschwisterpriorität erscheint im Buch Genesis zum ersten Mal eine Situation, die nicht den ausschließlichen Anspruch eines Erstgeborenen vorsieht, sondern durch einen gewissen Ausgleich eine differenzierte Rollenverteilung ermöglicht. Mit Hensel kann im Hinblick auf das Erstgeburtsrecht festgehalten werden: „Für die Hauptverheißungslinie scheint gerade nicht ein ‚natürlicher‘ Weg vorgesehen“ (Hensel 2011:223).

Das zentrale Schlachtfeld der Geschwisterrivalitäten in Genesis ist die Geschwisterpriorität. Die Reihenfolgen der Geburten sowie die Umkehrungssituationen im Verlauf der Erzählungen sind jeweils deutlich markiert. Gen 4 benutzt aufgrund seiner literarischen Kürze diesbezüglich nur ein begrenztes Vokabular, doch das Thema der Geburtsreihenfolge wird dennoch stark, vor allem strukturell, betont. Neben analogen Strukturmerkmalen spielt in den nachfolgenden Erzählungen auch eine Vielfalt von Begriffen eine Rolle. In den Erzählungen über Geschwisterrivalitäten kann das Motiv der Erstgeburt daher nicht ausschließlich auf einer lexikalischen Ebene betrachtet werden.

In jeder Erzählung kommt die Genesis zu einer neuen Ordnung der Geschwisterpriorität bzw. zu einer differenzierten Rollenverteilung, was den Fortgang der Familiengeschichte auf unterschiedlichste Weise gewährleistet: „Genesis exhibits a variety of «solutions» to family continuity.“ (Steinberg 2012:280). Jakob, ein zentraler Protagonist der zweiten und dritten Erzählung, stellt im zweiten Teil der Genesis eine thematische Kontinuität dar: Er, der selbst um das Erstgeburtsrecht seines Bruders kämpfte, wird schlussendlich seine eigene Lösung für die Rivalität seiner Söhne finden und umsetzen. Was die Geschichten, und vor allem die von Jakob, aufzeigen, ist, dass sich die Wahl um die Verheißungslinie nicht auf menschliches Ermessen und deren Qualifizierungsprozesse gründet, sondern auf Gottes Erwählung und Einsatz. Jakob und Josef sind beide die Hauptdarsteller, die dafür im negativen sowie im positiven Sinne ein Paradebeispiel sind.

4.1.3 Eines Bruders Hüter sein (כול, שמר)

Das Motiv der brüderlichen Verwandtschaft, doch vor allem das der Erstgeburt, steht in Verbindung zu einem weiteren, thematischen Motiv, das die analysierten Geschwisterrivalitäten aufweisen und welches sie miteinander verknüpft. Es handelt sich um das Thema des ‚Hüter-Seins‘.

4.1.3.1 Hüter-Sein bei Kain und Abel

Das Thema wird in Gen 4,9 von Kain selbst angesprochen und für den Rest des Buches wird es in jeder Geschwisterrivalität unterschwellig mitschwingen: „Bin ich etwa der Hüter (הַשֹּׂמֵר) meines Bruders?“. Kain erweist sich eindeutig nicht als Hüter Abels, doch, wie Schlimm anmerkt: „by mentioning his own opposite, Cain alludes to the possibility that there may be alternatives to the path he himself has taken.“ (2008:228). Gibt es sie, diese Alternativen, im Buch Genesis?

Das, was Kain mit dem Begriff שמר (hüten, bewahren) aufwirft, steht in direkter Verbindung mit den Überlegungen zur Stellung und zum Recht des Erstgeborenen im Alten Testament, was die familiäre Loyalität, die Verantwortung und die Erwartungen an einen Erstgeborenen betrifft (→ 2.2). Wie auf-

gezeigt wurde, ist die Erwähnung in Gen 4,9 ein Hinweis darauf, dass Fürsorge für den Nächsten untrennbar von der Bewahrung des Landes ist, selbst jenseits von Eden. Die Sinnerweiterung findet darüber hinaus eine Bestätigung darin, dass Kains Nicht-Einhaltung dieser Verantwortung zu einer Gefährdung seiner Beziehungen führt, sowohl zum Land (4,11-12), zu Gott (4,14.16) als auch zu seinen Mitmenschen (4,14).

4.1.3.2 Hüter-Sein bei Jakob und Esau

In der Jakob-Esau-Erzählung wird das Motiv des Hüter-Seins thematisch aufgegriffen, die lexikalischen Rückverweise zu Gen 4 sind jedoch geringfügig. Am Anfang seiner Flucht in 28,20-21 legt Jakob ein Gelübde vor Gott ab mit einer Bedingung: Gott würde sein Herr sein, wenn Er ihn auf seinem Weg behüten (שמר) und sicher wieder nach Hause führen würde. Die Spannung dieses Gelübdes spitzt sich 20 Jahre später im Gebet Jakobs in Gen 32,10-13 zu, kurz vor der Begegnung mit Esau. Bei ihrer Begegnung erweist sich Esau de facto als ein שמר seines Bruders: Er verzichtet auf Rache und Vergeltung und ist ihm friedlich gesonnen (33,4). Besonders zu betonen ist in diesem Zusammenhang Esaus eindringliches Angebot, mit Jakob und seiner Familie zusammen weiterzuziehen (33,12), sie zu beschützen und zu begleiten (33,15). Das sind Kennzeichen eines Bruders Hüter, wie auch Schlimm folgert: „Esau offers essentially to be like a keeper (שמר) for Jacob, saying that he would like to leave soldiers with him, presumably to protect him.“ (2008:265). Die Einhaltung des Gelübdes von Seiten Jakobs (Gen 28,20-21) zeigt sich unmittelbar nach der Begegnung mit Esau in 33,20: Gott erwies sich tatsächlich als Hüter (שמר) Jakobs, dadurch dass Esau ihm wohlgesonnen wiederbegegnet ist; somit ist Gott nun der Gott Israels.

4.1.3.3 Hüter-Sein bei Josef und seinen Brüdern

In der Josefgeschichte wird das Lemma שמר nicht in direkter Verknüpfung zum Thema der Geschwisterrivalität oder zu den vorherigen Erzählungen verwendet. Da die Verantwortung des Hüter-Seins in besonderer Weise auf den Erstgeborenen zutrifft, ist es bemerkenswert, dass die Joseferzählung bezüglich der Verantwortung Rubens (oder Judas, unter Ausschluss von Simeon und Levi) schweigt. Der siebzehnjährige Josef hütet (רעה) die Schafe mit seinen Brüdern (37,2). In 37,14 soll sich Josef um das Wohlergehen der Brüder und der Schafe informieren, worauf er prompt und bereitwillig reagiert. Doch das sind lediglich marginale Hinweise, die Josef betreffen. In Gen 37,11 bewahrt (שמר) Jakob das Wort, d.h. er merkt sich die Träume Josefs. In Gen 41,35 gibt Josef Anweisungen, wie der Ertrag der guten Erntejahre als Vorrat für die siebenjährige Hungersnot verwahrt (שמר) werden soll. Hierin erweist sich Josef zwar als ein kluger und weiser ‚Hüter‘ des Ägyptischen Volks, doch dies steht in keinem direkten Zusammenhang zu der eigentlichen Geschwisterrivalität. Dennoch, das grundsätzliche Thema des Hüter-Seins ist jenseits des lexikalischen Befundes in der Josefgeschichte thematisch deutlich zu erkennen.

Die Analyse von Gen 37 hat eindeutig und klar gezeigt, dass die Brüder sich Josef gegenüber nicht als dessen Hüter erweisen, sondern als bereitwillige Mörder. In 37,19 ist derselbe Antrieb zum Mord wie

bei Kain zu verspüren. Schlussendlich kommt es zwar nicht zu Mord, doch ihre familiäre Solidarität wird durch die Mord- bzw. Verkaufsabsicht eindeutig verletzt und gebrochen; selbst die alternativen Vorschläge von Ruben und Juda schaffen es nicht, dies zu relativieren: Die Brüder Josefs erweisen sich in Gen 37 eindeutig als der Antitypus eines Hüters.

Thematisch betrachtet wird im weiteren Verlauf der Geschichte Josef selbst zum Hüter seiner Brüder und seiner ganzen Familie. Dies zeigt sich schon in seinem Verhältnis zu seinem jüngeren Bruder Benjamin. Wie bereits erwähnt obliegt die Rolle des Hüter-Seins in besonderem Maße dem Erstgeborenen bzw. dem älteren Bruder gegenüber seinem jüngeren Bruder (z. B. Kain für Abel, Ruben für Josef usw.). Da Josef der zweitjüngste Bruder der Familie ist, scheint die sehr starke Betonung seiner Sorge und Fürsorge für seinen jüngeren Bruder Benjamin (42,16.20; 43,29-30.34) auch dafür zu sprechen, dass er seine Rolle als Hüter seines Bruders ihm gegenüber aktiv wahrnimmt. Dies wird natürlich auch damit begründet, dass er der Sohn seiner eigenen Mutter ist (43,29).

Doch dieses Verhalten lässt sich auch im Hinblick auf die ganze Familie bemerken. Trotz der erfahrenen Ungerechtigkeiten zeigt Josef in Ägypten eine starke familiäre Solidarität und Loyalität, die besonders durch das Lemma כּוֹל (versorgen) zum Ausdruck gebracht werden.

In 45,11 rettet Josef seine Familie vor der Hungersnot, indem er seinem Vater verspricht, dass er ihn im Land Goschen versorgen (כוֹל) will. Er will ihnen das Beste des Landes geben (45,18). Die Fürsorge Josefs wird auch durch verschiedene andere Handlungen zum Ausdruck gebracht, z. B. in der Großzügigkeit seiner Ausstattung der Brüder (46,21-22) und seiner Geschenke an den Vater (46,23). Anschließend kümmert sich Josef darum, dass das gute Land Goschen wirklich seiner Familie zugewiesen wird (46,32ff). In 47,12 versorgt (כוֹל) Josef seine ganze Familie mit Nahrung, wobei betont wird, dass er sich dabei nach der Zahl der Kinder richtet, also nach gerechtem und ausreichendem Maß. Das kennzeichnet die Fürsorge Josefs.

Schließlich ist Josef in Gen 50,21 darum bemüht seine Brüder zu trösten und zu ihrem Herzen zu reden. Damit wird der Spannungsbogen von der Frage Kains „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ (4,9) an den Extremitäten des Buch Genesis aufgeworfen und schlussendlich aufgelöst. Josef kann diese Frage nicht nur positiv beantworten, sondern sein ganzes Handeln zeugt davon. In 50,21 verspricht Josef, dass er nicht nur seine Brüder, sondern auch *ihre Kinder* versorgen (כוֹל) wird. Josef verzichtet somit auch auf eine Vergeltung oder Feindschaft für die kommenden Generationen. Damit wird der Spannungsbogen zur urgeschichtlichen Eskalation und zur progressiven Ausweitung des Gewaltausmaßes zwischen den Generationen bei Lamech (Gen 4,23) überwunden.

Das Lemma שׁמר kommt in Genesis durchgehend und in unterschiedlichster Bedeutung vor, z. B. halten, bewahren, hüten, behüten, aufpassen (Kapitel 17, 28 und 31 enthalten je 2 Vorkommnisse, sonst wird das Verb nicht häufiger als einmal pro Kapitel verwendet). Wie oben aufgezeigt wurde, ist das Verb שׁמר in der Josefgeschichte sehr selten und kommt darin gar nicht in der urgeschichtlichen Bedeutung des Hüter-Seins vor. Demgegenüber tritt das Verb כּוֹל (versorgen) in der ganzen Genesis

nur in den drei oben besprochenen Stellen (45,11; 47,12; 50,21) der Josefgeschichte auf, immer im Pi'el. Die Analyse oben hat gezeigt, dass Josef durch diesen Begriff stark als Versorger seiner Brüder gekennzeichnet wird. Gründe für diesen Wechsel in der Wortwahl (von שמר zu בול) innerhalb der Genesis könnten darin liegen, dass der Erzähler durch die Verwendung von בול eine Steigerung des Begriffes שמר in der Joseferzählung vornimmt. Sein aktives Versorgen übertrifft das passive Hüter-Sein. Die Art und Weise, wie Josef seine Brüder und seine ganze Familie ‚bewahrt‘, zeigt sich bei ihm daher nicht in der Erfüllung einer familiären Pflicht. Es ist sein freiwilliges Handeln als ‚Hüter‘, das ihn zur Versorgung und Tröstung seiner Brüder und deren Familien bringt. Darin ist eine Klimax zu erkennen: Kain erweist sich nicht als Hüter Abels. Er ermordet Abel und löscht somit seine potentielle Nachkommenschaft aus. Demgegenüber versorgt Josef nicht nur seine Brüder und seine ganze Familie nach einem rechten Maß (47,12), sondern er sichert auch ihren Nachkommen und somit der ganzen Nachkommenschaft Israels diese Versorgung zu (50,21).

Die Erzählung von Kain und Abel stellt das extreme, negative Beispiel eines gescheiterten Bruderhüters dar. Die Erzählung eröffnet gewissermaßen dieses Thema für das ganze Buch Genesis. Keine Erzählung in Genesis wird die negative Einstellung Kains übertreffen. Die Geschichte von Jakob und Esau zeugt von einer partiellen Lösung des Konfliktes, worin sich Esau zum Teil als Hüter seines Bruders erweist, ohne sich jedoch als Erstling qualifiziert zu haben. Die Lösung des Konfliktes hält vermutlich aufgrund einer geographisch-lokalen Trennung der Brüder stand. Matthew Schlimm kommentiert: „the reconciliation is short-lived at best. The brothers soon go their separate ways. While there is a moment of forgiveness here, the narrative is painfully realistic about the difficulty, demands, and dangers of attempting to assuage anger.“ (2008:266). Die Befunde der Josefgeschichte zeigen zum einen die Brüder Josefs als eindeutige Antitypen eines Hüters (Gen 37). Vor allem Juda entwickelt sich unter diesem Gesichtspunkt im Laufe der Erzählung weiter. Zum anderen wird Josef sehr deutlich als ein Hüter seiner Brüder in der speziellen und gesteigerten Kennzeichnung als Versorger und Tröster charakterisiert. Josef erweist sich dabei nicht nur als ein Antitypus Kains, sondern noch mehr als Hüter seiner ganzen Familie und seines Volkes (50,20b), das nun zusammen leben kann. Doch Josef selbst erkennt darin nicht seinen Verdienst, sondern Gottes souveränes Handeln (50,20a).

4.1.4 Das Herrschaftsmotiv

Das Herrschen des einen Bruders über den anderen stellt einen Grundaspekt der Rivalitäten in Genesis dar. Dieses thematische Motiv verknüpft die hier erforschten Geschwisterrivalitäten miteinander und lässt sich in jeder einzelnen Erzählung mit unterschiedlicher Nuancierung wiederfinden. Das Streben nach Herrschaft über den eigenen Bruder stellt den Gegenpol zu dem oben besprochenen Motiv des Hüter-Seins dar. Diese Spannung zeugt von dem tragischen Auseinanderklaffen zwischen dem angestrebten Ideal und der Realität jenseits von Eden. Im nachfolgenden Abschnitt soll das Motiv in den drei Geschwisterrivalitäten beleuchtet werden.

4.1.4.1 Das Herrschaftsmotiv bei Kain und Abel

In der Erzählung von Kain und Abel kommt das Motiv des Herrschens des einen Bruders über den anderen zum ersten Mal vor. Bereits in der syntaktischen Gegenüberstellung der zwei Protagonisten in den Versen 4,1-5 (→ 3.1.4.3) ist ein grundsätzliches Muster von Rivalität (Bar-Efrat 2006:125) und damit verknüpft eine Herrschaftsfrage angedeutet. Am offensichtlichsten begegnet der Ausdruck der Herrschaft Kains über Abel in der Handlung der ‚Erhebung‘ (קום, 4,8) über seinen Bruder im Vollzug des Brudermordes.

Bereits Gen 1,26.28 (Herrschaft [רדה] über die Tiere; Erde untertan machen [כבש]; Herrschaft [רדה] über die Erde) und 2,15 (Bebauung [עבד] und *Bewahrung* [שמר] des Gartens) stellten positive, gottgewollte und bewahrende Herrschaftsformen des Menschen als Ebenbild Gottes vor. Jenseits von Eden werden in Gen 4 diese positiven Herrschaftsformen pervertiert.

Das urgeschichtliche Motiv einer falschen Herrschaft weist dabei eine klare hamartiologische Triebfeder auf, die zur Eskalation des Brudermords führt: In Gen 4,7 sollte Kain über die Sünde *herrschen* (משל; wie schon in 3,17), wobei das rechte Tun ‚Erhebung‘ (גפל) seines Gesichts (פנה, 4,5.6) zur Folge haben sollte. Der Kontrast ist eindeutig: Kain wählt nicht das rechte Tun und somit nicht die Herrschaft über die Sünde, sondern er wählt das Unrecht und die Herrschaft über Abel, indem er seinem Zorn freien Lauf lässt und sich anmaßt, über Abels Leben zu bestimmen. Kains Hand *erhebt* (קום, 4,8) sich gegen ihn zum Tod. Der *unbeherrschte* Brudermord durch den von der Sünde offensichtlich *beherrschten* Kain zeigt das perverse Ausmaß falscher Machtausübung auf¹³² und wird im Kontrast zu der darauffolgenden Verneinung der Verantwortung als ‚Hüter‘ (שמר; 4,9) noch stärker hervorgehoben. Abel (‚Hauch‘) und seine (potentielle) Nachkommenschaft werden zunichte gemacht.

Es handelt sich hierbei nicht lediglich um einen Missbrauch von Macht. Radikal und unumkehrbar stellt der Brudermord von Gen 4 das Beispiel par excellence dar, welches die Entartung und die Konsequenzen falscher Herrschaft zwischen Brüdern kennzeichnet. Das Buch Genesis wird in seinem Verlauf die Aspekte der Geschwisterrivalität von diesem Ausgangspunkt her verstehen. Die nachfolgenden Geschwisterrivalitäten werden immer die Frage nach rechter Herrschaft aufwerfen und sich immer am Rande des Brudermords bewegen – ohne diese Schranke erneut zu überschreiten. Der Leser bleibt in ständiger Erwartung einer Wiederholung von Gen 4.

4.1.4.2 Das Herrschaftsmotiv bei Jakob und Esau

In der Geschwisterrivalität von Jakob und Esau ist das Motiv der Herrschaft des einen Bruders über den anderen eindeutig wahrzunehmen. Das Motiv ist zentraler Bestandteil aller Ereignisse und Handlungen und es kennzeichnet die Charaktere der Protagonisten schon vorgeburtlich: Die Rivalität der Brüder ist durchgehend eine Herrschaftsfrage. Das Motiv entfaltet sich in vier sukzessiven Stufen, in

¹³² Siehe dazu die Steigerung des Gewaltausmaßes bei Lamech in Gen 4,24.

denen es thematisch sowie durch die Verwendung und Häufung gewisser wiederkehrender Lemmata zu beobachten ist.

1. Die Herrschaft des jüngeren Bruders über den Älteren (und der aus ihnen kommenden Völkern) ist bereits im vorgeburtlichen Gottesorakel durch das Lemma עבד (25,23) angekündigt: der Ältere wird dem Jüngeren *dienen*. Dies wird schon in den Umständen der Geburt der Zwillinge sichtbar, wenn Jakob die Ferse Esaus festhält (25,25-26).
Jakobs Namensgebung als der ‚Fersenhalter‘ kennzeichnet ihn darin, dass er versuchen wird, das Ziel des Gottesorakels – die Herrschaft über seinen Bruder – mit *betrügerischen* Mitteln zu erlangen. Die Rivalität und damit die Herrschaftsfrage wird ebenso durch die strukturelle Gegenüberstellung der zwei Brüder im Text markiert (25,27-28).
2. Der weitere Verlauf der Erzählung zeugt davon, wie sich dies Schritt für Schritt entfaltet: Mit der Vertauschung des Erstgeburtsrechts (25,29-34) erlangt Jakob – zumindest theoretisch – die Rechte und Pflichten des Erstgeborenen: Eine verwandtschaftliche Vormachtstellung.
3. Darauf folgt die Zuspitzung der Rivalität der Zwillinge durch Jakobs Erschleichung des Erstgeburtssegens (27,1-40). Der Segen Isaaks bestätigt den vorgeburtlichen Gottesspruch – auch hier in seiner Völkerdimension:
 - a. In 27,29 sollen Völker dem Volk Jakobs dienen (עבד) und sich vor ihm niederbeugen (שחה). Ebenso soll Jakob Herr (גְּבִיר) über seine leiblichen Brüder sein, die sich ebenso vor ihm niederbeugen sollen (שחה).
 - b. Isaaks Antwort an Esau in 27,37 enthält die Bestätigung dieser Worte: Esau wird zum Knecht (עֶבֶד) und Jakob zu seinem Gebieter (גְּבִיר).
 - c. Der Segen Esaus in 27,40 bestätigt dies nochmals: Esau wird seinem Bruder dienen (עבד) – doch es bleibt eine Möglichkeit offen, dass Esau seinen Hals (צַוְּאֵר; vgl. 33,4) von dem Joch (עֹל) dieser Knechtschaft befreien kann.
 - d. Der darauf folgende Abschnitt (27,41-46) zeugt in seinen vielseitigen Verknüpfungen (→ 4.3 und → 4.6) von einem klaren Rückbezug auf den Brudermord Kains. Esau plant, die Herrschaft über seinen betrügerischen Bruder mit Mitteln der Gewalt durchzusetzen (27,41.42) und, wie in der Analyse der Erzählung zutage gekommen ist, durch die strategische Vermählung mit Mahalat, der Tochter Ismaels (→ 3.2.6.1).
 - e. Doch bis zur Wiederbegegnung der Brüder wird Jakob mit der listigen Herrschaft Labans zu kämpfen haben (vgl. 31,29.38-42) (→ 4.5.2.2.1).
4. Auch in der Vorbereitung zur Begegnung der Sippe Jakobs mit Esau und seinen 400 Männern spielt das Motiv der Herrschaft eine thematische Rolle, die an der Textoberfläche eindeutig markiert ist. Wie in der Analyse aufgezeigt wurde, zeigt sich darin ein Wendepunkt, der die Herrschaftsverhältnisse vom Orakel und vom Segen (zumindest teilweise) auf den Kopf stellt bzw. zu-recht rückt: Wiederholt befiehlt Jakob seiner Sippe, ihn als den Knecht (עֶבֶד) Esaus anzukündigen (32,5), wobei Esau als Herr (אֲדֹנָי) angesprochen werden soll (32,5.6). Genau dasselbe spielt sich

eindrücklich in 32,19-21 ab (יִדְּאָ und עֲבָדָ). Auch die Anrede יִדְּאָ wiederholt sich im Verlauf von Gen 32-33 oft (32,5.6.19; 33,8.13.13(2x).15).

Diese Aspekte zeigen, wie sehr die Herrschaftsverhältnisse nun umgekehrt sind und ganz und gar nicht den Segen Isaaks widerspiegeln. Schlimm bestätigt das: „Isaac’s blessing of Jacob also contained the words, ‚Be lord over your brothers‘ (27:29), but here, Jacob refers to Esau as ‚my lord‘ repeatedly.“ (2008:264). Die lexikalischen Anknüpfungen an die in Kapitel 27 enthaltenen Herrschaftsbezeichnungen fallen ins Auge. Nur ist es hier Jakob, der nun darauf hofft rehabilitiert zu werden!

Jakob, der Knecht (עֲבָדָ) Esaus, hofft in 32,21, dass sein Bruder sein Gesicht *erheben* (רָשָׁה הַשָּׁמַיְמָה) פָּנָי; vgl. Gen 4,7 [שָׂאָה]) oder *tragen* (נָשָׂא; vgl. Gen 4,13) und somit *vergeben* wird (→ 4.5.2.1). Die Herrschaftsverhältnisse sind klar. Herrschaft durch Gewalt und Herrschaft durch List stehen sich gegenüber.

Bei der direkten Begegnung der Brüder in Kapitel 33 erscheinen viele direkte Anknüpfungen an die bisher geschilderten Herrschaftsmotive: In 33,3 verneigt (שָׁחָה = 27,29) sich Jakob sieben Mal vor Esau. Dann tun dies auch die Mägde und Lea mitsamt ihren Kindern sowie zum Schluss Rahel mit Josef (33,6-7 [3x שָׁחָה]). Die Erzählung erreicht den Höhepunkt der Spannung und bewegt sich dabei am Rande eines potentiellen Brudermords und damit der potentiellen und definitiven Herrschaft Esaus. Doch Esau fällt (נָפַל) Jakob um den Hals (צָוָאָרָה; 33,4=27,40). Die Hoffnung Jakobs wird Realität. Esau macht sich dadurch von dem angekündigten Joch der Knechtschaft (27,40) los¹³³, ohne jedoch zum Erben und Segensträger in der Verheißungslinie zu werden. Jakob wird sich weiterhin als sein Knecht (עֲבָדָ, 33,5.14) und Esau als seinen Herrn (יִדְּאָ, 33,8.13.14[2x].15) bezeichnen, wobei ihre Wege sich trennen. Der umbenannte Israel erlangt nun de facto den göttlichen Herrschaftsanspruch auf das Land. Vor der nun gemeinsam möglichen Berdigung Isaaks sind die Herrschaftsverhältnisse geklärt und die Gefahr eines Brudermords wurde abgewehrt (35,27-29 vs. 27,41b).

4.1.4.3 Das Herrschaftsmotiv bei Josef und seinen Brüdern

Auch in der Josefgeschichte ist das Thema der Herrschaft ein Schlüsselmotiv, das die Geschwisterivalität von Grund auf charakterisiert. Der Kampf um eine Vormachtstellung der Brüder wird bereits auf dem Hintergrund der Rivalität zwischen ihren Müttern Lea und Rahel ausgefochten. Wie in der Analyse der Erzählung zutage gekommen ist, zeugt die Erzählung von einem gegenseitigen Streben der Brüder, sich als Erstgeborener zu qualifizieren und sowohl den Segen als auch einen Großteil des

¹³³ Selbst wenn Esau mit seinem Heer gegenüber dem geringen und gebrochenen Jakob die Überhand gehabt hätte, lastet auf ihm die vorgeburtliche Verheißung, die Vertauschung des Erstgeburtsrechtes und die Erschleichung des Erstgeburtssegens sowie der Anti-Segen seines Vaters. Die Befreiung vom Joch der Knechtschaft Jakobs, das nach dem Orakel Gottes (25,23) und nach dem Spruch Isaaks (27,40) auf dem Hals (צָוָאָרָה) Esaus lastet, geschieht dadurch, dass Esau sich um den Hals (צָוָאָרָה) Jakobs wirft (נָפַל), also vergibt. Interessanterweise enthält die LXX in 27,40 „καθέλις“: „Wenn du niederwirfst“.

Erbes zu bekommen. Der Herrschaftsanspruch und -kampf ist somit eng mit der Geschwisterpriorität, der Rangordnung der Geschwister in der Sippe, verwoben.

Schon am Anfang von Gen 37 schlüpft Josef in die Rolle des Denunzianten (37,2) seiner Brüder, indem er ihre üble Nachrede seinem Vater überbringt. Josef stellt sich dadurch selbst über seine älteren (Halb-)Brüder, was durch die nachfolgende Bevorzugung Jakobs bestärkt wird. Durch die Eindringlichkeit und Art der Wiedergabe seiner Träume gibt Josef seinen Brüdern den Anlass, ihre bereits vorhandene Rivalität und den Hass zu steigern (→ 3.3.5.1.2).

So wie der Gottesspruch in Gen 25 bereits auf den Ausgang der Jakob-Esau-Erzählung hinweist, so weisen die Träume Josefs in Gen 37 auf die letztendliche Position Josefs hin, der über seine Brüder ‚herrschen‘ wird. In beiden Träumen begegnet dem Leser eine Reihe von Herrschaftsbegriffen, die bereits zuvor in analogen Situationen verwendet wurden. Im ersten Traum in 37,7a richtet sich Josefs Garbe auf. Wörtlich heißt es: Sie ‚erhebt sich‘ (קום) und ‚bleibt stehen‘ (וַיִּגְמֹן-נִצָּבָה). Das Lemma erinnert an die Erhebung (קום) Kains über seinen Bruder Abel in Gen 4,8 im Vollzug des Brudermordes; oder zumindest könnte diese Art der Erhebung in den Ohren der Brüder Wiederhall gefunden haben. Eine Vormachtstellung (der Garbe) Josefs über die (Garben der) Brüder kommt hier zum Ausdruck. Das Verb, das in Genesis sonst üblicherweise für die physische Bewegung des Aufstehens (19,33), Hinsetzens (27,31), sich Aufmachens (27,43) u.ä. benutzt wird, wird von den sowieso schon gereizten Brüdern in ihrer Deutung des Traums unmittelbar als ein Herrschaftsbegriff bewertet. Ihre Deutung wird durch den weiteren Verlauf des Traumes bestätigt: In 37,7b umgeben und verneigen (שחה) sich ihre Garben vor Josefs Garbe. Derselbe Begriff wurde bereits in der Begegnung zwischen Jakob und Esau (27,29 → 33,3) verwendet und signalisiert eine Unterstellung und Anerkennung der Herrschaft.

In der Reaktion der Brüder und ihrer Deutung des Traums in 37,8 werden diese klaren, jedoch noch relativ allgemeinen Aspekte einer Herrschaft Josefs über sie mit ihren eigenen Worten noch schärfer gedeutet. Diese Begriffe beschreiben hier lediglich die subjektive Deutung des ersten Traumes Josefs von Seiten seiner Brüder. Der Erzähler berichtet nichts von einer Reaktion Josefs auf ihre Deutung oder dass Josef diese bestätigt hätte. Die Brüder verwenden hintereinander die Verben מלך und משל, die durch die Hinzufügung eines absoluten Infinitivs besonders betont werden: „Will Josef etwa als König über uns herrschen (תִּמְלֹךְ הַמֶּלֶךְ) und herrschend über uns gebieten (תִּמְשַׁל מְשֹׁל)?“ (37,8).

Der verwendete Herrschaftsbegriff משל spannt einen weiten Bogen innerhalb der Josefgeschichte (45,8.26) und bestätigt eine differenzierte Erfüllung der Träume Josefs. Der Verlauf der Geschichte zeigt, dass sich die Interpretation der Brüder zur Vormachtstellung Josefs teilweise erfüllen wird, während die Deutung seiner Stellung als König über sie nicht ganz zutreffen, doch dem sehr nahe kommen wird¹³⁴. So bemerkt auch Ebach:

¹³⁴ Zu einem späteren Zeitpunkt wird Jerobeam I. ein König aus dem ‚Haus Josefs‘ sein (1 Kön 12,2f).

Zwar wird Josefs Funktion in Ägypten ganz dicht an die des Königs herangerückt (bes. 41,38ff.), doch an keiner Stelle wird Josef selbst als „König“ (מֶלֶךְ) oder sein Herrschen als Ausübung der Königsherrschaft (מְלִכָּה) bezeichnet. Sehr wohl aber wird Josef in Ägypten „Herrscher“ (מֶשֶׁל) werden (45,8.26). 2007:73.

Sehr ähnlich sind auch die Schilderungen des zweiten Traums und die darauffolgende Reaktion Isaaks (37,9-11). Hier ist der zentrale Herrschaftsbegriff wieder einmal das Niederbeugen (37,9.10: שָׁחוּ) der ganzen Familie vor Josef.

Die Verstrickung der Ereignisse in Gen 37 führt den Protagonisten jedoch zuerst in eine komplett entgegengesetzte Situation: Als gehasster, misshandelter und beinahe ermordeter Sklave wird er in ein fremdes Land verkauft und für tot erklärt. Doch die Windungen der Erzählung und die Vorsehung Gottes kehren schließlich das Schicksal Josefs um.

Bei der Wiederbegegnung der Brüder in Ägypten ist Josef an der Macht. Ab hier wird die Selbstbezeichnung der Brüder und Jakobs als Knechte (עֲבָדִים) Josefs eindringlich betont¹³⁵ (analog zur Selbstbezeichnung Jakobs in Gen 32-33 in der Begegnung mit Esau). Die Anerkennung seiner Vormachtstellung wird ebenso in ihrer Anrede an Josef als ihr Herr (אֲדֹנָי) betont¹³⁶, was ebenso analog zu Jakobs Anrede an Esau in Gen 32-33 ist. In beiden Erzählungen kommt bei der Wiederbegegnung schließlich auch das Niederfallen (נָפַל: 44,14; 45,14; 50,18 – analog zu 33,3) und Beugen (שָׁחוּ: 43,26.28 – analog zu 33,3.6.7[2x]) der Brüder vor.

Auch in der Episode von Gen 50,15ff ist ein Echo von der Wiederbegegnung zwischen Jakob und Esau (Gen 33) wahrzunehmen. Die Söhne Jakobs sind – im Abstand von vielen Jahren – in beiden Erzählungen anwesend. Am Ende der Genesis handeln sie nun wie einst ihr Vater Jakob, wie Matthew Schlimm pointiert: „The brothers, who saw their father Jacob offer himself as Esau’s servant in 32:18, 20, now offer themselves as Joseph’s servants (50:18).“ (2008:280).

Analog zu Esau wird sich Josef nicht nach dem Modell der falschen Herrschaft Kains über seine Brüder erheben (Gen 4,7-8). Diese Möglichkeit ist durchaus in der Angst und Vorstellungskraft der Brüder enthalten (z. B. 50,15). Wie bereits oben besprochen (→ 4.3.3), bedeutet Josefs Herrschaft nach dem Tod Jakobs keine Rache (wie Esau in 27,41 vorhatte), kein negatives Beherrschen und Vernichten seiner Brüder, sondern Fürsorge und Vergebung für die ganze Großfamilie (50,20).

Zum Motiv der Herrschaft innerhalb der analysierten Erzählungen kann folgendes festgehalten werden: Rivalität und Konflikte zwischen Geschwistern haben immer mit einem gegenseitigen Herrschaftsanspruch zu tun. Das Schlachtfeld in Genesis ist der Kampf um das Erstgeburtsrecht bzw. dem

¹³⁵ in 42,19.11.13; 43,18.28; 44,7.9(2x).10.16.17.18(2x).19.21.23.24.27.30.31(2x).32.33(2x); 50,18.

¹³⁶ in 42,10.30.33; 43,20; 44,7.9.16[2x].18[2x].19.20.22.24.33; 45,8.

Erstgeburtssegen und somit die Vormachtstellung innerhalb der Familie oder dem Clan. Der beherrschende bzw. machtmisbrauchende Bruder steht dazu im direkten Kontrast zu dem urgeschichtlichen Motiv des Bruders als Hüter. Das sind die zwei Pole, zwischen denen sich Geschwisterrivalität im Verhältnis zur Herrschaft bewegen: Machtmisbrauch durch Gewalt oder das Hüter-Sein.

Das Herrschaftsmotiv kann anhand der aufgeführten und wiederkehrenden Lemmata innerhalb der drei Erzählungen nachgewiesen werden. Doch darüber hinaus verbinden die Erzählungen thematische Analogien, die sich in der Erhebung des einen Bruders über den anderen und in der Gewaltbereitschaft zeigen (vgl. → 4.3 und → 4.6). Die erste Geschwisterrivalität in Gen 4 begründet den hamartiologischen Hintergrund einer falsch gearteten Herrschaft des einen Bruders über den anderen. Auch strukturell kann in allen Erzählungen das Thema der Herrschaft in der Gegenüberstellung der Protagonisten wahrgenommen werden. Während in Gen 4 das Ausmaß der falschen Herrschaft Kains (nicht über die Sünde, sondern über seinen Bruder) zu einer endgültigen und nicht wieder umkehrbaren Situation führt, so ist in den darauf folgenden Erzählungen eine Umkehrung der Herrschaftsansprüche möglich. Dies geschieht jedoch nur im Zuge einer Veränderung der Charaktere der Protagonisten. Dadurch erfährt auch der Handlungsverlauf eine radikale Umkehrung der Verhältnisse.

In der Darstellung der Verbindungen zwischen den Geschwisterrivalitäten wurden bis hierhin die Motive beleuchtet, die den Bruder (חָסֵד), den Erstgeborenen und dessen Stellung zum anderen Bruder betreffen. Dabei wurden auch die Motive des Hüter-Seins und der Herrschaft in den drei Erzählungen besprochen. Nachfolgend sollen weitere lexikalische und thematische Verbindungen zwischen den Erzählungen dargestellt werden. Zunächst soll die Verkettung des Lemmas מְנַחֵם aufgezeigt werden.

4.2 Die (Opfer-)Gabe (מְנַחֵם)

In Genesis kommt das Lemma מְנַחֵם ausschließlich in Verbindung mit den drei analysierten Erzählungen vor. Darin wird es in unterschiedlichen Zusammenhängen und Momenten des Handlungsverlaufs eingesetzt.

4.2.1 Die (Opfer-)Gabe (מְנַחֵם) bei Kain und Abel

Kain und Abel bringen eine מְנַחֵם für Jahwe dar. Es handelt sich dabei um eine allgemeine, freiwillige Opfergabe an Jahwe, die aus Speisen oder Tieren bestehen konnte (Ex 29,41). In den kultischen Texten des Alten Testaments ist eine synonyme Verwendung von מְנַחֵם und allgemeinen Speiseopfern zu erkennen. Diese Tatsache lässt Hartley über das Ziel eines solchen Opfers folgern: Es sei „a gift for Yahweh in recognition of his lordship and his total claim on the presenter’s life.“ (1998:29)¹³⁷. In der Erzählung spielt das dreifach wiederholte Lemma מְנַחֵם eine besondere Rolle.

¹³⁷ Weitere Ausführungen zu מְנַחֵם im alttestamentlichen Gebrauch bei Hartley (1998:29ff).

In der Beschreibung der Opfergaben zielt der Erzähler in Gen 4 besonders auf die Art und Qualität des Geopferten: Während Kain von dem Ertrag seiner landwirtschaftlichen Tätigkeit darbringt, opfert Abel von den *Erstlingen* (מִבְּרִוֹת) seiner Herde und darüber hinaus von ihrem Fett (חֵלֶב). Die unterschiedliche Reaktion Gottes auf die Opfergaben löst erst die Rivalität bis hin zum Brudermord aus. Das Lemma מִנְחָה bildet in der Erzählung somit den *Auslöser* für den nachfolgenden Brudermord Kains.

Neben dieser Funktion dient die מִנְחָה in der Erzählung auch als Mittel zur unterschiedlichen und entgegengesetzten Charakterisierung der Brüder. Wie in der Analyse der Erzählung bereits nachgewiesen wurde, ist von einer ungleichen Gesinnung der Brüder auszugehen, die u.a. an der unterschiedlichen מִנְחָה sichtbar wird. Trotz der nicht angenommenen Opfergabe Kains und der daraus zu schließenden falschen Haltung, steht dem Protagonisten nach 4,7 die Entscheidung über die Veränderung der eigenen Gesinnung noch offen. Im Hinblick auf die Möglichkeit des Herrschens über die Sünde bilden die nicht angenommene מִנְחָה und der daraus entstandene Zorn Kains jedoch noch nicht das Vergehen Kains. Doch statt seine Haltung zu überprüfen (אִם־תִּיטִיב שְׂאֵת), über die Sünde zu herrschen (וְאָתָה תִּמְשָׁל־בוֹ) und seine מִנְחָה an Gott in der richtigen Haltung zu wiederholen, ‚opfert‘ Kain seinen Bruder – dessen Blut den Ackerboden tränkt (4,10).

Festzuhalten ist: Im Handlungsverlauf der Erzählung kommt das Lemma מִנְחָה vor der eigentlichen Verstrickung der Ereignisse vor. Es beinhaltet eine unterschiedliche substantielle Qualität, die von der Haltung und Gesinnung des Protagonisten zeugt. Die מִנְחָה löst die Ereignisse aus, die zum Brudermord führen werden.

4.2.2 Die (Opfer-)Gabe (מִנְחָה) bei Jakob und Esau

Das Lemma מִנְחָה kommt in Genesis erst wieder in der Erzählung von Jakob und Esau vor. Im Vergleich zu Gen 4 erscheint es hier in einem ganz anderen Zusammenhang und zu einem ganz anderen Zeitpunkt innerhalb des Handlungsverlaufs. Die מִנְחָה wird nicht im kultischen Sinne verwendet. Sie stellt dabei auch nicht den Auslöser dar, der zum Brudermord führen wird, sondern im Gegensatz dazu ist die מִנְחָה ein Faktor, der zur Auflösung des Brudermordvorhabens beiträgt und die Vergebung der Brüder einleitet. Somit erscheint sie im Gegensatz zu Gen 4 nach der Verstrickung der Ereignisse und ist in den Kapiteln 32 und 33 konzentriert (32,14.19.21.22 und 33,10).

Jakob bereitet sich auf die Begegnung mit seinem Bruder Esau vor. Er nimmt von seinem Besitz eine beträchtliche Gabe (מִנְחָה: 32,14) für seinen Bruder Esau (32,15). Er teilt diese מִנְחָה auf seine Knechte auf und schickt sie voraus, seinem Bruder entgegen mit sehr eindeutigen und klaren Instruktionen (32,17-21). Wie in Gen 4 die מִנְחָה die Haltung Kains offenbarte, so ist dies auch in Bezug zu Jakob wahr: In 32,11 drückt er mit seinen Worten seine Angst vor Esau und dessen Heer aus. Aus dieser Haltung der Angst heraus bereitet er anschließend die Gabe vor.

Während in Gen 4 die מְנִחָה im kultischen, gottesdienstlichen Sinne verwendet wurde, stellt die מְנִחָה in der Jakob-Esau-Erzählung Geschenke dar, die zur Beschwichtigung und Besänftigung und somit zum Wohlgefallen Esaus dienen sollten¹³⁸. Dies ist die erwünschte und häufige Auswirkung von Gaben im Alten Testament und im aVO: „Giving is presented as a way of alleviating anger and hostility [...] also in other biblical texts (e.g., Prov 21:14; 25:21-22), the ancient Near East.“ (Schlimm 2008:263). Schlimm kommt zum Schluss: „Whereas Cain and Abel’s gifts to God led eventually to a rage-filled murder, Jacob’s gifts to Esau serve the opposite purpose, preventing such a murder.“ (:262).

Die Begegnung in Gen 33 zeugt von einer eigenen, tiefen Demütigung Jakobs, der sich vor Esau siebenfach niederbeugt (33,3), ihn als Herrn und sich als seinen Knecht anspricht (33,9.5). In dem Dialog zwischen den Brüdern unterstreicht Jakob diese Haltung durch ständige und eindringliche Hinweise auf seine Gaben (33,10-11).

Eine מְנִחָה kann angenommen oder verweigert werden. Die Annahme oder Ablehnung hat dann direkt mit dem Darbringenden als Person zu tun. In Gen 4,4 schaut (שָׁעָה) Gott Abel und seine מְנִחָה an, was Sein Wohlgefallen an der Opfertgabe ausdrückt: Er *und* seine Gabe werden angenommen. In 32,19-22 identifiziert sich Jakob selbst als Person mit dem Geschenk. Während Jakob darum bemüht ist Esau zur Annahme seiner מְנִחָה zu überzeugen, drückt er in 33,10 gleichermaßen aus, dass Esau ‚Gefallen‘ (רָצָה) an ihm gehabt hat (LUT: „du hast mich freundlich angesehen“).

Ein Unterschied zum urgeschichtlichen Motiv liegt in dem Adressaten der מְנִחָה. Während es in Gen 4 Gott (יְהוָה) ist, handelt es sich bei der Gabe an Esau um einen Menschen (so auch nachfolgend in der Erzählung von Josef und seinen Brüdern). Doch Jakob rückt die Begegnung mit seinem Bruder und seine מְנִחָה sehr nah an Gen 4,3-4 (und im Kontext an 32,31), indem er die Begegnung mit Esau der Begegnung mit Gott (אֱלֹהִים) gleichstellt!

In der Jakob-Esau-Erzählung erfüllt die מְנִחָה ebenso die Funktion der Auflösung einer Spannung, die das Erstgeburtsrecht (25,29-34) und den Erstgeburtssegen (27,1-45) betrifft. Der gnadenlose und berechnende Jakob hatte durch Betrug und List diese beiden Privilegien von Esau bekommen bzw. erschlichen. In Gen 33 gibt er nun freiwillig von seinem Besitz. Der listige Nehmer wird zum freiwilligen Geber. Jakob überbringt dem Esau nicht nur drängend seine מְנִחָה; in der synonymen und daher doppeldeutigen Wendung bietet er dem zurückhaltenden Esau schließlich seinen Segen (בְּרָכָה; vgl. 27,35-36) an, den Gott ihm aus Gnaden geschenkt hat (33,11)! Auf dieses Angebot geht Esau schließlich ein. Der Rivalitätsstreit um die Stellung der Brüder wird relativiert und durch die מְנִחָה somit symbolisch ausgeglichen. „Genesis 33 shows readers that the estrangement resulting from anger need

¹³⁸ Von Jakob wird nur an zwei Stellen von Opfer (זֶבַח) im kultischen Sinne berichtet: Im Zusammenhang mit Laban, kurz vor der Begegnung mit seinem Bruder Esau in 31,54 sowie bei seiner Ankunft in Ägypten in 46,1.

not be permanent, although it makes clear that sacrifices are required to find a way beyond past wrongdoings.“ (Schlimm 2008:286)

Am Anfang von Genesis stand die מְנַחֵה *vor* dem Konflikt als Auslöser des Brudermordes. In der Mitte von Genesis dient die מְנַחֵה dazu, einen Brudermord *mitten* im Konflikt zu verhindern. In beiden Fällen gilt die מְנַחֵה als Indikator für die Haltung der Brüder.

4.2.3 Die (Opfer-)Gabe (מְנַחֵה) bei Josef und seinen Brüdern

Das nächste Vorkommen des Lemmas מְנַחֵה in Genesis begegnet in der Erzählung von Josef und seinen Brüdern, bei ihrer zweiten Reise nach Ägypten zusammen mit Benjamin (43,11.15.25.26). Nachdem Juda sich als Bürge für Benjamin angeboten hat (43,8-10), willigt Jakob schweren Herzens ein, ihn mit nach Ägypten zu senden. Scheinbar hat Jakob die positive Erfahrung der Beschwichtigung und Besänftigung Esaus nicht vergessen und setzt nun dieselbe Strategie wieder ein: Er befiehlt seinen Söhnen reichliche Gaben vom besten Ertrag des Landes (מִזְמַרְתֵּי הָאָרֶץ) nach Ägypten herunterzubringen (וְהוֹרִידוּ; vgl. 37,25.35; 39,1!). Die Rückbezüge zu Gen 37 sind vielfältig, etwa in der Erwähnung der Kostbarkeiten des Landes, die an die Waren der ismaelitischen/midianitischen Karawane in Gen 37,25 erinnern. Auch nehmen sie doppeltes Geld mit aufgrund von Gen 43,35. Ebenso wie in Gen 33 soll diese מְנַחֵה dazu dienen, die Gunst von diesem offensichtlich feindlich gesinnten und misstrauischen ‚Mann‘ (43,14, Josef) zu gewinnen, sowie die Verschonung Benjamins und die Freilassung Simeons bewirken. Auch hier wie in der vorigen Rivalität begegnet das Lemma im bereits fortgeschrittenen Handlungsverlauf kurz vor der Auflösung der Spannung des Brüderkonfliktes.

Die מְנַחֵה bildet nur eine geringe Rolle in der Auflösung des Brüderkonflikts. Die Brüder richten das Geschenk her (43,25; analog zu Jakob in 32,14ff) und überbringen es im Zusammenhang mit einer sich beugenden, demütigenden Haltung an Josef (43,26; vgl. 33,3.6-7). Auch hier ist die מְנַחֵה ein Indikator für die Gesinnung und Haltung der Familie Jakobs. Schlimm kommentiert: „Although the brothers face extreme famine, they give away what little food they have (honey, spices, nuts) as gifts for Joseph.“ (2008:275). Das deutet auf eine Veränderung der Verhältnisse und der Protagonisten hin. Die Auswirkung ihrer Gaben darf jedoch nicht überbewertet werden. Denn die Gaben werden zusammen mit *Benjamin* nach Ägypten geführt (43,15), dessen Anwesenheit eine viel stärkere Auswirkung (43,29-30.34) auf die nachfolgenden Ereignisse von Gen 44 hat und auch eindeutiger zur Auflösung des Konflikts der Gesamterzählung führen wird. Wie bei Jakob und Esau ist die מְנַחֵה in der Josefgeschichte zwar in der Auflösung des Konfliktes mit verwoben, doch nicht der letztendliche Grund für die Auflösung. Denn weder Esau noch Josef zeigen sich offensichtlich an den Gaben interessiert. Vielmehr spielen in der Auflösung des Konfliktes ihre Emotionen eine Rolle (Gen 33,4; 43,29-30.34; 45,1ff), die vermutlich auch durch eine sichtbare Veränderung der Protagonisten (der hinkende Jakob [33,3]; Juda [44,32-34]) und Benjamin (43,29-30.34) ausgelöst werden.

Es besteht eine weitere Parallele zwischen den Erzählungen. Abel hatte in seiner מְנַחֵה in Gen 4,4 *das Beste* dargebracht, also die Erstlinge seiner Herde und davon *das Fett* (חֵלֶב). Dies steht in einer gewis-

sen Parallelität zum Verhalten Josefs in Bezug zu seiner Familie: In seiner Großzügigkeit will er seiner Familie *das Beste* vom Land Ägyptens (אֶת־טוֹב אֶרֶץ) geben (45,18a) und sie sollen *das Fett* des Landes (אֶת־חֵלֶב הָאָרֶץ) essen (45,18b). Das Gewicht dieser Verbindung ist dadurch betont, dass das Lemma חֵלֶב in Genesis nur in Gen 4 und in Gen 45 verwendet wird. Josef steigert dies noch weiter in V. 20 in Bezug auf den Hausrat (עַל־כֵּלֵיכֶם כִּי־טוֹב כָּל־אֶרֶץ) und er schickt seinem Vater die besten Erzeugnisse Ägyptens (מִטּוֹב מִצְרַיִם) und viele weitere Gaben (45,23). In Gen 47,6 wird er seiner Familie *das Beste* vom Land Ägyptens (בְּמֵיטֵב הָאָרֶץ) zum Eigentum geben.¹³⁹ Auch Jakob überbringt dem Esau üppige Gaben (32,14-17), sein ‚Bestes‘ gibt er ihm schließlich auch: die בְּרֵכָה (33,11)!

An den gegenüberliegenden Extremitäten des Buches Genesis stehen Josef und Abel analog nebeneinander. Ihre Gaben spiegeln ihre Haltung und Großzügigkeit wieder. Josef stellt zugleich einen Antitypus Kains dar: Denn er schenkt seiner Familie das, was Kain (im Gegensatz zu Abel) Gott nicht geschenkt hatte, nämlich ‚das Fett‘ des Landes, also das Beste seiner landwirtschaftlichen Produkte.

Das Lemma מְנַחֵה spielt also eine zentrale Rolle im Bezug zu den drei analysierten Geschwisterrivalitäten. Es charakterisiert die Haltung der Protagonisten an unterschiedlichen Stellen im Handlungsverlauf. Das Lemma beschreibt die Gesinnung der Protagonisten und stellt einen Spannungsbogen von Kain bis Josef dar. Dabei dienen die (Opfer-)Gaben sowohl als Triebfeder (Gen 4) als auch als Lösungsversuch der Geschwisterrivalität (Gen 33; Gen 43). In jedem Fall zielt die מְנַחֵה auf den Wohlgefallen dessen, dem sie überbracht wird.

4.3 Der Mord bzw. das Mordvorhaben

Innerhalb aller drei analysierten Geschwisterrivalitäten wird die eindeutige Absicht bzw. Umsetzung eines Brudermordes erwähnt und beschrieben. Ungeachtet dessen, ob es bei einem Vorhaben bleibt, präsentiert jede der drei Erzählungen ein reiches Vokabular an Begrifflichkeiten, die das Vorhaben bzw. den Mord selbst und die damit verbundene Situation schildern. In besonderer Weise verbindet alle drei Erzählungen das häufige Vorkommen der Lemmata הרג (töten, totschiagen) und נכה (schlagen, erschlagen). Jede Erzählung beinhaltet jedoch darüber hinaus eine Reihe von eigenen Ausdrücken und Wendungen, die den Mord und dessen Implikationen eigentümlich kennzeichnen.

¹³⁹ Diese Beobachtungen scheinen nicht die Erzählung von Jakob und Esau zu betreffen. Die Großzügigkeit Jakobs in Gen 32 und 33 wird zwar durch die Größe der מְנַחֵה und durch die drängende Empfehlung Jakobs dargestellt, doch sie ist zugleich relativiert im Hinblick darauf, dass Jakob dem Esau etwas weitaus Größeres gestohlen hatte. Auch enthält der Text dieser beiden Kapitel nie eine explizite Betonung der Qualität der מְנַחֵה Jakobs, was im Gegensatz zu den kostbaren Gaben Abels und Josefs steht. Wie bereits erwähnt, verhält sich dies anders bei der Gabe Jakobs an den ‚unbekannten Mann‘ (Josef) in Gen 43, welche die ‚Stärke‘ des Landes (מִזְמַרְת הָאָרֶץ) beinhalten sollte, was aber dem Besten vom Land (אֶת־טוֹב אֶרֶץ) und dem Fett des Landes (אֶת־חֵלֶב הָאָרֶץ) von Gen 45 nicht gleichzukommen scheint.

In der nachfolgenden Tabelle 7 soll ein Überblick über die Begrifflichkeiten gegeben werden. Dabei werden nicht alle Vorkommnisse der erwähnten Lemmata berücksichtigt, sondern nur diejenige, die im Hinblick auf Mord bzw. Mordvorhaben und dessen Konsequenzen ertragreich erscheinen.

Tabelle 7: Ausdrücke rund um den Mord bzw. das Mordvorhaben

Lemmata		Gen 4	Gen 25-33	Gen 37-50
הרג	töten, totschiagen	4,8.14.15. (23).25	27,41.42	37,20.26
נכה	schlagen, erschlagen	4,15	32,9.12	37,21
מות	sterben/tot sein		25,32	37,18; 42,20.37.38; 44,9.20; 50,15
אין	nicht mehr sein			37,29.30; 42,13.32.36
<i>Blut...:</i>				
דרש	... wird gefordert	(4,10; 9,5)		42,22
שפך	... vergießen	(9,6)		37,22
וְכִסִּינוּ אֶת־דָּמוֹ	... bedecken/ verbergen			37,26
לְקַחַת אֶת־דָּמִי מִיָּדָי	... aus der Hand empfangen	4,11; (9,5)		
<i>Hand:</i>				
לְקַחַת אֶת־דָּמִי מִיָּדָי	Blut aus der Hand empfangen	4,11; (9,5)		
יָד + נצל	Aus der Hand retten			37,21.22b
וַיִּד תִּשְׁלַחוּ	Hand ausstrecken			37,22a
וַיָּנֹנוּ אֶל־תְּהִיבוּ	Hand sei nicht an ihm			37,27

4.3.1 Die Schilderung des Mords bei Kain und Abel

Genesis 4 beinhaltet eine bedeutende Häufung des Verbs הרג (töten, totschiagen), was das zentrale Thema der Erzählung widerspiegelt: der Brudermord. In der extrem knappen Darstellung erschlägt (הרג) Kain in 4,8 seinen Bruder Abel (was in 4,25 wiederholt wird). הרג stellt somit die unmittelbare Ausführung des Brudermordes dar in Kombination mit dem Verb קום (sich erheben), was die Plastizität des Mordes und die Haltung des Täters kennzeichnet. Aufgrund des darauffolgenden Fluches Gottes fürchtet sich Kain in 4,14, selbst erschlagen (הרג) zu werden (vgl. → 4.5.1.2.1). Doch Gott sichert ihm zu, dass jeder, der ihn erschlägt (הרג), siebenfach gerächt werden soll. Der Erzähler wiederholt an dieser Stelle die Maßnahme Gottes (4,15) und verwendet dabei den synonymen Begriff נכה (schlagen/erschlagen). הרג wird in Kapitel 4 weiterhin betont und trägt zu einer gewissen Steigerung des

Gewaltausmaßes bei, das im Brudermord Kains seinen Anfang erfahren hatte und durch Lamechs Rache maßlos überboten wird (הרג, 4,23).

In 4,10 konfrontiert Gott den Kain mit der Offensichtlichkeit seiner Tat als Antwort auf seine Lüge: Die personifizierte Stimme des Blutes Abels schreit zu Gott von der אֲדָמָה her. In 4,11 spricht Gott den darauffolgenden Fluch aus. Dieser Ausspruch enthält einen Anthropomorphismus in der Bezeichnung des Ackerbodens, dessen Mund das (vergossene) Blut Abels aus Kains Hand (יָד) empfangen hat. Hierbei wird das, was in Gen 9,5 endgültig reglementiert wird, bereits thematisch vorangedeutet: Vergossenes (שָׁפַךְ) Blut fordert Rechenschaft. Es entspricht der Bemerkung Rubens in Gen 37,22, der seine Brüder davor warnt, das Blut Josefs zu vergießen (שָׁפַךְ). Und es ist genau das, was Ruben in 42,22 auch zum Ausdruck bringt: Das Blut Josefs wird gefordert (Gen 9,6).

All diese Vorkommnisse beinhalten im unmittelbaren Zusammenhang eine enge Verknüpfung mit dem ausführenden Organ der Gewalt, nämlich der Hand (יָד) des Täters (vgl. 4,11; [9,5]; 37,21.22a.22b.27).

4.3.2 Die Schilderung des Mordvorhabens bei Jakob und Esau

In 25,32 kommt der jagdkundige (25,27: אִישׁ יָדַע צֵיד) Esau vom Feld (שָׂדֶה). Er ‚stirbt vor Hunger‘ (מוֹת) und deswegen tauscht er mit seinem Bruder Jakob sein Erstgeburtsrecht (בְּכֹרָה) gegen das rote Essen. In Gen 27,4 wird das (angenommene) Sterben Isaaks (מוֹת 27,4; מָוֹת 27,2.7.10) und sein Begehren nach Wildbret (צֵיד) zum Auslöser für Jakobs Erschleichung des Erstgeburtssegens (בְּרָכָה).

Nach diesen zwei Episoden plant Esau seinen Bruder Jakob in 27,41 zu erschlagen (הרג) – derselbe Ausdruck wie bereits in Gen 4,8.14.15.(23).25, der auch in Rebekkas Worten an Jakob wiederholt wird (27,42). So auch Schlimm, der über die Wortwahl von Gen 27 betont: „Although it could have used words like רָצַח, the Hiphil of מוֹת, or נָבַח (which is far more common in the Hebrew Bible than הרג), the verb הרג calls to readers’ minds the Bible’s first death.“ (2008:261).

Der Brudermord stellt ein Vorhaben Esaus dar, der nicht zur unmittelbaren Umsetzung kommt, da Esau seiner Rache und seinem Grimm und Zorn (27,42.44.45; → 3.2.5) erst nach dem Tod Isaaks freien Lauf lassen will; und Jakob wird nach Haran fliehen. Nach der Episode von Gen 27 begegnen sich die Brüder über einen Zeitraum von 20 Jahren nicht mehr (Gen 29,18.30; 31,38).

Unmittelbar vor der Begegnung mit seinem Bruder fürchtet Jakob in 32,9, dass Esau eines seiner Lager erschlagen (נָבַח) könnte. Den gleichen Begriff wiederholt er auch in seinem Gebet in 32,12, wobei er hier seine ganze Familie in Gefahr sieht. Durch diese Szene und den Gebrauch der Lemmata wird ein sichtbarer Wechsel deutlich. In den mehrfachen Episoden agierte Jakob bisher als Täter, dessen Opfer sein Bruder Esau war. Nun wird Esau zum potentiellen Täter und Jakob zu dessen potentielltem Opfer. Seine Angst ist berechtigt.

Das Mordvorhaben von Gen 27,41f (הרג) steht im klaren Kontrast zu der Begegnung der Brüder in Gen 33,4. Esau verzichtet darauf, Jakob zu erschlagen (32,9, נָבַח). Dies ist analog zu der Situation der

Brüder Josefs in Gen 42ff: Auch sie bangen mehrfach um ihr Leben. Josef wird seine Brüder in dieser Verfassung eine Weile hinhalten, doch schlussendlich kommt es zu einer friedlichen Lösung (45,1-3 vs. 42,22; 44,9).

4.3.3 Die Schilderung des Mordvorhabens bei Josef und seinen Brüdern

In 37,18 weist der Erzähler auf die Tötungsabsichten der Brüder mit dem Verb מות hin. Wie in der Analyse erörtert wurde, planen die Brüder in einem zusammengesetzten Dialog in 37,20 den herannahenden Meister der Träume totzuschlagen (הרג). Das Lemma הרג wird ein zweites Mal in Gen 37,26 wiederholt. Es bezeichne für Benno Jacob an dieser Stelle „die Vernichtung des Lebens mittels eines tödlichen Instruments“ (2000:704). Die Instrumente der Brüder sind ihre Hände (יָד) und die Grube (37,23.24).

Sarna erkennt die direkte Anspielung von Gen 37,20.26 zu Gen 4, ohne eine Verbindung zur Erzählung von Jakob und Esau anzusprechen: „Hebrew *h-r-g*, which connotes ruthless violence, is the same verb that is used when Cain slays Abel.“ (1989:259). Anders ist es bei Wenham, der auch die beiden letzten Erzählungen miteinander in Verbindung bringt: „this is what Esau planned to do to Jacob (27:41, 42). History repeats itself, especially in Genesis.“ (1987:353).

Verschiedene andere Wendungen schmücken das Mordvorhaben weiter aus. Ruben benutzt in seiner Erwiderung in 37,21 das Lemma נבה, das auch oft für gerichtliche Hinrichtungen verwendet wird (vgl. im Kontext 38,7.10) (vgl. Jacob 2000:704; Wenham 1987:353), doch hier eher als ‚ermorden/totschlagen‘ verstanden werden sollte. In 37,22 weicht Ruben den Verben aus, die der Erzähler zuvor verwendet hatte: מות, הרג. Er mahnt die Brüder kein Blut zu vergießen (אַל-תִּשְׁפְּכוּ-דָם). Dadurch erzeugt er eine intertextuelle Verbindung zu der gleichen Aussage in Gen 9,6, wodurch er das Verbot, Menschenblut zu vergießen (שָׁפַךְ), in Erinnerung ruft (Cotter 2003:274; Alter 2008:210). Sie sollen außerdem nicht „die Hand ausstrecken/an ihn legen“ (וְיָד אַל-תִּשְׁלַח-בּוֹ). Die Hand als ausführendes Organ des Mordes wird in diesem Zusammenhang immer wieder betont (37,21.22b.27; vgl. 4,11; 9,5).

Juda greift in 37,26 den Begriff הרג erneut auf. Er malt das Vorhaben der Brüder zusätzlich aus, indem er vom Bedecken/Verbergen des Blutes (וּכְסִינוּ אֶת-דָּמוֹ) Josefs spricht, was vermutlich auf das Verscharren seiner Leiche in der Zisterne hinweist.

Der Erzähler erwähnt in 37,29 die Abwesenheit Josefs, die Ruben anschließend in 37,30 beklagt: „Der Junge ist nicht (mehr) da“ (הַיֶּלֶד אֵינְנוּ) (vgl. die gleiche Wendung der Brüder in 42,13.32 und Jakobs in 42,36). Diese Abwesenheit scheint ein Euphemismus für den Tod Josefs zu sein angesichts der späteren Aussagen Jakobs in 42,38 und der Brüder in 44,20, worin Josef als מות dargestellt wird. Josef selbst wird nach dem Verkauf vom Vater für Tod gehalten (,zerrissen‘: טָרַף טָרַף 37,33; 44,28).

Die Wendung der Josefgeschichte nach Gen 37 bringt auch eine Wendung der Begrifflichkeiten und der Rollen mit sich. In 42,20 ist es nun Josef selbst, der die Brüder mit dem Tod bedroht (מות). Und

bei ihrer zweiten Reise in Ägypten werden sie sich selbst die Todesstrafe (מוֹת) bei bestätigtem Betrug auferlegen (44,9), wobei Josef in seiner Wiederholung in 44,10 dieses Detail bewusst ändert!

In 42,22 konfrontiert Ruben die Brüder mit ihrer Tat von Gen 37 und zieht den kausalen Schluss zu ihrem anstehenden Schicksal durch den (nach 37,22 bereits zweiten) Rückverweis auf die Bestimmungen des Noahitischen Bundes, worin das vergossene Blut des Menschen von Gott eingefordert und vergolten wird (Gen 9,5-6). Er betont dies durch die Wendung „und auch sein Blut, siehe: es wird gefordert!“ (וְגַם־דָּמוֹ הִנֵּה נִדְרָשׁ). Dasselbe geschah faktisch schon in Gen 4,10-11, wo das Blut Abels zu Gott schreit und Kain des Brudermords anklagt.

In 42,37 wird Ruben das Leben seiner zwei Söhne in einem Schwur aufs Spiel setzen (מוֹת). So auch Juda in 44,8-9, der sein eigenes Leben für Benjamin verbürgt, damit die gesamte Familie nicht sterben (מוֹת) muss, sondern leben kann.

Gen 37 zeigt eine enorme Vielzahl an unterschiedlichen Begrifflichkeiten, die es schaffen, das Mordvorhaben mit starker Betonung, Dramatik und Mimesis zu beschreiben. Es kann auch beobachtet werden, dass die Fülle dieser Synonyme und Redewendungen im Mund der Brüder stärker betont ist als in den Worten des Erzählers: „They go in for no euphemism; whereas the narrator speaks of ‚putting him to death,‘ they speak of ‚killing‘.“ (Wenham 1987:353; vgl. Cotter 2003:274). Dies bekräftigt die Feindseligkeit und die Schwere der geplanten Tat des Brudermords. Am Ende der Darstellung der Mordabsichten von Gen 37 kann mit Seebass gefolgert werden: Die Erzählung hat „große Sorgfalt darauf verwandt, die Ungeheuerlichkeit des Mordplans verständlich zu machen.“ (2000:19).

Die Begrifflichkeiten rund um die Mordabsichten zeigen eine klare Wendung in der Josefgeschichte auf. Die Rollen der Protagonisten werden umgekehrt. Die Täter werden zu Opfer, bleiben aber nicht in dieser Rolle, sondern sie werden rehabilitiert. Das Mordvorhaben der Brüder wird in die Lebensabsichten Josefs für seine Familie umgewandelt. Selbst nach dem Tod des Vaters (50,15.20).

Die Analyse der Erzählungen in Kapitel 4 und die hier dargebrachte Systematisierung der Befunde bezüglich der Lemmata, die den Mord bzw. das Mordvorhaben schildern, hat klare und starke intertextuelle Bezüge zwischen den drei Erzählungen aufgezeigt. Diese bestehen sowohl aufgrund rekurrierender lexikalischer Befunde (נָבַח, הִרְג) als auch in dem erweiterten Sprachgebrauch. Die Systematisierung führt zu einem klar umrissenen lexikalischen und thematischen Motiv, das die drei Geschwisterrivalitäten miteinander verknüpft. Dies gilt sogar in Anbetracht der Tatsache, dass es in zwei von drei Erzählungen zu gar keinem faktischen Mord kommt. Zugleich weist die Abwendung der Mordvorhaben darauf hin, dass die urgeschichtliche Erzählung von Gen 4 in ihrer Dramatik unübertroffen bleibt. Sie bildet den extremsten möglichen Ausgang einer Geschwisterrivalität. Der Verlauf der Genesis beschreibt mit gleicher oder ähnlicher Wortwahl die weiteren Geschwisterrivalitäten, die immer unmittelbar vor der Gefahr des Brudermords stehen, ohne diesen faktisch zu wiederholen. Die

Wendungen in den Erzählungen – besonders zwischen Gen 4 und Gen 37ff – beschreiben eine Wendung vom Mörder hin zum Lebensspender.

Im Hinblick auf das Vorhaben und die Ausführung des Brudermordes kann somit behauptet werden, dass die analysierten Rivalitäten an den Brudermord von Gen 4 syntaktisch anknüpfen. Doch zugleich erweitert jede Erzählung ihr eigenes lexikalisches Spektrum, das die Irrungen und Wirrungen der Geschichten widerspiegelt, durch die jeweils einzigartigen Zusammenhänge bedingt ist und immer neue intertextuelle Bezüge miteinbezieht.

4.4 Das Feld (שָׂדֶה) und dessen Verbindung zum Ackerboden (אֲדָמָה)

In der nachfolgenden Darstellung handelt es sich in erster Linie um das lexikalische Motiv des Feldes (שָׂדֶה), das die analysierten Geschwisterrivalitäten untereinander verbindet. Dennoch soll auch auf dessen Zusammenspiel mit dem Lemma אֲדָמָה eingegangen werden. Bei diesem letzteren handelt es sich um einen Begriff, der in der Genesis viel häufiger und breiter verwendet wird, somit im Hinblick auf die Geschwisterrivalitäten weniger eigentümlich sein kann, und der dennoch einiges Licht auf die Entwicklung der Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis wirft.

4.4.1 Die Lemmata שָׂדֶה und אֲדָמָה bei Kain und Abel

a) Das Feld (שָׂדֶה)

Die kontextuelle Analyse hat herausgestellt, dass das Wort שָׂדֶה in der Urgeschichte einerseits für örtliche, räumlich qualifizierende Angaben steht. Im Zusammenhang mit dem Sündenfall (3,1.14) und dem Fluch Gottes (3,18) wird שָׂדֶה andererseits der neue, karge Ort der Nahrungsbeschaffung für Adam, der ein Gegenpol zur reichhaltigen Nahrung in Eden darstellt (vgl. 2,9 vs. 3,18). Auch schwingt im Ausdruck שָׂדֶה die Gefahr wilder Tiere mit (2,19; vgl. auch Ex 23,11.29; Hos 2,14.20; 4,3; 13,8; Dtn 7,22; Lev 26,22, Hiob 5,23) und besonders die der listigen Schlange (3,1.14).¹⁴⁰ Zu Beginn der Erzählung von Kain und Abel ist das Feld entsprechend charakterisiert. Es ist der Ort, an dem Kain seine Tätigkeit als Landwirt ausübt und wo er sich auskannte.

Zu den genannten Aspekten kommt mit Gen 4 eine weitere Charakterisierung hinzu. Ab Gen 4,8 wird שָׂדֶה zum Ort des Brudermordes, einem Ort der Schutzlosigkeit und der Gewalt. Das Feld wird zu einem Motiv der Geschwisterrivalität. David Cotter erkennt diese Fährte im Buch Genesis und weist flüchtig auf diese lexikalische Verbindung zwischen einigen Geschwisterrivalitäten hin. Auch seine Beobachtungen gehen von Gen 4 aus, erstrecken sich jedoch weit über die Grenzen des Buches hinaus.¹⁴¹ Ohne weiter auszuführen merkt er an:

¹⁴⁰ Für weitere Details zum Befund von שָׂדֶה in Gen 4 sei auf die entsprechenden Abschnitte in der Analyse der Erzählung hingewiesen (→ 3.1.5.6). Vgl. auch Dtn 21,1; 22,25.27.

¹⁴¹ In Genesis wird der Begriff שָׂדֶה weiterhin besonders häufig in der Kennzeichnung der Höhle Machpela verwendet (besonders Gen 23; 49,32; 50,13).

Fratricide recurs in the stories of Jacob and Esau, Joseph and his brothers, Abimelech (who kills seventy brothers in Judges 9), Israel and Judah (2 Sam 2:26-27), and David's sons Absalom and Amnon (2 Samuel 13—14). In these stories, the reader is reminded over and over of events occurring in fields (2 Sam 14:6; Gen 25:17 [sic! 25:27], 29; 37:7, 19-20; Judg 20:13, 23, 28; 21:6). 2003:42

Auch Friedman hat den Gebrauch des Begriffes אֶדְפָּא innerhalb der hebräischen Bibel verfolgt. Und er kommt zum Schluss, dass der Begriff in Erzählungen von Brudermorden besonders häufig vorkommt und sie miteinander verbindet: „The recurring word, therefore, appears to be a means of connecting the many instances of brother killing brother.“ (2003:27). Doch auch er geht seiner Beobachtungen nicht weiter nach und klärt nicht die Art der Verbindungen.

b) Der Ackerboden (אֶדְפָּא)

In der Urgeschichte (Gen 1-11) ist die Verwendung des Begriffs אֶדְפָּא besonders stark in der Schöpfungsgeschichte betont. Aufgrund des unmittelbaren Kontexts von Schöpfung und Fluch gilt dies auch für Gen 4. Die אֶדְפָּא stellt den Acker oder Ackerboden dar, also die materielle Substanz, aus der auch der Mensch geschaffen ist (2,7), zu der er zurückkehrt (3,19) und die er bebaut (3,23; 4,2). Zugleich ist es der Ort und die Substanz, die in Gen 3,17 verflucht wurde. Das Blut (דָּם) Abels, der auf dem Feld (אֶדְפָּא) erschlagen wurde, schreit zu Gott von der אֶדְפָּא her; somit wird auch der Fluch über Kain den Ackerboden betreffen: Das Blutvergießen auf der אֶדְפָּא hat eine Verschärfung des Fluches Adams zur Folge, so dass Kain als Ackerbauer nicht länger die Kraft der אֶדְפָּא in seiner landwirtschaftlichen Tätigkeit in Anspruch nehmen kann (4,12). Eine weitere Charakterisierung dieses Ortes liegt darin, dass sowohl Adam und Eva (Gen 3,23-24) als auch Kain (Gen 4,11.14) von der אֶדְפָּא hinweg vertrieben werden, was eine progressive Distanzierung vom Angesicht Gottes darstellt (4,16). Schließlich ist es in der Urgeschichte (Gen 1-11) der Ort, den Gott vernichten will (6,7; 7,4), und der des Noahbundes (8,21).

Der Begriff אֶדְפָּא wird im weiteren Verlauf der Genesis zunehmend seltener. Wie die nachfolgende Abbildung zeigt, kommt der Begriff in Gen 1-11 genau 27x vor. Zwischen Gen 12 und 26 insgesamt nur 4x. Erst in Gen 47 begegnet das Lemma אֶדְפָּא wieder in einer betonten Häufung (12x), was auch einige Implikationen für unsere Analyse beinhaltet.

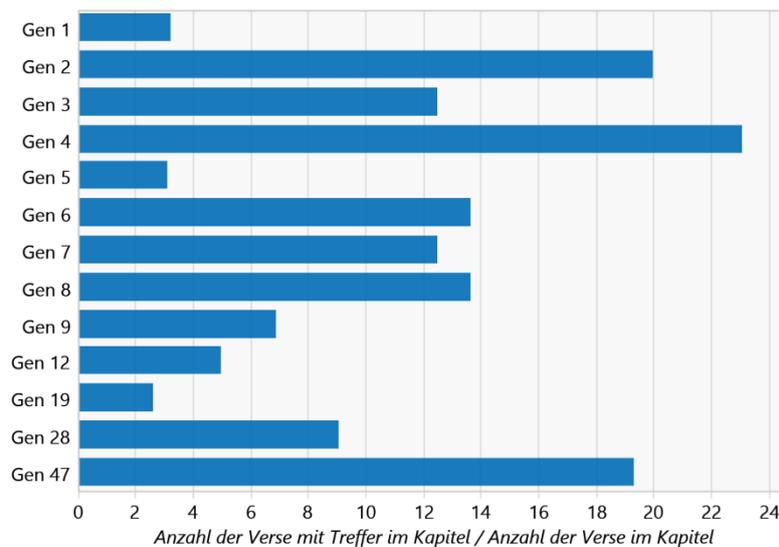


Abbildung 5: Vorkommen des Lemmas אָדָמָה in Genesis im Verhältnis zur Länge der Kapitel

4.4.2 Die Lemmata אָדָמָה und אִישׁ הַשָּׂדֶה bei Jakob und Esau

In der Erzählung von Jakob und Esau wird das Lemma אִישׁ הַשָּׂדֶה nicht explizit für den Ort des Brudermord(-vorhaben)s benutzt. Es dient vielmehr der Charakterisierung Esaus als einen jagdkundigen Mann (אִישׁ יָדַע צֵיד) und als einen Mann des Feldes (אִישׁ הַשָּׂדֶה) (25,27); und dies gilt besonders im Gegensatz zur Charakterisierung Jakobs als אִישׁ תָּם, der bei den Zelten bleibt (25,27). Es liegt in der Charakterisierung Esaus als Jäger und Mann des Feldes durchaus eine Note von Rauheit und Wildheit. Doch wie bereits in der Analyse aufgezeigt wurde, liegt diesen Eigenschaften keine moralische Deutung zugrunde.

Es wurde aufgezeigt, dass die Tatsache, dass Jakob bei den Zelten blieb, ein Hinweis auf seine Tätigkeit als Hirte sein kann. Seine Fertigkeiten in diesem Bereich wird Jakob in den nachfolgenden Erzählungen beweisen (30,25-31). Dieser Aspekt stellt ihn in die Spur Abels, der ein Schafhirte war (Gen 4,2). Esau wird hingegen nah an Kain gerückt, da der Aufenthaltsort beider das Feld ist: der eine aufgrund seiner landwirtschaftlichen Tätigkeit, der andere zur Jagd.

Das אִישׁ הַשָּׂדֶה bildet den einführenden Hintergrund der zwei Episoden, welche die Mordpläne Esaus ins Leben rufen. In der Episode um die Tausch des Erstgeburtsrechts kommt Esau in 25,29 hungrig vom אִישׁ הַשָּׂדֶה. Jakob wird sich diese Tatsache zu Nutze machen.

In der zweiten Erzählung rund um die Erschleichung des Erstgeburtssegens wird Esau vom Vater Isaak zur Jagd auf das Feld (אִישׁ הַשָּׂדֶה) geschickt (27,3.5). Auch spielt in dieser Episode der Geruch des Feldes (בְּרִיחַ הַשָּׂדֶה, 27,27) bei der Erkennung des zu segnenden Sohnes eine Rolle. Jakob und Rebekka wissen sich den Aufenthalt Esaus und den Geruch seiner Kleider nach dem Feld zu Nutze zu machen, um den väterlichen Segen durch Betrug zu erlangen.

Die Mordpläne Esaus und Jakobs Flucht werden in Gen 27,41-46 eindeutig geschildert. Da es nur Pläne sind, wird keine örtliche Angabe für die Umsetzung des Vorhabens gemacht. Nach der darauffolgenden Vermählungsnotiz Esaus (28,9) wird dieser bis 32,4 nicht mehr vorkommen. Zwanzig Jahre verstreichen ohne eine einzige Notiz über Esau.

In 32,4 kommt Esau wieder auf die Bühne der Erzählung und die Vorstellungskraft Jakobs und des Lesers werden bemüht.

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מְלָאכִים לְפָנָיו אֶל-עֵשָׂו אֶחָיו אֶרְצָה שְׂעִיר שְׂדֵה אֱדוֹם:

Jakob sendet Boten zu Esau. Er wird als *sein Bruder* beschrieben. Das Land Seir wird erwähnt, was einige Rückbezüge und Anklänge mit sich bringt. Hensel (2011:140) und Cotter (2003:189) bestätigen den Anklang des edomitischen Siedlungsgebiet Seir (שְׂעִיר) an den Begriff שְׂעָר (haarig), eine Eigenschaft Esaus.

Außerdem klingt das ‚haarig sein‘ (שְׂעָר) Esaus an שְׂעִיר (Ziegenbock) an und somit an die Episode der Erschleichung des Erstgeburtssegens, worin Jakob durch das Umhängen eines Ziegenfells diese Eigenschaft Esaus simuliert hatte (27,23; vgl. 27,9.16). Auch diese Erzählung, die den Auslöser für die Mordpläne Esaus darstellte, wird hiermit wieder ins Gedächtnis gerufen. Die Erwähnung von Edom (אֱדוֹם) erinnert an den Ursprung dieser Wortverbindung, die in 25,30 erklärt wird, nämlich der Anklang zwischen der Farbe Rot und Edom in der Episode des Tauschs des Erstgeburtssegens. Esau war auch rötlich zur Welt gekommen (25,25). All das wird nach 20 Jahren wieder ins Gedächtnis gerufen.

Anschließend spezifiziert Gen 32,4 das Gebiet, wo Jakob seine Boten hinsendet und wo Esau ansässig war. Dazu gebraucht der Text den in Zusammenhang mit Edom einmaligen Begriff שְׂדֵה, der ebenso ein „territory of nation, tribe“ (Brown, Driver & Briggs 2000:961) beschreiben kann (vgl. Gen 14,7; Num 21,20). Doch die Verwendung dieses Lemmas ist nicht willkürlich. Der Mann des Feldes (שְׂדֵה אִישׁ) wohnt im ‚Feld Edoms‘ (שְׂדֵה אֱדוֹם). Die Tätigkeit Esaus als Jäger wird in Erinnerung gerufen und zugleich wird das schicksalhafte Lemma שְׂדֵה betont, das in der Jakob-Esau-Erzählung bisher immer am Anfang einer negativ ausfallenden Episode stand (25,29; 27,3) und das in Rückbezug auf Gen 4,8 das Mordvorhaben Esaus am Ort des urgeschichtlichen Brudermords einleiten könnte. Schließlich befindet sich Jakob bei seiner Begegnung mit Esau jenseits eines Siedlungsgebietes, jenseits von Pnuël (32,32), also potentiell mitten im שְׂדֵה.

Es lässt sich festhalten, dass die Worte Jakobs in 32,34 sowohl das genaue Aussehen (haarig, rot) und die Eigenschaften Esaus (Jäger, Mann des Feldes) als auch die zwei konkreten Episoden, die den Bruderkonflikt hervorgebracht haben, in Erinnerung rufen. Weiterhin leitet er den Ort ein, der mit der Gefahr verbunden ist, der Schauplatz eines neuen Mordes zu werden.

Unmittelbar nach der Begegnung der Brüder kauft Jakob im Land seiner Fremdlingschaft ein Feld-Grundstück (הַלְקַת הַשְּׂדֵה, 33,19), womit er erstmalig sein symbolisches Anrecht auf das verheißene Land Kanaans festmachen kann.

Der Begriff **אֲדָמָה** wird in der Erzählung von Jakob und Esau nicht explizit erwähnt. Es ist lediglich ein Anklang zwischen **אֲדָמָה** und **אָדָם** sowie zwischen **אָדָם**¹⁴² und **אֲדָמָה** zu vernehmen.

4.4.3 Die Lemmata **אֲדָמָה** und **שָׂדֶה** bei Josef und seinen Brüdern

a) Das Feld (**שָׂדֶה**)

In der Erzählung von Josef und seinen Brüdern wird der Begriff **שָׂדֶה** erneut im Zusammenhang mit der Entstehung und Verstrickung der Geschwisterrivalität verwendet.

Das Feld (**שָׂדֶה**) ist der Ort des ersten Traumes Josefs (37,7), passend zum Bild der landwirtschaftlichen Tätigkeit der Ernte. Wie bereits in der Analyse der Erzählung bemerkt wurde, spielt der Ort des Traumes auf die nachfolgenden Ereignisse der Nahrungsbeschaffung während der Hungersnot in Ägypten an.

שָׂדֶה ist jedoch auch der Ort, wo Josef seine weidenden Brüder erwartet, sucht und wo er sich verirrt und von einem Mann gefunden wird (37,15). Es sind vermutlich auch Felder in der Landschaft von Dotan, wo seine Brüder ihre Herden weiden, ohne dass diese explizit benannt werden.

Auf dem Hintergrund von Gen 4,8 und 25,29/27,3 und im Hinblick auf die Tatsache, dass Josef außerhalb des Schutzbereiches seines Vaters ist, befindet sich Josef im **שָׂדֶה** in äußerster Gefahr (37,15). Denn es ist ein abgelegener Ort, wo er der Gefahr wilder Tiere (Gen 37,20.33; 2,19; 3,1.14), doch noch viel mehr der Gewalt seiner Brüder ausgesetzt ist (Gen 37,23-24; 4,8). Er befindet sich im **שָׂדֶה**, am Ort seines ersten Traumes. Werden seine Brüder seine Träumereien vom **שָׂדֶה** in den Feldern Dotans zu einem Ende bringen wollen (Gen 37,19.20)? Im Verlauf der Geschichte wird das Feld ganz anders als erwartet die Rettung der ganzen Sippe bedeuten (Gen 41,48): das Unglück des Feldes wird zum Glück des Ertrages des Feldes in Ägypten. Der Ort des Brudermords wird zum Ort des Heils.

In dieser Hinsicht wird in diesen Kapiteln noch viel stärker das Lemma **אֲדָמָה** betont.

b) Der Ackerboden (**אֲדָמָה**)

Wie bereits in der Grafik oben aufgezeigt wurde (Abbildung 5), wird das Lemma **אֲדָמָה** besonders in der Urgeschichte verwendet. Nach einem minimalen Vorkommen in den Patriarchengeschichten begegnet wiederum eine zunehmende Betonung des Begriffes im Verlauf der Joseferzählung. Durch den Segen Gottes wird Josef in Gen 47 ein kluger Verwalter der **אֲדָמָה** Ägyptens. In Gen 47,18-26 (9 Verse) wird die **אֲדָמָה** insgesamt 12x erwähnt!

An den Buchenden der Genesis schließt sich ein Spannungsbogen, der die **אֲדָמָה** betrifft. Zu Anfang steht sie in Verbindung mit der sehr guten Schöpfung Gottes (2,31), dann steht sie unter doppeltem

¹⁴² Dies ist nur dann der Fall, wenn man Benno Jacob (2000:546) zustimmen würde, dass das rötliche Gericht von 25,30 ein rohes, blutiges Fleischgericht gewesen sei, das auf den Blutdurst des jagdkundigen Esaus hinweist. Dies wurde jedoch bereits ausgeschlossen.

Fluch (Adam 3,17; Kain 4,12) und schließlich ist sie ein Ort der Vertreibung (4,11.14). Am Ende der Genesis wird wiederum der Segen stark betont, der durch Josef aus der הַמְדָּאָה für die Nachkommenschaft Jakobs (und ganz Ägyptens) entsteht: Trotz des Fluches, der immer noch auf der הַמְדָּאָה lastet, wird durch Josef die הַמְדָּאָה (und sogar das הַשְׁפָּט : 39,5; 41,48) erneut zum Segen. Auch darin wirkt Josef als ein Antitypus Kains.

4.5 Nach dem Mord(-vorhaben): Sünde, Strafe und Vergebung

In der bisherigen Analyse der lexikalischen und thematischen Verbindungen, welche die drei analysierten Erzählungen verbinden, wurde bereits eine Vielzahl von Motiven herausgearbeitet. Wie schon mehrfach aufgezeigt wurde, erzeugen diese Erzählungen einen literarischen Spannungsbogen, der das gesamte Buch Genesis umfasst und der vom Brudermord zur Brudervergebung reicht. In ganz besonderer Beziehung zueinander liegen diesbezüglich die Geschichten von Kain und Abel und der Epilog der Josefgeschichte in Gen 50. Die nachfolgende Analyse der Motive und Resonanzen rund um die Themen der Sünde, der Strafe und der Vergebung untermauern und bestätigen noch weiter die betonten literarischen Beziehungen zwischen diesen Erzählungen.

4.5.1 Sünde, Strafe und Vergebung bei Kain und Abel

4.5.1.1 Sünde

Neben dem Begriff רָעָה (auch רָע oder רָעָה), der sehr allgemein das semantische Feld von ‚böse‘ füllt, bildet die Wurzel אָטָה den wichtigsten und häufigsten Begriff innerhalb der stark differenzierten Terminologie für ‚Sünde‘ im Alten Testament (Knierim 1997:410). Die Wurzel אָטָה kommt in Genesis insgesamt 15x vor (:406) und das Substantiv אָטָה ist der erste Begriff für Sünde in Genesis und somit im Alten Testament. Er erscheint nicht schon in Gen 3 – wo man ihn vermutlich erwartet hätte – sondern erst in Gen 4,7.

Die Auflehnung von Adam und Eva gegen Gott ist in Gen 4 bereits eine bekannte Größe, die in der Anfeindung des einen Bruders gegen den anderen weiterlebt und nun einen eigenen Namen bekommt: אָטָה . Die grundlegende Bedeutung von אָטָה ist das Verfehlen eines Zieles (Knierim 1997:407) oder anders ausgedrückt: „missing, intentionally or unintentionally, God’s standard.“ (Waltke 2007:275).

Da Kain sehr zornig wurde (4,5-6), warnt Gott ihn in 4,7 im Voraus vor dem, was ihn erwarten wird. Er soll rechtschaffen sein und über die sich anbahnende Sünde herrschen. Die hier angesprochene Sünde ist nicht dem Zorn Kains gleichzusetzen. Der Begriff אָטָה stellt an dieser Stelle vielmehr eine Personifizierung der Sünde dar (vgl. →3.1.5.4), die Kain zur Sünde des anschließenden Brudermords verführt (4,8).

Dieses Vergehen beinhaltet nicht allein den Verstoß gegen eine Norm oder Regel. Knierim betont sehr eindrücklich, dass der Begriff אָטָה als ein Beziehungsgeschehen zu deuten ist: „The etymology of the term (‘to miss a mark’) and the contexts indicate that the criterion for ‚error‘ is not particular commandments but injury to a communal relationship: a person sins against a person or against God.“

(1997:409). Es ist Gott selbst, der dieses Geschehen beurteilt: „The theological character of the understanding of ,error, is therefore not only grounded in the meaning of the word, formally and psychologically only minimally developed, but in terms of whether and how Yahweh views a misdeed.“ (:410). Eben dies geschieht im Ausspruch Gottes in Gen 4,10. Gen 4,7 zeugt daher von einer Warnung Gottes, die im Voraus geschieht, und von der subjektiven Verantwortung Kains gegenüber Gott und seinem Bruder.

Matthew Schlimm stellt in seiner Arbeit zum Zorn im Buch Genesis die Zentralität von Gen 4,7 als den ersten Ausspruch Gottes jenseits von Eden dar. In diesem Vers offenbart Gott eine Alternative zum Zorn (das Herrschen über die Sünde), deren Einhaltung oder Verwerfung im Verlauf der weiteren Rivalitäten in Genesis eine Rolle spielt (2008:227). Und tatsächlich, am anderen Ende des Buches – und in ganz umgekehrter Konsequenz – schließt dasselbe Lemma תאָפֶּן (unter anderen) die Geschichte von Josef und seinen Brüdern und somit das gesamte Genesisbuch mit einem Zeichen der Versöhnung ab (50,17).

In der Geschichte von Kain und Abel kommt ein weiterer Terminus im Wortspektrum von Sünde vor. In 4,13 spricht Kain selbst von seiner חַטָּאת im Zusammenhang mit dem Verb נָשַׁן. Die Kombination ergibt ein zweifaches Wortspiel. Wie in → 3.1.5.11 aufgezeigt wurde, kann Kains Antwort auf Gottes Verfluchung also folgendermaßen verstanden werden:

- Zu groß ist meine Schuld (חַטָּאת), um sie ‚aufzuheben‘ (vergeben) (נָשַׁן)
- Zu groß ist meine Strafe (חַטָּאת), um sie zu (er)tragen (נָשַׁן)

Zum einen wird dadurch die Schwere der begangenen Tat betont, die unwiderruflich, nicht umkehrbar und nicht zu vergeben ist. Auf der anderen Seite ist es der Entsetzensschrei Kains über das Ausmaß der Strafe, die ihn deswegen erwartet.

In Gen 4 ist die Darstellung der beiden Brüder klar und unmissverständlich. Der Erzähltext stellt Abel als völlig unschuldig dar, während Kain komplett in der Schuld des Brudermordes steht. Gen 4,1-16 stellt somit ein polares Identifikationsraster dar, das keine Möglichkeit für eine Umdeutung bzw. kein Zweifel an der Eindeutigkeit der negativen Wertung der Tat hinterlässt. Die Kombination von verschiedenen hamartologischen Begriffen mit dem Verb נָשַׁן im Sinne von Vergebung wird am Ende der Josefgeschichte in 50,17 das Pendant zu Gen 4 bilden.

4.5.1.2 Strafe bzw. Konsequenzen

In der Analyse des Begriffes חַטָּאת wurde bereits die Strafe bzw. die Konsequenz für Kains Handeln angesprochen. Ertragreich für die Analyse der verbindenden Motive zwischen den Erzählungen ist auch die Betrachtung der jeweiligen Konsequenzen, mit denen die Brüder nach ihrem Handeln leben müssen.

4.5.1.2.1 Eine der Tat entsprechende Strafe

Wie in der Analyse der Erzählung von Kain und Abel zutage kam (→ 3.1.5.9), besteht eine Entsprechung zwischen Kains Tat und der darauffolgenden Strafe. Eine solche der Tat entsprechenden Strafe traf bereits Adam und Eva (Gen 3,16.19; vgl. Bar-Efrat 2006:113). Das Blutvergießen auf dem Ackerboden (4,11b) hat zur Folge, dass Kain wiederum vom (bereits in 3,17 verfluchten [אָרֶר]) Ackerboden hinweg verflucht wird (אָרֶר, 4,11a). Dies und die anschließende Einschränkung der landwirtschaftlichen Tätigkeit Kains (4,12) stellen Verschärfungen des Fluches über Adam dar.

4.5.1.2.2 Vertreibung und Wanderung

Analog zu seinen Eltern (Gen 3,23-24; גָּרַשׁ) wird auch Kain vertrieben (4,14; גָּרַשׁ). Er wird unstet und flüchtig sein (3,12.14), ein Umherziehender. Der Leser erfährt am Ende der Erzählung, dass Kain weg vom Angesicht Jahwes zieht (Gen 4,16), so wie ja auch Adam und Eva weg von dem Angesicht Jahwes vertrieben wurden, als sie den Garten Eden verlassen mussten (Gen 3,24). Diese Vertreibung und Wanderung erzeugt an dieser Stelle ein Grundmotiv, das auch in den nachfolgenden Geschwister rivalitäten eine Rolle spielt.

4.5.1.2.3 Angst und Furcht

Neben dem oben genannten Geständnis Kains (גָּדוּל עוֹנֵי מִנְשָׂא; 4,13) gibt Kain in 4,14 mit eigenen Worten das Gericht Gottes wieder. In seiner Erwiderung malt Kain die letztendlichen Konsequenzen seiner Strafe aus: Jeder, der ihn auf der Flucht findet, wird ihn erschlagen (הָרַג; so wie er in 4,8 Abel erschlagen hatte [הָרַג]). Er vermag es nicht, diese große Strafe, die auf ihm lastet, zu tragen. Der Ausspruch Kains zeugt davon, dass die Strafe Gottes ein unstetes Leben im Zustand von Furcht, Schrecken und Angst bedeutet¹⁴³. Dieses thematische Motiv von Angst und Furcht, das als Konsequenz der eigenen Tat entspringt, lässt sich auch in den weiteren Erzählungen wiederfinden.

4.5.1.3 Vergebung?

Von Vergebung oder Wiedergutmachung ist in Gen 4 nicht die Rede. Im Gegenteil: Der mehrdeutige Ausspruch Kains in 4,13 beinhaltet ja zum Teil genau die gegenteilige Aussage: Zu groß ist Kains Schuld, dass sie vergeben werden könnte! Der Brudermord ist definitiv und kann nicht ungeschehen gemacht werden. Gott grenzt lediglich die Blutschuld Kains durch das Kainszeichen ein (4,15), das eine siebenfache Steigerung der Rache vorsieht; dies dient als Eingrenzung der Gewalt seiner Mitmenschen. Vergebung kann nicht geschehen, weil Kains Tat irreversibel ist. Abel ist tot.

¹⁴³ Auch hier liegt eine Analogie zur vorhergehenden Erzählung vor, wo sich Adam und Eva nach begangener Tat vor Gott fürchten (3,10).

4.5.2 Sünde, Strafe und Vergebung bei Jakob und Esau

4.5.2.1 Sünde

Lexikalisch betrachtet kommen in der Erzählung von Jakob und Esau nur wenige Begriffe im Wortspektrum von Sünde vor. Die Tat Jakobs gegen Esau in Gen 27 wird als ein Betrug (27,35: מְרִמָּה) gewertet und Jakob selbst Betrüger (בֹּעֵר) oder eben ‚Fersenhalter‘ genannt analog zu den Geburts Umständen, die den Grund für seine Namensgebung geboten hatten (27,36). Es handelt sich dabei um einen doppelten Betrug, da Esau die Episode der Erschleichung des Erstgeburtssegens mit einschließt (27,36). Doch diese Ereignisse werden nicht direkt als Sünde gewertet. Ebenso wenig wird auf der anderen Seite die geplante Rache Esaus in irgendeiner Weise mit den Begriffen für Sünde näher beschrieben (analog zum Zorn Kains in 4,5-6, der noch nicht als Sünde gewertet wird). Der Konflikt zwischen den Brüdern ist noch offen. Der Betrug steht fest, doch die Eskalation des Konfliktes hat noch nicht stattgefunden. Für die Rivalität ist vor Gen 33 noch keine endgültige Lösung in Sicht und somit ist auch noch keine Wertung möglich.

Außerhalb der Texte, die sich direkt mit der Geschwisterrivalität auseinandersetzen, sticht Gen 31,36 hervor. In seiner Auseinandersetzung mit Laban verwendet Jakob die Worte פֶּשַׁע und תַּחֲטָאִת: „Was hab ich Übles getan (פֶּשַׁע) oder gesündigt (תַּחֲטָאִת), dass du so hitzig hinter mir her bist?“

Der Begriff פֶּשַׁע tritt hier zum ersten Mal in Genesis auf und wird nur noch in der Auflösung der Josefgeschichte in Gen 50,17 zweifach verwendet, und zwar ebenfalls in Kombination mit תַּחֲטָאִת. Als Grundbedeutung von פֶּשַׁע versteht Ebach so etwas wie ‚Bruch/Zerbrechen‘ und von daher ‚Verbrechen‘: „פֶּשַׁע ist v.a. der Bruch eines Verpflichtungsverhältnisses.“ (2007:656). So versteht es auch Knierim (1997:1036). Auch Wenham definiert die Bedeutung von פֶּשַׁע als Verbrechen, auf Englisch „crime“ (1987:277). Er fügt hinzu: „[It] refers in the first instance to property offenses (e.g., Exod 22:8 [9]), but it is also used much more broadly of a variety of heinous offenses (e.g., Amos 1:3, 6, 9, 11, 13) that no civilized people should commit.“ (:277). Könnte das Vorkommen dieser beiden Lemmata in Gen 31,36 auf eine der Tat entsprechenden Strafe bzw. eine Umkehrung des eigenen Schicksals Jakobs hindeuten?

4.5.2.2 Strafe bzw. Konsequenzen

4.5.2.2.1 Eine der Tat entsprechende Strafe

Die Erzählung von Jakob und Esau beinhaltet eine Realität, die durch das eigene Verschulden der Protagonisten und ihrer Eltern viel komplexer und verwobener ist als die eindeutigen und klaren Um-

stände der Realität bei Kain und Abel. Sowohl Esau als auch Jakob werden durchweg nicht als Unschuldige dargestellt und nicht kritiklos charakterisiert.¹⁴⁴

Jakob hat sicherlich gute Gründe für seine Aussage in 31,36, worin zwanzig Jahre wütender Frustration gegen Laban zum Ausdruck kommen: „Was hab ich Übles getan *oder* gesündigt, dass du so hitzig hinter mir her bist?“. Doch im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Erzählung birgt diese Aussage eine gewisse Ironie, wenn nicht sogar einen parabolischen Charakter. Ebenso wie es bereits in der Erzählung von Kain und Abel (sowie bei Adam und Eva) zutage kam, erlebt Jakob bei Laban Konsequenzen für sein Tun, die seinen eigenen Taten entsprechen. Der listige Betrüger und Fersenhalter Jakob wurde seinerseits von Laban betrogen und mit List hingehalten.¹⁴⁵ Seine rhetorische Frage weist auf sein Handeln gegenüber Esau zurück.

Diese Dynamik zieht sich durch das gesamte Leben Jakobs, auch besonders innerhalb der Josefgeschichte. Es sollen hier einige Beispiele dieser Umkehrungen erwähnt werden:

- Jakob, der seinen Vater Isaak ohne Scheu angelogen hatte (27,19), wird seinerseits von Laban angelogen (29,23f).
- So wie er sich selbst vor dem blinden Vater Isaak als Esau ausgegeben hatte, so ist Jakob selbst blind dafür, dass Laban ihm Lea zur Hochzeitsnacht bringt (29,23).
- Jakob hatte seinen Vater durch die Tarnung mit den Kleidern Esaus und dem Fell eines Ziegenbocks getäuscht (27,15-26). Er wird seinerseits von seinen Söhnen durch das Kleidungsstück Josefs getäuscht (37,31-33), das im Blut eines Ziegenbocks getränkt wurde.
- Auch hatte Jakob mit einem einfachen Linsengericht Esaus Erstgeburtsrecht erpresst und Isaak durch ein falsches Wildbret getäuscht. So wird er im Verlauf der Josefgeschichte eine Hungersnot durchleben müssen, die seine ganze Sippe in Gefahr bringt.

Bei alledem ist anzumerken, dass diese Umkehrungen vom Erzähler nie explizit als Strafe gewertet werden. Die Erzählungen weisen jedoch insgesamt eindeutig auf diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang hin. Waltke bestätigt dies, wenn er über Jakob schreibt: „Jacob’s crimes against Esau are matched by his sons’ crimes against him. [...] God bestows great mercy upon Jacob, but he does not forego punishing Jacob’s misdeeds.“ (2001:505).

¹⁴⁴ An dieser Stelle muss klar gestellt werden, dass die nachfolgend genannten Konsequenzen, die Jakob für sein Tun erlebt, im Text nie explizit als eine direkte Strafe definiert werden. Der Erzähler überlässt es dem Leser diese Schlüsse zu ziehen. Hierin unterscheidet sich die Erzählung von Jakob und Esau sehr stark von der aus Gen 4, wo Gott eine eindeutige Sentenz ausspricht. Es ist außerdem eine besondere Eigenschaft der Jakobsgeschichte, dass sich die Ereignisse und Tatfolgen über Generationen hinweg verstricken und längst nicht so leicht zu deuten sind wie die der Urgeschichte.

¹⁴⁵ Noch dramatischer und spannungsvoller erscheint dieses Ereignis, wenn man bedenkt, dass Laban bezüglich der Terafim tatsächlich im Recht ist und dass der unwissende Jakob um ein Haar seine geliebte Frau Rahel zum Tode verurteilt hätte (31,32)!

4.5.2.2 Vertreibung und Wanderung

Ein weiteres Motiv, das bereits in der Strafe von Kain vorgekommen ist, kann in der Flucht und Heimatlosigkeit Jakobs gesehen werden: Der Täter Jakob muss vor seinem Bruder Esau fliehen. Der Text verbindet dies eindeutig mit den Rachegeanken Esaus (Gen 27,43-45) und die Vermählungsnotiz in 28,6 scheint diesem lebensbedrohlichen Grund untergeordnet zu sein¹⁴⁶. In den Augen Isaaks ist es zwar eine Sendung (28,2.5), doch de facto ist es eine Flucht (27,43: ברח). Gewissermaßen ist es Rebekka, die ihn vertreibt, um sein Leben zu retten. Jakob muss sich von seinen Eltern, von seinem Vaterhaus, trennen. Über einen Zeitraum von 20 Jahren muss er fern von dem Land bleiben, das ihm mehrfach verheißen wurde (28,4.13). Die Zeit, die er in diesem ‚Exil‘ verbringt, ist von Rast- und Ruhelosigkeit bei und unter Laban gekennzeichnet.

4.5.2.3 Trennung und Wiederbegegnung

Nur im Zuge der Bewältigung der Geschwisterrivalität kann diese Konsequenz, die aus den Taten Jakobs hervorging, wieder aufgehoben werden. Und dies geschieht dadurch, dass die geographische Trennung durch die Wiederbegegnung der Brüder überwunden wird.¹⁴⁷ Nur dann kann Jakob zurück in das verheißene Land. Die Möglichkeit der Wiederbegegnung der entzweiten Geschwister stellt ein Motiv im Handlungsverlauf dar, das sich auch in der Josefgeschichte wiederfindet. In Gen 4 ist die Möglichkeit der Wiederbegegnung der Brüder durch die Endgültigkeit und Radikalität des Brudermords grundsätzlich nicht möglich.

4.5.2.4 Angst und Furcht

Durch die geographische Trennung der zwei Kontrahenten ist Jakob der direkten Konfrontation mit Esau und den daraus resultierenden Konsequenzen (Brudermord) lediglich zeitlich aus dem Weg gegangen. So wie in Gen 4 die harte Realität der Konsequenzen in Kain Angst und Furcht erzeugte, so lässt sich ein analoges Motiv in der Furcht Jakobs bei der Wiederbegegnung mit Esau in Gen 32 erkennen.

In 32,7-8 fürchtet sich (ירא) Jakob sehr (קאד) vor Esau und seinen 400 Männern und ihm wird Bange (צרה). In dem klimaktischen Moment ihrer Wiederbegegnung steht nicht nur sein Leben, sondern auch das seiner gesamten Sippe auf dem Spiel. Dies verleitet ihn dazu, Maßnahmen zu ergreifen, um seine Gefolgschaft zu verschonen (32,8-9). Seine Furcht (ירא) davor, erschlagen (נכה=4,15) zu werden,

¹⁴⁶ Die Vermählungsnotiz Esaus in 27,46 (→ 3.2.6.1) steigert den Kontrast zu Jakob und untermauert die Disqualifizierung Esaus. Zugleich scheint es so, dass Rebekka die Vermählungsnotiz Esaus manipulativ benutzt, um Isaak zu motivieren, Jakob nach Paddan-Aram (vor seinem Tod) zu senden. Ihr Motiv offenbart sie in 27,45b.

¹⁴⁷ Die erfolgreiche Überwindung der Rivalität wird durch das Angebot Esaus untermalt: Bei der Wiederbegegnung der Brüder lädt Esau den Jakob ein, mit ihm mitzuziehen (33,12); darin liege ein starker Kontrast zu der vorausgegangenen einsamen Reise Jakobs (Schlimm 2008:265).

kommt auch in seinem darauffolgenden Gebet zum Ausdruck (32,12). Jakob bereitet sich und sein Lager auf die Begegnung mit Esau vor.

4.5.2.3 Vergebung

In der Wiederbegegnung der Brüder begegnet dem Leser eine vielfältige Variation vorausgegangener Themen. Das Senden von Geschenken an Esau hat für Jakob das Ziel, sein „Angesicht zu bedecken“ (32,21: אֲכַפְּרָה פָּנָיו). Erst nachdem Esau die Geschenke in Empfang genommen hat, will Jakob Esaus Gesicht sehen (אֲרֹאֶה פָּנָיו). Seine Hoffnung ist, dass Esau sein „Gesicht tragen“ (אוּלִי יִשָּׂא פָּנָי) möge.

Durch den Gebrauch des kultischen Begriffs ‚sühnen‘ (כַּפֵּר) in Verbindung mit den Begriffen ‚Gesicht‘ (פָּנָה) und ‚tragen‘ (נָשָׂא) fällt eine starke lexikalische Verbindung zu dem hamartiologischen Motiv von Gen 4,5-7 auf. In beiden Fällen ist von ‚Erhebung‘ (Gen 4: שָׂאת; Gen 32: נָשָׂא) des Gesichts die Rede. Wie bereits in der Analyse von Gen 4,13 besprochen wurde, beinhaltet das Verb נָשָׂא zugleich die Bedeutung von Vergebung. So deuten es an dieser Stelle die meisten Ausleger, wie etwa Fokkelman (1975:227) und Schlimm (2008:265). In 32,21 zeigt sich Vergebung als eine mögliche und denkbare Alternative zum Brudermord. Und in beiden Erzählungen ist die ‚Erhebung des Gesichtes‘ die Alternative zum Zorn, der zum Brudermord führt.

Der Jakob, dem Esau begegnet, ist ein veränderter Jakob, was auch die Namensänderung zu Israel deutlich unterstreicht. Anders als 20 Jahre zuvor handelt er vor und bei der Begegnung mit Esau rechts. Er stellt sich nicht nur seinem Bruder, sondern er unterstellt sich ihm sogar; er erkennt seine Fehler und sieht seine hoffnungslose Lage ein; er gibt ihm Geschenke und bietet Esau formell an, seine בְּרִיבָה zurück zu nehmen (33,11).

Die Hoffnung auf Vergebung wird in Gen 33 eine Realität: Esau verzichtet auf Rache und ist Jakob wohlgesonnen. Mit der Aussage von Gen 4,7 im Hintergrund folgert Matthew Schlimm daraus: „Through his repentance, Jacob has done what is right, resulting in a lifting. In this sense, there is a fulfillment of God’s words to Cain: ‚If you do what is right, then a lifting‘ (אִם־תַּיִטִּיב שְׂאתָ 4:7a).“ (2008:265). Die Sünde wurde vermieden, Vergebung ist geschehen.

Dennoch ist die Vergebung zwischen Jakob und Esau gewissermaßen eingeschränkt, wie Fischer zum Ausdruck bringt:

Jakob arbeitete seinen Konflikt mit Esau überwiegend indirekt, bei seinem Onkel Laban auf, und die aussöhnende Begegnung in Gen 33 ist stärker auf die Annahme des Geschenkes konzentriert als auf das Aussprechen der belastenden Ereignisse der Vergangenheit; es kommt auch nicht zum gemeinsamen Wohnen, nicht einmal zu einem gemeinsamen Gehen. 2001:264.

Das Wiederbegegnungs- und Vergebungsmoment dieser Erzählung ist eng mit dem Niederfallen, dem Weinen, dem Küssen und dem Umarmen der Protagonisten verbunden. Diese Umstände wiederholen sich auch in der analogen Situation in der Josefgeschichte.

4.5.3 Sünde, Strafe und Vergebung bei Josef und seinen Brüdern

4.5.3.1 Sünde

Die Josefgeschichte weist das breiteste Vorkommen von Lemmata im Wortspektrum von Sünde auf. Das Verb אטח tritt in der Begegnung zwischen Josef und Potifars Frau auf: Josef sündigt (אטח) bewusst nicht gegen Gott (39,9). Im Kontrast dazu steht die Scheltrede Rubens an seine Brüder in 42,22, wo er sie wegen ihrem Komplott gegen Josef der Sünde anklagt (אטח). Wiederum im Kontrast dazu sticht die (diesmal selbstlose) Aussage Judas hervor, der sich schlussendlich als Bürge für Benjamin anbietet und bei Misslingen bereit ist die Schuld (אטח) auf sich zu nehmen (43,9 = 44,32).¹⁴⁸

Das Substantiv תאטח kommt hingegen zusammen mit פשע (2x) und רעה¹⁴⁹ im finalen und offenen Geständnis der Brüder in 50,17 vor.¹⁵⁰ Wenham merkt an: „they describe their sin in the most comprehensive way, as ‚crime‘ (twice), ‚sin,‘ and ‚evil,‘ three of the four principal OT terms for wicked deeds (only עון ‚iniquity‘ is missing here).“ (1987:490). Diese lexikalische Häufung in diesem Vers zeigt das allumfassende Schuldbewusstsein der Brüder.

Die Verbindung von תאטח und פשע in Gen 50,17 entspricht dem bereits erörterten Befund von Gen 31,36. Dort war es eine rhetorische Frage Jakobs gegenüber Laban; in der Josefgeschichte stellt es ein umfassendes Geständnis der Brüder gegenüber Josef dar, das über einen Mediator übermittelt wird (50,16).

Der Begriff פשע kommt in Gen 37-50 nur an dieser Stelle vor und wird hier zudem doppelt betont. Wie oben bereits beleuchtet, kann sich פשע auf einen Eigentumsdelikt beziehen (Wenham 1987:277); somit wäre dabei das Verbrechen der Entführung Josefs angesprochen. In die gleiche Richtung geht Knierim: „In Gen 50:17 the term refers to kidnapping.“ (1997:1033). Es handle sich bei פשע jedoch auch um einen theologischen Begriff, „because the deeds it describes affect Yahweh or his sovereignty and consequently require his judgment or forgiveness.“ (:1036). Dass solch ein Rechtsbruch immer auch ein Vergehen gegen Gott ist, wird besonders von Waltke betont: פשע bedeutet für ihn „rebellion, a wilful violation of God’s norm or standard and so a legal offense.“ (2007:275). Dieser theologische

¹⁴⁸ Juda verwendet in 44,16 außerdem den Begriff נן (einmalig in der Josefgeschichte) im Zusammenhang mit dem Fund des Bechers im Sack Benjamins. Seine Bürgschaft für Benjamin erfährt hierbei den Stresstest. Juda sieht die Schuld ein, und zwar von Gott her. In diesem Zusammenhang gilt für נן eindeutig die Bedeutung ‚Schuld‘ (nicht ‚Strafe‘ wie im Wortspiel von Gen 4,13).

¹⁴⁹ Der viel allgemeinere Begriff רעה (bei Josef: 37,2.20.33; 44,34; 50,15.17.20) enthält für Waltke die Nuance von „sin’s ugliness in God’s sight“ (2007:275). Josef wird diesen Begriff und dessen Bedeutung in 50,20 aufgreifen, im Hinblick auf die Tat der Brüder bestätigen und ihn als Gegenpol zu Gottes Absichten zum Guten stellen.

¹⁵⁰ Es ist darauf hinzuweisen, dass die Botschaft, welche die Brüder durch einen Boten zu Josef senden, zuerst die direkte Wiedergabe der Worte Jakobs und darauf folgend ihre eigene Bitte enthält. In der Wiedergabe der Worte Jakobs kommen die Begriffe תאטח und רעה vor, die in den eigenen Worten der Brüder nicht wieder aufgegriffen werden. Sie benutzen allein פשע. Für Ebach bringen sie durch die Auslassung bewusst den Bruch eines Verpflichtungsverhältnisses zum Ausdruck, was die Machtstellung Josefs ihnen gegenüber hervorhebt (2007:656).

Hintergrund, der im Ausdruck der Brüder enthalten ist, entspricht dem Kontext von Gen 50,17ff. Die Brüder stellen den Bezug zu Gott dar. Sie berufen sich (durch den Mediator) im gleichen Vers darauf, dass sie eben auch „Knechte des Gottes deines Vaters“ sind (50,17b). Und interessanterweise geht auch die Antwort Josefs in 50,19 genau darauf ein. Josef antwortet ihnen: „Bin ich etwa an Gottes Stelle?“. Josef bestätigt durch seinen Ausspruch, dass die **פֶשַׁע** seiner Brüder ein Rechtsbruch vor Gott bedeutet und dessen Vergeltung Gott zusteht.

In Gen 4 kommt der Begriff **פֶשַׁע** nicht vor. Dennoch ist die Schuld, die Kain auf sich lädt, analog zur hier erörterten theologischen Dimension von **פֶשַׁע** in Gen 50,17. Auch beim Brudermord Kains handelt es sich eindeutig um einen Rechtsbruch gegen Gott. Das Blut Abels schreit zu Gott (4,10). Es handelt sich um eine Blutschuld, einen direkten Angriff gegen den Schöpfer, der das Leben gewährte. Und es ist Gott selbst, der das Verbrechen ahndet.

4.5.3.2 Strafe bzw. Konsequenzen

4.5.3.2.1 Vertreibung und Wanderung

Auch in der Erzählung von Josef und seinen Brüdern begegnet das Motiv der Vertreibung und Wanderung. In diesem Fall ist es jedoch nicht der Täter (Kain/Jakob), sondern zuerst das Opfer (Josef), das dazu genötigt wird, wegzuziehen.

In Gen 37 macht sich Josef auf die Suche nach seinen Brüdern in Sichem und Dotan. Für Brodie ist dies ein Nachhall der Wanderung Kains in Gen 4:

The picture of Joseph wandering toward his murderous brothers (37:15-17) has multiple echoes of Cain's wandering, following the murder of his brother (4:1-16, esp. 4:8-14). The precise Hebrew verb for "wander" varies from one text to another yet the scenes have many connections, including:

- Favouritism for one brother leads to resentment, to(ward) murder;
- The murderous scene involves going into a field;
- Asking questions about the whereabouts of (a) brother(s);
- Wandering, and finding. 2001:359.

Die Wanderung Josefs kann in diesem Wiederhall der Geschichte Kains doch eher als eine Umkehrung des urgeschichtlichen Motivs verstanden werden. Josef bewegt sich zuerst nicht von seinen Brüdern weg, sondern er geht auf sie zu. Der Ausgang ihrer Begegnung ist noch offen, selbst wenn er die Brüder zuerst nicht findet und sich verirrt. Erst nach dem Komplott der Brüder gegen Josef und den darauf folgenden Ereignissen in Gen 37,18ff wird Josef wider seinen Willen nach Ägypten vertrieben. Und auch hier zeigt sich eine entgegengesetzte Bewegung zu Gen 4, die nicht den Schuldigen wegziehen lässt, sondern das Opfer: Die Brüder bleiben im Land, Josef muss nach Ägypten ziehen und wird zum Heimatlosen.

Wenn der Aspekt der Täterschaft nicht berücksichtigt wird, liegt in der Josefgeschichte auch eine Analogie zur Vertreibung Jakobs vor: Jakob und Josef müssen das Heimatland und das Vaterhaus verlassen und sich unter widrigen Umständen eine neue Existenz in der Fremde aufbauen. Für Jakob gilt dies zweifach.

Die Josefgeschichte teilt mit der Erzählung von Jakob und Esau darüber hinaus das Motiv der Trennung und Wiederbegegnung der Brüder. Ein Motiv, das in Gen 4 von vorneherein ausgeschlossen bleibt.

4.5.3.2.2 Eine der Tat entsprechende Strafe?

Wie bereits in den Erzählungen von Kain und Abel sowie bei Jakob und Esau, so ist auch in der Josefgeschichte ein Motiv der Strafe, die der Tat entspricht, bzw. einer gewissen Schicksalsumkehrung zu erkennen.

Josef wird nach Ägypten verschleppt und die Brüder bleiben im Lande. Doch zu einem späteren Zeitpunkt wendet sich der Handlungsverlauf: Es sind die Brüder Josefs, die sich notgedrungen nach Ägypten aufmachen müssen. Dies bildet die Grundlage für ihre Wiederbegegnung. Das Schicksal der Brüder wird umgekehrt: Der Sklave Josef wird zum Obersten Ägyptens, der die Kornkammern füllt. Die Brüder müssen ihr Land verlassen und in Ägypten Korn erbitten. Sie selbst deuten die widrigen Umstände, in die sie geraten sind, mit der Sünde an Josef (42,21-22). Die Brüder, die die *Seelenangst* Josefs sahen und sein *Flehen* hörten (42,21), als sie ihn in Gen 37 misshandelt und in die Zisterne geworfen haben, müssen sich nun selbst *fürchten* und Josef *anflehen*. Dies konzentriert sich besonders in den Ereignissen der direkten Begegnung mit Josef in Gen 42-44 und in Gen 50.

Eine grundsätzliche und radikale Umkehrung der eigenen Tat wird für die Brüder Josefs durch die Geschehnisse im Verlauf der Erzählung (etwa die Veränderung der Protagonisten) und die Vergebungsbereitschaft Josefs in Gen 45 und Gen 50 abgewehrt, so wie es bereits bei Jakob und Esau in Gen 33 der Fall gewesen war.

4.5.3.2.3 Angst und Furcht

Im Zusammenhang mit der geographischen Trennung der Brüder tritt sowohl in Gen 4 als auch in Gen 27 sowie bei Josef das Motiv der Furcht und Angst vor Rache bzw. Gewalt auf. Der Täter Kain fürchtet sich, gefunden zu werden, und vor der Blutrache seiner Mitmenschen; der Täter Jakob fürchtet sich vor der Rache Esaus bei der Wiederbegegnung; und nun ist es Josef, der als Opfer seiner Brüder in Furcht und Schrecken versetzt wird (vgl. die Beschreibung Rubens in 42,21-22). Und in der Umkehrung der Ereignisse sind es die Brüder, die sich nachfolgend vor Josef fürchten (45,3; 50,15). Das alles bildet Anklänge an die vorherigen Erzählungen, doch mit gewissen Widersprüchen, die Spannungen im Handlungsverlauf erzeugen und dem Leser das Gefühl geben, dass die Geschichte so noch nicht zu Ende sein kann.

4.5.3.3 Vergebung

Die Brüder bitten in Gen 50,17 Josef zweifach um Vergebung (נָשׂוּ נָשׂוּ), in einer Wendung, die bereits sehr ähnlich in Gen 4,13 und in 32,21 begegnet ist. Josef soll die Schuld seiner Brüder tragen (נָשׂוּ).

Josef hatte durch die Episoden in Gen 42 und 44 (bes. 44,4) den Anschein erweckt, sich an seinen Brüdern tatsächlich rächen zu wollen (sicherlich ist das für die Brüder anzunehmen und zum Teil auch für den Leser). Trotzdem tun die Brüder das, was Recht ist: Sie geben das Silber zurück; sie bringen Geschenke mit trotz der Hungersnot; Juda durchlebt im Verlauf der Erzählung eine grundlegende Veränderung und bürgt schließlich nicht nur in der Theorie für Benjamin, sondern er ist tatsächlich bereit, selber Sklave an seiner statt zu werden; die Brüder geben ihre (nicht selbst verschuldete, doch offensichtliche) Missetat in der Episode von dem Becherraub zu; sie unterwerfen sich schlussendlich Josef und bieten sich als Knechte an. Nachdem Josef die Brüder zu Anfang harten Prüfungen unterzogen hatte, tut auch er in jeder Hinsicht das, was Recht ist: er gibt den Brüdern u.a. Essen, Land, Schutz, Trost und Vergebung. Daraus lässt sich mit Schlimm folgern: „Here, at the conclusion of the book, after many episodes dealing with anger in many ways, readers are able to see the truth of God’s word to Cain in a new light: ‚If you do what is good, then forgiveness (אָפּגַב)‘ (4:7). [...] There is thus a chiasmic interplay between Gen 4:7 and the book of Genesis as a whole, moving from fratricide to forgiveness.“ (2008:282).

Josef bestätigt durch seinen Ausspruch in 50,19 („*Bin ich etwa an Gottes Stelle?*“), dass die *פָּשַׁע* seiner Brüder ein Rechtsbruch vor Gott bedeutet, den Gott richten oder vergeben wird; und er sichert ihnen seinen Verzicht auf diese Rache zu. Josef sieht sich nicht in der Position, dieses Verbrechen an Stelle Gottes zu rächen; doch er versteht sich als derjenige, durch den Vergebung ausgesprochen werden kann, weil Gott das ganze Geschehen zum Guten gewendet hat (Gen 50,20). Während Kain die Schuld bzw. Strafe für den Mord an seinen Bruder tragen *muss*, *entscheidet* sich Josef dafür, die Schuld seiner Brüder zu tragen (50,21) und somit zu vergeben. Schlimm kommentiert: „It is a moment of reconciliation offered just before the book closes, letting readers see Joseph as an anti-Cain – a brother who has all the power and all the reason to harm his brothers but instead turns away from anger and, despite the inherent difficulties, offers forgiveness.“ (2008:281). Ähnlich auch schon bei Brodie (2001:359).

Auf dem Hintergrund der Geschichte von Jakob und Esau begegnet in der Josefgeschichte eine gewisse Entwicklung des Versöhnungsgeschehens, wie Fischer bemerkt: „Die JG (Josefgeschichte, a.d.V.) führt den Weg der Versöhnung, den Jakob bereits mit seinem Zwillingsbruder Esau gegangen ist, weiter, ist auch vielfach damit verbunden und, was sein Leben sowie seine Vaterrolle betrifft, die notwendige Fortsetzung dazu.“ (2001:264).

Wie in Gen 33 ist auch hier der Vergebungsmoment von sehr starken Emotionen geprägt. In den Erzählungen der Wiederbegegnung von Jakob und Esau (Gen 33) sowie von Josef und seinen Brüdern in Gen 45 und Gen 50 kommen verschiedene analoge Motive vor. So ist an diesen Stellen die Rede von: niederfallen (נָפַל: 33,3; 44,14; 45,14; 50,18), beugen (שָׁחָה: 33,3.6.7[2x]; 43,26.28; 50,18), weinen

(בכה: 33,4; 45,14.15; 50,17), umarmen oder um den Hals fallen (חבק oder צנאָר: 33,4; 45,14.15), küssen (33,4; 45,15).¹⁵¹

4.6 Gefühlsausdrücke in den Erzählungen

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit den Gefühlswelten der Protagonisten in den drei analysierten Erzählungen. Bei diesen Motiven handelt es sich in der Mehrheit um lexikalische Verknüpfungen, doch auch um übergreifende Themen, deren Vorkommnisse untersucht und in Beziehung zueinander gesetzt werden sollen. Diese Emotionen kommen sowohl in den Dialogen als auch in den Berichten des Erzählers zutage, „der in das Bewusstsein der Personen eindringt und ihre Gedanken, Emotionen, Ziele und Motive enthüllt.“ (Bar-Efrat 2006:28).

Einerseits sind die Rivalitäten und Konflikte zwischen Geschwister durch *negative* Emotionen entfacht bzw. angefacht. Es sind diese Gefühlsregungen, die in den einzelnen Erzählungen zum Mord(-vorhaben) führen. Andererseits lässt sich in den Patriarchenerzählungen im Zuge der Überwindung der Geschwisterrivalitäten eine *positive* Gefühlswelt entdecken, die durch eine Reihe von empathischen Handlungen markiert ist.

Die Begriffe, welche die negative Gefühlswelt umschreiben, stehen im Allgemeinen für sehr ähnliche Emotionen, die nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden bzw. überlappend sind. In der nachfolgenden Tabelle 8 soll ein Überblick über die Begrifflichkeiten gegeben werden. Darin wurden nicht alle Vorkommnisse der erwähnten Lemmata berücksichtigt, sondern nur diejenigen, die im Hinblick auf die negative Gefühlswelt ertragreich erscheinen. Die in Klammern gesetzten Verweise enthalten Anmerkungen oder Hinweise, die im nachfolgenden Text erläutert werden sollen. Thematisch zueinander gehörige Lemmata wurden in Gruppen zusammengestellt.

¹⁵¹ Dies gilt auch für die Wiederbegegnung Josefs mit seinem Vater Jakob in 46,29: Josef fällt (גפל) [um den] + Hals (צנאָר) + weint (בכה) + [lang an Jakobs] Hals (צנאָר).

Tabelle 8: Gefühlsausdrücke in den Erzählungen

Lemmata	Gen 4	Gen 25-33	Gen 37-50
<i>Negative Gefühle:</i>			
חרה Entbrennen des Zornes	4,5 (+ מֵאֵד); 4,6		44,18; 45,5
אף Zorn		27,45	44,18
חמה Wut/Zorn		27,44	
שטם feindlich sein		27,41	(49,23); 50,15
שנא hassen			37,4; 37,5.8 (+ יסף)
קנא eifersüchtig sein	(4,1)		37,11
ירא fürchten	(4,14)	32,8 (+ מֵאֵד); 32,12	43,18.23; 50,19.21
צרר Angst haben		32,8	
רגז erbeben/erregt sein			45,24
חרד zittern/erschrecken		27,33 (+ מֵאֵד + גְּדוּלָה)	42,28 (+ לִבִּים וַיִּצְאֶה)
חָרְדָה Schrecken/Angst	(4,14)	27,33	
בהל bestürzt/erschrocken sein			45,3
<i>Auswirkungen von negativen Gefühlen:</i>			
פָּנָה + נפל Gesicht senken	4,5.6	(32,21 פָּנָה)	(44,14); 50,18
בכה weinen		27,38; 33,4	37,35; 42,24; 43,30(2x); 45,14(2x).15; 46,29; 50,17
צעק schreien	4,10; (4,13)	27,34	
צָעָקָה Schrei		27,34 (מָר + גְּדוּלָה)	
קול + נשא Stimme erheben		27,38	
גער schelten/anschreien			37,10
נקם rächen	4,15(.24)		
נחם sich trösten/rächen		27,42	(50,21)
שלם vergelten/rückerstatten			44,4
שוב zurückkehren/vergelt			50,15 (2x)

Es sollen zuerst die eindeutigen Verknüpfungen der Erzählungen besprochen werden. In einem weiteren Abschnitt sollen anschließend die eher losen Verbindungen geprüft werden. Es geht nicht unbedingt darum, die gleichen Lemmata in allen Erzählungen zu finden, sondern analoge Gefühlswelten aufzuzeigen, die thematische Motive bilden können.

4.6.1 Zorn

Benedikt Hensel identifiziert in Genesis insgesamt zwölf Vertauschungserzählungen; sieben davon gelten für ihn als Haupterzählungen (2011:2). Matthew Schlimm identifiziert etwa ein Dutzend Erzählungen in Genesis, in denen die Emotion menschlichen Zornes implizit oder explizit vorkommt: „Genesis has approximately one-dozen narratives where human anger appears on either explicit or implicit levels. Each of these narratives speaks clearly in its own voice about this emotion.“ (2008:218). Die sieben Haupterzählungen über den Tausch des Erstgeburtsrechtes von Hensel sind allesamt in den zwölf behandelten Erzählungen über den Zorn von Schlimm enthalten. Allein von

diesem Vergleich aus resultiert: Emotionen des Zornes sind auf literarischer Ebene in allen Haupt-Vertauschungserzählungen (und somit Geschwisterrivalitäten) wiederzufinden.

Gefühle von Zorn sind somit auch in den drei Erzählungen dieser Untersuchung wiederzufinden, allerdings mit unterschiedlichen Ausdrücken und in vielfältigen Zusammenhängen. Es sind Ausdrücke, die sehr aussagekräftig sind und die auch eine Neigung aufweisen, miteinander im Text aufzutreten.

In der Tabelle 8 ist zu erkennen, dass sich die Vorkommnisse der Lemmata rund um den Zorn, die weiteren negativen Gefühle und deren Auswirkungen im Verlauf der Genesis progressiv steigern. Die knappe Erzählung von Kain und Abel enthält im Gegensatz zu der Josefgeschichte deutlich weniger Lemmata. Doch nahezu alle Grundgefühle scheinen darin explizit oder implizit bereits enthalten zu sein und bilden Grundmotive, an die die weiteren Erzählungen andocken werden.

4.6.1.1 Verbindung von Zorn, Gewalt und Herrschen

Es besteht eine deutliche kontextuelle Verbindung zwischen Lemmata, die den Zorn beschreiben, und den Ausdrücken, welche dessen gewaltsame Umsetzung begleiten. So kommentiert Schlimm: „Many words referring to extreme forms of violence appear frequently with terms for anger.“ (2008:104). Die Verknüpfung der Motive rund um die negativen Gefühle unserer Protagonisten ist daher eng mit der jeweiligen Schilderung des Mord(-vorhaben)s verknüpft (→ 4.3). Schlimm betont weitere kontextuelle Verbindungen von Zorn: „The associative networks of biblical anger pertain to concepts like *jealousy, fire, evil, and calamity, extreme violence, and pouring out* – far more than Western associations like *being mad, inner fluids rising, or explosiveness*.“ (:146; Herv. des Autors). Diese Verbindungen sind teilweise im ersten und besonders im zweiten Abschnitt der Tabelle 8 enthalten.

Weiterhin sind die Begriffe des Zornes unmittelbar mit dem Thema der Herrschaft verknüpft, das bereits besprochen wurde (→ 4.1.4). Schlimm untermauert diese Beobachtung mit statistischen Befunden: „evidence for this fact is found in the rate at which terms for anger appear with the words מלך (*king/reign*), שר (*chieftan*), and משל (*rule/ruler/dominion*). Nearly ten percent of the verses mentioning anger contain at least one of these words.“ (2008:111-112).

Das Wortfeld von Zorn ist im Alten Testament durch verschiedene Vokabeln vertreten (vgl. Johnson 1971:379ff). Es handelt sich dabei primär um die Begriffe חרה (Entbrennen des Zornes), אף (Zorn) und חמה (Wut/Zorn). Nachfolgend soll ein Einblick in die Zornbegriffe gegeben werden.

4.6.1.2 Das Lemma חרה

In Gen 4,5 reagiert Kain auf den unterschiedlichen ‚Blick‘ Gottes auf die dargebrachten Opfergaben durch einen Gefühlsausbruch des Zornes (חרה). Es ist das erste Vorkommen eines Zornbegriffes in Genesis. Das Lemma wird in 4,6 im Ausspruch Gottes wiederholt.

חרה beschreibt das ‚Entbrennen des Zornes‘ und ist mit 93 Vorkommen im Alten Testament das häufigste Verb für Zorn (Schlimm 2008:138). Die Mehrheit der hebräischen Begriffe von Zorn ist mit

‚Hitze‘ in Verbindung zu bringen. Johnson sieht in חרה die ursprüngliche Bedeutung von „glühen, brennen“ (1971:380). Daher ist das Verb oft mit אף als Subjekt zu finden im Sinne von „der Zorn entbrennt“ (:380), wie etwa in Gen 44,18. Der Leser kann sich im Zorn Kains sein rot anlaufendes Gesicht vorstellen. Dennoch wird חרה in Gen 4 ohne das Substantiv אף verwendet: Kain wird zornig. Obwohl die Belege von menschlichem Zorn gegen Gott im AT sehr selten sind (vgl. 1 Sam 6,8; Jon 4,1), ist in Gen 4,5 der Zorn Kains letztendlich gegen Gott gerichtet (:383). Die Folge des Zornes wirkt sich aber gegen seinen Bruder Abel aus. So auch Waltke: „Cain’s bad feelings against God spill over into irrational behavior and an unjustifiable jealous rage against his brother.“ (2001:98).

Die Schwere dieser Gemütsbewegung wird durch die Steigerungsform וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד besonders hervorgehoben: Kain wurde *sehr* zornig. Wenham betont: „being ‚very angry‘ is often a prelude to homicidal acts (cf. 34:7; 1 Sam 18:8; Neh 4:1; cf. Num 16:15; 2 Sam 3:8).“ (1987:104). Für das Ausmaß der darauffolgenden Tat ist dies also kennzeichnend: Die Maßlosigkeit des Zornes bewirkt die Maßlosigkeit des Brudermordes, der sich in Genesis faktisch nicht wiederholen wird. Das Grundmotiv in Gen 4,5 ist daher kategorisch und radikal und gibt den extremsten Ausdruck von Zorn wieder.

Das Lemma חרה kommt in der Jakob-Esau-Erzählung nicht vor (dafür aber אף und חמה). Auch unter den vielen Gemütszuständen, die sich in Gen 37 gegen Josef richten, werden Zornbegriffe nicht verwendet. Doch der Begriff חרה begegnet in ganz anderem Zusammenhang und in zwei zu Gen 4 gegenpoligen Situationen im weiteren Verlauf der Josefgeschichte, und zwar in 44,18 und 45,5. Die Josefgeschichte beinhaltet in vielerlei Hinsicht die Auflösung von Spannungen, die in Gen 4 ihren Anfang haben. In Gen 44,18 sind es die eigentlichen Täter, die Brüder, die sich vor dem Entbrennen des Zornes (יַחַר אֶפְסֵיךָ) Josefs fürchten, und Juda ist darum bemüht, ihn zu besänftigen.¹⁵² Die Brüder hatten bereits in 42,21-22 ihr Schicksal mit dem eigenen Vergehen gegen Josef in Verbindung gebracht (Tun-Ergehen-Zusammenhang), was eine Umkehrung der eigenen Tat für sie bedeutet. Ähnlich war es auch schon bei Kain, der sich vor der Gewalt anderer fürchten muss (Gen 4,14). Doch in 45,5, unmittelbar nachdem sich Josef seinen Brüdern zu erkennen gegeben hatte, versichert er ihnen, dass er eben nicht gegen sie zürnen (חרה) will. Kain hatte die Warnung Gottes von 4,7 nicht beherzigt und seinem Zorn freien Lauf gelassen, doch Josef handelt demgegenüber genau andersherum.

4.6.1.3 Die Lemmata אף und חמה

Der Begriff אף ist das gewöhnlichste Substantiv für *Zorn* im Alten Testament. Es besitzt eine relativ weite semantische Breite und kann auf verschiedene Arten von Zorn hindeuten, doch auch auf den Begriff *Nase*. Diese Doppelbedeutung von Zorn und Nase wird an verschiedenen Stellen des Alten Testaments miteinander verbunden (Ps 18,8; Ex 15,8) (Johnson 1971:379). Auch Swanson zeigt dieses

¹⁵² Es muss betont werden, dass Josef im Gegenzug zu Gen 37 durchaus auch eine nicht völlig harmlose ‚Täter-Rolle‘ einnimmt, die sich in den Wendungen der Kapitel 42-44 zeigt. Josef prüft seine Brüder auf eine Veränderung ihrer Charaktere. Zugleich verändert er sich selbst im Laufe der Ereignisse. Ab Gen 45 wird er diese Rolle ablegen können und den Brüdern als Bruder begeben.

breite Wortspektrum auf und verbindet die zwei Bedeutungen miteinander. אָר bedeute: „wrath, resentment, formally, nose, i.e., have a strong feeling of displeasure over a person or a situation, as a figurative extension of the nose as an area that can change color when blood rushes to it while one is angry (Ge 27:45).“ (1997:678). In den Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern ist der Begriff gut belegt. Von besonderer Bedeutung sind die Stellen in 27,45 und 44,18.

Bei חֶמָה handelt es sich um den zweithäufigsten Ausdruck für ‚Zorn‘ im Alten Testament (Johnson 1971:382). Doch in Genesis kommt das Lemma einzig in Gen 27,44 vor. In ähnlicher Weise wie für חָרָה leitet sich חֶמָה von יָחַם ‚heiß sein‘ ab: „Both חָרָה and חֶמָה appear to be ways of metonymically referring to anger by mentioning a perceived physiological effect of this emotion, namely feeling hot.“ (Schlimm 2008:107). Es ist leicht verständlich, dass körperliche Hitze beim Zürnen produziert wird (Johnson 1971:380). Dabei handelt es sich um einen sehr ernsthaften Zorn, dessen Befunde „frequently involve at least the possibility of deadly violence.“ (Schlimm 2008:140).

Die Reaktion Esaus auf die Erschleichung des Erstgeburtssegens wird von Rebekka in 27,44.45 mit diesen zwei Lemmata (אָר und חֶמָה) beschrieben. Der chiasmische Aufbau der Verse¹⁵³ begründet die Wiederholung und bewirkt einen synonymen Parallelismus der zwei Zornbegriffe. Es handelt sich bei Esau um eine persönliche Kränkung, die in ihm eine heiß aufkochende Wut hervorruft, dessen Ernsthaftigkeit und Konsequenzen besorgniserregend sind. Dennoch handelt es sich nicht um einen rasenden Gemütszustand, der Esau zu einer unmittelbaren Kurzschlussreaktion führt, wie es bei Kain in Gen 4 war: Esau will seinen Plan nach dem Tod Isaaks in die Tat umsetzen (27,41).

In allen drei Erzählungen ist der Zorn (חָרָה , אָר und/oder חֶמָה) ein an der Textoberfläche prädominanter und charakteristischer Gemütszustand, der eine drastische Wendung der Ereignisse mit sich bringt.¹⁵⁴ Während Gen 4 die radikale und gewaltsame Umsetzung des Zornes im Brudermord darstellt, werden die weiteren Erzählungen nicht bis zu diesem ‚point of no return‘ kommen. Der besonders betonte und starke Zorn von Gen 4,5 und dessen Auswirkungen im Brudermord schwingen bei den nachfolgenden Erzählungen drohend mit. Geschwisterrivalitäten sind immer mit potentiellen Zornausbrüchen geladen. Im Hinblick auf die Zorn-Begriffe stellt die Josefgeschichte ein Pendant zu Gen 4 dar, da der Zorn explizit nur im Hinblick auf Josef verwendet wird und dieser darauf verzichtet.¹⁵⁵

¹⁵³ *Mach dich auf und flieh zu meinem Bruder Laban nach Haran und bleib eine Weile bei ihm, bis sich der Grimm (חֶמָה) deines Bruders legt bis der Zorn (אָר) deines Bruders sich von dir abwendet und (bis) er vergisst, was du ihm getan hast; dann will ich schicken und dich von dort holen lassen.* (Gen 27,44.45)

¹⁵⁴ Es ist zu bemerken, dass die unterschiedliche Länge der Erzählungen die Frequenz der Lemmata rund um die negative Gefühlswelt der Protagonisten beeinflusst.

¹⁵⁵ Dasselbe ist in der Begegnung von Jakob und Esau in Gen 33 wahrzunehmen, ohne einen lexikalischen Befund von Zornbegriffen.

Die Erzählungen sind darum bemüht, die Hintergründe für das Aufkommen des Zornes darzustellen. So wie der Zorn Kains aufgrund des Wohlgefallen Gottes gegen Abel entbrennt, so richtet sich der Zorn (in Form von Hass → 4.6.3) der Brüder gegen Josef aufgrund der Vorliebe des Vaters. Der Zorn Esaus entbrennt stattdessen unmittelbar gegen Jakob aufgrund von Jakob selbst – doch auch hier spielen die Vorliebe und die Parteiungen beider Eltern eine starke Rolle.

Die Erzählungen beinhalten eine Reihe weiterer Begriffe, die eine negative Gefühlswelt aufzeigen und welche die Begriffe des Zornes integrieren. Diese sollen nachfolgend besprochen werden.

4.6.2 Das ‚Gesicht senken‘ (נפל + פנה)

In Genesis 4 wird die Gesichtssenkung (ויפלו פניו) Kains zweimal wiederholt, vom Erzähler (V. 5) und in direkter Rede von Gott (V. 6). In beiden Fällen ist diese Notiz unmittelbar mit dem Zornig-Werden verbunden, was darauf deuten lässt, dass die Gesichtssenkung der sichtbare Ausdruck von Kains Zorn ist. Waltke sieht in der Geste Kains eher ein Versuch, sich zu verbergen, wenn er anmerkt: „Ironically, Cain tries to hide his internal thoughts from the omniscient God who knows his anger.“ (2001:97). Das würde der Reaktion von Adam und Eva in Gen 3,8 entsprechen. Doch der Vergleich mit anderen Vorkommnissen im Alten Testament (z. B. Hiob 29,24; Jer 3,12) bestätigt die Gesichtssenkung als eine physische Geste, die Zorn begleitet.

Die Geste der Gesichtsbewegung Kains begegnet in einer gewissermaßen entgegengesetzten Bewegung in 32,21. Jakob steht kurz vor der Wiederbegegnung mit seinem Bruder Esau. Er spricht seine Hoffnung aus: „Vielleicht *erhebt* (נשא) er mein Gesicht“ (אוּלַי יִשָּׂא פָנַי). Wie bereits mehrfach betont, kann das Verb נשא auch mit ‚tragen‘ im Sinne von ‚vergeben‘ übersetzt werden (vgl. 4,13; 50,17; → 4.5.1.1) und es ist offensichtlich, dass der Vers auf die Hoffnung Jakobs nach Vergebung zielt. Doch die Formulierung stellt zugleich eine eindeutige Gegenbewegung zur Gesichtssenkung Kains in 4,5.6 dar: Kain wurde zornig und sein Gesicht senkte sich; Jakob hofft auf die gegenteilige Reaktion Esaus, der nicht sein eigenes Gesicht senken, sondern Jakobs Gesicht erheben soll. Auch in Gen 4,7 ist von ‚Erhebung‘ (שָׂא) die Rede, was kontextuell die Erhebung des Gesichts Kains impliziert¹⁵⁶ und durchaus ein Tätigkeitswort in נשא finden kann. Diese Erhebung wird an dieser Stelle in den Zusammenhang mit *Sünde* (חַטָּאת) gebracht. Neben dem Begriff נשא ist in 32,21 wiederum von der *Sühnung* (אַכְפָּרָה פָּנָיו) Jakobs die Rede, was die intertextuelle Verbindung (durch kultische Begriffe) verstärkt.

Auch in der Josefgeschichte wird die Verbindung von נפל und פנה in spezieller Weise betont. Es handelt sich dabei um zwei hervorstechende Ereignisse innerhalb des Handlungsverlaufs.

In 44,14 fallen die Brüder mit ihrem Angesicht auf die Erde vor Josef nieder (ויפלו לְפָנָיו אֶרְצָה) (→ 4.1.4.3). Der Punkt der Verstrickung der Brüder ist erreicht, sie wurden für schuldig befunden. Sie

¹⁵⁶ Nach Brown, Driver & Briggs (2000:673) kann das Lemma auch auf die Würde des Erstgeborenen hinweisen (siehe Gen 49,3).

können nur noch auf Gnade hoffen, dass Josefs Zorn nicht gegen sie entbrenne (44,18). An dieser Stelle ergreift Juda das Wort. Seine Rede und seine Bürgschaft für Benjamin zeugen von einer innerlichen Umkehr und einer (neuen) Loyalität gegenüber der Familie. Diese Ereignisse führen Josef dazu, sich unmittelbar danach zu erkennen zu geben und nicht seinen Zorn auszuleben, wie bereits oben mehrfach erwähnt wurde. Das Niederfallen der Brüder auf ihr Gesicht trifft auf einen Josef, der bereit ist sie wieder zu ‚erheben‘.

Die zweite, hervorstechende Stelle der Josefgeschichte befindet sich am Ende des Buches in einer analogen Situation. In Gen 50,18 fallen (נפל) die Brüder mit ihrem Angesicht (פָּנָה) vor Josef nieder. Es handelt sich dabei nicht um ein Sich-Neigen (שָׁחָה), wie es bei Josefs Träumen in 37,7.9.(10) der Fall war und an anderer Stelle betont wird. Hier knüpft der Erzähler an die Erzählung von Kain und Abel an, und zwar durch die explizite Wiederholung der Wendung von Gen 4,5.6 (וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו)! Zwar finden die Lemmata (נפל und פָּנָה) in der hebräischen Sprache häufige Verwendung, doch neben den genannten Stellen sind die gemeinsamen Vorkommnisse in Genesis relativ überschaubar: 17,3.17 (Abraham fällt auf sein Angesicht vor Jahwe); 25,18 (Ismael lagert sich vor seinen Brüdern); 50,1 (Josef fällt auf das Angesicht des toten Jakobs). Die Siedlungsnotiz Ismaels und die Trauergeste Josefs fallen dabei nicht ins Gewicht. Die Wendung וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו wird in dieser Form nur in 44,14 und 50,18 sowie in Gen 4,5 (ohne לְ) verwendet.

In Gen 44,14 stehen die Brüder vor einer sehr ähnlichen Situation wie in 50,18: Sie sind Josef komplett ausgeliefert und bangen um ihr Leben. Die Brüder bitten in 50,18 um Vergebung für ihre Sünde (חַטָּאת), was ebenso dem Kontext von 4,7 und 44,14 entspricht. Das, was in Gen 4 Zorn implizierte und zum Brudermord führte, wird in Gen 50 zum Flehen um Gnade und Vergebung. Josef tut Recht, er ‚hebt das Gesicht‘ der Brüder (50,17, גָּשָׂה) und daraus entsteht die ‚Erhebung‘ (4,7, שָׁחָה), die der Sünde widerstehen kann.

Die hier dargestellten Verbindungen von נפל und פָּנָה zeigen eine bewusste Wortwahl innerhalb der Erzählungen. Das Motiv, das in Gen 4 begründet wurde, wird in den weiteren Erzählungen aufgegriffen und verschieden fortgeführt. Die Verknüpfungen erscheinen vor dem Brudermord am Anfang des Plots von Gen 4, während der Auflösung der Spannung des Plots (Gen 32; 44) und am Ende des Buches (Gen 50), wenn der Ruhepunkt der Josefgeschichte und der gesamten Genesis erreicht ist.

4.6.3 Feindlich sein (חָטַם), hassen (שָׂנֵא) und eifersüchtig sein (קָנָא)

Bei חָטַם handelt es sich um ein recht seltenes Lemma, das nur dreimal in Genesis vorkommt (27,41; 49,23; 50,15). Diese Vorkommnisse „involve the *desire to cause harm*, and most of them can be connected with *buried or harbored anger*, that is, with *bearing a grudge*.“ (Schlimm 2008:144)¹⁵⁷. Das Verb kann mit ‚feindlich sein‘ übersetzt werden, was gut die Absicht Esaus in seiner Feindseligkeit

¹⁵⁷ Brown, Driver & Briggs (2000:966) erkennen eine mögliche Verwandtschaft zu חָטַם.

gegenüber Jakob in 27,41 ausdrückt. Die Beziehung zwischen den Brüdern war bis dahin angespannt, doch nun ist Esau feindlich (שטם) gegen Jakob geworden. Eine Feindschaft, die erst nach dem Tod Isaaks zum Brudermord ausschreiten soll (27,41). Bei der Auflösung dieser Spannung in 33,10 beschreibt Jakob die Begegnung mit Esau durch ein exaktes Antonym: Esau ist ihm nicht feindlich, sondern freundlich/befreundet entgegen getreten (רצה)!

Das Lemma שטם wird in Gen 50,15 in einer sehr ähnlichen Situation verwendet. Nach dem Tod Jakobs fürchten die Brüder, dass Josef sie nun anfeinden (שטם) und ihnen all ihr Böses vergelten könnte. Auch hier ist die Reaktion Josefs analog zu der von Esau in Gen 33: Er ist bereit zu vergeben, wobei Josef die Vergeltung Gott überlässt (50,19-20).

In der Geschwisterrivalität von Gen 4 kommt dieses Lemma nicht vor. Die knappe und auf das Nötigste reduzierte Erzählung birgt jedoch thematisch implizit und in jedem Fall strukturell das Faktum der Feindschaft Kains gegen Abel.

Sehr nahe an die Feindschaft tritt das Lemma שונא (hassen) heran. In den Geschwisterrivalitäten kommt das Lemma nur in Gen 37 vor, hier jedoch sehr gehäuft und betont. In V. 4.5.8 wiederholen sich die Notizen über den Hass der Brüder gegen Josef: V. 4: Hass (שונא); V. 5: noch mehr Hass (ויקפּו עוד שונא אתו) = V. 8: noch mehr Hass. Die Steigerungsformen werden vom Autor hier bewusst mit dem Verb יסף gebildet (vgl. 30,24). Dies „liest sich im Hebräischen wie eine zusätzliche Etymologie des Namens Josef (יסף).“ (Fischer 2000:146). So auch Hamilton (1995:410) und Ebach (2007:65).¹⁵⁸ Die Beschreibung der negativen Gefühle der Brüder steigert sich offensichtlich bis hin zur Notiz über ihre Eifersucht (קנא) in V. 11.

Auch dieses Lemma (קנא) wird im Hinblick auf die drei Erzählungen explizit nur hier erwähnt. In Gen 4 besteht lediglich ein möglicher Anklang, der die Eifersucht Kains gegen Abel lexikalisch belegen könnte. Matthew Schlimm bemerkt: „The text does not use terms for jealousy, but it clearly portrays Cain as perceiving a wrongdoing concerning who should receive what [...]. Moreover, his name קַיִן has a phonetic connection with קָנָה and קָנָה, the Hebrew verb and noun (respectively) used for being jealous.“ (2008:220). So argumentiert auch Kim (2001:65). Der Text selbst weist nicht direkt auf eine derartige Verbindung hin und begründet die Namensgebung Kains auf eine ganz andere Weise (4,1).

Eifersucht, doch speziell der Hass, sind negative Gefühle, die besonders die Josefgeschichte lexikalisch kennzeichnen. Dennoch, thematisch betrachtet sind die Gefühlswelten von Hass und Eifersucht in allen Geschwisterrivalitäten zu beobachten.

¹⁵⁸ Es handelt sich hierbei um eine gängige Form der Steigerung. Dennoch ist anzumerken, dass in der Erzählung von Gen 4 ebenso die Steigerungsform mit יסף verwendet wird: In 4,2 fährt Eva mit dem Gebären fort (יסף) und ab 4,12 wird dem Kain die Kraft des Ackerbodens fortan nicht mehr gegeben (יסף).

Bei Josef hat die Eifersucht mit einem Gerechtigkeitsgefühl der Brüder zu tun angesichts der Bevorzugung Josefs. Die Brüder Josefs finden es ungerecht, dass Josef mehr geliebt wird. Es ist ein Schrei nach Gerechtigkeit, nach gleicher Behandlung, nach Anerkennung, nach der Liebe des Vaters. So war es auch schon bei Kain und Abel: Gott zeigt Gunst dem Opfer Abels, und Kain will diese Bevorzugung nicht so stehen lassen. Er fühlt sich ungerecht behandelt. Er ist eifersüchtig.

Auch Matthew Schlimm weist auf das Motiv der Bevorzugung eines Protagonisten und der daraus resultierenden Eifersucht hin: „The narrative begins in chapter 37 by recounting Jacob’s favoritism toward Joseph (37:3). Much like God’s favoritism toward Abel, Jacob’s preferential treatment results in hatred and jealousy among those less favored.“ (2008:269). Brodie bestätigt das und stellt auch den Zusammenhang zu Gen 4 her:

When they see that he is especially loved – the son of Jacob’s old age, clad in the ample coat – they respond with resentment. The brothers then are in the shadow of Cain and Abel. To some degree the roots of the Cain-Abel type of relationship are clearer here than in the original Cain and Abel story. What Joseph has above all is love, that of his father, a love that is gratuitous, as was God’s regard for the offering of Abel (4:4). And it is the deprivation of this love, or at least the sense of being thus deprived, which then turns into hatred. 2001:358.

Die feindlichen Regungen von Hass, Neid und Eifersucht werden in keinem Fall dazu führen, dass deren Ursachen behoben oder umgekehrt werden: Der Verkauf Josefs bewirkte keinesfalls, dass die Brüder (wie Josef) nun die besondere Liebe ihres Vaters gewannen. Im Gegenteil: Jakob bevorzugt es, lieber mit Josef zu sterben (37,35) als von den Brüdern getröstet zu werden (White 1991:254)! Ebenso bewirkt der Tod Abels keinesfalls die ersehnte Annahme Kains von Gott: Er muss weg vor seinem Angesicht (4,16)! Die feindliche Gesinnung Esaus löst keinesfalls sein Problem. Es ist seine Vergebungsbereitschaft, die sein Joch brechen wird (27,40).

4.6.4 Lemmata rund um Furcht, Angst und Schrecken

Es handelt sich hierbei um folgende Lemmata: fürchten (יִרָא), erregt sein (רָגַז), erschrecken (חָרַד), Schrecken (חֲרָדָה), Angst haben (צָרַר) und bestürzt sein (בָּהֵל). Diese Lemmata, die negative Gefühlsregungen der Angst und der Furcht ausdrücken, haben eine hohe Frequenz innerhalb der Jakob-Esau-Erzählung. Sie kennzeichnen sehr eindringlich die Reaktion Isaaks nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens durch Jakob in Gen 27,33. Zunächst ist es Isaak, der den Betrug realisiert: Er erschrickt (חָרַד) mit großem Schrecken (חֲרָדָה) und über die Maßen (27,33a: וַיִּחְרַד יִצְחָק מְאֹד וַיִּרְדָּה גְדֹלָה עַד־מְאֹד). Die doppelten Qualifizierungsangaben (גְדֹלָה und מְאֹד) heben das Ereignis enorm hervor.

In 32,8 fürchtet (יִרָא) sich Jakob sehr (מְאֹד) vor der Begegnung mit seinem Bruder Esau und er hat Bange (צָרַר). Sein Fürchten (יִרָא) bringt er mit eigenen Worten in 32,12 zum Ausdruck. Jakob wird bei der friedlichen Begegnung mit Esau zwar aufatmen, doch angesichts seiner Zurückhaltung (33,14-15) scheint eine gewisse Angst und Furcht vor Esau zu bleiben.

Das Lemma חרד kommt nur noch ein einziges Mal in Gen 42,28 vor, als die Brüder Josefs vor der Tatsache erschrecken (וַיִּצְאָ לִבָּם, 'Entfallen des Herzens' + חרד), dass ihr Geld wieder in ihren Säcken war. Doch in der Josefgeschichte wird viel öfters das Verb ירא (fürchten) verwendet. In Gen 43,18 fürchten (ירא) sich die Brüder davor, in das Haus Josefs geführt zu werden. In 43,23 spricht ihnen Josef im Gegenzug zu, sie sollen sich nicht fürchten (ירא). Auch in 45,3, unmittelbar während sich Josef zu erkennen gibt, reagieren die Brüder bestürzt und erschreckt (בהל). Sie sind fassungslos. Josef bemüht sich in den nachfolgenden Versen darum, diesen Zustand zu dämpfen. In 45,24 sendet er sie zurück zu ihrem Vater mit dem Zuspruch: Seid nicht erregt/zankt nicht (רגז). Dasselbe passiert schlussendlich in 50,19.21 wo Josef die Brüder zweifach auffordert sich nicht zu fürchten (ירא).

Dieser Befund zeigt auf, dass Josef darum bemüht ist, die Spannung von Furcht und Angst der Brüder aufzulösen, vielmehr als es zwischen Jakob und Esau in Gen 33 der Fall ist.

Keines dieser Lemmata begegnet in der Erzählung von Gen 4. Furcht, Angst und Schrecken sind durchaus thematisch implizit in den Aussagen Kains in 4,14 enthalten. In gewisser Hinsicht ist das Kainszeichen (4,15) eine Maßnahme Gottes, die Kains Befürchtungen und Gefahren einschränkt. Diese göttliche Maßnahme, welche die Blutrache einschränken sollte, begegnet bei Josef in entgegengesetzter Form in 50,19-21. Dort geht es nicht um die Eingrenzung von Rache, sondern darum, die Angst und die Furcht der Brüder durch Zuspruch einzudämmen und seine Verwandtschaft über die Generationen hinweg zu versorgen!

4.6.5 Auswirkungen von Gefühlen

Nachfolgend soll auf die Lemmata eingegangen werden, welche die Auswirkungen von negativen Gefühlen beschreiben. Zum einen handelt es sich dabei um sichtbare körperliche und psychosomatische Effekte. Zum anderen wirken sich die negativen Gefühle, die durch Geschwisterrivalitäten hervorgerufen sind, auf das Vorhaben der Protagonisten aus, Rache und Vergeltung zu nehmen.

4.6.5.1 Rache und Vergeltung

Eine Gruppe von Auswirkungen negativer Gefühle in den Geschwisterrivalitäten ist in dem Vorhaben des Rächens bzw. Vergeltens zu erkennen. Dafür werden in Genesis unterschiedliche Begriffe verwendet.

4.6.5.1.1 Rächen (נקם)

Der erste Begriff ist נקם, der innerhalb von Genesis allein in der Erzählung von Kain und Abel vorkommt (4,15). Es handelt sich hierbei um einen Grundbegriff der Rache. In Gen 4,15 ist es nicht das Opfer, das sich an seinem Bruder rächt. Diese Möglichkeit ist durch den Brudermord ausgeschlossen. Es ist der Täter Kain, der sich vor der Blutrache Dritter fürchtet (4,14). Und dies, weil das Blut Abels nach Vergeltung schreit (4,10; vgl. 9,6).

Gott macht ein Zeichen an Kain (4,15) und garantiert dadurch ein siebenfaches Ausmaß der Rache (נקם) für denjenigen, der Kain erschlagen würde. Wie in der Analyse der Erzählung beleuchtet wurde, handelt es sich um Blutrache, was auch der juristische Hintergrund des Begriffs נקם zu belegen scheint: „The original meaning of the root *nqm* may have been legal. Punishment rectifies and thus cancels an injustice.“ (Sauer 1997:768). Kain, der sich vor der auf ihn zukommenden Blutrache fürchtet, erfährt in der Steigerung der Ahndung eine Eingrenzung seiner Strafe (4,14). Dieses Racheausmaß wird in 4,24 mit dem Begriff נקם von Lamech erneut aufgegriffen und vergrößert, was eine Steigerung der Gewalt und Rivalität in der Urgeschichte markiert.

4.6.5.1.2 Sich trösten/rächen (נחם)

In der Jakob-Esau-Erzählung wird ein Rachebegriff verwendet, der im Kontext des Mordvorhabens Esaus in 27,42 zu finden ist. Rebekka gibt die Worte Esaus wieder und erwähnt, dass Esau sich über Jakob ‚trösten will‘ (נחם), oder in Englisch ‚Esau comforts himself about you‘ (ESV). Das Wortspektrum von נחם enthält die Bedeutung von Rache, wie Brown, Driver & Briggs bestätigen: ‚ease oneself, by taking vengeance [...] Gn 27:42.‘ (2000:637). Esau will also seinem Zorn ‚Erleichterung verschaffen‘ durch die tödliche Rache an seinem Bruder. Diesmal ist es der betrogene Bruder, der durch Gewalt seine Vergeltung ausüben will. Die Worte Rebekkas in 27,44-45 lassen durchaus die Möglichkeit zu, dass die Zeit Esaus Zorn und somit die Rachegeanken mildern kann. Die wenigen Tage, die Rebekka vermutete (25,44), werden zu 20 Jahren – doch der Rachegeanke Esaus wird in Gen 33 schlussendlich wirklich abgewandt.

Derselbe Begriff (נחם) wird in der Josefgeschichte zweimal in Bezug zu Trauer verwendet (37,35; 38,12). Doch beim dritten Vorkommen in 50,21 sticht der Gebrauch dieses Lemmas deutlich hervor: Josef beruhigt seine beängstigten Brüder, die sich vor seiner Rache fürchteten, und er tröstet (נחם) sie. Statt wie Esau in Gen 27 ‚sich zu trösten‘ (Rache an seinen Brüdern zu nehmen), tröstet er seine Brüder! Dieser Spannungsbogen, der sich von Angst vor Rache hin zur Vergebung und der Versicherung des Wohlwollens bewegt, ist besonders zu betonen, zumal der Textzusammenhang in Gen 50,15-21 deutlich von Rache (גמל; שוב) spricht.

4.6.5.1.3 Vergelten/rückerstatten (שלם)

Das Verb שלם kommt in Genesis nur ein einziges Mal in 44,4 vor. Bei ihrer zweiten Reise nach Ägypten wird den Brüdern Josefs vorgeworfen sie hätten seinen Kelch gestohlen. Josef lässt sie fragen: ‚Warum habt ihr Gutes mit Bösem vergolten? (שלם)‘. Der Begriff, der meist Vollständigkeit und Ganzheit beschreibt, kann auf zwischenmenschlicher Ebene die Bedeutung von ‚Rückerstattung‘ erhalten (Brown, Driver & Briggs 2000:1022), was im Alten Testament oftmals in Bezug zu den Größen ‚gut‘ und ‚böse‘ gestellt wird (44,4; Ps 35,12; Jer 18,20). In Gen 44,4 kann שלם somit in der Bedeutung von Vergeltung wiedergegeben werden.

Gen 44,4 steht in gewisser Spannung zu Gen 50,20. Die Frage von 44,4 leitet die Aussage von 50,20 gewissermaßen ein. Durch die künstlich erzeugte List mit dem silbernen Kelch konfrontiert Josef seine Brüder mit einer Situation, die starke Parallelen zu der Situation seines Verkaufs nach Ägypten (Gen 37) aufweist, nur dass die Brüder diesmal auf ‚frischer Tat‘ ertappt werden. Josef beschuldigt sie des Diebstahls, doch seine stark verallgemeinernde Frage scheint von ihm bewusst so formuliert zu sein, dass die Ereignisse von Gen 37 unterschwellig mitschwingen: „Warum habt ihr Gutes mit Bösem vergolten?“¹⁵⁹ Der Kniff Josefs bewirkt schlussendlich Reue in den Brüdern, die selber eine Strafe für das Vergehen vorschlagen (44,9), die Analog zu dem Schicksal Josefs in Gen 37 ist. Diese künstlich hervorgerufene Konfrontation der Brüder mit Josefs Frage steht im klaren Kontrast zu Gen 50,20: Die Brüder vergalteten Böses (שְׁלַמְתֶּם רָעָה תַּחַת טוֹבָה) – Gott hat aber ihr Böses zum Guten gewendet (תְּשַׁבֵּה לְטוֹבָה לְאַלְהִים) (vgl. 45,5-7). Die Vergeltungssituation (שָׁלַם) in 44,4 steht auch im polaren Gegensatz zu dem Frieden, den Josef in Gen 50,15-21 seinen Brüdern versichert. Er spricht zu denen freundlich (50,21b: וַיְדַבֵּר עִלְ-לֵבָם), die mit ihm nicht mehr friedlich reden konnten (37,4: וְלֹא יָבִלּוּ דְבָרוֹ לְשָׁלֹם)!

In der Verwendung der Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ bildet auch Gen 4,7 hierzu einen Spannungsbogen: Kain konnte sich für das rechte Handeln entscheiden (אָם-תִּיטִיב שְׂאֵת), er hat es aber nicht getan, was ihn zum Brudermord führte. Josef hat auf die eigene Vergeltung (50,15) zugunsten der Familiensolidarität verzichtet und Gott das Handeln überlassen (45,5-7). רָעָה und טוֹבָה stellen die beiden Extreme des menschlichen und göttlichen Handelns dar.

4.6.5.1.4 Zurückbringen/vergeltens (שוב)

Es wurde bereits auf die vielfachen Verbindungen einzelner Lemmata zu Gen 50,15-21 hingewiesen. Was Rache und Vergeltung betrifft, wird in diesem Abschnitt ein weiterer Begriff verwendet. Es handelt sich um das ‚Zurückbringen‘ (שוב) von Bösem.

Nach dem Tod Jakobs (vgl. 27,41) fürchten sich die Brüder davor, Josef könne ihnen nun all das Böse, was sie ihm angetan haben (גמל), ‚heimzahlen‘ (50,15). Hier wird der Begriff שׁוּב gleich zweimal hintereinander verwendet: יוֹסֵף וְהָשִׁיב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל-הָרָעָה. Josef wird – wie oben zur Genüge erwähnt wurde – keine Rache an seinen Brüdern nehmen.

Rache und Vergeltung sind (potentielle) Auswirkungen von negativen Gefühlen, die in allen drei Erzählungen vorkommen. Besondere Gewichtung erfahren sie jedoch innerhalb der Joseferzählung, die

¹⁵⁹ In 44,15 fragt Josef seine Brüder: „Was ist das für eine Tat, die ihr getan habt?“ Matthew Schlimm weist auf den Echocharakter dieser Aussage zu Gen 3,14 und 4,10 hin: „The words are a close echo of God’s words to Eve in 3:13 and to Cain in 4:10. Like God’s words there, Joseph’s question is a call for reflection on the moral significance of all that has transpired, both in the immediate and distant past. Thus, Joseph’s question uses plural pronouns, addressing all of his brothers, even though Joseph claims that he is only interested in the one who took the cup (44:17).“ (2008:276).

weitaus mehr literarischen Raum einnimmt und eine sehr drastische Umkehrung der Autoritätsbezüge der Protagonisten beschreibt.

4.6.5.2 Weinen (בכה)

Das Weinen ist ein Phänomen, das sowohl die negativen als auch positiven Gefühle der Protagonisten ausdrücken kann. Grundsätzlich kennzeichnet es einen emotionalen Gefühlsausbruch, der aus Traurigkeit, Trauer oder Schmerz entsteht, doch auch Erleichterung bedeuten kann.

In Gen 4 kommt das Weinen überhaupt nicht vor. Es könnte sicherlich an der sehr knappen Darstellung der Ereignisse und der Gefühle liegen, die total auf die Beschreibung der Mordumstände verzichtet. Die Tatsache, dass der Brudermord dramatisch und unumkehrbar wirklich zu Stande kommt, scheint das Weinen zu erübrigen: Kain trauert nicht um Abel, es geht für ihn darum, mit den Konsequenzen zu leben. Die Reaktion Kains nach dem Brudermord ist gewagt und forsch (4,9). Selbst in 4,13 verzichtet der Erzähler darauf, den nun gebrochenen und verängstigten Kain in irgendeiner Weise durch mimetische Gefühlsausbrüche darzustellen. Kain zeigt eine gewisse Reue wegen der Strafe, die ihm bevorsteht, doch er erdreistet sich auf den Fluch Gottes zu antworten (was seine Eltern in Gen 3 nicht getan hatten). Dabei scheinen seine Worte nicht von Flehen, sondern von Vorwurf, Realismus und Angst geprägt zu sein.

Umso mehr wird das Weinen in den nachfolgenden Geschwisterrivalitäten betont. Innerhalb der Geschichte von Jakob und Esau kennzeichnet das Weinen die Umriss der Spannungskurve der Erzählung. Nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens erhebt Esau seine Stimme und weint (בכה, 27,38). Demgegenüber steht sein aktives Handeln in 33,4 bei der Wiederbegegnung der Brüder: Esau fällt dem Jakob um den Hals, er küsst ihn und beide weinen (בכה).

Besonders betont ist das Weinen auch in der Josefgeschichte. Auch sie ist durch das Weinen gewissermaßen umrahmt. In Gen 37,35 ist es Jakob, der untröstlich über den Verlust Josefs im Kreis all seiner Söhne und Töchter weint (בכה) und trauert. Dieses Ereignis findet sein Pendant in der Wiederbegegnung von Josef und Jakob in Gen 46,29, wo Josef seinem Vater um den Hals fällt und lange weint (בכה). Anschließend wird Josef mit allen seinen Brüdern und alle, die mit ihm hinaufgezogen waren (50,14) über Jakobs Tod trauern und ihn begraben. Die Geschwisterrivalität ist überwunden, was der Abschnitt von 50,15-26 bestätigt.

Josef weint nicht nur an den Extremitäten der Erzählung sehr häufig. Josef weint im Verborgenen (42,24; 43,30), bevor er sich seinen Brüdern offenbart, was die Dramatik und die Spannung seiner inneren Gefühlswelt für den Leser sichtbar werden lässt. Nachdem er sich zu erkennen gegeben hat, umarmt und weint er zusammen mit Benjamin (45,14) und anschließend küsst er alle seine Brüder und weint hinter ihnen (אָחֵר). Es ist ein Weinen, das aus Schmerz entsteht, doch das nun die angestaute emotionale Spannung freigibt. Josef wird anschließend noch einmal weinen, wenn die Brüder nach dem Tod ihres Vaters sich vor ihm fürchten und dadurch die bereits beendete Geschwisterrivalität kurzzeitig wieder aufleben lassen (50,17).

Das Weinen verknüpft die Geschwisterrivalitäten von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern insoweit, dass es Gefühlsregungen beschreibt, die mit den unmittelbaren (negativen) Umständen zu tun haben, die zur Rivalität führen, oder mit (positiven) Gefühlsausbrüchen, welche die Auflösung der Verstrickung, Versöhnung und neue Herzlichkeit einleiten. Damit verbunden begegnet häufig folgendes lexikalisches Konstrukt: um den Hals (צָוָאֵר) fallen (נָפַל) + küssen (נָשַׁק) + weinen (בָּכָה). Dies wird in Genesis mehrfach bei der Wiederbegegnung nach langer Zeit zwischen (nun) versöhnten Brüdern und zwischen Josef und seinem Vater gebraucht:

- **Esau-Jakob in 33,4:** *Esau* umarmt (חָבַק) + fällt (נָפַל) [um den] + Hals (צָוָאֵר) + küsst (נָשַׁק) + sie weinen (בָּכָה).
- **Josef-Benjamin in 45,14:** *Josef* fällt (נָפַל) [um den] + Hals (צָוָאֵר) + weint (בָּכָה); *Benjamin* weint (בָּכָה) + an seinem Hals (צָוָאֵר).
- **Josef-Brüder in 45,15:** *Josef* küsst (נָשַׁק) [alle] + weint (בָּכָה) [+ hinter ihnen (אַחֵר)].
- **Josef-Jakob in 46,29:** *Josef* fällt (נָפַל) [um den] + Hals (צָוָאֵר) + weint (בָּכָה) + [lang an Jakobs] Hals (צָוָאֵר).

Diese Aspekte fehlen in Gen 4. Weinen ist somit kennzeichnend für die Dramatik einer Geschwisterrivalität, die den Brudermord verhindert und zu einer Auflösung führt.

4.6.5.3 Schreien/Schrei (צָעַק/צַעַק)

Eine weitere Auswirkung von negativen Gefühlen innerhalb der analysierten Erzählungen ist das Schreien (צָעַק/צַעַק) bzw. eine erhobene Stimme (נָשָׂא + קוֹל), die auch anschreien (גָּעַר) kann.

Das Grundverb (צַעַק) ist nur innerhalb der drei Geschwisterrivalitäten belegt (4,10; 27,34; 41,55). Das Substantiv (צָעַקָה) wird neben 27,34 nur noch in der Episode von Sodom verwendet (18,21; 19,13).

In Gen 4,10 ist es die Stimme (קוֹל) des Blutes Abels, die zu Gott schreit (קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צָעַקִים). Die Gefühlswelt, die dadurch ausgedrückt wird, spiegelt einerseits das Entsetzen Gottes („Was hast du getan?“, vgl. 3,13). Andererseits klagt der Erzähler durch die Stimme des vergossenen Menschenblutes – ganz im Bild von Gen 9,5 – Kain vor Gott an, dessen Tat ihm offensichtlich ist (trotz der Lüge Kains in 4,9b). Die personifizierte Stimme des Blutes ersetzt die Stimme Abels, der, ausgelöscht wie ein Hauch, nicht mehr schreien noch anklagen konnte. Soviel zum Lemma צַעַק aus der Perspektive des Opfers. Was den Täter betrifft, wird das Lemma nicht verwendet. In seiner betroffenen Erwiderung gegen Gott in V. 13 wird Kain nicht zu Gott schreien, was seine Traurigkeit, seine Reue und sein Flehen hätte darstellen können; Der Erzähler verwendet bei der Entgegnung Kains das normale Verb אָמַר.

Das nächste Vorkommen des Lemmas צַעַק in Genesis ist in der Jakob-Esau-Erzählung in 27,34: Esau erfährt, dass Jakob ihn hintergangen hat, und er schreit (צַעַק). Es ist nicht nur ein einfacher Schrei. Esaus Erregung wird folgendermaßen beschrieben: וַיִּצְעַק צָעַקָה גְּדֹלָה וּמְרָה עַד־מָאֵד: Und Esau stieß einen lauten (גְּדוֹל) und erbitterten Schrei aus, über alle Maßen (עַד־מָאֵד). Es wurde bereits auf die analogen und doppelten Qualifizierungsangaben (גְּדוֹל und עַד־מָאֵד) in der Reaktion Isaaks von 27,33

hingewiesen, der mit großem Schrecken und über die Maßen erschrickt (וַיִּחַרְדּוּ יַצְחָק חֲרָדָה גְדֹלָה עַד מְאֹד). Die Verse 27,33-34 enthalten in der Darstellung negativer Gefühlsausbrüche somit eine außerordentlich starke Betonung. Von den drei Geschwisterrivalitäten werden die Gefühlsbewegungen Esaus in diesem Zusammenhang am deutlichsten geschildert. Wenige Verse danach erhebt Esau noch einmal seine Stimme (27,38), was im Zusammenhang mit dem Weinen (בכה) vermutlich als Klagegeschrei oder lautes Seufzen zu verstehen ist.

Das Verb schreien (צעק) wird zum dritten Mal in Genesis innerhalb der Josefgeschichte erwähnt, in einem Zusammenhang, der im Hinblick auf Geschwisterrivalitäten nicht unmittelbar relevant erscheint (41,55: Das Volk Ägyptens schreit zum Pharao). Das Verb צעק wird interessanterweise nicht für den misshandelten Josef verwendet, von dem allein das Flehen (חונן) und seine Not (צרה) in den Worten der Brüder in 42,21 im Rückblick erwähnt werden. Aufgrund des Inhaltes und Kontextes einiger Dialoge (die jedoch durch ein einfaches אמר eingeleitet werden) könnte eine harte/laute Äußerung vermutet werden (z. B. 37,8; 37,20). Der Erzähler lässt diese Spezifizierung jedoch undifferenziert. In 37,10 wird das Verb גער benutzt, um die Reaktion Jakobs auf den zweiten Traum Josefs zu beschreiben. Der Begriff bedeutet in seiner Grundform „to cry aloud, scream at.“ (Liedke 1997:322). Liedke betont dabei: „Of the many verbs with the meaning ‚to cry‘ [...], it is distinguished by its limitation to ‚to cry out scoldingly, scold‘.“ (:322). Somit kann die Reaktion Jakobs auf seinen Lieblingssohn Josef als ein lautes Schelten verstanden werden. Das steht parallel zu der Aussage in 37,4, dass die Brüder nicht mehr friedlich mit Josef reden konnten (לְשֵׁלֵם דְּבָרָו). In diesem Fall ist es weder der Täter noch das Opfer das schreit, sondern Jakob.¹⁶⁰

In allen drei Erzählungen ist vom Schreien die Rede, wobei es in ungleichen Zusammenhängen auftaucht, die nicht in direkte Verbindung gestellt werden können. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rivalität negative Gefühle erzeugt, die u.a. die erfahrbare (hörbare) Gefühlsäußerung des Schreiens mit sich bringt. Schreien oder lautes Äußern wird grundsätzlich eher für das Opfer einer Geschwisterrivalität verwendet.

Am Ende der Analyse der Verknüpfungen rund um die negative Gefühlswelt der Protagonisten sollen einige Schlüsse gezogen werden. Literarisch betrachtet bieten die drei analysierten Erzählungen relativ wenig Introspektion in die Welten der Protagonisten. Dennoch wird die negative Gefühlswelt der Protagonisten in Bezug zu Rivalitäten und Konflikten stark ausgemalt und durch ein sehr breit angelegtes Vokabular beleuchtet.

Die Mehrheit der dargestellten Gefühlsregungen und dessen Auswirkungen lassen sich entweder lexikalisch und/oder thematisch in zwei oder drei Erzählungen wiederfinden. In einigen Fällen ist das gewählte Vokabular von den unterschiedlichen Inhalten der Erzählungen abhängig. Die Frequenz und Vielfalt der Begrifflichkeiten scheint auch stark von der literarischen Ausdehnung

¹⁶⁰ Dies könnte analog zu Gottes Reaktion gegenüber Kain gesehen werden: Was hast du getan? (4,10)

der Erzählungen abhängig zu sein. Doch in Gen 4 ist knapp und stringent eine Vielzahl der Gefühlsregungen bereits angelegt, die in den nachfolgenden Erzählungen weitere Entfaltung in unterschiedlichen Zusammenhängen und Bezügen erfahren wird. Die dargestellten Gefühlsäußerungen scheinen in ihrem Zusammenhang somit charakteristisch für Erzählungen, die Konflikte und Rivalitäten beinhalten.

4.7 Motive und Verbindungen im Handlungsverlauf

4.7.1 Kontextuelle Verbindungen

a) Einbettung in die Toledoth

Die Exposition von Gen 4 beinhaltet keine Toledoth-Notiz. Die Erzählung berichtet von der ersten menschlichen Geburt und ist somit der Anfang der Toledoth des menschlichen Geschlechts überhaupt. Da schon bei den ersten menschlichen Nachkommen schwere Komplikationen durch den Brudermord auftreten, muss der Autor erst diese Erzählung vorschalten, bevor er in Gen 5 den eigentlichen Stammbaum von Adam darstellen kann, dessen Linie über Set (und nicht Kain) weitergeht. Dies entspricht dem allgemeinen Aufbau der Genesis: Vor den Toledoth der Segenslinie (mit dessen Geschichten anschließend weitergeführt wird) wird zuerst die Nachkommenschaft der Nebenlinien behandelt. Dies geschieht in Gen 4 durch die Erwähnung der Nachkommenschaft Kains (4,17-24).

In der Exposition der Jakob-Esau-Erzählung werden die Toledoth Isaaks, des Sohnes Abrahams eingeführt (Gen 25,19). Sie fungieren als ein Bindeglied zu den Patriarchengeschichten und als einen neuen, gewichtigen Einsatz, der sich von den Toledoth Ismaels abgrenzt (Hieke 2003:150). Denn die Nachkommenschaft der Nebenlinie Ismaels wurde im Abschnitt davor behandelt (25,12-18).

Dasselbe Muster findet sich in Gen 37 wieder. In 37,2 werden die Toledoth Jakobs erwähnt, nachdem in Gen 36 die Nachkommenschaft Esaus (sehr ausführlich) behandelt wurde. Auch hier geschieht ein neuer, gewichtiger Einsatz, dessen Fokus sich durch einen neuen Erzählstrang ab hier von der Nebenlinie abwendet und sich völlig auf die Verheißungslinie konzentriert.

Die Toledoth-Notizen stellen in jeder Geschwisterrivalität somit eine Verknüpfung zum strukturellen Gerüst der Genesis dar. Gen 4 stellt eine Ausnahme dar, die aufgrund des urgeschichtlichen Settings und des Aufbaus der Genesis erklärbar ist.

b) Das kontextuelle Motiv der Nahrungsbeschaffung

Im engen Zusammenhang aller drei Erzählungen ist das Motiv der erschwerten Nahrungsbeschaffung bzw. des Essens zu erkennen.

Aufgrund von Gen 3,12 wird in 3,17 der Erdboden verflucht, mit der Konsequenz, dass die Nahrungsbeschaffung ab Adam durch Mühsal gekennzeichnet ist. Auch stellt die Erwähnung des ‚Krauts des Feldes‘ (3,18) im Gegensatz zu den Früchten aller Bäume (2,16) eine qualitative Verschlechterung der

Nahrung dar. In Gen 4,11-12 wird das Thema der Nahrungsbeschaffung für Kain durch den Fluch Gottes weiterhin verschärft, was ebenso eine ‚Hungersnot‘ zur Folge hat.¹⁶¹

Im Kontext der Jakob-und-Esau-Erzählung ist die Hungersnot von Gen 26 zu erwähnen, die parallel zur Episode Abrahams in Gen 12 ist. Zugleich spielt das Motiv des Essens beim Tausch des Erstgeburtssegens (25,29-34) sowie im Verlangen Isaaks nach Wildbret (Gen 27) im Zusammenhang mit der Erschleichung des Erstgeburtssegens eine wesentliche Rolle. Jakob nutzt zweimal das Essen als Strategie, um seine Ziele zu erreichen.

Auch in der Josefgeschichte ist die Nahrungsbeschaffung ein zentrales Thema, das die gesamte Erzählung beherrscht und lenkt. Die weise Nahrungsbeschaffung Josefs in Gen 41,54-57 wird seine gesamte Sippe vor der Hungersnot retten. Darüber hinaus taucht das Motiv an zwei aussagestarken und entgegengesetzten Stellen im Verlauf der Erzählung auf: Kurz nachdem sie Josef misshandelt und in die Zisterne geworfen haben, essen die Brüder miteinander (37,25); Josef lädt seine Brüder zum gemeinsamen Essen ein (43,16.25.32-34). Auf dem urgeschichtlichen Hintergrund des Fluches von Gen 3,12.17 ist das Thema der erschwerten Nahrungsbeschaffung durchgehend auch ein Motiv der Geschwisterrivalitäten.

4.7.2 Rekurrierende Aspekte der Expositionen unter Berücksichtigung des vorangehenden Kontextes

Von den drei analysierten Erzählungen sollen zunächst die Expositionen systematisiert und auf Analogien und Verbindungen überprüft werden. Da die Abschnitte verschieden gegliedert werden können, fallen auch die Grenzen der Exposition entsprechend unterschiedlich aus. Als Grundlage für diese Erörterungen sollen die Gliederungen aus den Analysen von Kapitel 3 dienen. Die Expositionen der dort analysierten Erzählungen umfassen folgende Abschnitte: Gen 4,1-2; 25,19-28; 37,1-4.

Die Expositionen der drei Erzählungen weisen eine ganze Reihe von Parallelitäten auf. Diese gemeinsamen Aspekte sollen in der Tabelle 9 zusammengefasst dargestellt und einzeln besprochen werden. Dies geschieht unter Einbezug der jeweiligen Kontexte sowie der vorgezogenen Geburtsnotiz Josefs.

Die Parallelitäten zwischen den Expositionen sind vielfältig. Einige Aspekte, die bei der einen Erzählung bereits in der Exposition vorkommen, verlagern sich bei den anderen in den unmittelbaren Kontext vor, nach oder auch in den Hauptteil der Erzählung. Dies betrifft vor allem die Geburtserzählung Josefs, die bereits in Gen 30,22-24 beschrieben wird. Es fällt auf, dass sich die Geburtsnotiz Josefs und die Erzählung von Gen 37 ohne Wiederholungen perfekt integrieren lassen. Im Vergleich zu den anderen Expositionen fehlt in Gen 37 genau das, was in Gen 30 bereits erwähnt wurde.

Folgende Aspekte sind in allen Erzählungen präsent:

¹⁶¹ Das Motiv des Essens ist eventuell auch schon in den Opfernaben der Protagonisten zu beobachten.

- die Angaben über den geographischen Ort der Ereignisse im vorherigen Kontext
- die Zeugungsnotiz: der/die Protagonisten werden gezeugt/die Mütter werden schwanger
- die Geburtsnotiz: der/die Protagonisten werden geboren
- die Namensgebung nach der Geburt
- die Entwicklungsnotiz der Kinder: ihre Berufe bzw. Tätigkeiten

Die Ereignisse der Expositionen der drei Erzählungen finden in einem mehr oder weniger definierten **geographischen Ort** statt. Allein die Exposition von Gen 37 beinhaltet eine explizite Angabe, nämlich das Land der Fremdlingschaft Isaaks (und Abrahams), das Land Kanaan. Nur durch die Angaben im unmittelbaren Kontext kann hier, und grundsätzlich in den anderen Erzählungen, der Ort näher bestimmt werden. In Gen 37 verrät der Kontext von 35,27 (vor den Toledoth Esaus) den Ort Hebron (der in 37,14 bestätigt wird). In Gen 4 ist es allgemein ‚Jenseits von Eden‘, vermutlich östlich (3,24). In Gen 25 wird in V. 11 (vor den Toledoth Ismaels) der Ort am Brunnen Lachai-Roi erwähnt.

Die Ereignisse der Erzählungen finden somit an definierten geographischen Orten statt, an Orten, die im unmittelbaren Kontext erwähnt wurden und die dem Leser auch schon bekannt sind. Dadurch werden die einzelnen Erzählungen in einen dem Leser bekannten Zusammenhang platziert und fortgeführt.

Schwierigkeiten bei der Zeugung und/oder bei der Geburt sind ist ein wiederkehrendes Motiv in den Geschichten der Stammesmütter Israels, das im Fluch von Gen 3,16 gründet und durch Gottes Eingreifen jeweils durchbrochen wird.

Dies gilt besonders für Gen 4. Wie in der Analyse der Erzählung erwogen wurde, kann die Namensgebung Kains als ein Hinweis auf die Tatsache verstanden werden, dass es Eva mithilfe Jahwes gelungen ist trotz und durch die Mühsal der Schwangerschaft hindurch einen Mann auf die Welt zu bringen und somit einen Sohn zu erwerben.

Die Exposition der Jakob-Esau-Erzählung behandelt ausführlich das Thema der Unfruchtbarkeit Rebekkas (25,21), die Gott wegen dem Gebet Isaaks fruchtbar macht. Darüber hinaus wird erwähnt, dass ihre Schwangerschaft beschwerlich ist (25,22), was das Orakel Gottes einleitet. Das Motiv ist klar vorhanden und stark betont. Anders als in Gen 4,1 kommen die Zeugungs- und Geburtsnotizen hier getrennt vor (Zeugung: 25,21; Geburt: 25,24).

Die Erzählung von Gen 37 enthält keinerlei Hinweise auf ein ähnliches Motiv, da die Geburtserzählungen von den zehn Brüdern und Josef in Gen 29,31-30,24 bereits ausführlich dargestellt wurde. Der ganze Konflikt zwischen Lea und Rahel (der sich im strukturellen Zentrum der gesamten Erzählung befindet, 29,31–30,24; vgl. → 3.2.2) dreht sich um dieses Motiv. Schließlich wird Rahel nach langer Zeit schwanger und gebiert Josef (30,24), den Protagonisten von Gen 37ff.

Die Erzählungen enthalten allesamt eine **Zeugungs- bzw. Geburtsnotiz** (für Josef gilt der Abschnitt von Gen 30,22-24). Dabei wiederholen sich jeweils die Begriffe הרה (wurde schwanger) und ילד (ge-

bar) (4,1; 24,21.24; 30,24). Und unmittelbar nach der Geburt folgt die **Namensgebung der Protagonisten**. Im Allgemeinen ist dies der Mutter überlassen, die bei der Namensgebung von sich in der ersten Person spricht (Jacob 2000:593). In Gen 4,1 (Kain) und in Gen 30,24 (Josef) ist dies der Fall: **Die Mutter wird zur Namensgeberin und begründet und erklärt den Namen mit der Geburtssituation**. Unerklärt bleibt die Namensgebung Abels (Gen 4,2), die einfach vorausgesetzt wird und dessen Bedeutung nicht explizit erläutert werden muss (da sie als ‚Hauch‘ oder ‚Nichtigkeit‘ eindeutig ist). Gen 25,25-26 verallgemeinert den bzw. die Namensgeber durch die Aussage „man gab ihm den Namen“. In allen Fällen weisen die Namen bzw. ihre Interpretationen auf den darauf folgenden **Inhalt der Geschichten** hin (→ 3.1.4.1; → 3.2.3.3; → 3.3.5.1.2).

Was die **Anzahl der Kinder** betrifft, teilen Gen 4 und Gen 25 die Gemeinsamkeit, dass jeweils zwei Kinder im engsten literarischen Raum das Licht der Welt erblicken, doch nur im zweiten Fall explizit Zwillinge sind. Die Situation ist ganz anders in Gen 37. Dort stehen die zehn Brüder (Gen 29,31-30,21) dem einen Josef gegenüber (30,22-24; unter der Annahme dass Benjamin nicht in den Konflikt mit eingeschlossen ist). Diese Brüder treten jedoch in der Exposition sowie im Hauptteil der Erzählung als eine geschlossene Einheit auf, aus der nur vereinzelte Stimmen hervortreten. Der Konflikt ist auch hier eindeutig zwischen zwei Parteien mit unterschiedlich starker Besetzung.

In den Expositionen der Erzählungen werden jeweils **die ganzen Familien vorgestellt**, mit der einzigen Ausnahme, dass in Gen 37 sowohl Lea als auch Rahel unerwähnt bleiben (dafür in Gen 29,31-30,24). Das familiäre Beziehungsgeflecht wird dennoch in allen Erzählungen aufgerollt und die Protagonisten werden darin eindeutig platziert.

Die Expositionen enthalten anschließend eine **Notiz über die Entwicklung bzw. Tätigkeit der Protagonisten**. Mit der Erwähnung des Berufs der Protagonisten (Hirte und Ackerbauer) wird in Gen 4 ein großer zeitlicher Sprung gemacht, der das Heranwachsen von Kain und Abel voraussetzt. In Gen 25,27 wird dies durch die lapidare Notiz „und sie wuchsen heran“ bewältigt und anschließend werden die Tätigkeiten von Jakob und Esau erwähnt, die durch explizite lokale Angaben integriert sind (Feld/Zelte).

In Gen 37 begegnet ebenso ein Zeitsprung im Leben Josefs. Er wurde zwar schon vorher mehrfach erwähnt, doch nun gibt der Erzähler eine präzise Altersangabe (17 Jahre) an, was in Genesis selten ist. Mögliche Gründe wurden in der Analyse erörtert. Auch die Tätigkeit des jungen (נֶעַר) Josefs wird erwähnt: Er ist ein Hirte bzw. Hirtenhelfer (רֹעֵה).

In den Erzählungen ist die **Erwähnung und Bedeutung der Tätigkeiten** bzw. der Berufe sehr relevant für die darauffolgenden Ereignisse.

In allen drei Expositionen besteht bereits eine **Gegenüberstellung der Protagonisten**, welche schon zu Anfang auf den Ton des nachfolgenden Konflikts hindeutet. In Gen 4 begegnet dies auf syntaktischer Ebene: die Geburtsreihenfolge wird in der Erwähnung der Berufe der Protagonisten bereits umgekehrt (4,2bc). Die unterschiedlichen Tätigkeiten weisen an sich noch nicht auf eine Divergenz zwi-

schen den Brüdern hin, doch die darauffolgenden Verse 3-5 (bereits Hauptteil der Erzählung) zeigen, dass die weiterführende chiasmische Anordnung einen immer stärkeren Kontrast zwischen den Brüdern aufbaut, bevor dieser überhaupt eskaliert (→ 3.1.4.3). Doch in dieser Exposition ist eine Eskalation noch nicht vorprogrammiert. Denn für Kain besteht noch die Möglichkeit über die Sünde zu herrschen (4,7).

Die Erzählung von Jakob und Esau enthält in der Exposition die stärkste und ausdrücklichste Gegenüberstellung der Protagonisten. Diese zeugt schon vorgeburtlich von einer Rivalität der Brüder, die sich im Mutterleib stoßen (25,22). Das Orakel in 25,23 bestätigt es eindeutig und bahnt den Konflikt der zwei Brüder unmissverständlich an. Eine weitere Gegenüberstellung begegnet in der Geburtssituation, wenn Jakob die Ferse Esaus hält (25,26). Die unterschiedlichen Tätigkeiten der beiden herangewachsenen Brüder erweitern die Gegenüberstellung. Schlussendlich nimmt die Gegenüberstellung der Protagonisten durch die Bevorzugung der Eltern ein besorgniserregendes Ausmaß an, da sie nun die gesamte Familie betrifft (25,28). Rivalität, Konflikt und Parteiungen bilden den thematischen Kern dieser Exposition und somit auch der gesamten Erzählung.

In der Exposition von Gen 37,1-4 begegnet ebenfalls eine Gegenüberstellung der Protagonisten. Im Gegensatz zu dem unterschwelligem Ton von Gen 4 und genau wie in Gen 25 ist sie sehr direkt und unmissverständlich formuliert. Josef macht sich unbeliebt bei seinen Brüdern, weil er ihre schlechte Rede dem Vater überbringt (37,2). Die Gegensätzlichkeit wird durch die Bevorzugung des Vaters verstärkt, der Josef mehr liebt als all seine anderen Söhne (37,3). Sie wird greifbar im Geschenk des besonderen Leibrock. Dies bewirkt den expliziten Hass der Brüder gegen Josef (37,4). Auch hier ist der Konflikt am Ende der Exposition vorprogrammiert und bereits eingeleitet. Josef wird dies in den darauf folgenden Versen zusätzlich verschärfen.

Was sich in der Systematisierung und im Vergleich der Expositionen zeigt, sind starke Parallelen und Analogien in den drei Erzählungen. Diese sind besonders durch die Geburtsgeschichten bedingt. Doch darüber hinaus liefern sie in sehr ähnlicher Weise die notwendigen Hintergrundinformationen, die zur Geschwisterrivalität führen. Die Exposition von Genesis 4 bildet ein Muster, das sich in den folgenden zwei Erzählungen in abgewandelter Form und unter Berücksichtigung der Eigentümlichkeit der neuen Sachverhalte zu wiederholen scheint. Neben den Aspekten rund um die Geburtsumstände und der Namensgebung werden die Protagonisten eindeutig gegenübergestellt, sie entwickeln sich, ihre Berufe und Tätigkeiten sind dicht mit ihrer Rivalität verknüpft und ein Motiv der Bevorzugung (in der Exposition oder im Hauptteil) steigert den Konflikt. Das Vorkommen mehrerer dieser Motive in der Exposition einer anderen Erzählung könnte ein Hinweis auf eine nachfolgende Geschwisterrivalität sein.

Tabelle 9: Vergleich analoger Aspekte in den Expositionen der drei Erzählungen

Inhalte der Exposition	Kain und Abel (4,1-2)	Jakob und Esau (25,19-28)	Josef und Brüder (37,1-4 [+ 30,23-24])
Toledoth-Notiz	Nein (erst in Gen 5) – Abhandlung der Nebenlinie	Toledoth Isaaks (25,19)	Toledoth Jakobs (37,2)
Geographischer Ort der Ereignisse	Im unmittelbaren Kontext, jenseits (östlich) von Eden (3,24)	Im unmittelbaren Kontext, Lachai-Roi (25,11)	Land der Fremdlingschaft Kanaan (37,1) und Hebron
Schwierigkeiten bei der Zeugung/Geburt	Im unmittelbaren Kontext (3,16)	Rebekka ist unfruchtbar; die Kinder stoßen sich im Mutterleib (25,21.22)	[Rahel war unfruchtbar (30,1)]
Zeugungs- und Geburtsnotiz	Adam erkannte (יָדַע) seine Frau Eva und sie wurde schwanger (הָרָה) und gebar (יָלַד) (4,1)	und Rebekka, seine Frau, wurde schwanger (הָרָה) (25,21b). Als sie gebären (יָלַד) sollte (25,24)	[Sie wurde schwanger (הָרָה) und gebar (יָלַד) (30,24)]
Namensgebung + die Mutter als Namensgeberin	Namensgebung bei Kain; Eva ist Namensgeberin bei Kain (implizit eventuell auch bei Abel)	Namensgebung bei Esau und Jakob; „man gab“	Namensgebung Josefs; Rahel ist Namensgeberin bei Josef
Bedeutung der Namen verknüpft mit Geburts Umständen	Kain (kontextuell, 3,16): aufgrund der Mühsal der Geburt; Abel: nein	Aussehen Esaus = rötlich, haarig; Handeln Jakobs = Fersenhalter	[Gott hat die Schmach „weggenommen“ - Jahwe füge mir einen anderen Sohn hinzu! (30,23-24)]
Bedeutung der Namen für den Inhalt der Geschichten	Ja, besonders Abel; Kain bei Assoziation mit קָנָא	Ja, beide	Ja (יוֹסֵף als <i>Leitwort</i>)
Anzahl der Kinder, die gezeugt werden	2 (Zwillinge möglich, nicht eindeutig): Kain und Abel	2, Zwillinge: Esau und Jakob	11 in Gen 29-30; insgesamt 12
Die ganze Familie wird vorgestellt	Ja	Ja	Nein: Rahel und Lea fehlen in Gen 37
Entwicklungsnotizen und/oder Beruf/Tätigkeitsfeld	Tätigkeiten: Hirte, Ackerbauer (4.2b)	„sie wuchsen heran“ + Tätigkeiten + Orte: jagdkundiger Mann des Feldes; gesitteter Mann bei den Zelten (vllt. Hirte) (25,27)	Altersangabe, 17 Jahre + Tätigkeit: Hirte bzw. Hirtenhelfer (37,2)
Bedeutung der Tätigkeit für Erzählung	Sehr relevant	Sehr relevant	Relevant
Gegenüberstellung der Protagonisten in der Exposition	durch Beruf/Tätigkeit; syntaktisch (Chiasmus) durch Handlungen der Protagonisten	Syntaktisch; während der Geburt (durch Handlungen der Protagonisten); durch Tätigkeit; durch die Bevorzugung der Eltern	durch Handlungen der Protagonisten; durch die Bevorzugung Jakobs

4.7.3 Der narrative Aufbau der Hauptteile der Erzählungen

Neben den bereits erwähnten Analogien der Expositionen sollen nun die Hauptteile der Erzählungen zueinander in Beziehung zueinander gebracht werden. Die Ausgangssituation, die in der Exposition dargestellt wird, steigert sich im Hauptteil durch verschiedene Ereignisse und Verstrickungen hin zu einem zentralen Punkt (den Höhepunkt der Spannung), der den anschließenden Wendepunkt der Erzählung einführt. Die Spannungskurve fällt anschließend schnell ab und führt zum Endpunkt und zur Entspannung der Situation (Bar-Efrat 2006:134).

Dieser Ruhepunkt bildet dann meist den Schluss der Erzählung. Eine Variante im Hauptteil einiger Erzählungen ist der ‚scheinbare Schluss‘: Nach dem Wendepunkt der Erzählung und dem Abfall der Spannungskurve erfolgt dabei eine erneute Steigerung der Spannung und ein neuer Höhepunkt (Wiederaufnahme). Erst danach folgt das eigentliche Ende der Erzählung (vgl. Bar-Efrat 2006:137).

Die Handlungsverläufe der drei analysierten Erzählungen weisen einige dieser Muster auf. Diese sollen in der nachfolgenden Tabelle 10 miteinander verglichen werden.

Tabelle 10: Vergleich der drei Hauptteile der Erzählungen

		Gen 4,1-16	Gen 25 und 27	Gen 37
Hauptteil der Erzählung	Verstrickung	Gott <i>bevorzugt</i> die Gabe Abels. Kain wird sehr zornig.	Die Eltern <i>bevorzugen</i> jeweils einen Sohn. Vertauschung des Erstgeburtsrechtes. Vorbereitungen für die Erschleichung des Erstgeburtssegens. Vermählungsnotizen.	Josef überbringt schlechte Rede. Josef wird von Jakob <i>bevorzugt</i> . Josef erzählt den Brüdern die Träume. Der Hass der Brüder steigert sich. Josef begibt sich auf die Suche nach den Brüdern.
	Höhepunkt der Spannung	Kain spricht zu Abel, erhebt sich über ihn und erschlägt ihn.	Erschleichung des Erstgeburtssegens. Isaak fällt darauf rein und segnet Jakob. Erste Reaktion Esaus: Kein Segen, kein Erstgeburtsrecht!	Josef findet die Brüder bei Dotan. Die Brüder planen, Josef zu töten. Sie misshandeln und werfen ihn in eine Zisterne.
	Wendepunkt	Gott sucht Abel. Gott verflucht und vertreibt Kain.	Esau will sich an Jakob rächen (beim Tod Isaaks).	Ismaeliter/Midianiter tauchen auf. Rede Judas. Verkauf Josefs nach Ägypten.
	Scheinbarer Schluss (momentaner Ruhepunkt)	Kain klagt über seine Strafe und muss wegziehen.	Jakob muss fliehen.	Josef ist nicht mehr da.
	Wiederaufnahme	Gott schützt Kain vor Blutrache (Kainszeichen).	Isaak segnet Jakob erneut und sendet ihn nach Haran Vermählungsnotiz Esaus.	Die Brüder belügen Jakob. Jakob glaubt, dass Josef tot ist.

Anschließend folgt der Schluss der Erzählungen (→ 4.7.5). In dieser Tabelle wurden nur die Abschnitte miteinbezogen, die in Kapitel 3 analysiert wurden. Doch die Wiederaufnahme setzt den weiteren Verlauf der Ereignisse und somit der Erzählungen fort. Die Erzählungen von Jakob und Esau so-

wie von Josef und seinen Brüdern führen weiter und ergeben im Licht ihrer Gesamtkomposition einen viel umfassenderen Handlungsverlauf. Dieser wird in der nachfolgenden Tabelle 11 zusammengefasst:

Tabelle 11: Vergleich der Erzählungen nach der Wiederaufnahme

		Gen 25-36	Gen 37
Hauptteil des Erzählzyklus	Weitere Verstrickung der Ereignisse	Vermählungsnotiz Esaus. Jakobs Odyssee bei Laban. Jakob macht sich los von Laban.	Juda und Tamar. Josef und die Frau Potifars. Josef im Gefängnis. Die Träume des Pharaos. Josef steigt an die Macht.
	Höhepunkt der Spannung	Esau zieht Jakob entgegen. Jakob fürchtet sich. Jakob am Jabbok. Die Brüder begegnen sich.	Hungersnot: Die Brüder gehen nach Ägypten und begegnen Josef. Josef gibt sich nicht zu erkennen und behandelt die Brüder sehr hart.
	Wendepunkt	Esau ist friedlich gesonnen und will sich nicht rächen.	Josef gibt sich seinen Brüdern zu erkennen und will ihnen helfen.
	Schluss	Die Brüder ziehen fort; Jakob bleibt im verheißenen Land.	Scheinbarer Schluss: Die ganze Familie siedelt nach Ägypten. Tod Jakobs. Wiederaufnahme: Die Brüder fürchten sich vor der Rache Josefs nach dem Tod Jakobs. Schluss: Tod Josefs.

4.7.4 Bedeutende Motive im Hauptteil der Handlungsverläufe

Es wurden in diesem Kapitel bereits sehr viele thematische und lexikalische Verknüpfungen aus den Hauptteilen der Erzählungen dargestellt. Nachfolgend sollen einige Motive der Handlungsverläufe besprochen werden, die speziell den Hauptteil der Erzählungen betreffen.

4.7.4.1 Die Veränderung der Protagonisten

Dass eine Veränderung der Protagonisten im Verlauf der Erzählungen vorkommt, wurde bereits mehrfach erwähnt. Die Erzählungen leben davon, dass ihre Protagonisten einen charakterlichen Wandel erleben, der den Ausgang der Geschichten überhaupt erst ermöglicht. Bei Kain könnte dies lediglich in einem potentiellen reumütigen Tonfall seiner Worte (4,13) zu erkennen sein, was jedoch oben bereits ausgeschlossen wurde. Kain klagt über seine Strafe, doch dies kann den Brudermord nicht rückgängig machen. Sowohl Jakob als auch Esau erleben eine totale Umwandlung ihrer Gesinnung, die sich im Höhepunkt ihrer Wiederbegegnung in Gen 33 offenbart. Die Brüder Josefs, und besonders Juda, werden ebenso einen Wandel in ihrer Haltung durchleben. Auch nicht zu unterschätzen ist der Wandel Josefs und die weitere Veränderung des späten Jakobs/Israels.

Die Veränderung der Charaktere in den weiteren Geschwisterrivalitäten ist notwendig, um in der Erzählung einen alternativen Weg zum Brudermord einzuschlagen. Die charakterliche Veränderung stellt somit eine Chance und eine Bedingung zur Überwindung von Rivalitäten dar!

Im Hinblick auf die Segenslinie folgert Waltke:

God makes the most surprising choices. Here he chooses a family divided by favoritism, immaturity, jealousy, and vengeance. Yet he will bring about his purposes through them and in the process will bring about their radical transformation and restoration. The road to kingship in Israel is much more tortuous than in Edom; the elect must be redeemed before they rule. 2001:505.

4.7.4.2 Die Charaktere handeln blind

a) Weil sie emotional beteiligt sind

Miscall beobachtet in der Erzählung von Jakob und Esau und in der Josefgeschichte folgendes: „The opening scenes are marked by characters who react blindly to a situation because of their emotional involvement; their reactions ignore or exclude other alternatives.“ (1978:34). Dies gilt jedoch gleichermaßen für die emotionale Betroffenheit Kains, der einerseits blind vor Zorn handelt und andererseits blind gegenüber der Auswirkung seiner Tat ist, die er später als zu schwer beurteilen wird (4,13). Dasselbe gilt für den gesteigerten Hass der Brüder Josefs, der sie zum Brudermordvorhaben führt. Diese emotionalen Reaktionen bilden den notwendigen Hintergrund für den weiteren Verlauf der Erzählungen.

b) Weil Bevorzugung stattfindet

Dies wurde bereits mehrfach besprochen. In den drei Erzählungen findet eine gewisse Bevorzugung statt, die dazu führt, dass Protagonisten blind handeln und überreagieren. So ist die Bevorzugung Gottes im Hinblick auf das Opfer und die Person Abels der Auslöser für den Zorn und Brudermord Kains. Das macht ihn blind für die Schwere der Tat und für die Konsequenzen. Die Parteiungen und Bevorzugungen im Hause Isaaks sind sehr eindeutig und führen die Protagonisten zu beeinträchtigten Wahrnehmungen und zu unbedachten Handlungen. Ebenso ist es in der Josefgeschichte, in der die besondere Liebe Jakobs für Josef die Brüder ‚blind vor Wut‘ macht und sie zum unbesonnenen Mordvorhaben führt.

c) Weil sie nicht wissen

In jeder Erzählung kann beobachtet werden, dass die unterschiedlichen Protagonisten ungleiches Wissen über die Ereignisse besitzen. Das erzeugt sehr viel literarische Spannung, da die Verstrickungen der Geschichten eben durch das Wissen oder durch die Unwissenheit der einzelnen Protagonisten erzeugt werden. Der Leser bekommt durch den allwissenden Erzähler natürlich eine viel breitere Einsicht in die Geschehnisse, und daher muss er in die Rolle der einzelnen Darsteller steigen, um ihre subjektive Wahrnehmung zu verstehen: Wer weiß was? Und wer ist in Unkenntnis? Was spielt sich hinter dem Rücken der einzelnen Protagonisten ab? Wie machen sich die Protagonisten ihr Wissen zu Nutze? Diese Informationen vermischen sich mit dem hier besprochenen Motiv, so dass das Unwissen der jeweiligen Protagonisten dazu führt, dass sie nicht nur etwas ignorieren, sondern auch *nicht erkennen!*

Nachfolgend sollen einige Beispiele dieser Dynamiken aufgezeigt werden: Abel ist in totaler Unkenntnis dessen, was sich in Kain und zwischen Kain und Gott abspielt. Das führt ihn dazu, in die Falle Kains zu tappen. Anschließend tut Kain so, als wüsste er nicht wo Abel ist und als könne er die Tat vor Gott verbergen!

Bei Jakob und Esau spielt sich sehr viel hinter dem Rücken der jeweiligen Protagonisten ab: Isaak wird von Jakob und Rebekka hinters Licht geführt. Esau weiß nichts von ihren Plänen. Es ist nicht nur Isaaks Augenlicht, das er verliert, sondern er ist nicht fähig seine Söhne eindeutig zu erkennen. Ebenso erkennt er nicht den Unterschied zwischen einem Wildgericht und dem Ziegengericht Rebekkas. Rebekka weiß von den Racheabsichten Esaus und es scheint so, als wüsste Isaak nichts davon. Die Erzählungen von Jakob bei Laban enthalten noch mehr solcher Motive. Bei der Wiederbegegnung der Brüder ist es Jakob, der nicht erkennt, ob sein Bruder ihm friedlich oder kriegerisch begegnen will.

In der Josefgeschichte erkennt Jakob nicht, dass er Josef der Gewalt der Brüder aussetzt, als er ihn zu ihnen nach Dotan sendet. Er weiß vermutlich nichts von ihren Hassgedanken. Auch Josef scheint nichts davon zu ahnen. Die Brüder wissen nichts von den Rettungsabsichten Rubens. Und bei angenommenem Zwischenverkauf durch die Midianiter ignorieren sie auch, wohin Josef verschwunden ist. Jakob erkennt nicht, dass seine Söhne ihn betrogen haben. In Ägypten erkennen die Brüder Josef nicht und Josef gibt sich ihnen vorerst nicht zu erkennen.

d) Weil sie lügen und belogen werden

Neben der Blindheit, der emotionalen Beteiligung und des Unwissens der Protagonisten trägt das Motiv der Lüge zur weiteren Verstrickung der Handlungsverläufe bei.

Es ist nicht nur Unwissenheit und Blindheit, sondern auch falsche Information, die den Handlungsverlauf anfacht: Kain lügt Gott an, als er behauptet nicht zu wissen, wo sich sein Bruder Abel befindet. Jakob lügt Isaak an, als er sich explizit als sein Bruder Esau ausgibt: „Er selber hatte den Vater nicht nur durch das Gewand getäuscht, sondern mußte die Lüge, der gewünschte Sohn Isaaks zu sein, auch aussprechen.“ (Fischer 2000:145). Die Brüder Josef lügen ihren Vater Jakob an, als sie ihm das blutige Kleidungsstück übermitteln lassen.

4.7.4.3 Aktive und passive Rollen

Vom Standpunkt des Handlungsverlaufes her begegnen in jeder Erzählung jeweils ein aktiver und ein passiver Protagonist. Der Befund zeigt, dass das Opfer in den Erzählungen der passive Protagonist ist.

In Gen 4 ist Abel passiv. Er wird zwar erwähnt, doch er bleibt am Rande der Erzählung. Alles, was über ihn gesagt wird, dient dazu, den Brudermord darzustellen. Kain ist demgegenüber der aktive und handelnde (Täter) der Erzählung.

In der Jakob-Esau-Geschichte übernimmt Esau eine passive Rolle. Seine Handlungen sind oft Reaktionen gegenüber anderen – insbesondere gegenüber Isaak. Mit ihm (und allgemein in Genesis) ist auch Isaak eher als passiver Protagonist dargestellt. Diese beiden werden zum Spielball von Jakob und Rebekka, die aktiv handeln und die Ereignisse lenken. Bei der Wiederbegegnung kehrt sich diese Rollenverteilung nur insoweit um, dass Esau nun der mächtigere der beiden ist. Jakob bleibt allgemein sehr aktiv.

Auch in der Josefgeschichte begegnet Josef anfänglich als passiver Protagonist. Im ersten Teil von Gen 37 wird er zwar als Handelnder dargestellt, wenn er die schlechte Rede über die Brüder überbringt oder die Träume erzählt, doch ab diesem Zeitpunkt wird er zum passiven Spielball der anderen: Er wird gesendet, er wird gefunden, er wird misshandelt und verkauft. Die Brüder sind die aktiven Täter. Doch im Verlauf der weiteren Ereignisse in Ägypten wird Josef zum aktiven Protagonisten, der über seine passiven Brüder sowie über ganz Ägypten verfügt und bestimmt.

4.7.4.4 Besondere Analogien im Hauptteil der Handlungsverläufe von Jakob und Esau sowie Josef und seinen Brüdern

Die Systematisierung der Befunde aus den Erzählungen konnte aufzeigen, dass die Erzählung von Kain und Abel in vielerlei Hinsicht mit der Josefgeschichte verbunden ist und ihr polar gegenübersteht. Im Genesisbuch ist dadurch eine Bewegung von Brudermord zu Brudervergebung zu beobachten. Anders verhält es sich bei einem Vergleich der Erzählungen von Jakob und Esau mit der Josefgeschichte. Diese sind vielseitig ineinander verwoben und zeigen einen sehr parallelen Aufbau auf. Neben den vielen Aspekten, die bereits oben betrachtet wurden, sollen nachfolgend einige Vergleichspunkte zwischen den Hauptteilen dieser zwei Erzählungen aufgezeigt werden.

a) Dreiteiliger Handlungsverlauf

Die eindeutigste Analogie zwischen diesen zwei Erzählungen liegt in ihrem dreiteiligen Aufbau (Miscall 1978:31):

- I. Beide Erzählungen beginnen mit der Täuschung des Vaters und dem Vertrauensbruch zwischen den Brüdern, der bis hin zur Bedrohung durch Mord geht.
- II. Es folgt eine zwanzigjährige Trennung der Brüder. Die Erzählung verfolgt dabei das Schicksal des Bruders, der in die Fremde geht, und schweigt über die älteren Brüder.
- III. Durch die Wendungen der Erzählung wird eine Wiederbegegnung der Brüder möglich und es entsteht die Möglichkeit einer Wiedervereinigung und/oder Versöhnung.

b) Geschichten als Fortsetzung

Die beiden Erzählungen sind ineinander durch die Kontinuität der Familiengeschichte verwoben. Jakob ist das Bindeglied der Geschichten. Der Konflikt von Jakob und Esau wird im Konflikt von Josef mit seinen Brüdern fortgesetzt. Dabei bildet die Josefgeschichte für Jakob eine Vergegenwärtigung

seiner eigenen Vergangenheit und eine Umkehrung des eigenen Schicksals: Er muss als Vater selbst das durchleben, was er als Sohn seinem Vater angetan hatte. Seine Bevorzugung eines Sohnes hat Einfluss auf das Schicksal der ganzen Familie. Und sein Sohn Josef muss einen ähnlichen Konflikt durchleben wie einst Esau mit ihm. Naumann merkt an: „In der Geschichte des Sohnes wirkt die Geschichte des Vaters fort. Es gibt in den biblischen Vaterhäusern nicht nur hehre familiäre Traditionen, sondern auch Belastungen, die sich durch die Generationen hindurch verhängnisvoll fortsetzen und wiederholen.“ (2005:48).

c) Konflikte gleich am Anfang

In beiden Erzählungen wird das Thema des Konfliktes gleich am Anfang des Handlungsverlaufes eingeführt. Die Rivalität wird übernatürlich durch das Orakel bei Rebekka bzw. die Träume Josefs angefacht. In beiden Fällen resultiert daraus:

d) Der Ausgang ist schon zu Anfang angedeutet

Obwohl dies erst durch den Verlauf der Erzählung klar wird, weisen das Orakel Gottes in Gen 25 und die Träume Josefs bereits auf den Ausgang der Erzählung hin. Welcher Bruder herrschen wird, ist schon zu Anfang angedeutet.

e) Die Rolle der Eltern

In beiden Erzählungen haben die Eltern der Protagonisten einen wesentlichen Einfluss auf den Konflikt und auf den Ausgang der Rivalität. Sie steuern gewissermaßen das Schicksal eines Sohnes. Fischer kommentiert:

Die Sensibilität Rebekkas ihren beiden Söhnen gegenüber verhinderte für Jakob die Katastrophe. Sie schickte ihn fort, damit er mit dem Leben davonkommt. Josef hat keine Mutter mehr, die ihn bewahrt. Der Vater hat das Gespür für seine Söhne nicht. Er schickt den gefährdeten Josef in die Hände des mordlüsternen Bruders (V13). 2000:146.

f) Der Tod des Vaters

In beiden Erzählungen kommen die Brüder zum Tod des Vaters zusammen. Der Tod des Vaters impliziert in beiden Erzählungen zugleich ein potentiell und erneutes Entfachen der Rache, doch in beiden Fällen wird dies nicht geschehen: Esau zieht anschließend wieder weg (35,28-29) und Josef bestätigt den Brüdern seine Vergebungsbereitschaft (50,15ff).

4.7.5 Der Vergleich der Schlüsse

Schließlich folgt der Schluss der Erzählungen. Auch hier sind einige Analogien festzustellen. Der Schluss einer biblischen Erzählung ist meist deutlich markiert (Bar-Efrat 2006:143). Häufig steht er im Zusammenhang mit der Trennung von zwei Personen oder Gruppen, deren Handlungen im Laufe der Erzählung aufeinander getroffen sind (Bar-Efrat 2006:144). Dies kann auch durch den Tod des oder der Protagonisten geschehen. Auch tritt meist in diesem Zusammenhang eine geographische Notiz auf.

In Gen 4,16 zieht Kain weg vom Angesicht Jahwes in das Land Nod (geographische Angabe). Die Erzählung beinhaltet somit eine sehr eindeutige und radikale Trennung. Kains Nachkommenschaft wird daraufhin als Nebenlinie aufgeführt, bevor das Buch mit den Toledoth Adams und der Segenslinie durch Set (5,1) weiter führt.

Am Ende der Erzählung von Jakob und Esau kommen die Brüder zusammen zum Tod ihres Vaters Isaak (35,29). Anschließend werden die Toledoth Esaus (36) ausführlich behandelt (Nebenlinie). Die lokale Trennung der Brüder wird bestätigt und es wird als geographische Notiz angeführt, dass Esau sich auf dem Gebirge Seir niederlässt, während Jakob in Kanaan verbleibt (36,7-8). Damit ist die Erzählung zu ihrem Ruhepunkt gekommen. Genesis führt dann weiter mit der Segenslinie und somit mit den Toledoth Jakobs, welche die Josefgeschichte in Gen 37 einführen.

Nach dem ‚scheinbaren Schluss‘, der sich mit dem Tod Jakobs in Gen 49 ereignet, führt die Josefgeschichte in Gen 50 weiter. Josef versichert den Brüdern seine Vergebungs- und Erhaltungsbereitschaft. Dann wird von der Nachkommenschaft und dem Tod Josefs berichtet. Als Ort des Sterbens wird in 50,26 eine geographische Notiz angegeben, nämlich Ägypten. Zugleich ist in 50,25 die Rede davon, dass Josefs Gebeine nach Kanaan geführt werden sollen, was eine Verknüpfung zum weiteren Verlauf des Pentateuchs bildet.

5 Schluss

Nach der Einführung in diese Arbeit (→ 1), der Darstellung des Forschungsstandes (→ 1.2) und der Methodik (→ 1.3) und nach der Klärung grundlegender Prolegomena (→ 2) erfolgte die Analyse der drei ausgewählten Erzählungen (→ 3). Die Resultate aus den narratologischen Analysen wurden anschließend in Verbindung zueinander gebracht und systematisiert (→ 4). Im nachfolgenden Abschnitt sollen nun die Ergebnisse der vorliegenden Studie zusammengefasst und einige Schlussfolgerungen daraus gezogen werden.

5.1 Die Ergebnisse

5.1.1 Beantwortung der Forschungsfragen

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Frage nach den literarischen Verknüpfungen zwischen den drei Geschwisterrivalitäten. Die Forschungsfragen lauteten:

1. Sind gemeinsame literarische Motive in den ausgewählten Erzählungen über Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis zu erkennen?

Durch die Analysen der Erzählungen (→ 3) und die Systematisierung der Resultate (→ 4) konnte diese Frage im Verlauf der Arbeit positiv beantwortet werden. Es bestehen wichtige *lexikalische* und *thematische* Motive zwischen den drei Erzählungen, die klar erkennbar und nachweisbar sind. Darüber hinaus konnte eine Reihe von *Analogien im Handlungsverlauf* der drei Erzählungen beobachtet werden. Die zu Anfang dargestellte erste Hypothese (→ 1.1.1, 1.) konnte daher bestätigt werden.

2. Um *welche* Motive handelt es sich? *Wie* stehen sie zueinander in Verbindung? Und *wie entwickeln* sie sich innerhalb der Genesis?

Die zahlreichen Motive wurden ausführlich in Kapitel 4 besprochen. Dabei wurde auch Bezug auf die Art ihrer Verbindung und auf ihre Entwicklung im Buch Genesis genommen. Nachfolgend sollen einige abschließende Schlussfolgerungen daraus gezogen werden.

5.1.2 Schlussfolgerungen

5.1.2.1 Der Befund zeugt von einer literarischen Intention der Geschwisterrivalitäten

Das in Kapitel 4 dargestellte Netzwerk von Verbindungen und die wiederkehrenden Motive zwischen den Erzählungen zeugen davon, dass das Motiv der Geschwisterrivalitäten ein bewusst gestaltetes und ausdrücklich betontes Thema im Buch Genesis ist, welches das gesamte Buch in all seinen Teilen prägt und umschließt. Daraus kann geschlossen werden, dass der literarischen Gestaltung der Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis eine literarische Intention zugrunde liegt (Bestätigung der zweiten Forschungshypothese → 1.1.1, 2.a).

5.1.2.2 Der Befund zeugt von einer Vielzahl unterschiedlicher Querverweise zwischen den Geschwisterrivalitäten

In der Systematisierung der Befunde in Kapitel 4 konnte nachgewiesen werden, dass Querverweise zwischen den Erzählungen bestehen, die durch ein intertextuelles Beziehungsgeflecht von Motiven zwischen den Erzählungen zum Vorschein kommen. Die verschiedenartigen Motive sind dabei je nach Situation und Gestalt der einzelnen Erzählung unterschiedlich gewichtet und verschiedenartig ausgeprägt. Dementsprechend hat sich gezeigt, dass nicht jeder lexikalische Befund in jeder Erzählung gleichermaßen hervorstechend ist. Auch sind die Vorkommnisse wiederkehrender Lemmata nicht ausnahmslos in einem analogen Sinnzusammenhang wiederzufinden (z. B. → 4.2 oder → 4.7.1, b). Doch *thematisch* betrachtet ist die Mehrheit der aus dem lexikalischen Befund resultierenden Grundmotive in allen Erzählungen konsistent vertreten.

5.1.2.3 Die Entwicklung der Motive im Verlauf der Genesis

Das intertextuelle Beziehungsgeflecht steigert sich progressiv und folgt dabei der Entfaltung der Geschichte der Genesis. Die Motivverflechtung bewegt sich daher grundsätzlich in eine Richtung: Von der Urgeschichte (Gen 4) ausgehend hin zum Aufenthalt Israels in Ägypten (Gen 50). Die Erzählung von Kain und Abel stellt in ihrer Stringenz und Polarität ein sehr scharf zu deutendes Bild dar. Die Geschwisterrivalitäten der Vätergeschichte nehmen dagegen einen größeren literarischen Raum ein. Bedingt durch die Komplexität der Ereignisse und der Charaktere lassen die Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern eine Reihe von Zwischentönen zu, die der Erzähler durchaus beabsichtigt hat und die Geschichten durch ihre Differenzierungen sehr realistisch wirken lassen. Als letzte Geschwisterrivalität in der Reihe bietet die Josefgeschichte natürlicherweise die größte Anzahl an Verbindungen und Verknüpfungen zu den vorherigen Geschwisterrivalitäten.

a) Monodirektionale Querverweise zum urgeschichtlichen Grundtypos

In der Schilderung der Erzählung greift der Autor auf einen Fundus von Grundmustern zurück, die in den vorherigen Erzählungen von Geschwisterrivalitäten bereitgestellt wurden. Für alle drei Erzählungen gilt, dass die nachfolgende Erzählung auf den vorangehenden aufbaut (monodirektional) und diese – durch neue Umstände, Verstrickungen und Fügungen hindurch – zu einem jeweils andersartigen Schluss weiterführt.

In besonderer Weise knüpfen die zwei Erzählungen der Vätergeschichten an den sehr kurz gefassten urgeschichtlichen Bericht der Geschwisterrivalität von Kain und Abel an. Die darauf folgenden Rivalitäten werden die Grenze des Brudermords nicht wieder überschreiten. Was die Erstmaligkeit und die Radikalität der Rivalität betrifft, stellt die Erzählung aus Gen 4 somit den Grundtypos von Geschwisterrivalitäten in Genesis und in der gesamten Bibel dar, an die die nachfolgenden Erzählungen rückverweisen und diese querkomentieren. Als Einleitung in die Geschwisterrivalitäten der Genesis bil-

det die Erzählung von Genesis 4 daher ein Muster, das sich in den folgenden zwei Erzählungen in abgewandelter Form und unter Berücksichtigung der Eigentümlichkeit der neuen Sachverhalte zu wiederholen droht. Die weiteren Erzählungen erweitern dessen Sinnpotential und Gen 4 läuft dabei im Hintergrund als Subtext mit (Bestätigung der Forschungshypothese → 1.1.1, 2.b). Aus diesem Grund wurde in Kapitel 4 auch der Frage nachgegangen, wie die verschiedenen Motive sich innerhalb der neuen Kontexte und im Verlauf der Genesis verändern (z. B. → 4.4, bezüglich $\eta\psi$ und $\eta\delta$).

b) Bidirektionale Kommentierung in den Vätergeschichten

Die Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern bauen direkt aufeinander auf und beinhalten in der Person des Jakob eine starke Kontinuität. Dadurch entstehen zwischen diesen zwei Erzählungen bidirektionale Verbindungen, wodurch die Josefgeschichte die Jakob-Esau-Geschichte kommentiert und umkehrt.

5.1.2.4 Der Spannungsbogen an den Buchenden

Die Systematisierung der Befunde aus den Erzählungen konnte aufzeigen, dass die Erzählung von Kain und Abel in vielerlei Hinsicht mit der Josefgeschichte in Verbindung steht. An seinen beiden Enden zeigt das Genesisbuch zwei gegenüberstehende Beispiele vom Umgang mit Geschwisterrivalitäten, die eine Bewegung innerhalb des Verlaufs der Genesis beschreiben. Es ist eine Bewegung vom Mord zur Erhaltung des Lebens, von der Sünde hin zur Vergebung, von der Missachtung Gottes hin zur Gottesfurcht, vom Zorn hin zur Besänftigung und Beruhigung der Gemüter, vom Brudermörder hin zum Bruderhüter, vom Unrecht-Tun hin zum Recht-Tun, vom Auslösen einer Nachkommenschaft hin zum Erhalten eines Volkes. Aus diesem Grund zeugt die Systematisierung der Befunde von einer großen Zahl an literarischen Verknüpfungen und Motiven zwischen Gen 4 und Gen 50.

Diese Gegenüberstellung bedeutet keinesfalls, dass die Josefgeschichte ganz ohne eine Geschwisterrivalität auskommt – im Gegenteil. Sie zeugt jedoch davon, wie diese Rivalität überwunden wird. So folgert Brodie zurecht, die Josefgeschichte sei „not a special pearl, different from the rest of Genesis [...]. It is Genesis breaking into full bloom, a blossoming that builds on all that precedes.“ (2001:351). Wenn die Erzählung von Kain und Abel die Einleitung in das Thema der Geschwisterrivalität in Genesis darstellt und (wie oben betrachtet) als Grundtypus von Geschwisterrivalität bezeichnet werden kann, so stellt die Josefgeschichte den Abschluss und die Überwindung dieses Themas (für das Buch Genesis) dar und bildet somit den Antitypos der Geschwisterrivalität. Das „Kainhafte“ (Millard 2001:76) jenseits von Eden setzt sich zwar über die Urgeschichte hinweg durch, wird jedoch, was die Geschwisterrivalitäten angeht, in gewissem Maße innerhalb der Genesis eingegrenzt, kontrastiert und überwunden. Sicherlich sind gewisse Zwischenschritte in dieser Bewegung, vor allem im Versöhnungsgeschehen der Jakob-Esau-Erzählung und in der schrittweisen Veränderungen der Charaktere, zu erkennen. Genau in diesen Aspekten kommt die progressive Bewegung der Erzählung zum Vorschein, die in der Josefgeschichte ihre Klimax erfährt.

5.1.2.5 Geschwisterrivalitäten als Hauptdimension und Antrieb der Familiengeschichten

In den Prolegomena (→ 2.1) wurde dargestellt, dass es sich bei der Genesis grundlegend um Familiengeschichten handelt: eine Familie, die zum Volk wird. Die in Kapitel 4 dargebrachten Befunde begründen die Rivalitäten zwischen Geschwistern in ihrer Ausprägung als innerfamiliärer Prioritätskonflikt (→ 1.2). Die herausgestellten Befunde gehen jedoch weit darüber hinaus. Es kann festgestellt werden, dass die narrative Entfaltung dieser Geschwisterrivalitäten eine Hauptdimension des Buches Genesis darstellt. Denn die behandelten Erzählungen bilden einen zentralen Antrieb, der zur dynamischen Ausformung der Genesis als Familiengeschichte wesentlich beiträgt. Sie bilden den Grund für die abweichenden Weiterführungen der Toledoth, in denen sie eingefügt sind. Und sie sind die Grundlage für die Volkswerdung Israels durch die von Gott vorgesehenen Nachkommen. Die analysierten Geschwisterrivalitäten bilden somit ein Schlüsselement zum Verständnis des gesamten Buches.

5.1.2.6 Geschwisterrivalitäten als Hindernisse zur Volkswerdung

Dicht verknüpft mit anderen Motiven (z. B. Unfruchtbarkeit, Zeugung durch Nebenfrauen, Nahrungsbeschaffung) stellen die Geschwisterrivalitäten gewisse Hindernisse zur Volkswerdung Israels dar, auf die das Buch Genesis mit einer „variety of ‚solutions‘ to family continuity“ (Steinberg 2012:280) antwortet. Fox fasst dies sehr gut zusammen: „The Younger Brother stories are fraught with the danger of extinction, with the threat that the hero, and by extension, the community, may not survive [...] So the texts display tremendous tension around the issue of the continuity of the people of Israel.“ (1993:61).

Die Familiengeschichte ist hierbei von innen gefährdet, was durchaus von der fragilen Natur familiärer Gemeinschaft zeugt. Doch, wie Greenspahn bemerkt, zeugt dies nunmehr von der Vorsehung Gottes hinter den menschlichen Handlungen: „Human ability is irrelevant in the face of a God like that of Israel. The very frailty of her heroes emphasizes the locus of real power.“ (1994:104).

5.1.2.7 Geschwisterrivalitäten und Gottes Erwählung

Die Erzählungen von den Umkehrungen des Erstgeburtsrechtes und -segens dienen insbesondere dazu, die göttliche Basis der Erwählung der Segenslinie Israels nachzuweisen: ein Israel, das am Ende der Genesis zu einem Volk wird und sich anschließend als **בְּכֹר** Gottes versteht (Greenspahn 1994:108). Die Untersuchung der Erzählungen in ihrem Zusammenhang und größeren Kontext hat gezeigt, dass die Umkehrung der Geschwisterpriorität und die damit verbundenen Qualifizierung- bzw. Disqualifizierungsprozesse der Protagonisten nicht auf menschliches Ermessen oder Leistung gründen, sondern auf Gottes Erwählung und Einsatz. Jakob und Josef sind beide die Hauptdarsteller, die dafür im negativen wie auch im positiven Sinne ein Paradebeispiel sind.

5.1.2.8 Geschwisterrivalitäten als Type Scene?

In den methodischen Vorüberlegungen dieser Arbeit wurde das Konzept der ‚Type Scenes‘ von Robert Alter erwähnt (→ 1.3.9.8). Dieses Konzept identifiziert „fixed and recurrent patterns“ (Alter 2011:61) und bewertet diese auf der Grundlage ihrer hervorstechenden Unterschiedlichkeiten oder Auslassungen. Dadurch ist es möglich, literarische Konventionen der damaligen Autoren/Leser zu erkennen, die für uns heute fremd sind (1978:355). Beispielsweise identifiziert Robert Alter als Type Scene die in Genesis (und darüber hinaus) wiederkehrenden Szenen einer Verlobung am Brunnen (1981:60) oder die „annunciation type-scene“ (1981:51), die Verkündigung der Geburt eines Protagonisten an eine unfruchtbare Frau. Dieses zweite Beispiel weist gewisse kontextuelle Bezüge zum Thema der Geschwisterrivalitäten auf, was die Ankündigung der Geburt der Protagonisten und die Unfruchtbarkeit betrifft (z. B. → 4.7.2). Der Autor benutzt dabei eine Art literarisches Gerüst, um analoge Szenen zu beschreiben. Innerhalb dieses erkennbaren Gerüsts kann er Variationen zum Thema einfügen, die dem neuen Kontext und den neuen Absichten entsprechen. Aufgrund der in Kapitel 4 dargestellten Verbindungen, Analogien und Divergenzen zwischen den Erzählungen stellt sich die Frage: Handelt es sich bei den analysierten Geschwisterrivalitäten um eine Type Scene, also um eine literarische Konvention, die den Erzählungen zugrunde liegt?

Dafür spricht beispielsweise die Tatsache, dass jede Geschwisterrivalität an die vorherige anknüpft und zugleich in ihrem eigenen Zusammenhang Variationen eines Grundmusters (Gen 4) aufweist.

Robert Alter bemerkt, dass die Divergenzen und Auslassungen zwischen den verschiedenen Type Scenes das Unikum und die Charakterisierung/Wertung des Autors durchscheinen lassen. Die Unterschiedlichkeiten und Auslassungen in den analysierten Geschwisterrivalitäten sind zahlreich. Im besonderen Maß ist es jedoch der Schluss der Erzählungen, der im direkten Vergleich zu Gen 4 einen neuen, andersartigen Umgang mit dem Konflikt eröffnet und einen ganz unterschiedlichen ‚Kampf‘ um die Vergebung aufzeigt.

Der Vorteil von Type Scenes ist, dass die einzelne Erzählung mit den Kontexten der anderen analogen Erzählungen verglichen und gelesen werden kann, um die Erzählung selbst zu erhellen. Wie mehrfach aufgezeigt wurde, scheinen die analysierten Geschwisterrivalitäten aus den Vätergeschichten von sich aus einen solchen Vergleich zu provozieren. Der Autor scheint bei jeder Geschwisterrivalität den Kontext von Gen 4 bewusst im Leser hervorrufen zu wollen. Die Erzählungen wollen im Kontrast zu Gen 4 gelesen werden und bewegen sich daher immer am Rande eines Brudermordes.

Da sich die vorliegende Analyse nur auf drei Geschwisterrivalitäten beschränkt hat, kann hier jedoch keine absolute Aussage darüber getroffen werden. Die Befunde deuten stark in diese Richtung. Es müssten weitere Geschwisterrivalitäten analysiert werden, die über das Buch Genesis hinausgehen. Denn literarische Konventionen beschränken sich nicht auf ein biblisches Buch allein.

5.2 Die weitere Forschung

Wie in → 1.1.3 besprochen wurde, musste sich diese Arbeit notwendigerweise einige Beschränkungen auferlegen. Die Studie untersuchte drei ausgewählte Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis. Es handelt sich dabei um die drei wichtigsten Erzählungen über Geschwisterkonflikte in Genesis, was die Radikalität, die Bedeutsamkeit und die Auswirkung auf die Gesamtkomposition des Buches betrifft. Eine umfassende exegetische Auslegung und Kommentierung der Texte, die von diesen Brüdern handeln, war nicht die Zielsetzung der Arbeit. Innerhalb dieser Erzählungen wurden daher die Abschnitte zur Analyse ausgewählt, die den Ausgangspunkt, die Eskalation und die Auflösung der jeweiligen Konflikte behandeln. Dies geschah weitgehend unter Berücksichtigung des Gesamtverlaufs der Erzählungen. Dabei versuchte diese Arbeit in Kapitel 3 eine detaillierte Analyse der Erzählungen zu präsentieren. Bei der Beantwortung kleinerer Einzelfragen mussten Schwerpunkte gesetzt werden, die zur Beantwortung der Forschungsfragen dienlich sind.

Anhand dieser Einschränkungen wird deutlich, dass durch diese Arbeit lediglich eine Basis für die weitere Erforschung der *Geschwisterrivalitäten* gelegt werden konnte. Es bleibt zu fragen, ob die Ergebnisse dieser Arbeit der Analyse weiterer Geschwisterrivalitäten in Genesis standhalten können und ob die hier präsentierten Ergebnisse durch neue Einsichten bestätigt, verifiziert, erweitert oder relativiert werden. Mein Eindruck ist, dass die weitaus kürzeren und für den Gesamtzusammenhang der Genesis sekundären Geschwisterrivalitäten die hier dargestellten Resultate nur in geringem Maße beeinflussen können.

Weiterer Forschungsbedarf besteht darin, die *Grenzen der Genesis zu verlassen* und Rivalitäten und Konflikte zwischen Geschwistern im Zusammenhang des alttestamentlichen Kanons zu analysieren. Werden die hier dargestellten Resultate bestätigt? Lassen sich die hier dargestellten Verbindungen zwischen den Geschwisterrivalitäten in anderen narrativen Teilen des Alten Testaments wiederfinden? Werden weitere thematische Entwicklungen und Spannungsbögen sichtbar? Wie geht der alttestamentliche Kanon in den Rückverweisen zur Genesis mit dem Thema der Geschwisterrivalitäten um? Diese und weitere Fragen wären eine Untersuchung wert!

Eine weitere Fragestellung, die in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden konnte, betrifft die *Bedeutung* der besonderen Betonung von Geschwisterrivalitäten und speziell der Umkehrungsepisoden in Genesis. Durch die Erzählungen von Geschwisterrivalitäten in Genesis kommt ein Israel zum Vorschein, das seine eigenen Ursprünge durchaus nicht glorifiziert. Das alte Israel sieht sich als eine Größe, deren Anfänge durch Konflikte und Rivalitäten gekennzeichnet sind. Diese ‚Hagiographie Israels‘ ist anders, anders als man sie erwarten würde: Sie glorifiziert nicht ihre Anfänge, noch versteht sie ihre Entstehung als etwas, das von den Vätern eigenmächtig bewirkt wurde. Vielmehr versteht sich Israel von Gott her. Die hier dargestellten literarisch-exegetischen Ergebnisse müssten daher im Blick auf ihre Rückschlüsse für das *Selbstverständnis Israels* ausgewertet werden.

Schließlich könnte den Geschwisterrivalitäten im Licht des ganzen *christlichen Kanons* nachgegangen werden. Das Neue Testament bietet eine Reihe von Anknüpfungspunkten zu der Genesis und allgemein zu Themen, die Geschwisterrivalität betonen. Einige Beispiele könnten sein: die neutestamentlichen Wertungen einiger Geschwisterpaare aus Genesis (z. B. Kain und Abel in 1 Joh 3,12; Hebr 11,4; Jud 11), die Rivalitäten zwischen den Jüngern Jesu bzw. den Aposteln (Apostelstreit in Gal 2,11-14) und in den Gemeinden (z. B. 1 Kor).

In diesem Zusammenhang könnte ebenso nach den Implikationen für das *christliche Selbstverständnis* gefragt werden. Die Vermutung liegt nahe, dass das christliche Selbstverständnis die eigenen Ursprünge ebenfalls nicht glorifiziert oder schön redet!

Das Thema der Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis könnte über all das hinaus auch in seinen interdisziplinären Bezügen untersucht werden. Sehr naheliegend wäre beispielsweise die Betrachtung der Geschwisterrivalitäten unter Berücksichtigung der familiären Geschwisterkonstellationen, was ein Thema ist das besonders die Individualpsychologie (und allgemeiner die Tiefenpsychologie) betrifft. Daraus könnten biblisch-exegetische Einsichten gewonnen werden, welche u.a. die christliche Seelsorge in diesem Bereich befruchten könnten.

Ein weiterer interdisziplinärer Bezug könnte die oben nur oberflächlich angesprochenen Katalysatoren und Strategien zur Bewältigung von Konflikten (→ 5.2.2.1) betreffen. Ergebnisse weiterer exegetischer Forschungen in diesem Bereich könnten für das Gebiet des Konfliktmanagements und der Mediation ertragreich sein.

5.3 Die Relevanz

Es sollen nun einige Anmerkungen zur Relevanz der Ergebnisse dieser Arbeit gemacht werden.

5.3.1 Die Relevanz für das Verständnis der Genesis

- In erster Linie tragen die Resultate dieser Arbeit zur Erhellung der literarischen Komposition der Genesis und besonders der Geschwisterrivalitäten bei. In den bisherigen Untersuchungen wurden die Verbindungen zwischen den Geschwisterrivalitäten nur ungenügend erforscht. Diese Arbeit soll daher einen kleinen Beitrag zur narratologischen Erforschung der Motive und Verbindungen zwischen den Geschwisterrivalitäten leisten, auf die weitere Arbeiten in diesem Bereich aufbauen können.
- Durch die Analyse der Geschwisterrivalitäten konnte die Interpretation der Genesis als Familiengeschichte neu fokussiert und bestärkt werden. Aus der Verflechtung der Motive der Erzählungen resultiert der relevante Aspekt, dass die familiäre Kontinuität in den Familiengeschichten stetig in Gefahr ist und dass es dabei unter anderem darum geht, weitere Brudermorde abzuwenden.

- In diesem Zusammenhang ist die Relevanz des Handelns Gottes in den Erzählungen hervorzuheben. Es ist Gott, der die Nachkommenschaft Abrahams von der Urgeschichte bis zu Israel in Ägypten sichert trotz (oder eben durch) widriger Umstände und menschlicher Fehler. Dies ist vor allem für die Frage des Selbstverständnisses Israels ein wesentlicher Faktor.
- Durch die Analysen und Systematisierungen der Befunde konnte zudem ein wichtiger narrativer Spannungsbogen in der Genesis aufgezeigt werden, der sich von Kain bis Josef zieht. Dieser Aspekt bekommt durchaus seine Relevanz, wenn es darum geht, die Gesamtbotschaft der Genesis zu erfassen.
- Die Resultate der Arbeit leisten einen Beitrag in der Wahrnehmung einer literarischen Intention im Buch Genesis. Die breit angelegten Motivverflechtungen in der Darstellung der Geschwisterrivalitäten kann als ein Hinweis auf die redaktionelle Einheit und die literarische Gesamtkomposition des Buches Genesis verstanden werden.

5.3.2 Die Relevanz für die Gegenwart

Theologie sollte nicht als Selbstzweck betrieben werden, sondern eine Relevanz für das heutige Leben beinhalten und Hilfen zur Lebensgestaltung liefern. Aus den Resultaten dieser Arbeit sollen nachfolgend einige ethische Rückschlüsse für die Gegenwart gezogen werden. Ich stimme dabei Matthias Millard zu, der die Folge von Geschwisterrivalitäten in Genesis als das Mittel einer impliziten Ethik wahrnimmt (2001:75). Dies gilt für den damaligen, doch auch für den heutigen Leser der Genesis. Denn das Thema der Geschwisterrivalitäten ist an sich ein zeitloses Geschehen. Damals wie heute betrifft es den Alltag des Menschen in den Tiefen der eigenen familiären Existenz und in der praktischen Gestaltung von Beziehungen.

Um Schlüsse für die Gegenwart herausstellen zu können, soll zunächst auf die Katalysatoren der Geschwisterrivalitäten in Genesis eingegangen werden. In einem zweiten Schritt werden die Strategien zur Bewältigung von Geschwisterrivalitäten beleuchtet.

5.3.2.1 Die Katalysatoren von Geschwisterrivalitäten

Welche sind die wichtigsten Katalysatoren, die eine Geschwisterrivalität in Genesis herbeiführen und antreiben?

- Das zentrale Schlachtfeld der Geschwisterrivalitäten in Genesis ist die Geschwisterpriorität. Die Reihenfolge der Geburten sowie die *verschiedenartigen Umkehrungssituationen* im Verlauf der Erzählungen bilden das Grundmotiv, das zur Initiierung und Eskalation der Geschwisterrivalitäten führt. Der eine Bruder will den anderen übertreffen. Die biologischen Rechte des Erstgeborenen spielen dabei eine wesentliche Rolle für die Ausgestaltung der Konflikte.
- Ein weiterer Katalysator, der damit verbunden ist, sind die Fragen nach der *Autorität* (→ 4.1.4) und nach der *Erbschaft* (→ 2.2).

- Die Bevorzugung eines Bruders lässt in dem anderen *Neid und Eifersucht* entstehen, die über Hass und Feindlichkeit zur Gewalt führen. Daraus entsteht auch das *Gefühl ungerechter Behandlung*.

Sind diese Katalysatoren nicht auch am Ursprung heutiger Geschwisterrivalitäten beteiligt? Selbst wenn die Frage nach der *Erstgeburt* in westlichen Ländern nicht mehr (wie früher) im Vordergrund steht, spielt sie doch in vielen Ländern der Welt immer noch eine wichtige Rolle.

Ist die Frage nach der *Erbschaft* nicht heute noch einer der wesentlichen Gründe, die Familien entzweit? Und gießt die *Bevorzugung* und die ungleiche Behandlung von Söhnen und Töchtern nicht auch heute noch Benzin ins Feuer familiärer Rivalitäten?

Die Texte der Genesis sind zeitlos aktuell, weil sie von tiefen Grundbedürfnissen und Grundproblemen des Menschseins handeln. Nachfolgend sollen auch die Strategien zur Bewältigung der Geschwisterrivalitäten betrachtet werden in der Hoffnung, dass sie ebenso zeitlose Hilfen zur Bewältigung von Rivalitäten aufzeigen können.

5.3.2.2 Die Strategien zur Bewältigung von Geschwisterrivalitäten

Es sei darauf hingewiesen, dass es sich hierbei nicht um Strategien zur *Vermeidung* von Geschwisterrivalitäten handelt. Es handelt sich um Strategien zur *Bewältigung* einer bereits ausgebrochenen Rivalität.

- Durch den Aufbau der Genesis, der Kain und Josef als Gegenpole im Umgang mit Geschwisterrivalitäten präsentiert, wird deutlich, dass die *bedingungslose Vergebung* die wichtigste und erfolgreichste Strategie zur Überwindung brüderlicher Konflikte ist. Vergebung ist das erstrebenswerte Ideal.
- Als *conditio sine qua non* präsentieren die analysierten Erzählungen der Genesis das Erfordernis einer *tiefgreifenden Veränderung der Protagonisten*. Dies war der Fall bei Jakob und Esau, und insbesondere bei Juda und Josef, doch auch bei den Brüdern Josefs.
- Die Veränderung der Protagonisten bewirkt in jedem Fall ein Umdenken in der Einstellung gegenüber der eigenen *familiären Solidarität*. Familienzusammenhalt und Brüderlichkeit müssen höher gewertet werden als das eigene *Gefühl von Recht*. In jedem Fall kann bedingungslose Vergebung nur dann geschehen, wenn mindestens eine der beiden Konfliktparteien auf ihr *tatsächliches Recht* verzichtet, dem Gedanken eigener *Vergeltung und Rache* zugunsten familiärer Solidarität absagt und/oder die Bereitschaft signalisiert, *Verantwortung* zu tragen.¹⁶²
- Als Weg zur Überwindung der Geschwisterrivalität tritt in Genesis weiterhin das Motiv der *Geschenke* auf, das die Tür zur Wiederversöhnung eröffnet. Geschenke können zur Wiedergut-

¹⁶² Vermutlich beinhalten diese Aspekte das, was Matthew Schlimm (2008:265) auf der Grundlage von Gen 4,7 als ‚das Rechte Tun‘ und das Herrschen über die Sünde beschreibt.

machung und Besänftigung eines Bruders *beitragen*, wodurch die eigene *veränderte Haltung* zum Ausdruck gebracht werden kann. Das Ziel ist es, das Wohlgefallen des Bruders zu bewirken. Ein Geschenk kann hierbei auch als ein Ausgleich dienen (z. B. in Gen 33), der etwas dem rechtmäßigen Besitzer zurückgibt.

- Wie bereits in → 3.2.7 beobachtet, ist die *geographische Trennung der Konfliktparteien* eine Lösung, die vorbeugend zur Eingrenzung der Eskalation bzw. zum Schutz vor dem Wiederaufleben einer Geschwisterrivalität beitragen kann. Der eine bleibt dabei im Land, der andere zieht weg. Millard kommentiert: „Die lokale Trennung ist damit in der Geschichte der Erzeltern Israels ein etabliertes Prinzip, den Frieden zwischen den Brüdern zu sichern.“ (2001:79).¹⁶³ Dabei ist die geographische Trennung natürlich nur eine vorübergehende Lösung. So wird z. B. der Höhepunkt in der Josefgeschichte dann erreicht, wenn die Brüder schlussendlich nicht getrennt voneinander leben müssen.¹⁶⁴

Könnten die aufgeführten Strategien zur Lösung von Geschwisterrivalitäten und allgemeiner von Konflikten nicht auch heute noch wertvolle Richtlinien sein?¹⁶⁵

5.3.3 Persönliche Relevanz

Die Beschäftigung mit dem Meisterwerk der Genesis hat meine Begeisterung für und mein Wissen über das Buch erweitert. Im Rahmen meines Dienstes als Gemeindefereferent im Kontext einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde konnte mir diese Arbeit gewinnbringende Einsichten aus dem Wort Gottes geben, die meine pastoral-seelsorgerlichen Begegnungen mit Menschen in Konflikten befruchten und meine Lehrtätigkeit erweitern. Vergebung ist eine greifbare, realisierbare Möglichkeit! Ebenso ist es eine Ermutigung für mein persönliches Glaubensleben, zu erfahren, wie Gott auf den krummen Linien der Familiengeschichten der Genesis gerade schreibt und sie zu seinem Ziel führt. So kann er dies auch heute noch tun!

*Siehe, wie fein und lieblich ist's,
wenn Brüder einträchtig
beieinander wohnen!*

Psalm 133,1

¹⁶³ Dieses Prinzip wird in Genesis konsequent im Hinblick auf die Nebenlinien angewendet: „Dem Wegschicken Ismaels als Konkurrenten Isaaks Gen 21,8ff. entspricht die Siedlungsnotiz der Ismaelsippe Gen 25,18. Auch die Söhne der weiteren Frau Abrahams, Ketura, werden von Abraham weggeschickt (Gen 25,6).“ (Millard 2001:79).

¹⁶⁴ Sicherlich gibt das Buch Genesis weitaus mehr Strategien zur Überwindung von Konflikten (z. B. durch ein Bündnis/eine Abmachung wie bei Jakob und Laban). Doch diese sind nicht mit den hier analysierten Erzählungen begründet.

¹⁶⁵ Während des Schreibens dieser Arbeit konnte ich in meinem gemeindlichen Kontext beispielsweise erleben, dass die lokale Trennung zweier Konfliktparteien dem Wohl der gesamten Gemeinschaft gedient hat.

6 Bibliographie

- Alter, Robert & Kermode, Frank (Hg.) 1987. *The literary guide to the Bible*. London: Collins & Sons.
- Alter, Robert 1978. Biblical type-scenes and the uses of convention. *Critical Inquiry* 5, 355-368. Online im Internet: <http://www.jstor.org/stable/1343017> [Stand: 3.6.2015].
- Alter, Robert 1981. *The art of biblical narrative*. New York: Basic Books.
- Alter, Robert 2008. *The five books of Moses*. New York: Norton.
- Alter, Robert 2011. *The art of biblical narrative*. Völlig neu überarb. Aufl. New York: Basic Books.
- Arnold, Bill T. 1998. *Encountering the book of Genesis*. Grand Rapids: Baker.
- Bar-Efrat, Shimon 1980. Some Observations On the Analysis of Structure in Biblical Narrative. *VT* 30, 154–173.
- Bar-Efrat, Shimon 2006. *Wie die Bibel erzählt: Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*. Übers. von Kerstin Menzel, hg. von Thomas Naumann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barry, John D. u. a. (Hg.) 2012. *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham Press.
- Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard (Hg.) 2008. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. neubearb. Aufl. 8 Bde. Tübingen: UTB.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* 2003. SESB Version. Elektronische Ausgabe. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Boecker, Hans J. 1992. *1. Mose 25,12-37,1: Isaak und Jakob*. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK).
- Borowski, Oded 2008. Erstlinge. *RGG⁴* 2, 1472-1473.
- Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz Josef (Hg.) 1973-1995. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 8 Bde. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brand, Chad u.a. (Hg.) 2003. *Holman Illustrated Bible Dictionary*. Nashville: Holman Bible Publishers.
- Brandscheid, Renate 2010. Kain und Abel. WiBiLex. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23040/> [Stand 10.12.2014].
- Brodie, Thomas L. 2001. *Genesis as dialogue: A literary, historical, & theological commentary*. Oxford: University Press.
- Brown, Francis, Driver, Rolles Samuel & Briggs, Charles Augustus [1906] 2000. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Brueggemann, Walter 1982. *Genesis*. 6. Aufl. Atlanta: John Knox Press. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching).
- Brueggemann, Walter 1994. The Book of Exodus, in Keck, Leander E. (Hg.) 1994. *The New Interpreter's Bible: A Commentary in twelve Volumes. Volume I. General and Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus*. Nashville: Abingdon Press, 676–981. (NIB 1).
- Burkhardt, Helmut (Hg.) 2004. *Das große Bibelllexikon*. 1. Sonderausg. Wuppertal: Brockhaus. (GBL).
- Calvin, Johannes 1956. *Auslegung der Heiligen Schrift: Genesis*. Übers. und bearb. von Wilhelm D. Goeters und Matthias D. Simon. Neue durchhearb. Ausg. Hg. von Otto Weber. Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins. (Neue Reihe, 1).
- Cassuto, Umberto 1961. *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*. Übers. aus dem Hebr. von Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press.

- Chambers, Chad, 2012. Firstborn, in Barry, John D. u. a. 2012. *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham Press. (In: Logos Bible Software – 6.3 SR-1 6.3.0.0056. Bellingham: Faithlife Corporation).
- Childs, Brevard S. 1994. *Die Theologie der einen Bibel*. Bd. 1. *Grundstrukturen*. Übers. von Christane & Manfred Oeming. Freiburg: Herder.
- Clements, Ronald E. 1998. *The Book of Deuteronomy*. Nashville: Abingdon Press. (NIB, 2).
- Clifford, Richard J. 2012. Genesis 37-50: Joseph story or Jacob story?, in Evans, Craig A., Lohr, Joel N. & Petersen, David L. (Hg.) 2012. *The book of Genesis: Composition, reception, and interpretation*. Leiden: Brill. (VT.S, 6), 213–229.
- Cotter, David W. 2003. *Genesis*. Collegeville: Liturgical Press. (Berit Olam).
- Craig, Kenneth M. Jr. 1999. Questions Outside Eden (Genesis 4.1-16): Yahweh, Cain and Their Rhetorical Interchange. *JSOT* 24, 107-128. Online im Internet: <http://jot.sagepub.com/content/24/86/107.full.pdf> [Stand: 4.6.15].
- Crüsemann, Frank 1998. Menschheit und Volk: Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis. *EvTh* 58, 180-195.
- Dearman, J. A. 1998. The Family in the Old Testament. *Int* 52, 117–129.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* 1984. Revidierte Fassung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (LUT)
- Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* 1980. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (EÜ)
- Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* 1990. Übers. von Franz Eugen Schlachter. Genf: Genfer Bibelgesellschaft. (SCH)
- Donner, Herbert 1976. *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte: Vorgetr. am 11. Januar 1975*. Heidelberg: Winter.
- Dorsey, David A. 2004. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ebach, Jürgen 2007. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder. (HThKAT).
- Elberfelder Bibel* 2006. Revidierte Fassung. Wuppertal: Brockhaus. (REÜ).
- Elwell, Walter A. & Beitzel, Barry J. 1988. *Baker Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids: Baker.
- Erzberger, Johanna 2011. *Kain, Abel und Israel: Die Rezeption von Gen 4,1-16 in rabbinischen Midraschim*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT).
- Evans, Craig A., Lohr, Joel N. & Petersen, David L. (Hg.) 2012. *The book of Genesis: Composition, reception, and interpretation*. Leiden: Brill. (VT.S 6).
- Fabry, Heinz Josef 1984. תְּחִלָּה. *ThWAT* 4, 987-1001.
- Fischer, Georg 2001. Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in Wénin, André (Hg.) 2001. *Studies in the book of Genesis: Literature, redaction and history*. Leuven: University Press. (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 155), 243–271.
- Fischer, Irmtraud 2000. *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*. 2. bearbeitete Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fleming, David M. 2003. Dothan. *Holman Illustrated Bible Dictionary*, 439.
- Fokkelman, Jan P. 1975. *Narrative art in Genesis: Specimens of stylistic and structural analysis*. Assen: Van Gorcum. (SSN 17).
- Fokkelman, Jan P. 1999. *Reading biblical narrative: An introductory guide*. Leiderdorp: Deo Publ.
- Fox, Everett 1983. *In the beginning: A new English rendition of the Book of Genesis*. New York: Schocken Books.
- Fox, Everett 1989. Can Genesis Be Read as a Book?. *Sem* 46, 31-40.
- Fox, Everett 1993. Stalking the Younger Brother: Some Models for Understanding a Biblical Motif. *JSOT* 60, 45–68.

- Frazer, James 1919. *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. New York: Macmillan.
- Friedman, Richard Elliott 2001. *Commentary on the Torah: With a new English translation and the Hebrew text*. San Francisco: Harper.
- Gräf, Erwin (Hg.) 1968. *Festschrift Werner Caskel*. Leiden: Brill.
- Greenspahn, Frederick E. 1994. *When brothers dwell together: The preeminence of younger siblings in the Hebrew Bible*. Oxford: Univ. Press.
- Grisanti, M. A. 1997. Bzh. *NIDOTTE* 1, 628–630.
- Gunkel, Hermann [1910] 1964. *Genesis*. 6. Aufl. Nachdr. d. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunn, David M. & Fewell, Danna N. 1993. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Univ. Press. (Oxford Bible series).
- Hamilton, Victor P. 1995. *The book of Genesis*. Grand Rapids: Eerdmans. (NICOT 1).
- Hartley, John E. 1998. *Leviticus*. Dallas: Word. (WBC 4).
- Hauser, Alan J. 1980. Linguistic and Thematic Links Between Genesis 4:1-16 and Genesis 2-3. *JETS* 23, 297–305. Online im Internet: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/23/23-4/23-4-pp297-305_JETS.pdf [Stand: 4.6.2015].
- Henninger J. 1968. Zum Erstgeburtsrecht bei den Semiten, in Gräf, Erwin (Hg.) 1968. *Festschrift Werner Caskel*. Leiden: Brill, 162-183.
- Hensel, Benedikt 2011. *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis: Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora*. Berlin: De Gruyter. (BZAW 423).
- Hieke, Thomas 2003. *Die Genealogien der Genesis*. Freiburg: Herder. (HBS 39).
- Hofstee, Erik 2006. *Constructing a good dissertation: A practical guide to finishing a Master's, MBA or PhD on schedule*. Sandton, SA: EPE.
- Holladay, William Lee & Köhler, Ludwig 2000. *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill.
- Holladay, William Lee 1958. *The Root šûbh in the Old Testament with particular reference to its usages in covenantal contexts*. Leiden: Brill.
- Humphreys, W. L. 1990. *Crisis and story: An introduction to the Old Testament*. 2. Aufl. Mountain View: Mayfield Pub.
- Ibn Ezra, Abraham Ben Meir 1988. *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. Hg. von Norman H. Strickman & Arthur M. Silver. New York: Menorah Publ.
- Jacob, Benno [1934] 2000. *Das Buch Genesis*. Unveränderter Nachdruck. Hg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Stuttgart: Calwer.
- Jacobs, Joseph 1888. Junior-Right in Genesis. *Archaeological Review* 1, 331-342.
- Jenni, Ernst & Westermann, Claus 1997. *Theological lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Jenni, Ernst 1997a. תָּרַח. *TLOT* 1, 73-77.
- Jenni, Ernst 1997b. בָּיַת, *TLOT* 1, 232-238.
- Johnson, E. 1971. חָרַה. *ThWAT* 1. Seitenangabe raussuchen.
- Kaminsky, Joel S. 2007. *Yet I loved Jacob: Reclaiming the biblical concept of election*. Nashville: Abingdon Press.
- Kawashima, Robert S. 2012. Literary Analysis, in Evans, Lohr & Petersen 2012, 83-104.
- Keck, Leander E. (Hg.) 1994. *The New Interpreter's Bible: A Commentary in twelve Volumes. Volume I. General and Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus*. Nashville: Abingdon Press.

- Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz [1891] 1996. *Commentary on the Old Testament*. Peabody: Hendrickson.
- Keil, Carl Friedrich [1878] 1983. *Genesis und Exodus*. 4. Aufl., Nachdr. d. 3., verb. Aufl. Gießen: Brunnen. (BC).
- Kidner, Derek 1967. *Genesis: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity. (TOTC).
- Kim, A. Y. 2001. Cain and Abel in the Light of Envy: a Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4.1-16. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12, 65-84.
- Kitchen, Kenneth A. 2008. *Das Alte Testament und der Vordere Orient: Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*. Gießen: Brunnen.
- Knauf, Ernst A. 1983. Midianites and Ishmaelites, in Sawyer, John F. A & Clines, David J. A 1983. *Midian, Moab, and Edom: The history and archaeology of late Bronze and Iron Age Jordan and north-west Arabia*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT.S, 24), 147–162.
- Knierim, R. 1997. תַּעֲבֹרָה. *TLOT* 2, 1033-1037.
- Knoppers, Gary N. 2000. The Preferential Status of the Eldest Son Revoked?, in van Seters, John, u.a. (Hg.): *Rethinking the foundations: Historiography in the ancient world and in the Bible: essays in honour of John Van Seters*. New York: De Gruyter. (BZAW 294), 115–126.
- Krauss, Heinrich & Küchler, Max 2003. *Erzählungen der Bibel: Das Buch Genesis in literarischer Perspektive*. Bd. 1, *Die biblische Urgeschichte*. Freiburg: Paulusverl.
- Krauss, Heinrich & Küchler, Max 2005. *Erzählungen der Bibel: Das Buch Genesis in literarischer Perspektive*. Bd. 3, *Die Josef-Erzählung*. Freiburg: Paulusverl.
- Kselman, John S. 2011. Birthright. *The HarperCollins Bible Dictionary*, 97.
- Kühlewein, J. 1997. בָּרָא. *TLOT* 1, 245-238.
- Kupfer, Christian 2012. *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste: Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22-17:7 und Numeri 11:1-20:13*. Leiden: Brill. (OTS 61).
- Lange, John Peter u.a. [1864] 2008. *A commentary on the Holy Scriptures: Genesis*, Bellingham: Logos Bible Software.
- Lapp, N. L. 2011. Dothan. *The HarperCollins Bible Dictionary*, 203.
- Lewis, Jack P. 1993. The offering of Abel (Gen. 4:4): A history of interpretation. *JETS* 37, 481-496. Online im Internet: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/37/37-4/JETS_37-4_481-496_Lewis.pdf [Stand: 1.6.2015].
- Licht, Jacob 1978. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes Press.
- Liedke, G. 1997. גֵּעַר. *TLOT* 1, 322-323.
- Lisewski, Krzysztof D. 2008. *Studien zu Motiven und Themen zur Josefs Geschichte der Genesis*. Frankfurt: Peter Lang. (EHS 881).
- Lohr, Joel N. 2009. „So YHWH established a sign for Cain“: Rethinking Genesis 4,15. *ZAW* 121, 101–103.
- Longacre, Robert E. 1989. *Joseph: A story of divine providence: A text theoretical and textlinguistic analysis of Genesis 37 and 39-48*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Longman, Tremper, Ryken, Leland & Wilhoit, Jim 1998. *Dictionary of biblical imagery*. Downers Grove: Intervarsity.
- Lux, Rüdiger 2001. *Josef: Der Auserwählte unter seinen Brüdern*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Biblische Gestalten, 1).
- McConville, J. Gordon 2002. *Deuteronomy*. Leicester: Apollos. (AOTC 5).
- Millard, A. R. 1996. Dothan. *New Bible Dictionary*, 281.
- Millard, A. R. 2004. Dotan. *GBL*, 277.

- Millard, Matthias 2001. *Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (WMANT 90).
- Miscall, Peter D. 1978. The Jacob and the Josef Stories as Analogies. *JSOT* 6, 28-40.
- Mouton, J. 2001. *How to succeed in your master's and doctoral studies: A South African guide and resource book*. Pretoria: Van Schaik.
- Naumann, Thomas 2005. Der Vater in der biblischen Josefserzählung: Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen. *TZ* 61, 44-65.
- Nemet-Nejat, Karen R. 1998. *Daily life in ancient Mesopotamia*. Westport: Greenwood Press.
- New American Standard Bible* 1995. LaHabra: The Lockman Foundation. (NASB).
- Oeming, Manfred 2007. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Petersen, David L. 2005. Genesis and Family Values. *JBL* 124, 5-23.
- Powell, Mark Allan (Hg.) 2011. *The HarperCollins Bible Dictionary*. Überarb. u. aktualis. Aufl. New York: HarperCollins.
- Pritchard, James B. (Hg.) 1950. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: University Press.
- Propp, William H. C. 1999. *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Comments*. New York: Doubleday. (Anchor Yale Bible Commentary 2).
- Rahlf's, Alfred & Hanhart, Robert (Hg.) 2006. *Septuaginta: SESB Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (LXX)
- Rendtorff, Rolf 1999. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 1. *Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ridderbos, Jan 1984. *Bible student's commentary: Deuteronomy*. Grand Rapids: Zondervan.
- Robertson, David 1977. *The Old Testament and the Literary Critic*. Philadelphia: Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship: Old Testament Series).
- Sailhamer, John 1992. *The Pentateuch as narrative: A biblical-theological commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis* כַּדְּאֵשִׁית. Philadelphia: Jewish Publication Society. (JPSTC).
- Sauer, G. 1997. נקמ. *TLOT* 2, 767-769.
- Sawyer, John F. A. & Clines, David J. A. 1983. *Midian, Moab, and Edom: The history and archaeology of late Bronze and Iron Age Jordan and north-west Arabia*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT.S, 24).
- Scharbert, J. 1975. זר. *ThWAT* 2, 550-556.
- Schenker, Adrian 1981. *Versöhnung und Sühne: Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament: mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Freiburg: Katholisches Bibelwerk. (Biblische Beiträge 15).
- Schlimm, Matthew R. 2008. *From Fratricide to Forgiveness: The Ethics of Anger in Genesis*. (PhD Duke University). Online im Internet: http://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/890/D_Schlimm_Matthew_a_200812.pdf [Stand: 3.1.2014].
- Schlimm, Matthew R. 2011. *From fratricide to forgiveness: The language and ethics of anger in Genesis*. (PhD Duke University). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Schneider, Wolfgang 2001. *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*. Neubarb. Aufl. München: Claudius.
- Seebass, Horst 1997. *Genesis*. Bd. 2.1, *Vätergeschichte I (11,27-22,24)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Seebass, Horst 2000. *Genesis: Bd. 3, Josephsgeschichte (37,1-50,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Singer, Karl H. 2008. Blutrache. *RGG*⁴ 1, 1654-1655.
- Soggin, Jan A. 1997a. גִּשְׁלִי. *TLOT* 2, 689-691.
- Soggin, Jan A. 1997b. שָׁרֵב. *TLOT* 3, 1312-1317.
- Soggin, Jan A. 1997c. *Das Buch Genesis: Kommentar*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Speiser, Ephraim A. 1986. *The Anchor Bible*. 3. Aufl. Garden City: Doubleday.
- Spina, F. A. 1992. The Ground for Cain's Rejection (Gen 4): 'adāmāh in the Context of Genesis 1-11. *ZAW* 104, 319-332.
- Steinberg, Julius 2006. *Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft*. (DTh Evang.-Theol. Fak. Leuven). Berlin: Philo. (BBB 152).
- Steinberg, Naomi A. 2012. The world of family in Genesis, in Evans, Lohr & Petersen 2012, 279-300.
- Steinmetz, Devora 1991. *From father to son: Kinship, conflict, and continuity in Genesis*. Louisville: Westminster. (Literary currents in biblical interpretation).
- Stolz, Fritz 1997. גִּשְׁלִי. *TLOT* 2, 769-774.
- Stolz, Fritz 2008. Erstlinge. *RGG*⁴ 2, 1471-1472.
- Swanson, James 1997. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Swenson, K. M. 2006. Care and Keeping East of Eden: Gen 4:1-16 in Light of Gen 2-3. *Int* 60, 373-384.
- Syrén, Roger 1993. *The forsaken first-born: A study of a recurrent motif in the patriarchal narratives*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT.S 133).
- The Holy Bible: English Standard Version* 2001. Wheaton: Standard Bible Society. (ESV).
- Tsevat, M. 1973. תְּבִירָה. *ThWAT* 1, 643-650.
- Utzschneider, Helmut & Nitsche, Stefan A. 2008. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 3. Aufl. Gütersloh: Kaiser.
- VanGemeren, W. A. (Hg.) 1997. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan.
- Von Rad, Gerhard 1976. *Das erste Buch Mose: Genesis*. 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 2/4).
- Vorpahl, Daniel 2008. *Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es: Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau*. Potsdam: Universitätsverlag. Online im Internet: <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2008/1852/>. [Stand: 1.6.2015].
- Vrolijk, Paul D. 2011. *Jacob's wealth: An examination into the nature and role of material possessions in the Jacob-cycle (Gen 25:19-35:29)*. Leiden: Brill. (VT.S 146).
- Walsh, Jerome T. 2001. *Style and structure in Biblical Hebrew narrative*. Collegeville: Liturgical Press.
- Waltke, Bruce K. & Fredricks, C. J. 2001. *Genesis: A commentary*, Grand Rapids: Zondervan.
- Waltke, Bruce K. & Yu, Charles 2007. *An Old Testament theology: An exegetical, canonical, and thematic approach*. Grand Rapids: Zondervan.
- Weber, Robert (Hg.) 1984. *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem*. Ed. 3. emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wenham, Gordon J. & Metzger, Bruce M. 1987. *Genesis 1-15*. Waco: Word. (WBC 1).
- Wenham, Gordon J. & Metzger, Bruce M. 1994. *Genesis 16-50*. Waco: Word. (WBC 2).
- Wénin, André (Hg.). *Studies in the book of Genesis: Literature, redaction and history*. Leuven: University Press. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 155).

- Westermann, Claus 1975. *Genesis 12-50*. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Erträge der Forschung 48).
- White, Hugh C. 1991. *Narration and discourse in the book of Genesis*. Cambridge: Univ. Press.
- Wikipedia. Clause. Online im Internet: <http://de.wikipedia.org/wiki/Clause> [Stand: 8.4.15].
- Wikipedia. Frame Semantik. Online im Internet: <http://de.wikipedia.org/wiki/Frame-Semantik> [Stand: 8.4.15].
- Winckler, Hugo 2013. *Der Codex Hammurabi in deutscher Übersetzung*. Bremen: Dogma.
- Wood, D. R. W. & Marshall, Howard I. 1996. *New Bible Dictionary*. Leicester: InterVarsity.
- Wünc, Hans-Georg 2012. Genesis 38 - Judah's turning point: Structural analysis and narrative techniques and their meaning for Genesis 38 and its placement in the story of Joseph. *OTE* 25, 777–806.
- Zakovitch, Yair 1993. Through the Looking Glass: Reflections/Inversions of Genesis Stories in the Bible. *BibInt* 1, 139–152.

7 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Der Handlungsverlauf von Gen 4,1-16	55
Abbildung 2: Die Steigerungen der Gefühle in Gen 37,1-11	94
Abbildung 3: Das Vorkommen des Lemmas $\pi\chi$ in Genesis	108
Abbildung 4: Das Vorkommen des Lemmas $\pi\chi$ im Buch Genesis.....	152
Abbildung 5: Vorkommen des Lemmas $\pi\chi$ in Genesis.....	179

8 Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Gliederung von Gen 4	33
Tabelle 2: Die Bestandteile des Handlungsverlaufs.....	34
Tabelle 3: Die Charakterisierung Abels in Relation zu Kain	41
Tabelle 4: Die Struktur von Gen 25,19-28	62
Tabelle 5: Der Handlungsverlauf von Gen 37	95
Tabelle 6 - Überblick der Auflösungsversuche des Ismaeliter-Mid(i)aniter-Problems	141
Tabelle 7: Ausdrücke rund um den Mord bzw. das Mordvorhaben	173
Tabelle 8: Gefühlsausdrücke in den Erzählungen.....	194
Tabelle 9: Vergleich analoger Aspekte in den Expositionen der drei Erzählungen	213
Tabelle 10: Vergleich der drei Hauptteile der Erzählungen	214
Tabelle 11: Vergleich der Erzählungen nach der Wiederaufnahme	215