

WENN GESCHWISTER BEISAMMEN WOHNEN
EINE NARRATOLOGISCHE UNTERSUCHUNG DER KORRELATIONEN ZWISCHEN DEN
GESCHWISTERKONFLIKTEN IN DEN FAMILIEN ABRAHAMS UND DAVIDS

(WHEN SIBLINGS DWELL TOGETHER
A NARRATIVE STUDY OF THE CORRELATIONS BETWEEN THE SIBLING RIVALRIES IN THE FAMILIES
OF ABRAHAM AND DAVID)

by

IMMANUEL MATTHÄUS MARTELLA

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in the subject

OLD TESTAMENT STUDIES

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

Supervisor: Prof Dr Gerrie Snyman

Co-Supervisor: Prof Dr Hans-Georg Wünc

(November 2021)

DECLARATION

Name: Immanuel Matthäus Martella

Student number: 55431534

Degree: PhD Old Testament Studies

WENN GESCHWISTER BEISAMMEN WOHNEN

EINE NARRATOLOGISCHE UNTERSUCHUNG DER KORRELATIONEN ZWISCHEN DEN
GESCHWISTERKONFLIKTEN IN DEN FAMILIEN ABRAHAMS UND DAVIDS

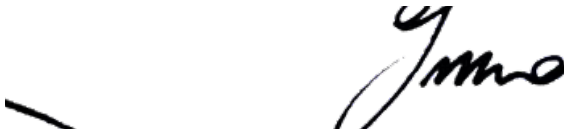
WHEN SIBLINGS DWELL TOGETHER

A NARRATIVE STUDY OF THE CORRELATIONS BETWEEN THE SIBLING RIVALRIES IN THE FAMILIES OF
ABRAHAM AND DAVID

I declare that the above thesis is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

I further declare that I submitted the thesis to originality checking software and that it falls within the accepted requirements for originality.

I further declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at Unisa for another qualification or at any other higher education institution.



15 November 2021

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie untersucht Konflikte zwischen leiblichen Geschwistern innerhalb der Großfamilien Abrahams und Davids. Ausgehend von ausführlichen narratologischen und kontextuellen Untersuchungen werden die Konflikte anhand von Auswertungskategorien miteinander in Beziehung gesetzt. Diese Korrelation zeigt gemeinsame und divergierende Ursachen, Katalysatoren, Auflösungen sowie Konsequenzen der Konflikte auf. Dabei werden deutliche innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken in beiden Großfamilien sichtbar. Verschiedene Faktoren, wie etwa das Streben der Handlungsfiguren nach Vorherrschaft und Geltung, die Reaktion auf äußere Umstände oder die Beeinflussung durch Dritte, katalysieren die Dynamiken. Daraus entstehen Trennung, Gewalt und Brudermord; doch auch Versöhnungswege werden besprochen. All dies zeichnet ein realitätsnahes und ambivalentes Bild der Gründerfamilien Israels. Der Ausblick betrachtet die gewonnenen Resultate im Licht ihrer narrativen Performativität und zeigt exemplarische Intersektionen der Texte mit den heutigen Lebenserfahrungen innerfamiliärer Geschwisterkonflikte auf. Hierbei wird nach allgemeinen Deutungsaspekten, Prinzipien und besonders nach biblischen Strategien zur Eindämmung und Lösung von Geschwisterkonflikten gefragt sowie mögliche Versöhnungswege aufgezeigt.

Schlüsselbegriffe

Altes Testament; Erzähltexte; Narratologie; Literaturwissenschaft; Konfliktforschung; narrative Ethik; Geschwister; Bruder; Schwester; Familiengeschichten; Rivalität; Konflikt; Streit; Macht; Geltung; Herrschaft; Erstgeburt; Performativität; Abraham; Sara; Hagar; Ismael; Isaak; Jakob; Esau; Josef; David; Eliab; Amnon; Tamar; Absalom; Adonija; Salomo; Tekoa; *bekor*; Gewalt; Mord; Vergebung; Versöhnung.

Abstract

The present research looks into the conflicts between siblings in the extended families of Abraham and David. After a detailed narratological and contextual analysis, evaluative categories will be used to determine how the conflicts relate to one another. These correlations will reveal common and divergent reasons, catalysts, solutions and consequences among the conflicts examined. It will show clear intra-familial dysfunctional dynamics in both extended families. Various factors, such as a particular character's strive for supremacy and prestige, their reaction to external circumstances or the interference of third persons, catalyse these dynamics. This leads to separation, violence and fratricide; although sometimes the way to reconciliation can be found. All of this presents us with a realistic and ambivalent picture of the founding families of Israel. The final perspective at the end of the thesis presents the research outcomes in light of their narrative performativity and demonstrates examples of how the texts intersect with the everyday experiences of modern families and their intra-familial sibling rivalries. Here common interpretive approaches, principles and especially biblical strategies are looked for which can help curb or resolve sibling rivalries as well as suggest possible ways towards reconciliation.

Key terms

Old Testament; narrative texts; narratology; literary criticism; conflict research; narrative ethics; siblings; brother; sister; family stories; rivalry; conflict; strife; power; preeminence; dominion; primogeniture; performativity; Abraham; Sarah; Hagar; Ismael; Isaac; Jacob; Esau; Joseph; David; Eliab; Amnon; Tamar; Absalom; Adonijah; Solomon; Tekoa; *bekor*; violence; homicide; forgiveness; reconciliation.

*Meinen Kindern
Joel, Devorah, Leonardo
und dem Kind,
das gerade noch unterwegs ist...*

Vorwort

Es gibt nichts Neues unter der Sonne (Koh 1,9), dennoch muss das Wiederkehrende immer neu entdeckt und darüber nachgedacht werden. Seit jeher musste sich jede Generation mit dem Thema Geschwisterkonflikte beschäftigen und viele haben dies mit der Bibel in der Hand getan. So auch ich, mit nicht geringem Gewinn.

Bereits in meiner Masterarbeit (2015) habe ich mich mit einzelnen Geschwisterrivalitäten innerhalb der Genesis beschäftigt. Dabei musste ich feststellen, dass dieses Thema über das erste Buch der Bibel hinaus auf ähnliche Weise und an sehr prominenten Stellen wiederzufinden ist. Dies wurde mir zum Anlass für eine tiefgehendere Beschäftigung mit den zentralen Geschwisterkonflikten im Alten Testament. Es hat einige Jahre Arbeit gekostet, die vorliegende Dissertation fertigzustellen, doch ich muss weiterhin feststellen, dass das Thema damit längst nicht ausgeschöpft ist. Längeres und tieferes Forschen könnte mit Sicherheit weitere Ergebnisse hervorbringen. Dies trifft sicherlich auf jedes Forschen zu, da es immer einen bruchstückhaften Charakter beibehält. Der Mensch ist und bleibt ein Lernender, der auf Ergänzung angewiesen ist. Ganz besonders gilt dies jedoch im Hinblick auf den unausforschlichen Reichtum und auf die Tiefe biblischer Erzählungen. Daher bin ich mir bewusst, dass meine Bemühungen nicht ausreichend sind, um ein derart komplexes und umfangreiches Thema wie das vorliegende in seiner ganzen Tiefe auszuloten. Und mir ist bewusst, dass bei den biblischen Geschwisterkonflikten viel mehr vor sich geht, als ich in dieser Arbeit erkennen konnte. Dennoch hoffe ich, dass sie einen Beitrag zur literarischen Erforschung alttestamentlicher Erzählungen leistet und insbesondere zu einem umfassenderen Verständnis der Geschwisterkonflikte beiträgt.

Ich hoffe auch, dass die Leserinnen und Leser dieser Arbeit einen persönlichen Gewinn daraus erzielen, durch die Betrachtung der Kunstfertigkeit biblischer Texte, durch die Wahrnehmung ihrer Relevanz und nicht zuletzt durch das persönliche Erleben ihrer Performanz, besonders im Hinblick auf das Gelingen der eigenen Geschwisterbeziehungen. Zugleich wünsche ich mir, dass interdisziplinäre Beiträge durch diese Studie angeregt und befruchtet werden.

An dieser Stelle möchte ich meinen Supervisoren Prof. Dr. Gerrie Snyman und Prof. Dr. Hans-Georg Wüch danken, die mich mit vielseitigen Impulsen und Denkanstößen auf dem Weg zur fertigen Dissertation unterstützt und begleitet haben. Danken möchte ich Joachim Loh für sein persönliches Interesse an dieser Arbeit, die motivierenden Gespräche und die Förderung dieses Projektes. Mein Dank gilt zudem Jasmin Henle, die mit viel Geduld diese Arbeit Korrektur gelesen hat.

Meiner Frau Anni und meinen Kindern spreche ich meinen höchsten Dank aus, da sie mich zu diesem Forschungsprojekt ermutigt und immer wieder dafür freigestellt haben. Meinen Kindern bin ich dankbar für die stetige „Erdung“ und die täglichen Veranschaulichungen des durchaus realisierbaren Ideals und der zutiefst brüchigen Realität von einträchtigen Geschwisterbeziehungen. Ihnen widme ich die vorliegenden Seiten.

Immanuel M. Martella

15. November 2021 – Pucallpa, Peru

Verzeichnisse

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach dem internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), herausgegeben von Siegfried Schwertner (2014).

Biblische Bücher sind entsprechend den Loccumer Richtlinien abgekürzt (vgl. Schwertner 2014:29).

Zusätzlich werden verwendet:

LXX ^{a/b}	Septuaginta nach dem Codex Alexandrinus / Codex Vaticanus
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, herausgegeben von Stefan Alkier, Michaela Bauks und Klaus Koenen. Online unter: www.bibelwissenschaft.de/wibilex .

Abkürzungen von Bibelübersetzungen, die im IATG (2014) nicht enthalten sind:

BRU	Hans Bruns, Die Bibel mit Erklärungen
ELB	Elberfelder Bibel, revidierte Fassung
ESV	English Standard Version
GN	Gute Nachricht Bibel
HFA	Hoffnung für Alle
LU17	Luther Bibel (2017)
LU84	Luther Bibel (1984)
MEB	Menge Bibel
NIRV	New International Reader's Version
NLB	Neues Leben Bibel
NR	Nuova Riveduta (2006)
SCHL	Schlachter Bibel (2000)

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur wende ich die von UNISA vorgeschriebene Harvard-Methode an und folge dabei den Regeln in: Christof Sauer (Hg.) 2004. Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode. (GBFE-Studienbrief 5). Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.

Als Hilfsmittel für diese Forschungsarbeit wurden die Bibelsoftware „Logos Bible Software“ (Version 9.6.0.0023 von der Faithlife Corporation, Bellingham) und zur Literaturverwaltung und Wissensorganisation das Programm „Citavi“ (Version 6.8.0.0) verwendet.

Die vorhandenen Abstände zwischen Absätzen trennen in der Regel argumentative Sinnabschnitte und dienen einer besseren Lesbarkeit.

Die Transliteration der hebräischen Wörter erfolgt nach dem Stil „SBL Academic“ der Logos Bibel Software. Dieser Stil ist vollständig umkehrbar und richtet sich nach den Richtlinien von „The SBL Handbook of Style: For biblical studies and related disciplines“ (Collins und andere 2014:56-57).

Für die Darstellung der hebräischen Schriften wurde die Schriftart „SBL Hebrew“ und für die Darstellung der griechischen Schriften wurde die Schriftart „SBL Greek“ verwendet. Beide Schriftarten werden von der Society of Biblical Literature herausgegeben (www.sbl-site.org/educational/biblicalfonts.aspx).

Übersicht

Teil A: Grundaspekte

1. Einführung und Zielsetzung
2. Forschungsgegenstand und Vorgehensweise
3. Die angewandten Methoden
4. Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung

Teil B: Analyse der Geschwisterkonflikte im Kontext

I. Geschwisterkonflikte bei den Erzeltern

1. Der stellvertretende Konflikt von Sara und Hagar (Gen 16; 21)
2. Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30)

II. Geschwisterkonflikte in der Familie Davids

1. Die Rivalität zwischen Eliab und David (1 Sam 16-17)
2. Die Geschwisterkonflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13)
3. Der fiktive Geschwisterkonflikt (2 Sam 14)
4. Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)

Teil C: Systematisierungen und Schlussfolgerungen

1. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte
2. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart

Teil D: Anhänge und Literaturverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	I
Verzeichnisse	II
Teil A: Grundaspekte	1
1. Einführung und Zielsetzungen	2
2. Forschungsgegenstand und Vorgehensweise	4
2.1. Anknüpfung: Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis (Martella 2015).....	5
2.2. Definition des Forschungsumfangs	6
2.2.1. Leibliche Geschwister in Konflikt	7
2.2.2. Narrativ entfaltete Geschwisterkonflikte	9
2.2.3. Geschwisterkonflikte bei Abraham und David	9
2.3. Zum Aufbau dieser Arbeit	10
2.3.1. Narratologische Analysen (Teil B)	10
2.3.2. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte und die Auswertungskategorien (Teil C, 1.)	10
2.3.3. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart (Teil C, 2.)	11
3. Die angewandten Methoden	11
3.1. Hermeneutische Prämissen: Das narrative Kommunikationsmodell	12
3.1.1. Der reale Autor und die historischen Fragen	13
3.1.2. Der implizite Autor und der Erzähler	14
3.1.3. Transzendente und korporative Charaktere	14
3.1.4. Der implizite, reale und ideale Leser.....	15
3.1.5. Der Text als Kontrollinstanz und die Grenzen der Auslegung	19
3.1.6. Rolle und Verantwortung der Interpreten.....	20
3.2. Narrative Exegese	21
3.2.1. Wurzeln und Begrifflichkeiten der narrativen Exegese	22
3.2.2. Zentrale Prämissen der narrativen Exegese	22
3.2.3. Intertextualität und der Kanon als privilegierter Raum	23
3.2.4. Die Mittel der narrativen Exegese.....	26
3.2.5. Mittel zur Feststellung von Deutungen auf literarischer Ebene	26
3.3. Narrative Ethik.....	36
3.3.1. Eingrenzungen	36
3.3.2. Definition von Ethik, Ethos und Moral	36
3.3.3. Explizites und implizites Ethos	37
3.3.4. Darstellungskategorien der Ethiken des Alten Testaments	38
4. Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung	56
4.1. Schlimm: The Language and Ethics of Anger in Genesis (2008; 2011)	56
4.2. Syrén: The Forsaken First-Born (1993)	58
4.3. Fox: Stalking the Younger Brother (1993).....	58

4.4. Greenspahn: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible (1994).....	58
4.5. Hensel: Die Vertauschung des Erstgeburtssgens in der Genesis (2011)	59
4.6. Steinmetz: From Father to Son. Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis (1991).....	59
4.7. Cotter: Genesis (2003)	61
4.8. Schöning: Geschwisterlichkeit lernen (2019).....	61

Teil B: Analyse der Geschwisterkonflikte im Kontext 63

I. Geschwisterkonflikte bei den Erzeltern 64

1. Der stellvertretende Konflikt von Sara und Hagar (Gen 16; 21) 64

1.1. Sara, Hagar und die Geburt Isaels, des Sohnes Abrahams (Gen 16)	68
1.1.1. Prolegomena	68
1.1.2. Die Exposition: Sara, Abrahams Frau, gebiert ihm keine Kinder (Gen 16,1)	73
1.1.3. Szene 1: Saras Plan (Gen 16,2-6).....	75
1.1.4. Szene 2: Hagars Begegnung mit dem Engel des HERRN (Gen 16,7-14)	83
1.1.5. Schluss: Hagar gebiert Abraham einen Sohn (Gen 16,15-16)	91
1.2. Isaaks Geburt und die Ausweisung Hagars und Isaels (Gen 21,8-21)	93
1.2.1. Prolegomena	93
1.2.2. Die Deutung von קָצַחַק (Gen 21,9)	98
1.2.3. Saras Aufforderung und die Reaktion Abrahams (Gen 21,10-11).....	101
1.2.4. Gottes Bestätigung (Gen 21,12-13).....	102
1.2.5. Der weitere Verlauf: Ausweisung und Rettung Hagars und Isaels (Gen 21,14-19).....	103
1.2.6. Der Ausblick auf das Leben Isaels (Gen 21,14-19)	104
1.3. Einige Rückschlüsse.....	104

2. Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30) 106

2.1. Prolegomena	106
2.1.1. Die Gesamtstruktur des Jakobszyklus	107
2.1.2. Die Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16.....	109
2.1.3. Einige Anmerkungen zur Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16.....	110
2.1.4. Die Lemmata עַבְד/שָׂכָר.....	110
2.1.5. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang in den Jakobserzählungen	111
2.1.6. Die Vorgeschichte: Jakobs Ankunft in Haran (Gen 29,1-14).....	119
2.2. Die Exposition: Die Vereinbarung (Gen 29,15-20)	124
2.2.1. Vom Bruder zum Lohnarbeiter (29,15).....	124
2.2.2. Einführung und anfängliche Charakterisierung von Lea und Rahel (29,16-18)	125
2.2.3. Jakob will Rahel heiraten – der Deal (29,18b-19).....	128
2.3. Die Komplikation: Der Betrug Labans (Gen 29,21-30).....	129
2.4. Der Schwesternkonflikt: Geburten und Namensgebungen (Gen 29,31-30,13)	132
2.4.1. Lea gebiert Ruben, Simeon, Levi und Juda (A. – 29,31-35)	134
2.4.2. Bilha gebiert Dan und Naftali für Rahel (B. – 30,1-8).....	140

2.4.3. Silpa gebiert Gad und Asser für Lea (B' – 30,9-13).....	143
2.4.4. Die <i>Dudaim</i> -Szene (C-C' – 30,14-16).....	144
2.4.5. Lea gebiert Issaschar, Sebulon und Dina (B" – 30,17-21).....	148
2.4.6. Rahel gebiert Josef (A' – 30,22-24).....	150
II. Geschwisterkonflikte in der Familie Davids.....	153
1. Der Konflikt zwischen Eliab und David (1 Sam 16,1-13; 17-18,5).....	153
1.1. Prolegomena.....	155
1.2. Die Salbung Davids als Hintergrund des Geschwisterkonflikts (1 Sam 16,1-13).....	158
1.2.1. Der Auftrag an Samuel (16,1-3).....	158
1.2.2. Samuels Umsetzung (16,4-5).....	159
1.2.3. Samuels Fehleinschätzung (16,6-7).....	160
1.2.4. Gegenüberstellungen und Kontraste der Hauptfiguren.....	162
1.2.5. Exkurs: Die äußere Darstellung der Protagonisten.....	164
1.2.6. Die weiteren Brüder (16,8-12a).....	165
1.2.7. Die Charakterisierung und Salbung Davids (16,12b-13).....	166
1.2.8. Die weitere Charakterisierung Davids (16,15-23).....	168
1.3. Die Rivalität zwischen Eliab und David entfacht (1 Sam 17-18,5).....	169
1.3.1. Die Charakterisierung Davids (17,14-24).....	172
1.3.2. Die Motivation Davids: Eine Frage der Belohnung? (17,25-27.30).....	175
1.3.3. Die Auseinandersetzung zwischen Eliab und David (17,28-30).....	179
1.3.4. Der weitere Verlauf (17,31-54).....	188
1.3.5. Die Reaktionen Sauls (17,55-58) und Jonathans (18,1-5).....	190
2. Die Geschwisterkonflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13).....	193
2.1. Prolegomena.....	194
2.1.1. Kontext und Bedeutung.....	194
2.1.2. Literarische Merkmale von 2 Sam 13.....	199
2.1.3. Die intertextuellen Beziehungen von 2 Sam 13.....	201
2.1.4. Abgrenzungen und Korrespondenzen der Episoden in 2 Sam 13.....	206
2.2. Amnon vergewaltigt seine Schwester Tamar (Teil 1; 2 Sam 13,1-22).....	207
2.2.1. Die szenische Darstellung (13,1-22).....	207
2.2.2. Die Struktur (13,1-22).....	209
2.2.3. Die Analyse der Erzählung (13,1-22).....	211
2.3. Absaloms Brudermord an Amnon (Teil 2; 2 Sam 13,23-39).....	242
2.3.1. Die Struktur von 2 Sam 13,23-39.....	242
2.3.2. Die Analyse der Erzählung (2 Sam 13,23-39).....	244
3. Ein fiktiver Brudermord (2 Sam 14).....	258
3.1. Prolegomena.....	258
3.1.1. Die Erzählung im Kontext.....	258
3.1.2. Literarische Merkmale der Erzählung.....	259

3.1.3. Die Parabel als לִּפְתּוּלָה	260
3.1.4. Die Struktur von 2 Sam 14	264
3.1.5. Die Ambiguität von 13,39-14,1	267
3.2. Die Exposition der Erzählung (2 Sam 14,1-3)	269
3.2.1. Die kluge Frau aus Tekoa	269
3.2.2. Die Motivation Joabs	271
3.3. Teil 1: „Hilf, König!“ – die Fiktion (2 Sam 14,4-11)	272
3.3.1. Rede der Frau: „Hilf, König!“ (14,4)	272
3.3.2. Antwort des Königs: „Was fehlt dir?“ (14,5a)	273
3.3.3. Rede der Frau: Die Frau schildert den Fall (14,5b-7)	273
3.3.4. Antwort des Königs: „Ich werde deinetwegen Befehl geben!“ (14,8)	281
3.3.5. Rede der Frau: „Die Schuld soll auf mir und meinem Haus liegen!“ (14,9)	282
3.3.6. Antwort des Königs: „Wer gegen dich redet, den bring zu mir!“ (14,10)	285
3.3.7. Rede der Frau: „Gedenke nicht nur meiner, sondern auch meines Sohnes!“ (14,11a)	285
3.3.8. Antwort des Königs: Der König leistet einen Schwur (14,11b)	287
3.4. Teil 2: „Warum beabsichtigst du solches?“ – die Andeutungen (2 Sam 14,12-17)	288
3.5. Teil 3: „Ist die Hand Joabs hinter alldem?“ – die Enthüllung (2 Sam 14,18-24)	293
3.6. Teil 4: Intermezzo und Schluss (2 Sam 14,25-33)	296
3.6.1. Intermezzo (14,25-27)	296
3.6.2. Schluss (14,28-33)	297
3.7. Zusammenfassung	299
4. Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)	302
4.1. Prolegomena	302
4.1.1. Kontext und Intertext von 1 Kön 1-2	302
4.1.2. Struktur und literarische Merkmale von 1 Kön 1-2	306
4.2. Exposition: Wer ist König? (1 Kön 1,1-10)	313
4.2.1. Die Ausgangssituation: David ist alt und pflegebedürftig – Machtvakuum (A. – 1,1-4)	313
4.2.2. Das erregende Moment: Adonija erhebt sich: „Ich bin es, der König wird!“ (B. – 1,5-10)	316
4.3. Hauptteil: Wer soll König sein? (1 Kön 1,11-53)	325
4.3.1. Die Entstehung des Konflikts: Sollte nicht Salomo König werden? (C. – 1,11-27)	325
4.3.2. Der Wendepunkt: Salomo soll König sein! (D. – 1,28-40)	333
4.3.3. Die Entfaltung des Konflikts: Salomo ist König geworden! (C'. – 1,41-50)	338
4.3.4. Das retardierende Moment: Adonija erniedrigt sich (B'. – 1,51-53)	340
4.4. Schluss: Salomo sichert seine Königsmacht (1 Kön 2,1-46)	344
4.4.1. Der Abschluss: Davids Vermächtnis und Tod – Salomos festes Königtum (A'. – 2,1-12)	344
4.4.2. Das Wiederaufleben des Konflikts: Adonijas Requalifizierungsversuch (B''. – 2,13-18)	346
4.4.3. Die Steigerung des Konflikts: Salomo wird mit Adonijas Versuch konfrontiert (C''. – 2,19-21)	353
4.4.4. Höhepunkt und Auflösung: „Ich [Salomo] sitze auf dem Thron Davids“ (D''. – 2,22-25)	355
4.4.5. Die Weiterführung von 1 Kön 2	357
4.5. Einige Schlussfolgerungen	357

Teil C: Systematisierungen und Schlussfolgerungen.....	360
1. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte	361
1.1. Die Auswertungskategorien.....	362
1.2. Allgemeine Faktoren.....	363
1.2.1. Hinführende Faktoren (HF)	363
1.2.2. Ursache(n) des Konflikts (U).....	373
1.3. Auswertungskategorien der Komplikation	380
1.3.1. Katalysatoren der Konflikte (KAT)	380
1.3.2. Retardierende Momente der Konflikte (RM).....	432
1.3.3. Höhe-/Wendepunkt(e) der Konflikte (HW).....	434
1.4. Auswertungskategorien der Resolution.....	438
1.4.1. Auflösung des Konflikts (A).....	438
1.4.2. Konsequenzen aus dem Konflikt (KON).....	439
2. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart	443
2.1. Die Kraft narrativer Texte und ihre Intersektion mit der Lebenswirklichkeit der Leserschaft	444
2.1.1. Narrativität als anthropologischer Grundaspekt.....	444
2.1.2. Über die Performativität von Erzähltexten	445
2.1.3. Erzählungen als Parabeln.....	448
2.1.4. Zentrale Gestalten als Identifikationsfiguren	449
2.1.5. Auf Gott hin und von Gott her geöffnet	451
2.2. Biblische Geschwisterkonflikte in gegenwärtiger Perspektive: Einige Brückenschläge	452
2.2.1. Komplexe, meist dysfunktionale Familienverhältnisse	452
2.2.2. Die Strebung nach Vorherrschaft und Geltung	460
2.3. Biblische Geschwisterversöhnungen: Eine Wegbeschreibung	463
2.3.1. Das Spektrum der Konfliktresolutions	464
2.3.2. Die Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder als Wegbeschreibungen zur Versöhnung	466
2.4. Geschwisterlichkeit zwischen Bibel und Gegenwart	485
Teil D: Anhänge und Literaturverzeichnis	487
Anhang 1: Zur Textkohärenz von 1 Sam 16-18,5	488
Anhang 2: Die Motivation Joabs in 2 Sam 14.....	493
Anhang 3: Übersicht aller Faktoren der Auswertungskategorien für jeden Konflikt ..	495
Literaturverzeichnis	501

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: Das narrative Kommunikationsmodell	12
Abbildung 2: Frith, Francis: „Mount Moriah, Jerusalem, from the Well of En-Rogel“	337
Abbildung 3: Konflikttypen	423

Verzeichnis der Strukturen

Struktur 1: Die Gesamtstruktur von Gen 11,27-25,18	66
Struktur 2: Die Struktur von Gen 16	69
Struktur 3: Die Entsprechungen der zwei Szenen der Erzählung (Gen 16,1-6.7-16)	70
Struktur 4: Die Struktur von Gen 16,15-16	92
Struktur 5: Die Struktur der Konflikte im Jakobszyklus	107
Struktur 6: Die Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16	109
Struktur 7: Die Struktur von Gen 29,31-30,24	133
Struktur 8: Die szenische Darstellung von 2 Sam 13,1-22	207
Struktur 9: Die Struktur von 2 Sam 13,1-22	210
Struktur 10: Die Struktur von 2 Sam 13,23-39	243
Struktur 11: Die Struktur von 2 Sam 14	265
Struktur 12: Die Struktur von 1 Kön 1-2	308

Verzeichnis der Tabellen

Tabelle 1: Vergleich der Geburtserzählungen Isaels und Isaaks	96
Tabelle 2: Parallelitäten zwischen Gen 16,1-16 und Gen 21,1-21	97
Tabelle 3: Die Namensgebungen und Namensklärungen der Nachkommen Leas und Rahels	137
Tabelle 4: Lexikalische und thematische Verbindungen zwischen Gen 34 und 2 Sam 13	205
Tabelle 5: Parallelitäten zwischen 2 Sam 13,1-22 und 13,23-39	207
Tabelle 6: Der Plan Jonadabs, seine Wiederholungen und die Umsetzung im Vergleich	218
Tabelle 7: Die Argumentationsweise Tamars (2 Sam 13,12-13)	224
Tabelle 8: Gegenüberstellung der Handlungsfiguren und Gruppierungen in 1 Kön 1	323
Tabelle 9: Übersicht der Hinführenden Faktoren	364
Tabelle 10: Übersicht der Ursachen der Konflikte	373
Tabelle 11: Übersicht der Ursachen und der zugrundeliegenden Probleme	374
Tabelle 12: Die Katalysatoren der Konflikte	381
Tabelle 13: Die Gefühlswelten in den Geschwisterkonflikten	404
Tabelle 14: Übersicht der retardierenden Momente	432
Tabelle 15: Übersicht der Höhe-/Wendepunkte	435
Tabelle 16: Übersicht der Auflösungen	438
Tabelle 17: Übersicht der Konsequenzen der Konflikte	440
Tabelle 18: Geschwisterkonflikte zwischen Mord und Versöhnung	464
Tabelle 19: Die zwei Perspektiven der Versöhnungserzählungen	474

Teil A: Grundaspekte

1. Einführung und Zielsetzungen

Wenn Geschwister beisammen wohnen. Der Titel dieser Studie ist eine Anspielung auf Psalm 133,1, dessen Überschrift David als Autor benennt. Er ist als ein poetisches Wallfahrtslied konzipiert, das wohl viele Pilger im Laufe der Geschichte mit Festfreude auf ihrem Weg nach Jerusalem hinauf rezitiert haben:

„Siehe, wie fein und lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen!“

Der ganze Psalm beschreibt in poetischem Stil das Ideal und die Schönheit intakter Geschwisterbeziehungen. Er malt die „Wirkmächtigkeit und Faszination der gelebten Brüderlichkeit“ (Zenger 2008:635) vor Augen. Diese wird mit duftendem, wohltuendem Öl verglichen, das den Kopf, den Bart und den Gewandsaum Aarons hinabfließt (Ps 133,2). Damit wird das hohe Gut der Geschwisterlichkeit zelebriert, doch auch wachgehalten. Der Vergleich dieses idyllischen Bilds mit anderen biblischen Texten lässt schnell erkennen, dass dieser Psalm nicht aus der Lebenswirklichkeit alttestamentlicher Geschwistererzählungen entspringt. Die vor Augen geführte Eintracht zerrinnt schon bald angesichts einer sehr flüchtigen Wirklichkeit. Viel passender zum narrativen Zeugnis erscheint dagegen das Bild, das der Prophet Jeremia (9,3) seiner Leserschaft mit zahlreichen Untertönen vor Augen malt:

*„Hütet euch, ein jeder vor seinem Freund,
und setzt auf keinen Bruder (כַּל-אַחַּךְ; kāl-’āḥ) Vertrauen!¹
Denn jeder Bruder (כַּל-אַחַּךְ; kāl-’āḥ) treibt Hinterlist (עָקוֹב יַעֲקֹב; ‘āqōwb ya ‘qōb)²,
und jeder Freund geht als Verleumder umher.“*

Hier ist wenig von einträchtigem und gemeinsamem Wohnen die Rede, vielmehr ist der Spruch des Propheten geradezu ein Aufruf, sich vor seinem Bruder zu schützen und fernzuhalten! Diese Bilanz spiegelt viel stärker und viel realistischer den narrativen Befund des Alten Testaments wider, der nahezu durchgängig von Geschwistern berichtet, die miteinander in Konflikt stehen. Nicht selten bewegen sich diese Auseinandersetzungen an der Grenze zum Brudermord. Dennoch – oder gerade deswegen – lässt sich hinter der sichtbar negativen Realität der Geschwisterbeziehungen in den Erzähltexten des Alten Testaments ein grundsätzlich positives Ideal einer Bruderethik und ein grundlegendes Prinzip der Vermeidung von Gewalt erkennen, so wie es Ps 133,1 zum Ausdruck bringt. Der Titel dieser Arbeit versucht, genau diese Spannung zwischen Realität und Ideal, zwischen Krise und Sehnsucht auszudrücken und die Frage aufzuwerfen, die dieser Studie zugrunde liegt: Was geschieht, wenn in der Hebräischen Bibel Geschwister aus einer Familie beisammen wohnen?

Die alttestamentlichen Erzählungen malen ein Bild der Realität vor Augen, welches das Interesse von Leserinnen und Lesern jeder Epoche weckt. So beobachtet etwa Jacob Licht im Hinblick auf biblische

¹ An dieser Stelle ist der Bruder (אָחַךְ; ’āḥ) im erweiterten Sinne der Volksgenosse oder Mitmensch. Siehe Ausführungen unter 2.2.1.

² Oder: „Jeder Bruder ist ein Jakoblein/Fersenhalter/ein Betrüger!“ Mit gleichem Ton, aber anderer Wortwahl führt Jer 9,5 fort: „Deine Wohnung ist mitten im Betrug (בְּמִרְמָה; mirmâ). Vor lauter Betrug (בְּמִרְמָה; bēmirmâ) weigern sie sich mich zu erkennen, spricht der HERR“. Und in 9,7 heißt es dann: „Ihre Zunge ist ein mörderischer Pfeil, man redet Betrug (בְּמִרְמָה; mirmâ). Mit seinem Mund redet man Frieden zu seinem Nächsten, in seinem Inneren aber legt man ihm einen Hinterhalt (יָשִׁים אֶרְבֹּב; yāšîm ’orbōw).“

Erzähltexte: „[I]n most cases it is ordinary human reality, and therefore eternally interesting.“ (1978:10). Bemerkenswert ist dabei, dass auch die beschriebene Spannung der Geschwisterbeziehungen trotz der enormen zeitlichen und kulturellen Entfernung dieser Texte den gegenwärtigen innerfamiliären Erfahrungen sehr nahesteht. Sie betrifft bis heute den Alltag jedes Menschen auf dieser Erde, in den Tiefen der eigenen familiären Existenz und im praktischen Vollzug des Lebens.

Die Lebenswirklichkeit von Geschwistern bewegt sich immer zwischen den zwei Polen der Sehnsucht nach inniger Beziehung und der Erfahrung von Konflikt und Entfremdung. So gehören Geschwisterbeziehungen, und damit auch Geschwisterkonflikte, zu einer gemeinsamen, anthropologischen Grunderfahrung des Menschen. Die biblischen Erzähltexte, die in dieser Arbeit untersucht werden, konnten über Jahrtausende hinweg unterschiedliche Schattierungen dieser universellen Erfahrungen konservieren, tradieren, zugänglich machen und bis heute in ihrer Leserschaft performative Kraft entfalten. Somit ist die Beschäftigung mit diesem Thema von außerordentlicher Aktualität und Relevanz.³

Wie der weitere Verlauf dieses Kapitels zeigen wird, häufen sich Geschwisterkonflikte im Alten Testament in besonderer Weise innerhalb der Erzählungen der Großfamilie Abrahams und in der Familie Davids. Es handelt sich hierbei um zwei herausragende „Familiensagas“, denen sich das Alte Testament wie in einer TV-Serie mit aufeinander aufbauenden Staffeln und Episoden besonders ausführlich und detailreich widmet. Das verwundert nicht, da es sich dabei um die Ursprungsfamilien des Volkes Israels *par excellence* handelt. Zugleich liegen jene Geschichten der „*Toledot Jesu*“ und somit auch dem christlichen Selbstverständnis zugrunde. So eröffnet das Neue Testament in Mt 1,1 mit der summarischen Nennung dieser zwei prominenten Urväter Israels: „*Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.*“ (Mt 1,1a).⁴

Gerade aus dieser Tatsache ergibt sich eine bemerkenswerte Beobachtung. Während die jüdischen und christlichen Traditionen oft dazu tendieren, biblische Protagonisten und Protagonistinnen sowie Figuren ihrer (Kirchen-)Geschichte als besonders tugendhafte und tadellose Menschen darzustellen (vgl. die sogenannte „Hagiographie“)⁵, geht das Alte Testament selbst mit seinen Ursprungsgeschichten ganz andere Wege. Die biblischen Erzählungen, die grundsätzlich das Selbstverständnis Israels widerspiegeln und zu dessen Ausformung beitragen, machen die Väter und Mütter des Volkes nicht automatisch zu

³ In dieser Arbeit werden geschlechtsneutrale und, wenn ein einziges Geschlecht gemeint ist, geschlechtsspezifische Ausdrücke verwendet. In manchen Fällen scheint es dennoch sinnvoll, gewisse maskuline Bezeichnungen beizubehalten, wenn diese als feststehende Begrifflichkeiten in der Forschung gelten oder nur durch komplexe und unleserliche Satzkonstruktionen differenziert werden können. Darunter zählen etwa die Bezeichnung des Erzählers und des Autors oder weitere Begrifflichkeiten, wie Nachkomme, Täter, in seltenen Fällen Protagonist und wenige weitere. Ihre Verwendung schließt Personen oder Personengruppen mit ein, die männlichen oder weiblichen Geschlechts sein können. Auch bei der Bezeichnung Gottes folge ich der traditionellen maskulinen Form, da dies für den Lesefluss angenehmer ist. Selbstverständlich gehe ich davon aus, dass Gott weder männlich noch weiblich ist, sondern eben Gott. So wird die Polarität der Geschlechter in der Bibel von der Gottebenbildlichkeit her abgeleitet (Gen 1,27). Der Eigenname Gottes wird als HERR wiedergegeben, außer an den Stellen, wo die Erwähnung des Tetragramms für das Verständnis der Aussage relevant ist.

⁴ Vgl. auch die Weiterführung dieser „*Toledot Jesu*“ (Mt 1,1-17), die jeweils eine Handlungsfigur von fast jedem Geschwisterkonflikt enthält, der in dieser Arbeit untersucht wird.

⁵ Dies trifft auch auf antike Schriften der Nachbarländer Israels zu, die dazu tendieren, ihre Ursprungsgeschichten, ihre Helden und Könige übermäßig zu glorifizieren. So kommentiert Friedman: „As has been frequently observed, to read the ancient reports, one would think that no Near Eastern king ever lost a battle.“ (2000:142).

„Heiligen“. Sie erzählen zwar von ihren Heldentaten, ihrer Frömmigkeit und ihren Glaubenswerken, doch zugleich verschleiern sie ihre Spannungen, ihr Scheitern, ihre innerfamiliären Konflikte und ihre Rivalitäten nicht. Ganz im Gegenteil scheinen gerade diese Aspekte oftmals im Fokus biblischer Erzählungen zu stehen, auch wenn dies über die Jahrhunderte hinweg nicht immer von Auslegern erkannt wurde.

Die Erzeltern sind im Alten Testament nicht nur die Glaubenshelden schlechthin und David ist nicht nur der „*Worship-Leiter*“ mit der Harfe in der Hand. Ganz im Einklang mit dem vollen Spektrum üblicher Themen einer modernen TV-Serie ereignen sich in ihren Familien Mord, Gewalt, Machtspiele, Eifersucht, Unterdrückung, Flucht und Vertreibung. Und sie selbst sind daran mitbeteiligt. Neben schlechten Erziehungsmethoden und Bevorzugungen wird in diesen Patchwork-Familien hinter dem Rücken geredet, gepetzt, beneidet, gelogen, betrogen, manipuliert, hintergangen und erpresst. Vergeltung und Rache werden geübt, Ungerechtigkeit angeprangert. Vergewaltigung, Inzest und Leihmutterchaft gehören auch zum Repertoire dieser Texte.

Diese absichtlich zugespitzte Perspektiven über die Väter und Mütter Israels zeigen, dass die Charaktere der Bibel meist ambivalent und realitätsnah dargestellt werden. Zugleich offenbart dies eine Erzählstrategie: Nur selten kann einer Konfliktpartei die ganze Schuld zugeschrieben werden und die Leserschaft kann nicht ohne Weiteres nur für die eine Seite Partei ergreifen (Wenham 2000:95). Daher kann eine einseitige Lektüre, die sie entweder als „überfromm“ oder als nur ruchlos erkennen will, der narrativen Realität nicht gerecht werden. Dies betrifft auch das Thema der Geschwisterkonflikte: Die Erzählungen zeigen keine „einfachen Lösungen“ in der Ausgestaltung und Bewältigung von Konflikten, sondern sie malen der Leserschaft ein Bild vor Augen, das komplex und vielfältig ist, so wie reale Beziehungen und reale Konflikte, auch was ihre Überwindung und ihre Konsequenzen betrifft.

Der eher negativ zu wertende narrative Befund von Geschwisterbeziehungen und die Ambivalenz der Charaktere eröffnen einige grundlegende Forschungsfragen, denen diese Arbeit nachgehen will: Wie kommt es überhaupt zu den Geschwisterkonflikten? Welche Faktoren spielen dabei eine wesentliche Rolle? Wie werden die Erzählfiguren in ihren Geschwisterkonflikten dargestellt und wie trägt dies zu einem ganzheitlicheren und realistischeren Bild ihres Charakters bei? Wie gehen die Handlungsfiguren mit den Spannungen von Ideal und Realität, von Sehnsucht und Misslingen, von Gemeinschaft und zerbrochene Beziehungen um? Gibt es Muster, die sich wiederholen und mehreren Konflikterzählungen zugrunde liegen? Und berichten die Geschwistererzählungen von der Überwindung dieser Spannungen? Verfolgen die häufigen Konflikterzählungen didaktische Anliegen oder suggerieren sie der Leserschaft gewisse Prinzipien zur Vermeidung, Auflösung oder Eindämmung von Geschwisterkonflikten? Und wenn dies so ist, wie können gegenwärtige Leserinnen und Leser sich darin wiederfinden, ohne dass sie einfach unreflektiert ihre eigene Erfahrung und Prägung in die biblischen Texte hineinprojizieren?

2. Forschungsgegenstand und Vorgehensweise

Unzählige Interpreten haben im Laufe der Geschichte die Texte, die von Geschwisterkonflikten berichten, mit unterschiedlichsten methodischen Voraussetzungen kommentiert und interpretiert. Da es sich um sehr prominente Erzählungen des Alten Testaments handelt, ist der Umfang der zu Verfügung stehenden Literatur gewaltig. Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass die Forschung bereits viele

wichtige Einzelaspekte herausgearbeitet hat, an die angedockt werden kann. Dennoch lässt sich feststellen, dass die genannten Texte in der Forschung selten unter der Perspektive von Geschwisterkonflikten untersucht und, wenn dies doch der Fall ist, nur einzelne Episoden in Beziehung zueinander gestellt wurden. Die vorliegende Studie möchte damit eine gewisse Lücke in der Forschung schließen, da bisher keine vergleichbare Untersuchung in dieser Form unternommen wurde. In den nächsten Abschnitten wird der Forschungsumfang und dessen spezifische Eingrenzungen näher definiert.

2.1. Anknüpfung: Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis (Martella 2015)

Das Thema der vorliegenden Studie knüpft an eine Forschungsarbeit an, die ich als Masterarbeit an der University of South Africa eingereicht habe (Martella 2015). Darin werden die Konflikte zwischen drei prominenten Geschwisterpaaren im Buch Genesis narratologisch untersucht und miteinander in Beziehung gestellt: Kain und Abel (Gen 4), Jakob und Esau (bes. Gen 25.27.33) sowie Josef und seine Brüder (bes. Gen 37). Da die vorliegende Arbeit auf diese Untersuchungen aufbaut, möchte ich zunächst einige der darin gewonnenen Resultate zusammenfassen, die hier vorausgesetzt werden.

Die Ergebnisse der genannten Analysen dieser Erzählungen unterstreichen und bestätigen in besonderer Weise das in Genesis allgemein erkennbare Motiv einer fortwährenden Umkehrung der Geschwisterreihenfolgen: Ein jüngerer Bruder übertrifft auf unterschiedliche Art und Weise seinen älteren Bruder und qualifiziert sich ihm gegenüber als *běkōr* (Erstgeborener).⁶ Dieses Muster wird innerhalb der Genesis in zwölf sogenannten „Vertauschungsepisoden“ erkennbar (:10). Zwar entsteht nicht aus jeder Vertauschungsepisode automatisch ein Konflikt, der narrativ entfaltet wird, doch das Phänomen stellt eine der Hauptdimensionen der Rivalitäten zwischen Geschwistern in der Genesis dar.⁷

Die Analysen konnten bestätigen, dass den Konflikten zwischen den drei genannten Geschwisterpaaren im Buch Genesis literarische und theologische Intentionen zugrunde liegen. Dies wird auf der Textebene in der Verwendung und Wiederaufnahme gewisser lexikalischer, thematischer und literarischer Motive erkennbar, die ausführlich und systematisiert dargelegt wurden (vgl. :151-220). Darin wird ersichtlich, dass jede dieser Erzählungen auf der vorausgehenden aufbaut, gewisse Motive aufgreift und durch sich ändernde Konstellationen und Umstände hindurch weiterführt, jeweils zu einem andersartigen Schluss. Die Erzählung von Kain und Abel (Gen 4) stellt dabei den urgeschichtlichen Grundtypus eines Geschwisterkonflikts dar, an den die weiteren Erzählungen anknüpfen und mehrfach verweisen, ohne jedoch den tragischen Brudermord (innerhalb der Genesis) erneut zu begehen.⁸ Ausgehend von der urgeschichtlichen Erzählung macht sich das erste Buch des Kanons auf die Suche nach Individuen, die sich als Hüter ihrer Geschwister (Gen 4,9) erweisen, was schließlich in der Figur Josefs gefunden wird. Durch diese und weitere Motive wird klar, dass die untersuchten Geschwisterkonflikte von einem lite-

⁶ Im Verlauf der vorliegenden Studie wird ersichtlich, dass dies auch Frauen beziehungsweise Schwestern betreffen kann, vgl. die Erzählung von Lea und Rahel in Gen 29-30.

⁷ Einige dieser Aspekte werden auch im Abschnitt „Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung“ (Teil A, 4.) besprochen.

⁸ An dieser Stelle seien die literarischen Erzählmuster von Joseph Campbell erwähnt, der in seinem Werk *Der Heros in tausend Gestalten* (2011; englische Erstausgabe 1949) unter Rückgriff auf die tiefenpsychologische Erkenntnisse Jungs folgende Archetypen identifizierte, denen die meisten Erzählungen folgen und die für Campbell universelle Gültigkeit besitzen: Held, Schatten (hier besonders interessant im Hinblick auf die literarische Funktion Kains), Mutter, Kind, Anima und Animus. Diese Archetypen wurden vielfach aufgegriffen und weiterentwickelt (vgl. Vogler 2018).

rarischen Spannungsbogen zeugen, der an den beiden Enden des Buches ansetzt und vom urgeschichtlichen Brudermord bis hin zur Versöhnung unter Brüdern reicht. Innerhalb dieses Spannungsbogens zeigt die Erzählung von Jakob und Esau einen andersartigen Weg auf, wie ein Geschwisterkonflikt zu einer positiven Auflösung gebracht werden kann.

Schon allein aus der Betrachtung dieser drei Erzählungen wird klar, dass Geschwisterkonflikte in der Genesis ein bewusst gestaltetes und ausdrücklich betontes Thema sind, das den Ursprungsgeschichten der Menschheit und des Volkes Israels zugrunde liegt. Sie sind der Ausgangspunkt und narrativer Hintergrund für die Abweichungen und Segmentierungen der *Toledot* der Genesis. Die Geschwisterkonflikte bilden somit „einen zentralen Antrieb, der zur dynamischen Ausformung der Genesis als Familiengeschichte wesentlich beiträgt.“ (:224). In Verbindung mit weiteren Motiven, wie beispielsweise die (Un-)Fruchtbarkeit der Erzeltern oder die Hungersnot, stellen sie wiederkehrende Hindernisse im Prozess der Volkswerdung Israels dar, die durch eine „variety of ‘solutions’ to family continuity“ (Steinberg 2012:280) überwunden werden.

Wenn der abgesteckte Untersuchungsgegenstand dieser vorausgehenden Studie verlassen wird, lässt sich feststellen, dass das Thema der Geschwisterkonflikte an vielen weiteren Stellen der Hebräischen Bibel und weit über die Grenzen der Genesis hinaus weiterverfolgt werden kann. Wie in der Einleitung bereits erwähnt wurde, gilt dies in besonderer Weise für die Familiengeschichte Davids. Die Geschwisterkonflikte im Buch Genesis bleiben jedoch intertextuell und kanonisch betrachtet ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis weiterer Rivalitäten. Oder anders gesagt: In den Konflikten der Genesis treten viele Motive zutage, die bei den Lektürevorgängen der weiteren Erzählungen, die in der vorliegenden Studie untersucht werden, Anklänge finden. Aus den genannten Gründen knüpft die vorliegende Studie an die auf nur wenige Konflikte der Genesis beschränkten Ergebnisse an, baut darauf auf und setzt weitere Erzählungen unter neuen Fragestellungen damit in Beziehung.

Der weiterführende Charakter dieser Studie zeigt sich besonders darin, dass im zweiten Teil (Teil B, I.) darauf verzichtet wird die narratologischen Analysen der Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern eigens zu besprechen beziehungsweise zu wiederholen. Dazu sei auf die vorausgegangenen Analysen verwiesen (Martella 2015:59-90 [Jakob und Esau] und :90-150 [Josef und seine Brüder]). Bibelkundige Leserinnen und Leser werden ohne Weiteres die Bezüge auf diese Erzählungen im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) und im Schlusskapitel (Teil C, 2.) nachvollziehen können. Ein besonderes Augenmerk wird darauf gelegt, so wenig wie möglich von den genannten Episoden vorauszusetzen und die notwendigen Inhalte ausführlich wiederzugeben. Alle weiteren Geschwisterkonflikte, deren Umfang in den nächsten Abschnitten besprochen wird, werden hingegen einzeln und ausführlich analysiert.

2.2. Definition des Forschungsumfangs

Fast jede Hauptfigur des Alten Testaments hat mindestens ein Geschwisterteil, das wesentlich zur Entfaltung der Erzählung beiträgt (Greenspahn 1994:3). Angesichts dieses überwältigenden Befundes erscheint es sinnvoll, den Forschungsumfang der vorliegenden Studie näher zu definieren und einzugrenzen.

2.2.1. Leibliche Geschwister in Konflikt

Eine erste notwendige Definition betrifft die Begriffsbestimmung von Bruder (אָה; 'āh) und Schwester (אָהוֹת; 'āhōwt).⁹ Das Bedeutungsspektrum dieser Begriffe in der Hebräischen Bibel ist sehr breit und wird gut in den gängigen Nachschlagewerken beschrieben (vgl. Ringgren 1970:1,205-210; Clines 1993-2011:1,173-178).

Das Lemma אָה ('āh) identifiziert grundsätzlich den biologischen, leiblichen Bruder (Gen 4,8) oder Halbbruder (Gen 37,2), kann jedoch im erweiterten Sinne auch für weitere Verwandtschaftsverhältnisse, wie beispielsweise den Neffen (z.B. Lot in Gen 13,8) oder einen Angehörigen (Gen 31,32), verwendet werden.

Bei der Voraussetzung, dass alle Israeliten in Abraham einen gemeinsamen Vater haben, kann אָה ('āh) auch den Volksgenossen bezeichnen, was besonders häufig im Deuteronomium vorkommt (z.B. 18,15). In seiner weitesten Verwendung wird der Begriff אָה ('āh) für den Nächsten oder den Mitmenschen (Ps 49,8) verwendet, so wie es auch im heutigen deutschen Sprachgebrauch noch der Fall sein kann. Die weibliche Bezeichnung אָהוֹת ('āhōwt), die seltener vorkommt, kann die leibliche Schwester (Gen 20,12) oder auch eine Verwandte (Gen 24,60) kennzeichnen.¹⁰

Ganz im Einklang mit der familiären Dimension alttestamentlicher Erzählungen begrenzt sich die vorliegende Untersuchung auf jene Erzählungen, die im engsten Sinn von *leiblichen* Geschwistern handeln.¹¹ Im biblischen Zeugnis handelt es sich dabei um männliche und weibliche Figuren, die mindestens einen gemeinsamen Elternteil (den Vater) haben.¹² Eine Erweiterung oder gar eine Metaphorisierung

⁹ Fast die Hälfte der Vorkommen von אָה ('āh) in der Hebräischen Bibel kommt in den Büchern Genesis (178 Belege; davon mehr als die Hälfte in der Josefgeschichte, Gen 37-50) und Chronik (125 Belege) vor. Schöning bemerkt eine interessante Verbindung: „Legt man die Belege von אָה ('āh) und אָהוֹת ('āhōwt) kapitelweise übereinander, dann fällt 2 Sam 13 als der Text auf, in dem am dichtesten von einer Schwester und einem ihrer Brüder, hier Tamar und Amnon, in der Hebräischen Bibel erzählt wird. In keinem anderen Kapitel tauchen beide Begriffe derart dicht auf.“ (2019:32).

¹⁰ Das Lemma אָהוֹת ('āhōwt) wird darüber hinaus im Hohelied zur Bezeichnung der Geliebten als Schwester verwendet (Hld 4,9-12; 5,1f). Des Weiteren fällt die korporative Verwendung des Begriffs für Gebiete (Israel/Juda) oder Städte (Jerusalem/Samaria) auf, die besonders in den Prophetenbüchern als Schwestern bezeichnet werden (z.B. Jer 3,7; Ez 16,46).

¹¹ Leibliche Geschwister müssen nicht notwendigerweise im Text explizit als אָה ('āh) oder als אָהוֹת ('āhōwt) bezeichnet werden, wie etwa bei Ismael und Isaak, die lediglich als Söhne ihrer Eltern oder als Brüder im erweiterten Sinne genannt werden. Dennoch werden die familiären Verhältnisse der Geschwister in allen Erzählungen, die in der vorliegenden Arbeit untersucht werden, klar genannt. Das explizite Vorkommen von אָה ('āh) oder אָהוֹת ('āhōwt) übernimmt häufig eine bedeutungstragende Funktion, etwa zur Hervorhebung der Verwandtschaftsverhältnisse und familiären Zugehörigkeiten sowie zur Gegenüberstellung der Figuren.

¹² Wie oben bereits kurz erwähnt wurde, stellen diese Erzählungen der Genesis den Ursprung der Volkswendung Israels dar, der in einer viel breiter angelegten Völkerdimension eingebettet ist. Die Rivalitäten zwischen biologischen Geschwistern in der Genesis stellen in einigen Fällen auch den Ursprung von Konflikten dar, die sich jenseits der Erzählungen selbst und im Verlauf der (kanonisch betrachtet) weiteren Geschichte Israels auf der Ebene von Stammes- und Völkerivalitäten beobachten lässt. Dies gilt in besonderer Weise für die Rivalität zwischen Jakob und Esau beziehungsweise Israel und Edom, die immer wieder Nachhall findet und die in den Propheten auf markante Art und Weise betont wird (z.B. Ez 35,5; Jes 11,13-14; Ps 137,7). Diese Völkerdimension ist schon in der Genesis angelegt, etwa in dem mehrdimensionalen Gottesorakel an Rebekka (Gen 25,23), das bereits von zwei Nationen und Völkern im Konflikt miteinander spricht. Ebenso ergeben sich aus den Konflikten zwischen den Söhnen Jakobs immer wieder innerisraelitische Spannungen zwischen den jeweiligen Stämmen (z.B. Ephraim und Juda). Auch diese durchaus sehr interessanten Aspekte stehen nicht im Fokus dieser Arbeit, da sie ihren Umfang und ihre Zielsetzung übersteigen.

des Geschwisterbegriffs, wie sie etwa Schöning (2019:307) vornimmt, wird in der vorliegenden Studie ausgeschlossen.

Somit bewegt sich die vorliegende Untersuchung innerhalb des engsten familiären Kreises und die untersuchten Rivalitäten betreffen die Primärbeziehungen der Konfliktparteien. Dabei muss jedoch stets vor Augen gehalten werden, dass das biblische Familiengefüge, in das leibliche Geschwister eingebettet sind, nicht ohne Weiteres mit dem Bild einer modernen, urbanen Kernfamilie vergleichbar ist, die in einer individualistischen Gesellschaft lebt. Michael Kleine bringt dies für das Alte Testament auf den Punkt:

Hier ist „die engste Einheit von sich durchdringenden Loyalitäten“ nicht die Kernfamilie, sondern die Deszendenzgruppe von Brüdern und Schwestern. Geschwister wohnen meist am selben Ort, oft sogar zusammen auf dem Familienbesitz. Sie arbeiten zusammen und sind durch die starke Identifikation mit der Familie und ihre Traditionen eng aneinander gebunden. Es besteht zwischen Geschwistern eine große Gemeinsamkeit der Interessen und Ziele. Im AT gehört der leibliche Bruder neben Sohn, Tochter, Ehefrau und Freund zum engsten Kreis eines Menschen. (2004:91).

Gerade dieses Loyalitätsgefüge und die Gemeinsamkeit der Interessen und Ziele, die bei Geschwistern zu erwarten wären, geben dem andersartigen Befund der Hebräischen Bibel, die durchgehend von Geschwistern in Konflikt erzählt, eine besondere Betonung. Die Erzählungen werden geradezu von diesem Widerspruch zu den normalen Erwartungen angetrieben.

Diese Auffälligkeit wird zusätzlich hervorgehoben, wenn die Frage nach dem Vorkommen von loyalen und solidarischen Geschwisterbeziehungen in der Hebräischen Bibel gestellt wird. Es kann festgestellt werden, dass das Alte Testament auffallend wenig von einträchtigen Geschwisterpaaren berichtet. Die Gründe dafür können nicht auf den notwendigen Konfliktcharakter einer jeden (guten) Erzählung reduziert werden. Greenspahn, der die Erzählungen der Bibel mit der Weltliteratur vergleicht, zieht ähnliche Schlüsse: „World literature is filled with tales of cooperative siblings, despite their relative absence from the Bible“ (1994:137). Vereinzelt berichten zwar von Geschwisterpaaren, die sich miteinander verbünden, doch diese Episoden stehen meist in einem negativ zu wertenden Kontext, weisen negative Untertöne auf oder stehen unmittelbar in Beziehung zu einem Geschwisterkonflikt. Darunter zählen beispielsweise folgende Episoden:

- Sem und Japhet bedecken die Blöße ihres Vaters, die ihr Bruder Ham aufgedeckt hatte (Gen 9,20-27).
- Die Töchter Lots verbünden sich, um Nachkommen mit ihrem Vater zu zeugen (Gen 19,30-38).
- Simeon und Levi handeln einmütig, um ihre Schwester Dina zu rächen (Gen 34).
- Die Brüder Josefs vereinen sich gegen Josef (Gen 37).
- Absalom stellt sich zu Tamar, gegen den gemeinsamen Bruder Amnon (2 Sam 13,20-22).¹³

¹³ Greenspahn folgert, meines Erachtens zu Unrecht, im Hinblick auf einige der genannten Erzählungen: „[...] the enumeration of these examples demonstrates both the paucity and the triviality of the Bible’s stories about siblings who work together. None of these harmonious siblings is a major character, nor are the incidents of central importance to the biblical narrative.“ (1994:4). Sein Rückschluss kommt davon, dass er nur einzelne der oben genannten Episoden berücksichtigt.

2.2.2. Narrativ entfaltete Geschwisterkonflikte

Wann genau liegt in einem Text ein Konflikt zwischen Geschwistern vor? Wie die Analysen zeigen werden, erzählt das Alte Testament von Geschwisterkonflikten mit unterschiedlicher Ausführlichkeit und Intensität. Auch werden die einzelnen Rivalitäten verschiedenartig dargestellt, was ihr Ausmaß, ihre Schwere und ihre Auswirkungen betrifft. Ganz grundlegend ist es klar, dass Geschwister die Hauptfiguren dieser Texte sein müssen. Darüber hinaus muss im Einzeltext ein Kontrast zwischen ihnen oder deren stellvertretenden Figuren vorkommen. Dabei gilt, dass der Konflikt nicht notwendigerweise im Hauptfokus der Erzählungen liegen muss. Zugleich ist es aber notwendig, dass der Text eine Gegenüberstellung, unterschiedliche Strebungen und (zumindest einseitige) widerstrebende Handlungen der Geschwister aufzeigt, die in einem narrativen Moment zu einer mehr oder weniger scharfen Eskalation führen.

Die Auswahl der Konflikte, die in der vorliegenden Arbeit untersucht werden, berücksichtigt ausschließlich jene Episoden, die narrativ entfaltet werden. Diese Eingrenzung, die selbstverständlich erscheinen könnte, wird angesichts der alttestamentlichen Befunde zu einer notwendigen Ergänzung. Denn einerseits enthält das erste Buch der Hebräischen Bibel verschiedene Notizen, die auf potentielle Geschwisterkonflikte hinweisen könnten, die jedoch narrativ nicht weiter entfaltet werden.¹⁴ Darunter zu nennen sind beispielsweise die kurzen Notizen zu den Geschwisterpaaren Ham, Japhet und Sem (Gen 5,32; 9,18-11,26), Serach und Perez (Gen 38,27-30) oder Ephraim und Manasse (Gen 48,1-22). Der notizhafte Charakter dieser Episoden lässt keine eindeutigen Rückschlüsse und Auswertungen über diese potentiellen Konflikte zu. Andererseits kommen Geschwisterkonflikte auch in Texten anderer alttestamentlicher Gattungen vor, wie etwa in Gesetzestexten, bei den Propheten oder in der Weisheitsliteratur. Auch diese sind nicht Gegenstand der vorliegenden Studie.

2.2.3. Geschwisterkonflikte bei Abraham und David

Die narrativ entfalteten Erzählungen von Konflikten zwischen biologischen Geschwistern kommen in der Hebräischen Bibel insbesondere in den ausgedehnten Familiengeschichten von Abraham und Sara mit ihren unmittelbaren Nachkommen sowie von David und seinen Kindern vor. Im Titel und in der Einleitung dieser Arbeit wurde bereits klargestellt, dass die vorliegende Studie sich auf die Analyse und Auswertung der leiblichen Geschwisterkonflikte dieser zwei Familien begrenzt.¹⁵

Für beide Familien gilt, dass die einzelnen Geschwisterkonflikte in ihrem jeweiligen Zyklus sehr stark ineinander verflochten sind, sich gegenseitig bedingen und über die Generationen hinweg eigene Dynamiken entfalten. Während bei den Erzeltern gleich vier Generationen in Konflikten dieser Art involviert sind, betrifft das Thema bei David vornehmlich ihn selbst und seine Kinder.

¹⁴ Dieser Befund geht mit den sogenannten Vertauschungsepisoden einher (siehe unten, bes. bei Hensel 2011).

¹⁵ Neben den Geschwisterkonflikten dieser Großfamilien werden folgende weitere Rivalitäten in der Hebräischen Bibel narrativ entfaltet: Kain und Abel (Gen 4); Mose und Aaron (Ex 32,21ff) beziehungsweise Mose, Aaron und Mirjam (Num 12); Abimelech, die Söhne Gideons und Jotam (Ri 9); Jefta und seine Halbbrüder (Ri 11,1-3); Joram und seine Brüder (2 Kön 8; 2 Chr 21,2-4). Andere Geschwisterbeziehungen werden zwar angedeutet, aber nicht narrativ entfaltet, wie etwa die Schwesterbeziehung zwischen Michal und Merab (1 Sam 14,18-19) oder die Beziehung zwischen Hofni, Pinhas und Samuel (1 Sam 1-4). Interessant ist auch die Weiterführung des Motivs im Neuen Testament, beispielsweise bei Maria und Marta (Lk 10,38-42) oder dem Gleichnis der zwei Söhne (Lk 15,11-32).

2.3. Zum Aufbau dieser Arbeit

Aus den genannten Definitionen und Eingrenzungen des Forschungsumfangs ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit.

2.3.1. Narratologische Analysen (Teil B)

Wie betrachtet wurde, enthalten die zu untersuchenden „Familiensagas“ viele unterschiedliche Stimmen, die von Geschwisterkonflikten berichten. Es ist wichtig, jede dieser Stimmen einzeln wahrzunehmen und ihr Gehör zu verschaffen. Daher wird im Teil B dieser Arbeit die narratologische Analyse jeder Erzählung in ihrem Kontext dargestellt. Da das Thema der Geschwisterkonflikte in Verbindung mit den Umkehrungsepisoden innerhalb des Buches Genesis besonders prominent ist, werden zunächst die Konflikte zwischen Geschwisterpaaren in den Erzählungen der Erzeltern analysiert, die nicht Untersuchungsgegenstand der Masterarbeit waren. Es handelt sich dabei um folgende Konflikte, die narrativ entfaltet werden (Teil B, I.):

- Der Konflikt zwischen Ismael und Isaak, der sich als stellvertretender Konflikt zwischen Sara und Hagar abspielt (Gen 16; 21)
- Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30)

Der zweite Zyklus von Erzählungen betrifft Geschwisterkonflikte in der Familie Davids (Teil B, II.). Darin werden folgende Episoden aufgegriffen:

- Der Konflikt zwischen Eliab und David (1 Sam 16,1-13; 17-18,5)
- Der Konflikt zwischen Amnon und Tamar (2 Sam 13,1-22)
- Absaloms Brudermord an Amnon (2 Sam 13,23-39)
- Ein fiktiver Brudermord (2 Sam 14)
- Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)

2.3.2. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte und die Auswertungskategorien (Teil C, 1.)

Jede der genannten Erzählungen wird für sich in ihrem jeweiligen Kontext erforscht. Die Ergebnisse dieser Analysen werden im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) miteinander in Beziehung gesetzt und systematisiert. Dabei wird unter anderem folgenden allgemeinen Fragen nachgegangen:

- Welche Parallelen und welche Unterschiede sind zwischen den Erzählungen zu erkennen?
- Was verbindet die Erzählungen miteinander? Was unterscheidet sie? Und worin liegen diese Aspekte begründet?
- Sind literarische oder thematische Gemeinsamkeiten beziehungsweise auffallende Unterschiede zwischen den Erzählungen erkennbar?
- Sind ähnliche Ursache-Wirkungs-Beziehungen in den Erzählungen erkennbar?

Da im Forschungsumfang viele und zum Teil sehr unterschiedliche Erzählungen enthalten sind, stellt sich die Frage, wie die Geschwisterkonflikte nebeneinandergestellt werden können. Um dies zu tun, ist es notwendig, gemeinsame Faktoren zu definieren, die als Vergleichsbasis verwendet und auf deren Grundlage allgemeinere Rückschlüsse gezogen werden können. Diesem Zweck sollen die folgenden

sieben Auswertungskategorien dienen, die sich am typischen Verlauf einer Erzählung orientieren und grundsätzliche Merkmale eines Konflikts darstellen. Diese werden in Teil C, 1. näher erläutert und zusätzlich differenziert:

1. **Hinführende Faktoren:** Verschiedene Vorbedingungen tragen im Hintergrund dazu bei, dass ein Konflikt überhaupt erst entsteht oder zu einem offenen Konflikt heranwachsen kann. In den meisten Fällen greifen mehrere Umstände ineinander.
2. **Ursache(n) des Konflikts:** Was ist die Ursache, die dem Konflikt zugrunde liegt?
3. **Katalysatoren:** Welche Faktoren steigern oder verstärken den Konflikt an unterschiedlichen Stellen des Handlungsverlaufs?
4. **Retardierende Momente:** Welche Faktoren verzögern den Konflikt an unterschiedlichen Stellen des Handlungsverlaufs?
5. **Höhepunkt:** Wann ist der Höhepunkt und/oder der Wendepunkt des Konflikts erreicht?
6. **Auflösung:** Wie kommt der Konflikt zu einer Auflösung? Welche Faktoren spielen dabei eine Rolle?
7. **Konsequenzen:** Welche Konsequenzen entstehen aus dem Konflikt im weiteren Verlauf der Erzählung?¹⁶

2.3.3. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart (Teil C, 2.)

In einem abschließenden Kapitel (Teil C, 2.) werden die gewonnenen Resultate im Licht ihrer narrativen Performativität betrachtet. Der alttestamentliche Befund wird in Beziehung zur heutigen Lebenserfahrung von innerfamiliären Geschwisterkonflikten gesetzt. Dabei wird nach möglichen Intersektionen zwischen den Resultaten der Korrelation (Teil C, 1.) und der gegenwärtigen Leserschaft gefragt. Einige Beispiele veranschaulichen diesen Brückenschlag und dienen als Anknüpfungspunkte und als Anregungen für die weitere Erforschung des Themas in anderen Disziplinen. In diesem Zusammenhang wird besonders nach Deutungsaspekten, Prinzipien und nach biblischen Strategien zur Eindämmung, Lösung und Überwindung von Geschwisterkonflikten gefragt.

3. Die angewandten Methoden

Die Zielsetzungen und Fragestellungen, die oben anvisiert wurden, bedürfen eines geeigneten methodischen Ansatzes, der in der Lage ist, die Texte über Geschwisterkonflikte in ihren impliziten narrativen Nuancen wahrzunehmen. Die methodische Herangehensweise, die dafür gewählt wird, soll im vorliegenden Abschnitt dargelegt werden. Nach der Klärung einiger hermeneutischer Prämissen folgt die Besprechung der sogenannten „narrativen Exegese“, die sich zum Zweck dieser Arbeit als besonders geeignet erwiesen hat.

Wie bereits erwähnt, werden im letzten Kapitel dieser Arbeit (Teil C, 2.) unter anderem die Versöhnungswege biblischer Geschwisterkonflikte betrachtet. Dabei wird die Frage gestellt, ob die untersuchten Erzählungen Strategien zur Konfliktbewältigung aufzeigen, die für die heutige Leserschaft von Bedeutung sein könnten. Aus diesem Grund muss vorab auch geklärt werden, ob diese Erzähltexte über-

¹⁶ Negative sowie positive Konsequenzen, die aus den Konflikten entstehen, sind wichtige Faktoren der Erzählungen, die ihre Leserschaft zur Vermeidung oder Nachahmung animieren können.

haupt das Anliegen verfolgen können, mögliche Deutungsaspekte oder allgemeine Prinzipien zu diesem Thema zu bieten. Und, wenn dies so ist, muss besprochen werden, auf welcher Basis solche Rückschlüsse zulässig sind. Damit wird das Themenfeld der sogenannten „narrativen Ethik“ angesprochen, worin die Frage nach der didaktischen und ethischen Performanz narrativer Texte (besonders im Vergleich zu anderen Gattungsarten) aufgeworfen wird. Dies wird unter Teil A, 3.3. näher erläutert. Zugleich muss klargestellt werden, dass diese Studie keinen expliziten Beitrag für eine Ethik des Alten Testaments darstellt. Die im Abschlusskapitel genannten Deutungsaspekte werden lediglich als Vorschläge für die Leserschaft angeboten.

3.1. Hermeneutische Prämissen: Das narrative Kommunikationsmodell

Die folgende Abbildung zeigt eine schematische Darstellung des Kommunikationsgeschehens, das der Betrachtung biblischer Erzähltexte in dieser Arbeit zugrunde liegt. Die Abbildung fasst einige hermeneutische Prämissen zusammen, die in den folgenden Abschnitten besprochen werden. Dabei sollen zunächst die einzelnen Aspekte erörtert werden, die „außerhalb des Textes“ und „im Text“ vorkommen. Anschließend wird die Rolle des Textes und der Interpreten reflektiert.



Abbildung 1: Das narrative Kommunikationsmodell

3.1.1. Der reale Autor und die historischen Fragen

Das hier vorgestellte grafische Kommunikationsmodell stellt „außerhalb des Textes“ einen realen Autor dar.¹⁷ Die biblischen Autoren sind Teil von Glaubensgemeinschaften und Kulturkreisen, deren Sprache, Kultur, Normen, Konventionen, Glaubenssätze und vieles mehr sich in ihren Schriften bewusst oder unbewusst widerspiegelt. Die Komposition ihrer Texte wird auch von weiteren Faktoren beeinflusst oder angeregt, wie beispielsweise den Stimmen und Texten aus ihrer Umwelt.

Ein biblischer Text kann explizite und implizite Aspekte enthalten, die auf den realen Autor, auf seinen Kontext und auf historische Fragestellungen sowie auf redaktionelle Aspekte schließen lassen. Die überlieferten Texte sind in der Tat das einzige Medium, das darüber Auskunft geben könnte. In besonderer Weise hat die historische Exegese es sich zur Aufgabe gemacht, die genannten Aspekte „außerhalb des Textes“ anhand der Texte und weiterer, oftmals hypothetischer Quellen zu rekonstruieren, um die Entstehungsgeschichte der Texte, ihre historische Verortung und ihre Redaktionsstufen zu bestimmen. Solche Rückschlüsse über Aspekte „außerhalb des Textes“ sind dabei oft auf einer nicht überprüfaren hypothetischen Ebene zu verorten. Selbstverständlich bedeutet dies nicht, dass das Bemühen der historischen Exegese aufgegeben werden sollte. Doch es ist auffällig, dass unzählige Werke des letzten Jahrhunderts diesen Ansatz wählen, während immanente Aspekte der Texte weniger Berücksichtigung finden.

Im Gegensatz zu diesem historischen Ansatz legt die synchrone, narrative Exegese, die dieser Arbeit zugrunde liegt, ihr Hauptaugenmerk auf die textimmanenten Faktoren und nicht auf die historischen Fragestellungen. Der Text in seiner Endgestalt und dessen Interpretation liegen im Fokus, da davon ausgegangen wird, dass die Beschäftigung mit dem, was vorliegt, überhaupt erst eine „bodenfeste Interpretation“ (Bar-Efrat 2006:20) auch weiterer historischer Fragestellungen ermöglicht. Die historisch-kritischen Fragestellungen werden somit nicht abgewertet, doch bewusst einer synchronen Lektüre nachgeordnet, wie Thomas Hieke treffend kommentiert:

Das Bemühen um das Verstehen eines biblischen Textes in seinem Zusammenhang ist [...] stets der erste Schritt. Erst danach kommt die Erhebung von mutmaßlichen Vorstufen sowie von Traditions- und Redaktionsprozessen. Deren Rekonstruktion ist jedoch kein zwingend notwendiger Vorgang, der für das Verstehen unabdingbar wäre. (2003:86).

Zugleich muss klargestellt werden, dass eine synchrone Methodik freilich nicht unhistorisch arbeiten kann und soll: „Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse, die für das Verstehen des Textes wichtige historische, soziale und politische Hintergründe klären [...], [sind, IM] notwendigerweise in der biblischen Auslegung zu berücksichtigen“ (2003:87). Für die oben dargestellte Abbildung 1 bedeutet dies, dass zunächst die Faktoren untersucht werden müssen, die „im Text“ sind. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Analyse der textimmanenten Aspekte, die in der Abbildung in grau untermalt sind. Erst im Ausblick wird auch die reale Leserschaft in den Diskurs mit eingebunden. In den folgenden Abschnitten werden einige dieser Instanzen besprochen.

¹⁷ Hier und in den folgenden Abschnitten gilt, dass die maskuline Form im Singular eine Mehrzahl von Autoren und Autorinnen miteinschließen kann. Der Autor oder die Autorin eines oder mehrerer Texte umfasst im vorliegenden Modell auch mögliche Redaktoren, auf die – da sie „außerhalb des Textes“ sind – nicht mit Sicherheit zurückgeschlossen werden kann. Der Text an sich ist all das, was überliefert ist und womit gearbeitet werden kann.

3.1.2. Der implizite Autor und der Erzähler

Die Leserschaft nimmt den realen Autor „im Text“ lediglich als einen impliziten Autor wahr.¹⁸ In anderen Worten: Die Leserschaft kann nur auf das zurückgreifen, was der reale Autor selbst von sich im Text preisgibt. Auf der anderen Seite schildert der Autor seine Inhalte für eine implizite Leserschaft, an die er sich wenden will. Er tut dies durch die Stimme eines Erzählers. Innerhalb biblischer Erzählungen werden der implizite Autor und der Erzähler meist gleichgestellt, da der Erzähler allgemein als eine zuverlässige und allwissende Instanz gewertet wird. Wenham fasst dies folgendermaßen zusammen:

The status of the narrator in biblical texts has been much discussed. Though in modern novels the narrator may be unreliable, especially when he or she speaks in the first person, in classic realist fiction the third-person narrator was both reliable, in that he or she accurately reflected the implied author's views, and also omniscient, in that the narrator appears to know everything about the characters portrayed, their psychology and inner emotions, that would never be apparent to the ordinary human observer such as the other actors in the story. (2000:10).

Auf gleicher Linie argumentiert Meir Sternberg: „The biblical narrator is absolutely and straightforwardly reliable.“ (1985:51). Auch Adele Berlin weist darauf hin: „It is generally accepted that biblical narrative is narrated in the third person by an omniscient (and reliable) narrator.“ ([1983] 1994:43; vgl. :52). Nicht nur die Ereignisse, sondern auch die Darstellung der Handlungsfiguren werden der Leserschaft durch den Erzähler dargeboten. Jede Instanz innerhalb des Textes, einschließlich des Erzählers und der Hauptfiguren, hat somit (zumindest theoretisch) einen eigenen *Point-of-View*. Zur Unterscheidung der Standpunkte des Erzählers und der Handlungsfiguren siehe unten.¹⁹

3.1.3. Transzendente und korporative Charaktere

Ein besonderer Fall im vorliegenden narrativen Kommunikationsmodell, das hier gesondert betrachtet werden muss, ist die Rolle Gottes. Gott ist ein Charakter „im Text“, der zwar nicht immer explizit benannt wird oder zu Wort kommt, doch dessen Präsenz bei biblischen Texten grundsätzlich vorausgesetzt wird. Aus diesem Grund wurde im vorliegenden narrativen Kommunikationsmodell Gott als eine weitere, feststehende Instanz eingefügt, die sich von den stetig wechselnden Handlungsfiguren unterscheidet.

Ich werde weiter unten ausführlicher auf meinen Standpunkt als Interpret eingehen. Es sei hier vorab erwähnt, dass ich aufgrund meines christlichen Offenbarungs- und Inspirationsverständnisses, das sicherlich meine Herangehensweise an die Texte beeinflusst, Gott in der Abbildung 1 bewusst „außerhalb

¹⁸ Dieses Konzept wurde von Wayne C. Booth in seinem Werk *The Rhetoric of Fiction* (1961) eingeführt und hat sich seitdem in der Literaturwissenschaft etabliert.

¹⁹ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass in der säkularen Literaturwissenschaft oftmals die Vermittlungsinstanzen des Erzählers und des sogenannten *Focalizers* unterschieden werden. Gérard Genette (1998:131), der diesen Begriff prägte, unterscheidet diese zwei Instanzen anhand der Fragen: „Wer sieht beziehungsweise nimmt wahr?“ – das ist der *Focalizer*, und: „Wer spricht?“ – das ist der Erzähler. Sehr wohl wird in der narrativen Exegese biblischer Erzählungen vom Fokus eines Textes und besonders vom *Point-of-View* gesprochen, doch die Unterscheidung zwischen Erzähler und *Focalizer* ist mir bisher in der theologischen Literatur nicht begegnet. Dies mag daran liegen, dass die Begrifflichkeiten von *Focalizer* und *Point-of-View* ähnlich gefüllt werden. Der eigentliche Grund scheint mir jedoch die Tatsache zu sein, dass in biblischen Erzählungen – wie oben bereits angemerkt wurde – von einem allwissenden Erzähler ausgegangen wird. Diese Auffassung wird durch Werner Wolf gestützt, der im Lexikon Literatur- und Kulturtheorie präzisiert, dass die meisten Theoretiker den *Focalizer* „nicht in allen Erzählungen ansetzen, z.B. nicht in Texten mit allwissendem Erzähler.“ (2016:191).

des Textes“ beziehungsweise über das ganze Modell gestellt habe. Damit wird hervorgehoben, dass Gott jede der in der Abbildung dargestellten Instanzen beeinflussen kann: Er kann sowohl den realen Autor als auch den Text selbst (und die Textwerdung) und auch die mehrdimensionale reale Leserschaft in Raum und Zeit beeinflussen, ihr begegnen und die Botschaft der Texte performieren lassen. Dies ist konsistent mit der Perspektive der Texte des Alten Testaments, die den Selbstanspruch erheben, die Geschichte aus der Perspektive Gottes zu schildern und Offenbarungen Gottes zu sein.

Dennoch können Leserinnen und Leser, die meinem Vorverständnis nicht folgen können, die göttliche Instanz in die Kategorie „Protagonisten“ (Abbildung 1) einordnen. Letztendlich erscheint Gott im vorliegenden Text als ein weiterer textimmanenter Charakter. Narratologisch betrachtet weist er dennoch besondere Merkmale auf, wie Ilse Müllner feststellt:

In the Bible, God is one of many characters who is subject to the same principles of narrative modelling as the others. At the same time, however, God differs from other characters with regard to his transtextual attendance and the authority of his voice,²⁰ which in turn influences the authority of the narrator's voice. (2018:68).

In eine ganz andere Richtung geht die Frage nach Gruppen oder korporative Gemeinschaften, die im Text vorkommen. Einige dieser Gruppierungen, die besonders im Buch Genesis vorkommen, wurden bereits oben genannt (Anmerkung 10). Dies betrifft auch explizit das Volk Israel, das streng narratologisch und unabhängig von den historischen Fragestellungen als eine korporative Handlungsfigur verstanden werden kann.²¹

3.1.4. Der implizite, reale und ideale Leser

Da in der Literaturwissenschaft die Definitionen der Leserschaft und des Autors bzw. der Autorin recht umstritten sind, wird in diesem Abschnitt die implizite von der realen Leserschaft unterschieden. Darüber hinaus werden rezeptionsästhetische Aspekte besprochen sowie die Rolle eines idealen Lesers gezeichnet. Ein realer Autor hat bei der Abfassung seiner Texte eine Leserschaft vor Augen, die hier als impliziter Leser definiert wird.²² Es handelt sich dabei um die Rezipienten, an die er sich wendet und

²⁰ Dieser Aspekt wird im Teil A unter dem Abschnitt 3.2.5.1. ausgeführt.

²¹ Dies ist narratologisch zu verstehen und unabhängig von den Fragen rund um das historische Israel, wie sie beispielsweise Philip Davies am Anfang der 1990er Jahre auf provokative Weise aufgeworfen hat. In seinem Buch *In Search of 'Ancient Israel'* (erste Auflage 1992) unterteilt er Israel in drei unterschiedliche Konzepte: Das *Biblical Israel* ist für ihn das Bild des Volkes, wie es in den Erzählungen der Bibel wiederzufinden ist (2015:37-46). In diesem Sinne ist das biblische Israel lediglich ein literarisches Konstrukt, das in den Texten angelegt ist. Davies betont diesbezüglich: „Israel is no more and no less than what the writers have made it, and if the picture is contradictory or confusing, that is not to be objected to in a literary work.“ (:2). Das *Historical Israel* ist für Davies hingegen die Geschichte der Bewohner Palästinas während der späten Bronzezeit und der Eisenzeit (:47-61). Als dritte Kategorie differenziert Davies das *Ancient Israel* als die Verschmelzung der beiden erstgenannten Kategorien, das für ihn ein wissenschaftliches Konstrukt ist (:32-36). Ohne auf die Grenzen und die Auswirkungen dieser Differenzierungen einzugehen, dessen Abgrenzungen durchaus nicht eindeutig zu ziehen sind, wird in dieser Arbeit Israel streng narratologisch als ein korporativer Protagonist betrachtet, wie er in den einzelnen Erzählungen dargestellt wird (was wohl am ehesten in die Richtung eines *Biblical Israel* von Davies tendiert). Diese Eingrenzung ist den methodischen Vorbedingungen und den Zielen dieser Arbeit geschuldet und entspringt nicht aus einer Abwertung der historischen Fragestellungen, die an anderer Stelle zu klären sind.

²² Das Konzept des impliziten Lesers wurde erstmalig von Wolfgang Iser in seinem Werk *Die Appellstruktur der Texte* (1970) als Pendant zu dem bereits bekannten Konzept eines impliziten Autors (Booth 1961; siehe oben) eingeführt. In seinen weiteren Werken führte Iser dieses Konzept aus (vgl. *Der Implizite Leser* [1972] und *Der*

auf die er seine Botschaft zuschneidet. Zutreffend drückt es Bernard Lategan aus: „The implied reader is therefore ‘inside’ the text, being a textual feature.“ (1991:149).²³ Im simpelsten Fall der ursprünglichen Kommunikationssituation stimmt der implizite Leser mit der realen Leserschaft überein, wie beispielsweise bei einem Brief, der für gewisse Empfänger geschrieben wurde und von diesen auch gelesen wird. Abgesehen davon ist bei biblischen Texten von einer Diskrepanz zwischen dem impliziten Leser und der realen Leserschaft auszugehen, da der reale Autor nicht jeden realen Leser der Geschichte vor Augen haben oder implizieren konnte.

Das hier vorgeschlagene grafische Modell versucht die Mehrdimensionalität auf der Seite der realen Leserschaft aufzuzeigen. Durch Zeit, Kultur und Sprache hindurch ist die reale Leserschaft der biblischen Texte in ständigem Wechsel, bis zu uns heute, bis zu mir. Der Text spricht über die Zeit hinweg für sich selbst und wird selbst zum Gegenüber einer immer neuen Leserschaft. Utzschneider und Nitsche nennen den Text dementsprechend ein „literarisch-ästhetisches Subjekt“ (2014:68). Da der Text als Subjekt fungiert und die reale Leserschaft sich vom ursprünglich-realen Rezipienten (oft stark) unterscheidet, kann die Rolle und der Einfluss der jeweils „neuen realen Leser“ auf die Interpretation der Texte nicht einfach ausgeblendet werden. Jede Leserschaft interagiert mit dem Text und liest ihn mit seiner eigenen „hermeneutischen Brille“. Daher wird in der Abbildung 1 neben der persönlichen Brille der Leserschaft auch die Rolle der Glaubensgemeinschaft und des Kulturkreises exemplarisch, als Illustration für die äußeren Faktoren und Einflüsse dargestellt, die dem realen Leser eine ganz eigene Perspektive auf die Texte geben.

Einen besonderen Stellenwert nehmen die Interpretationsspielräume („gaps“ oder Leerstellen) eines Textes ein. Auch dieser Begriff wurde von Iser erstmalig 1972 eingeführt und in den folgenden Jahren weitergeführt (vgl. 1994:50-67). Er erkennt Leerstellen als „zentrale Strukturen von Unbestimmtheit im Text“ (:283) und er definiert sie als Enklaven im Text, „die sich der Besetzung durch den Leser anbieten“ (:266). Die Leserschaft steht demnach vor Aussparungen im Text, die ihre Kombination(sfähigkeit) erfordern (:284). Daraus entsteht eine Dynamik, die Iser folgendermaßen erklärt:

Das Verschwiegene in scheinbar trivialen Szenen und die Leerstellen in den Gelenken des Dialogs stimulieren den Leser zu einer projektiven Besetzung des Ausgesparten. Sie ziehen den Leser in das Geschehen hinein und veranlassen ihn, sich das Nicht-Gesagte als das Gemeinte vorzustellen. Daraus entspringt ein dynamischer Vorgang, denn das Gesagte scheint erst dann wirklich zu sprechen, wenn es auf das verweist, was es verschweigt. Da aber das Verschwiegene die Implikation des Gesagten ist, gewinnt es dadurch seine Kontur. (:265).

Häufig sind Leerstellen auf eine bewusst gestaltete Funktion der Texte zurückzuführen.²⁴ Doch der Leserschaft können sich auch immer wieder neue Leerstellen eröffnen, beispielsweise aufgrund sich

Akt des Lesens [1976]), das breit rezipiert wurde. Es wird seitdem in der Literaturwissenschaft als feststehender Begriff verwendet.

²³ Die realen Leser können ihrerseits jeweils nur den impliziten Autor wahrnehmen, also das, was der reale Autor von sich im Text preisgibt. Auch die Instanzen des impliziten Autors und des impliziten Lesers, die innerhalb eines Textes liegen, sind nur in begrenzter Weise zugänglich, da die Interpretation der im Text angelegten Hinweise in hohem Maße von Aspekten außerhalb des Textes abhängig ist.

²⁴ Leerstellen können einerseits unbeabsichtigt sein. Der Autor, der an eine implizite Leserschaft in einem bestimmten kulturellen und historischen Setting schreibt, setzt in seinem Text Aspekte voraus, bei denen er annimmt, dass seine Leserschaft diese selbstverständlich verstehen wird. Aufgrund der narrativen Ökonomie, führt er das Selbstverständliche nicht weiter aus. Dabei entstehen Leerstellen, die für die reale Leserschaft

verändernder kultureller Faktoren. Dadurch enthält jeder Text gewissermaßen einen „Sinnüberschuss“ (Polyvalenz), der über die ursprüngliche *intentio auctoris* und der *intentio operis* hinausgeht und in der jeweils anderen Leserschaft Nachhall findet. Es liegt daher nahe, dass bestimmte Implikationen eines biblischen Textes zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich wahrgenommen werden. Dies bedeutet nicht, wie unten betrachtet wird, dass die Interpretation der Texte der Subjektivität überlassen wird. Unbestimmtheiten in einem Text eröffnen neue Deutungsperspektiven und lassen neue Deutungshorizonte zutage treten. Diese dürfen allerdings nicht im Widerspruch zum vordergründigen Textsinn treten. Diese Besonderheiten müssen beim Lektürevorgang mitberücksichtigt werden.²⁵

Die genannten Wechselwirkungen zwischen Text und Interpret werden in der sogenannten Rezeptionsästhetik besprochen. Einigen Erkenntnissen dieser hermeneutischen Schule ist zuzustimmen, wie etwa, dass der Text nur einer der Faktoren im Auslegungsprozess ist, dass die Rezipienten eine aktive Rolle in der Erzeugung eines Textsinns spielen²⁶ sowie der oben erwähnten Polyvalenz. Es ist durchaus wahr, wie Dieckmann-von Büнау bemerkt, dass „dem Verstehen des ursprünglichen historischen Kontextes deutliche Grenzen gesetzt sind“ (2007:8). Es ist auch eindeutig, dass Texte eine Wirkungsgeschichte haben, die tief mit der Geschichte der Glaubensgemeinschaft verwoben ist (:8). Gerade deswegen ist es erforderlich, dass die Leserschaft sich zentral mit den Texten in der vorliegenden Endgestalt beschäftigt, die eben aus dieser Glaubensgemeinschaft heraus entstanden sind und zu dieser Glaubensgemeinschaft sogar auf unterschiedliche Weise hinführen.

In einigen Punkten ist gegenüber einigen rezeptionsästhetischen Schlussfolgerungen eine Abgrenzung oder Klarstellung notwendig. Dies betrifft etwa die Annahme, dass der Sinn und die Kohärenz der Texte nicht als intrinsische Eigenschaften zu verstehen sind, sondern nur von den Rezipienten produziert werden (vgl. :2), womit eine Abwertung der Relevanz der *intentio auctoris* impliziert wird (:1). Einige Rezeptionsästheten sind zudem der Auffassung, dass „ein reflektierter Umgang mit der faktischen Vielfalt legitimer Interpretationen die Beliebigkeit der Auslegung verhindern kann“ (:8). Ein mehr oder weniger gut reflektierter Umgang mit der Vielfalt der Interpretationen kann gewissermaßen gewichtet werden. Doch die Frage nach der Definition dessen, was eine legitime Interpretation ist, bleibt unbeantwor-

jedoch nicht ohne Weiteres verständlich sind. Andererseits gehören beabsichtigten Leerstellen zum erzähltechnischen Repertoire der Autoren, wodurch sie unterschiedliche Reaktionen in der Leserschaft hervorrufen beziehungsweise sie in seiner Urteilsbildung lenken können. Die Deutung dieser Unbestimmtheiten eines Textes entspricht gewissermaßen einem *argumentum e silentio*, das eben aus dem Fehlen von Informationen entsteht. Diese Art von Leserlenkung betrifft die Leserschaft jeder Epoche, wobei die Feststellung und Füllung der Leerstellen sehr unterschiedlich ausfallen kann. Häufig werden die bewussten Leerstellen im Verlauf der Erzählung vom Autor selbst gefüllt, so dass eine rückwirkende Deutung der „gaps“ möglich ist.

²⁵ Dieckmann-von Büнау bemerkt diesbezüglich: „Diese wesensmäßige Polyvalenz kann eine pluralisierende Lektüre von kanonischen Texten nutzen, um auch in veränderten Rezeptionskontexten immer wieder die Relevanz der unveränderlichen Texte herauszuarbeiten.“ (2007:2).

²⁶ Dies geschieht beispielsweise durch den eigenen literarischen Erwartungshorizont oder durch die Lebenserfahrung der zeitgenössischen und späteren Leserschaft – beides Konzepte, die Hans Robert Jauß in seinem grundlegenden Werk *Literaturgeschichte als Provokation* (1970, bes. :175-177) eingeführt und später besonders in *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (1984) erweitert hat. Hintergründe und einen Überblick über die Hermeneutik von Jauß und die von ihm begründete „Konstanzer Schule“ sind bei Anthony C. Thiselton (2009:316-318) zusammengefasst. Die von Jauß erarbeiteten Aspekte ästhetischer Identifikation des Lesers mit dem ihm vorliegenden Text werden im letzten Kapitel dieser Arbeit erwähnt (vgl. Anmerkung 782).

tet. Wenn die Legitimität einer Auslegung an ihrer textuellen und kontextuellen Beweisführung hängt, dann ist dieser Auffassung zuzustimmen.

Die reale (u.a. gegenwärtige) Leserschaft muss also nicht nur die Texte auf sich wirken lassen, sondern sich selbst in die Texte hineinbegeben, im Versuch, diese sozusagen „von innen“ zu betrachten. In diesem Zusammenhang spielt Iser's wirkungsästhetisches Modell (1970) eine wesentliche Rolle. Wie bereits oben angedeutet wurde, wertet er die Rolle des impliziten Lesers im Hinblick auf den realen Leser besonders auf. Dieckmann-von Büнау bringt Iser's Betrachtungen gut auf den Punkt: „Der implizite Leser ist durch die Rezeptionsvorgaben des Textes bestimmt, die von realen Lesern zwar unterschiedlich realisiert werden, aber zugleich intersubjektiv nachvollziehbar sind.“ (2007:5). Die im Text angelegten Leerstellen weisen darauf hin, dass die Leserschaft textimmanent schon immer mitgedacht ist (Iser 1970:33) und dass erst im Akt des Lesens ein Kommunikationsgeschehen entfaltet wird, das Iser als ein prozesshaftes Zusammenspiel zwischen Text und Leserschaft versteht (1976:vii; 175-176). Dieser Prozess ist als gelungen zu werten, wenn der reale Leser den impliziten Leser wahrnimmt und, wie oben bereits erwähnt, wenn dieser bereit ist sich in den impliziten Leser hineinzusetzen.

Damit wird im Grunde das angesprochen, was Hieke in seinem methodischen Entwurf einer „biblischen Auslegung“ (2003) mit den Begriffen „idealer Leser“ oder „Modell-Leser“ bezeichnet und was Hannelore Link mit Rückgriff auf Iser den „abstrakten Leser“ nennt. Für Hieke handelt es sich dabei um einen idealen, bibelkundigen Leser, „den sich der Text durch seine Anforderungen in Form von Querverweisen und Bezügen selbst schafft“ (2003:74). Es geht für ihn dabei

weder um historische Erstleser des Textes noch dezidiert um den modernen Leser des 21. Jahrhunderts, sondern um eine ideale Leserfigur, die sich anhand der Anforderungen des Textes profiliert: *Der Text selbst* fordert ein großes Maß an Vorwissen und Kompetenz ein und bezieht sich ständig – explizit und implizit – auf andere Texte. Der ideale Leser ist derjenige, der diese Bezüge realisieren und für die Interpretation fruchtbar machen kann. (:74).

Link geht einen Schritt weiter und zieht Rückschlüsse auf den impliziten Leser:

Vom Leser wird also eine gewisse Kompetenz gefordert, er muß bestimmte Regeln beherrschen, d.h. nach ihnen handeln (= rezipieren) können. Dasjenige Leserbewußtsein, das mit seiner Kompetenz den Strategien und Eigenschaften des Textes gewachsen ist, entspricht genau deren Urheber, dem abstrakten Autor. Wir nennen es darum den *abstrakten Leser*. Als die im Text enthaltene Norm für den adäquaten Lesevorgang ist der abstrakte Leser zugleich der *implizite Leser*. (Zit. in Hieke 2003:74).

Beim Lektürevorgang geht es also darum, diesem Modell-Leser nachzuspüren, um unter anderem die oben genannten Sinnpotentiale der Texte abwägen zu können. Der Vorteil aus dem heutigen Standpunkt ist, dass uns eine Vielzahl von dokumentierten Lesevorgängen, also Auslegungen und Interpretationen der biblischen Texte, aus unterschiedlichster Perspektive vorliegen. Da im Lektürevorgang der Bibel jeweils nur der Text feststeht (textkritische Abweichungen außer Acht gelassen), variiert folglich die Leserschaft mit ihren Deutungen und Interpretationen. Deshalb muss der Text an sich immer die Prüfinstanz bleiben. So stellt Umberto Eco fest, dass die Leserschaft bei ihrer Deutung des Textes nachgeben muss, „wenn der Text seine lustvoll-riskantesten Interpretationen nicht bestätigt“ (1992:148).

3.1.5. Der Text als Kontrollinstanz und die Grenzen der Auslegung

Die Beliebigkeit einer Auslegung kann nur durch eine am Text (nicht an der Leserschaft) verankerte Methodik eingegrenzt werden, wenn diese in den Diskurs verschiedener Interpretationsmöglichkeiten eintritt, mit der Subjektivität des Interpreteten rechnet und über seine Prämissen informiert ist.

Der Ansatz von Utzschneider und Nitsche ist dabei hilfreich. Sie sollen selber zu Wort kommen, in einem etwas längeren Zitat, in dem sie die Rolle der Leserschaft und dessen Interpretationsgrenzen umreißen:

Je und je begegnen ihm [dem Text, IM] seine Hörer und Leser, die ihm – im Kommunikationsgeschehen ihrer Gegenwart – jeweils ihre eigene „*intentio lectoris*“ entgegenbringen. Das bedeutet freilich nicht, dass der Text als literarisch-ästhetisches Subjekt „entkontextualisiert“, „entgeschichtlich“ oder zeitlos würde. Er ist in der antiken Sprache des biblischen Hebräisch abgefasst. Seine Prägungen durch den „Sitz im Leben [...]“ des Alten Israel legt er nicht ab, und er bleibt der Vorstellungswelt und den größeren sozialen historischen Zusammenhängen des Alten Israel verbunden. [...] Freilich können sich beim autorlosen Text die Gewichte des Kommunikationsgeschehens allzu sehr zugunsten der Leser verschieben. Es besteht die Möglichkeit, dass die Leser ihre jeweilige Intention nicht nur einbringen, sondern dem Text „aufzwingen“ (U. Eco). Exegese wird „Eisegese“, d.h. die Interpreteten legen den Text nicht aus, sondern gewissermaßen sich in ihn hinein. Demgegenüber geht es in der Textanalyse darum, die „Intention des Textes“ gegenüber der „*intentio lectoris*“ zur Geltung zu bringen. (2014:68-69).

Es geht also um einen Prozess der Gegenüberstellung von immer neuen *intentiones lectorum* und der *intentio operis*, die durch vorausgehende, gründliche und am Text orientierte Analysen erarbeitet werden muss. Dies bedeutet, dass der Weg der Interpretation immer wieder vom Text her bestritten werden muss und, dass kein Weg daran vorbeiführt, die Schrift in seinen literarischen Feinheiten und in ihrer künstlerischen Komplexität wahrzunehmen und zu analysieren.²⁷ Der Text muss die Kontrollinstanz jeder Interpretation sein, wie Hieke pointiert:

Von ihm her ist es möglich zu entscheiden, ob es noch um Interpretation geht, oder ob die Leserinteressen bereits so überwiegen, dass nicht mehr der Text im Vordergrund steht, sondern eine bestimmte Ansicht, zu deren Bestätigung der Text „benutzt“ wird. Ebenso gibt der Text selbst das beste Kriterium dafür her, ob eine vorgeschlagene Auslegung noch in das Sinnpotential gehört oder ob es sich um eine Fehlinterpretation handelt. (2003:84).

Die Aufgabe der Textanalyse ist es nicht, die eine, absolute und alleingültige Auslegung darzubieten, sondern durch die Analyse des Textes einen plausiblen Interpretationsrahmen zu schaffen, der nachvollziehbar im Text verankert ist und innerhalb dessen Raum eine variiende Leserschaft ihre eigene Interpretation einordnen, prüfen, berichtigen und nachvollziehen kann. Nur auf diesem Weg kann auch ein akkurater Übertrag vom Text in die Gegenwart der Leserschaft erfolgen. Hieke drückt dies treffend aus: „Damit hat man eine Basis, den Text vor dem Hintergrund konkreter Lesesituationen verstehen zu können, ohne ihn gleich in einem interessegeleiteten Gebrauch zu vereinnahmen.“ (:74-75). Im Rahmen dieser Arbeit geschieht ein solcher Übertrag im letzten, abschließenden Kapitel (Teil C, 2.), worin die analysierten Texte in ihrer narrativen Performativität erfasst und beispielhaft übertragen werden. In jedem Fall tragen die Rezipienten eine besondere Verantwortung bei ihrem Lektüre- und Interpretationsvorgang, der im nachfolgenden Abschnitt angesprochen wird.

²⁷ Umberto Eco findet dafür passende Worte: „Zwischen der geheimnisvollen Geschichte der Hervorbringung eines Textes und der unkontrollierbaren Abdrift seiner zukünftigen Interpretation ist der Text *als Text* eine beruhigende Gegenwart, ein Parameter, an den man sich halten kann“ (1992:168).

3.1.6. Rolle und Verantwortung der Interpreten

In ihrem Artikel *The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship* (1988) adressiert Elisabeth Schüssler Fiorenza eine mehrfache Verantwortung der Ausleger. Sie fordert eine zweifache Ethik, die den sozialen Ort („social location“) der Interpreten und die Pluralität der Textauslegungen („Plurality of textual meanings“) berücksichtigt.²⁸ Schüssler Fiorenza spricht außerdem von einer „ethics of accountability“ (1988:15): Die Ausleger müssen auch die Verantwortung gegenüber ihrer eigenen Leserschaft wahrnehmen und sich der ethischen Konsequenzen ihrer Interpretation und deren öffentlicher Wirkung bewusst werden. Deswegen ist es notwendig, dass Ausleger sich selbst und ihre Prämissen reflektieren, ihre methodischen Vorannahmen definieren und darlegen, sich auch anderer Interpretationsmöglichkeiten bewusst werden und versuchen Interpretationskriterien zu definieren, die ein gewisses Maß an Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit ermöglichen. Eine vollkommene Reflexion wird hierbei natürlich nicht möglich sein.

Ich als Interpret: Wenn *ich* nun den Bibeltext lese und interpretiere, dann bin ich in dem Moment der reale Leser. Als ganze Person mit meiner Biographie, meinen Prägungen, meinen Erfahrungen und meinen Überzeugungen trete ich dem *literarisch-ästhetischen Subjekt* (Utzschneider & Nitsche 2014:68) des Textes entgegen. Selbst wenn ich versuche mich ganz auf die Welt des Textes einzulassen, begegne ich ihm aus der Perspektive meines Kulturkreises, meiner sozialen Schicht, meines gesellschaftlichen Milieus, meiner Glaubensgemeinschaft, mit bestimmten Erwartungen, Kompetenzen und mit einer eigenen Motivation.²⁹

Im Vorwort zu seinem Kommentar zur Genesis erklärt Nahum Sarna (1989:xviii), dass die Bibel in jeder Generation als eine religiöse Verpflichtung, eine geistliche Erfahrung, eine Form von Anbetung und als eine moralische sowie intellektuelle Disziplin studiert wurde. Damit umschreibt er genau meine eigene Motivation und mein Vorverständnis bei der Beschäftigung mit den biblischen Texten. Das bedeutet für mich als Interpret, dass ich die Texte aus wissenschaftlichem Interesse, doch zugleich als Teil einer christlichen Gemeinschaft als Heilige Schrift lese.

Das Klären dieser und weiterer Voraussetzungen ist einer der Schlüssel, um mir meiner interpretativen Subjektivität bewusst zu werden und sie der Leserschaft dieser Arbeit zugänglich zu machen. Darüber hinaus muss ich die Lesenden auf Mehrdeutigkeiten und Spielräume der Interpretation hinweisen, die mir bei der Betrachtung der Texte bewusst werden. Und ich muss mir der ethischen Konsequenzen meiner Auslegungen und Rückschlüsse bewusst sein.

David Cotter vergleicht sein exegetisches Vorhaben in seinem narratologisch ausgerichteten Genesis-

²⁸ Schüssler Fiorenza geht so weit und behauptet, der Ausleger müsse weg von der Frage, was der Text bedeutet, hin zu der Frage, welche Deutung des Textes seinem historischen Kontext gerecht wird (1999:27). Diese Fragestellungen scheinen sich, meines Erachtens, nicht gegenseitig auszuschließen. Wesentlicher ist die Frage nach der Reihenfolge, in der diese Fragen beantwortet werden sollten.

²⁹ Es könnten viele weitere Aspekte genannt werden, wie beispielsweise meine sexuelle Orientierung, meine ethnische Zugehörigkeit, mein Bildungsweg oder meine politische Orientierung. Ohne Zweifel gibt es viele weitere Faktoren, die meine Textinterpretation beeinflussen. An einem gewissen (sicherlich subjektiven) Punkt angelangt, muss eine Beschränkung erfolgen, damit das Vorhaben nicht in eine Autobiographie oder ein Bekenntnis umschlägt.

Kommentar mit der Betrachtung einer Statue. Die Statue entspricht dem biblischen Text. Seine subjektive Wahrnehmung dieses Textes besteht in dem Betrachtungswinkel, den er einnimmt. So folgert er:

I have to tell you what I see from where I stand. You may find my report of interest to you and worthy of your own consideration. You may go and find where I stood to compare our impressions. You may think me hopelessly naive and blind to what is truly important about the piece. I cannot control your reaction, nor do I wish to. But, in order to undertake the task of exegesis so understood, I must provide a preface to my reflections. I have to tell you who I am, where I am standing, and what I am seeing. Only in that way will I have given you what you need to know in order to weigh the value of my reading, to test my experience against your own. (2003:xiv).

So stellt die vorliegende Methodik einige Prämissen und Aspekte dar, die meinen Standpunkt klären. Das gleiche gilt auch für die Resultate dieser Arbeit, die den Dialog mit anderen Standpunkten anregen sollen.

Eine verantwortungsvolle Interpretation für die Leserschaft: Eine weitere wesentliche Verantwortung der Ausleger biblischer Texte ist es, den Text so aufzuarbeiten und nachvollziehbar zu erklären, dass die Lesenden selbst aufgefordert werden, sich in den Text zu begeben und ihre interpretative Antwort darauf zu geben. Schuyler Brown (1998) erklärt treffend, wie die einseitige diachrone Beschäftigung mit Texten die Anwendung und Antwortmöglichkeit der Leserschaft einschränken kann:

For all that we have learned from historical criticism, we must acknowledge its principal shortcoming: by isolating a text in its own age and situation of origin, it prevents it from saying something to the present, and that is precisely what scripture is expected to do. By distancing the reader from the text, historical criticism runs the risk of frustrating the immediacy which is characteristic of religious literature. Instead of being summoned to question and deepen the way in which we view ourselves and the world, we are allowed, and even encouraged, to take a detached “objective” point of view: we analyse what the author intended to communicate to the original readers; we ourselves do not stand within the hermeneutical circle. (:19).

Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Bibeltexten an sich ist ein wesentlicher und erforderlicher Schritt. Doch die Interpreten dürfen nicht dabei stehen bleiben und den Text entfremdet und isoliert von sich selbst und anderen Lesenden betrachten. Damit wird der letzte erforderliche Schritt der Textinterpretation unterlassen, der häufig in der wissenschaftlichen Forschung fehlt, der aber intrinsisch von den Texten gefordert wird. Es ist der Schritt, der die Texte für den Interpreten selbst und sein Publikum anwendbar macht. Eben dies wird durch den oben erwähnten Auslegungsrahmen ermöglicht, wodurch die Leserschaft mit einem rechten Maß an Textverbundenheit und Verantwortlichkeit in den Diskurs verschiedener Auslegungsmöglichkeiten eintritt und die eigene Lebenswirklichkeit in die Texte investieren kann, so dass sie im eigenen Leben performieren können. Genau dieser Schritt wird im letzten Kapitel dieser Arbeit gegangen.

3.2. Narrative Exegese

Nachdem nun einige hermeneutische Prämissen besprochen wurden, soll im vorliegenden Abschnitt ein Einblick in die Methodik der narrativen Exegese gegeben werden. Der erste Teil beschreibt einige Grundvoraussetzungen und Leitlinien dieses Ansatzes. Im zweiten Teil werden verschiedene Mittel narrativer Exegese aufgezeigt, die es ermöglichen, implizite Deutungsaspekte von Erzähltexten herauszustellen. Dabei wird unter anderem die Wichtigkeit eines am Text verankerten Ansatzes bei der Formulierung ethischer Rückschlüsse aus Erzähltexten aufgezeigt, was detaillierter unter 3.3. besprochen wird.

3.2.1. Wurzeln und Begrifflichkeiten der narrativen Exegese

Die Begrifflichkeiten, die für den vorliegenden hermeneutischen Ansatz verwendet werden, sind nicht einheitlich und teilweise etwas verwirrend. Dies gilt besonders für die deutsche Sprache, wie Oeming bemerkt:

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).

Aus den Beobachtungen Oemings wird klar, dass dieser Ansatz im deutschsprachigen Raum noch nicht fest etabliert ist. Es kann dennoch festgestellt werden, dass die synchrone Lesart in den letzten Jahrzehnten zunehmend das Interesse der Forschung geweckt hat, was auch im Forschungsüberblick weiter unten bestätigt wird. Es handelt sich dabei um ein Spektrum unterschiedlicher Ansätze, welche die zentrale Prämisse teilen, dass sie den Text in seiner vorliegenden Endfassung untersuchen. In dieser Arbeit werden die Bezeichnungen „narrative Exegese“ oder „narratologischer Ansatz“ verwendet.

Der Ursprung dieses hermeneutischen Ansatzes geht zurück auf die jüdische und amerikanische Auslegung (Kawashima 2012:84). Die ersten Ansätze im englischsprachigen Raum sind in den 1970er Jahren zu beobachten (z.B. Bar-Efrat 1978). Im Jahr 1981 veröffentlichte Robert Alter erstmals sein Werk *The Art of Biblical Narrative*, das zu einem grundlegenden Standardwerk der narrativen Exegese der Hebräischen Bibel wurde.³⁰ Alter beschreibt seine methodische Vorgehensweise folgendermaßen:

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 sticht hervor, denn Alter stellt seinen Zugang zur Bibel in eine Reihe mit anderen Werken der Weltliteratur. Doch die narratologische Analyse der Bibel verwendet ein eigenes, der Literaturwissenschaft entliehenes und an die Bibel angepasstes Instrumentarium.

3.2.2. Zentrale Prämissen der narrativen Exegese

Wie oben bereits angedeutet wurde, betrifft die zentrale Prämisse der narrativen Exegese die Auseinandersetzung mit biblischen Texten in ihrer vorliegenden Endgestalt. Gunn und Fewell (1993:30) bemerken zu Recht, dass die Interpretation brüchiger wird, je mehr sie den Kontakt zum eigentlichen Text verliert. Der Ausgangspunkt der Auslegung ist also das *Sein* des Textes, so wie er vorliegt und nicht –

³⁰ Im deutschsprachigen Raum sind seit den 1980er Jahren einzelne, zögerliche narrative Ansätze zu beobachten, wobei Robert Alters Werk bis heute nicht in die deutsche Sprache übersetzt wurde. Ähnliches kann über das Standardwerk Bar-Efrats behauptet werden, dessen hebräische Erstausgabe schon 1979 unter dem Titel העיצוב במקרא האמנותי של הסיפור („Die Gestaltung der biblischen Erzählung“) und die englische Erstausgabe 1989 unter dem Titel *Narrative Art in the Bible* erschien, während es erst 2006 ins Deutsche (*Wie die Bibel erzählt*) übertragen wurde. Die späte Übersetzung von Bar-Efrats Werk zeugt von einem bestehenden Interesse an der synchronen Lesart im deutschsprachigen Raum.

in Abgrenzung zur historisch-kritischen Methode – das *Werden* eines Textes (Bar-Efrat 2006:20).³¹ Oder in anderen Worten: Im Vordergrund steht „nicht das Entstehen biblischer Texte, sondern das Verstehen biblischer Texte im Kontext der Bibel“ (Hieke 2003:71).

Eine weitere Prämisse der narrativen Exegese ist die Wahrnehmung der Erzählungen als Kunstwerke. Jede Einzelheit wird als eine relevante Funktion der Erzählung gewertet. Dabei gilt: „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).

Die narrative Exegese untersucht die Erzählungen nicht nur in ihren Mikrostrukturen (daher wird sie auch „*close reading*“ genannt), sondern auch in ihrem Zusammenhang mit anderen Texten, in denen sie eingebettet sind (Kontext) und zu denen sie in Beziehung treten (Intertext). Gerade dieser letzte Aspekt bedarf einiger Klärungen und Erläuterungen.

3.2.3. Intertextualität und der Kanon als privilegierter Raum

Grundsätzlich steht jeder Text – so auch die biblischen Schriften – in Beziehung zu anderen Texten. Kontextuell betrachtet sind biblische Erzählungen meist in einem eigenen narrativen Zusammenhang eingebettet, der wiederum in den Grenzen eines biblischen Buches eingefasst ist. Die einzelnen Erzähleinheiten und Erzählzyklen sind jedoch auch Teil von größeren Einheiten des Alten Testaments (TaNaK) und des biblischen Kanons, zu denen sie in Beziehung treten.

Der biblische Befund selbst zeugt davon, dass die Autoren sich bewusst dieser Verbindungen bedienen und an andere Texte anknüpfen oder auf sie verweisen. Dabei fällt auf, dass biblische Autoren vornehmlich (jedoch nicht ausschließlich) an andere kanonische Schriften anknüpfen. Sie setzen intertextuelle Verweise und Bezüge als Mittel ein, um eigene Betonungen und Deutungen in ihre Texte hineinzulegen, die eine ideale Leserschaft wahrnehmen kann. Bei der Auswertung der intertextuellen Bezüge der Erzählungen wird in der vorliegenden Arbeit der hebräische und christliche Kanon als eine hermeneutische Leitkategorie festgelegt, worauf sich die intertextuellen Auswertungen beschränken. Aus rezeptions-theoretischer Perspektive kann der Kanon mit Georg Steins als ein „Raum privilegierter Intertextualität“ (2001:511) verstanden werden. Es geht also darum „innerhalb des tendenziell unabschließbaren Raumes möglicher Kontextualisierungen“ (:511) einen primären intertextuellen Rahmen zu stecken.

Zwar können sowohl die biblischen Autoren als auch die Rezipienten textuelle Relationen zu beliebigen anderen außerbiblischen Quellen herstellen, diese werden jedoch grundsätzlich (und in vielen Fällen natürlicherweise) in dieser Arbeit nicht vordergründig behandelt. Mögliche intendierte Bezüge zu Texten aus der Umwelt Israels werden zwar nicht ausgeschlossen, doch in dieser Arbeit als sekundär gegenüber dem Kanon eingestuft, der der „Lektüre des Einzeltextes einen Verständnisrahmen“ (Schöning 2019:21) gibt. So kann hier von einer innerbiblischen Intertextualität gesprochen werden, die eine doppelte Abgrenzung mit sich bringt, wie Hieke bemerkt: „eine literarisch-sprachliche (durch die begrenzte Anzahl von Texten im Kanon) sowie eine lebensweltlich-kulturelle (durch die Rezeptions- und Interpretationsgemeinschaften von Judentum und Christentum).“ (2003:88).

³¹ Lategan (1991:143-151) führt den Richtungswechsel der Forschung vom Autor hin zum Text und zum Leser im Sammelband *Text and Interpretation* näher aus.

Jenseits dieser Prämissen stellt sich dennoch die Frage, ob Leserinnen und Leser überhaupt in der Lage sind, die vom Autor möglicherweise intendierten intertextuellen Bezüge wahrzunehmen.³² Weitergedacht stellt sich auch die Frage, wie damit umzugehen ist, wenn die reale Leserschaft Bezüge in den Texten entdeckt und herstellt, die vermutlich gar nicht intendiert oder gänzlich subjektiv sind. Ist Intertextualität ein Phänomen, das auf der Seite der Textproduktion (Autor) oder der Textinterpretation (Leserschaft) geschieht?³³ Ich plädiere für beide Seiten. Wenn auch die Sinngebung intertextueller Bezüge auf der Ebene der Leserschaft erfolgt und die Feststellung intendierter Bezüge durchaus problembehaftet sein kann, so darf Intertextualität nicht auf ein Phänomen begrenzt werden, das ausschließlich auf der Seite des Rezipienten stattfindet. Es ist allerdings die Leserschaft, welche die Beweislast ihrer vermuteten Intentionalität erbringen muss und die Verantwortung ihrer Sinngebung trägt. Eine verantwortbare Lektüre muss an dem interpretativen Rahmen des Kanons und des Einzeltextes gemessen werden.

Richard Hays (1989), der alttestamentliche Echos in den paulinischen Briefen untersucht, hat sich grundsätzlich mit der Hermeneutik der Intertextualität beschäftigt und einige wichtige Beobachtungen zum Thema beigetragen. Er sieht grundsätzlich fünf mögliche „Orte“, in denen intertextuelle Bezüge hergestellt werden können:

1. Der intertextuelle Bezug wird in den Gedanken des Autors erstellt (:26).
2. Der Bezug wird von der ursprünglichen Leserschaft realisiert. In den ersten beiden Fällen (1. und 2.) müsste belegt werden können – was schier unmöglich erscheint – , dass dies wirklich so der Fall ist.
3. Die intertextuelle Verschmelzung findet im Text selbst statt. Hays folgert daraus: „Consequently, claims about intertextual meaning effects are valid where it can credibly be demonstrated that they are in some sense properties of the text’s own rhetorical or literary structure.“ (:26).
4. Die intertextuelle Beziehung wird von der realen Leserschaft im Akt des Lesens hergestellt. Da die Wahrnehmung subjektiv ist, bedarf dies für Hays keiner weiteren Validierung (:26).
5. Zuletzt kann für Hays die intertextuelle Verbindung innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft geschehen: „Claims about intertextual meaning effects are valid where it can credibly be demonstrated that they conform to the hermeneutical conventions of a particular community of readers.“ (:26).

Die Aspekte 1. und 2. sind Ereignisse, die in der Vergangenheit stattgefunden haben, während die Aspekte 4. und teilweise 5. in der Gegenwart geschehen. Hays spricht sich für eine Bewertung intertextueller Bezüge aus, die all die genannten Aspekte mit einschließt und in Spannung hält. Er plädiert für eine Herangehensweise, die die historische Exegese einbezieht, wenn er feststellt: „[A] proposed inter-

³² Gerade an dieser Stelle spielt der ideale Leser (siehe oben) eine Rolle, der aufgespürt werden soll und der in der Lage ist, die angemessenen Bezüge und Unterscheidungen zu realisieren (vgl. Hieke 2003:74).

³³ Gerrie Snyman (1996) erklärt in seinem Artikel *Who is speaking?: Intertextuality and textual influence*, dass intertextuelle Studien zwar ähnliche Begrifflichkeiten wie die Quellen- und Redaktionskritik nutzen. Doch er plädiert dafür, dass Intertextualität und der literarischer Einfluss eines Textes unterschiedliche Konnotationen aufweisen. Daraus leitet er ab, dass die Ergebnisse der Quellen- und Redaktionskritik nicht ohne Weiteres als Indizien für Intertextualität herangezogen werden können, da sie sich in ihren Ansichten über die Rolle des Menschen im Kommunikationsprozess, über den Text als Objekt und über das Problem der Verweisbarkeit unterscheiden (vgl. :445-447).

pretation must be justified with reference to evidence provided both by the text's rhetorical structure and by what can be known through critical investigation about the author and original readers.“ (:28). Aufgrund der Prämissen dieser Arbeit steht allerdings fest, dass mit dem vorliegenden methodischen Repertoire keine Rückschlüsse auf den realen Autor und die reale Leserschaft (1. und 2.) gezogen werden können, da sie „außerhalb des Textes“ sind (siehe Abbildung 1). Zudem kann die subjektive Wahrnehmung der realen Leserschaft (4.) nicht reproduziert werden. Daher sind im Hinblick auf diese Arbeit vor allem die Aspekte 3. und 5. von Bedeutung.

Damit die reale Leserschaft die im Text angelegten Bezüge erkennen und belegen kann, braucht sie gewisse hermeneutische Kriterien zur Beurteilung und Gewichtung. Dabei können sowohl quantitative als auch qualitative Kriterien herangezogen werden, wobei vor Augen gehalten werden muss, dass es sich hierbei nicht um ein exaktes Prüfverfahren handelt, sondern um eine Gewichtung von Wahrscheinlichkeiten. Wenn die Leserschaft intertextuelle Bezüge im Text entdeckt, dann gilt es die Qualität dieser Bezüge zu untersuchen und zu gewichten. Einige sinnvolle Kriterien sind folgende:

- Zunächst muss unterschieden werden, ob die festgestellten Bezüge lediglich thematischer Natur sind oder ob sie auf syntaktischer Ebene, durch die Verwendung von Lemmata und Phrasen, hervorgehoben werden. Lexikalische Bezüge zu anderen biblischen Texten müssen zunächst höher gewertet werden als lose thematische Korrespondenzen. Oder anders betrachtet: Thematische Beziehungen bedürfen einer lexikalischen oder syntaktisch-strukturellen Untermauerung, um als möglicherweise intendierte Bezüge validiert werden zu können.
- Darüber hinaus spielen die Qualität und die Quantität der Bezüge eine wesentliche Rolle: Bei Wiederholungen von Wörtern, Sätzen oder syntaktischen Mustern ist nach ihrer Häufung zu fragen. Handelt es sich um einzelne Wörter, Gruppen von Lemmata oder gar ganze Sätze? Stechen dabei grammatikalische Ähnlichkeiten ins Auge? Wird im Text häufiger (und vielleicht auf verschiedene Weise) auf einen bestimmten Intertext Bezug genommen? Läuft sozusagen eine andere Erzählung im Hintergrund mit? Die Häufung von verschiedenen Verweisen auf einen bestimmten anderen Text erhärtet eine mögliche intertextuelle Intention. Doch nicht nur die Analogie von Texten, sondern auch ihre klare Unterschiedlichkeit kann einen Bezug hervorheben.
- Weiterhin kann auch der Kontext den Bezug selbst erhellen, was Hays als Prüffrage formuliert: „[...] how distinctive or prominent is the precursor text within Scripture, and how much rhetorical stress does the echo receive [...]?“ (:30).³⁴ Er stellt dabei auch den Aspekt der thematischen Kohärenz (:30) heraus: Wie gut passt der Bezug in die Argumentationslinie oder in den Handlungsverlauf des Zieltextes?³⁵

³⁴ Wobei ich an dieser Stelle nicht von „*precursor*“ reden würde, da in der vorliegenden Arbeit nicht die Richtung der Intertextualität untersucht wird (d.h. welcher Text weist auf welchen zurück?), was eine historische Auseinandersetzung erforderlich machen würde. Dennoch könnte dies im Sinne der kanonischen Reihenfolge der Texte verstanden werden.

³⁵ Weitere Fragen, die dabei helfen können, die Bezüge zu beleuchten und sich in die Rolle eines idealen Lesers zu begeben, sind diese: Zu welchem möglichen Zweck wird eine Anspielung gemacht beziehungsweise was ist die narrative Funktion eines potentiellen intertextuellen Bezuges? Werden durch die Bezüge Analogien oder Kontraste zwischen Texten hergestellt? Stehen beide Texte in ähnlichen Kontexten? Geben die Kontexte der Leserschaft eine Vorahnung auf die mögliche weitere Entwicklung eines Handlungsverlaufs?

- Mit dem Kriterium „Satisfaction“ fragt Hays: „[D]oes the proposed reading make sense?“ (:31). Hays gibt dabei zu: „This criterion is difficult to articulate precisely without falling into the affective fallacy, but it is finally the most important test.“ (:31). Dieser Aspekt gründet schlussendlich auf der Sinnggebung innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft, was oben als fünfter Aspekt genannt wurde.
- Die Auslegungsgeschichte eines Textes ist nichts anderes als die Sammlung von Lesarten, die in unterschiedlichen Kulturen, Epochen und mit unterschiedlichen Hintergründen und hermeneutischen Prämissen erfolgt ist. Wenn ein intertextueller Bezug in Lesarten aus verschiedenen der genannten Hintergründe (und über die eigene Interpretationsgemeinschaft hinaus) wahrgenommen wird, so relativiert dies zumindest teilweise die eigene subjektive Wahrnehmung der Interpreten und gibt dem Bezug Glaubwürdigkeit.³⁶

Um eine mögliche Überinterpretation der festgestellten Bezüge einzugrenzen, sollten die wahrgenommenen und geprüften intertextuellen Beziehungen zu anderen Texten lediglich als Reflexion und Integration von Deutungen herangezogen werden, die primär aus der immanenten Textanalyse entstehen. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass Lesende, die einzelne intertextuelle Bezüge eventuell nicht wahrnehmen (oder andere wahrnehmen), trotzdem in der Lage sind, den vorliegenden Text in seinen Grundaussagen zu verstehen, auch wenn sie gewisse Nuancen missen oder anders betonen werden. Die mehrfachen Bezüge, die in den Analysen der Geschwisterkonflikte untersucht werden, erheben dabei nicht den Anspruch auf Vollständigkeit und werden als Lektürevorschläge dargeboten, welche die grundsätzlichen textuellen Befunde bestärken.

3.2.4. Die Mittel der narrativen Exegese

Die narrative Exegese versucht den Eigentümlichkeiten alttestamentlicher Erzähltexte Rechnung zu tragen, mit dem Ziel, einen Rahmen für dessen Interpretation zu stecken, der am Text verankert ist. Wie bereits betont, bedient sie sich eines an der Literaturwissenschaft angelehnten, doch auf das Alte Testament angepassten methodischen Instrumentariums. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Betrachtung verschiedener Aspekte gelegt, wie beispielsweise des Handlungsverlaufs, der Strukturanalyse, der Analyse vom Erzähler, der Charakterisierung der Handlungsfiguren, der Dialoge, der Analyse von Zeit und Raum und der Analyse von Wiederholungen.³⁷ Einige der genannten Aspekte werden im folgenden Abschnitt besprochen. Insbesondere soll dabei ihre Rolle in der Klärung impliziter Deutungen der Erzählungen erörtert werden.

3.2.5. Mittel zur Feststellung von Deutungen auf literarischer Ebene

Die narrative Exegese hilft den Rezipienten dabei, die Eigenschaften der Texte in ihrem literarischen Kontext wahrzunehmen und die Gründe für eine gewisse Urteilsbildung vom Text her zu beschreiben.

³⁶ Ähnlich bei Hays, der dies unter dem Stichwort „History of Intepretation“ (1989:31) etwas anders ausführt. Anderen von Hays aufgeführten Kriterien kann aufgrund der angewandten Methodik dieser Arbeit nicht gefolgt werden.

³⁷ Da ich die einzelnen Aspekte schon an anderer Stelle besprochen habe und sie allgemein sehr ausführlich in der Literatur beschrieben werden, verweise ich ergänzend auf andere Werke: Martella 2015:15-22; Bar-Efrat 2006; Alter 2011; Sternberg 1985; Berlin [1983] 1994.

Welche Mittel und Instrumente bietet dieser Ansatz, um Deutungsaspekte im Text mit einem gewissen Maß an Objektivität feststellen zu können?

In der Literaturwissenschaft wird die Organisation der aufeinander bezogenen Ereignisse einer Erzähleinheit (vgl. Bar-Efrat 2006:107) Handlungsverlauf, *Plot* oder seltener *intrigue* genannt.³⁸ Das System der Ereignisse kann dabei sowohl temporal als auch kausal bedingt sein und steht häufig in Beziehung zu anderen Erzählungen, meist durch eine Verbindung von Ursache und Wirkung oder von Parallelität und Kontrast (vgl. Martinez 2007:92). Die vom Autor beschriebene Spannungskurve ist durch Momente wie die Verstrickung und die Auflösung der Ereignisse gekennzeichnet. Dies spiegelt sich häufig in der Struktur einer Erzählung wider, etwa durch Chiasmen oder Parallelitäten. Ein Handlungsverlauf beschränkt sich nicht auf Einzelerzählungen, sondern kann in ganzen Erzählzyklen analysiert werden.

Innerhalb dieses Handlungsgerüsts bewegt sich der allwissende Erzähler (siehe oben) ständig zwischen einer inneren und einer äußeren Darstellung, zwischen Weitwinkel-/Panoramaaufnahmen und den innersten Gedanken einer Handlungsfigur. Er wählt Inhalte aus, die er erzählen will, was ihn auch dazu führt, gewisse Ereignisse auszuschließen. In seiner Wiedergabe stellt er die Begebenheiten aus bestimmten Perspektiven und in einer bestimmten Abfolge dar. Die Darstellung der Informationen in den verschiedenen Momenten der Erzählung und die Handlungsverläufe geben Einblicke in die Absichten und in die Deutungen des Autors.

Adele Berlin ([1983] 1994:57-58) ordnet die narrativen Deutungsaspekte biblischer Erzählungen in zwei Kategorien ein, die in den folgenden Abschnitten erläutert werden:

- 1) Sie finden außerhalb des Erzählrahmens („*breaking frame*“) statt, wodurch der Autor den Erzählverlauf unterbricht und gewissermaßen aus der Geschichte hinaustritt. Diese Möglichkeit, wodurch biblische Autoren explizite Deutungsaspekte klarstellen, die ihre Position gegenüber den geschilderten Ereignissen verraten, kommt relativ selten vor.
- 2) Die Deutungsaspekte sind im Erzählrahmen eingebettet („*in the frame*“). Hierbei legen biblische Autoren gewisse Betonungen und Deutungsaspekte durch die Art und Weise, wie sie erzählen, charakterisieren und die Handlungsfiguren sprechen lassen, in die Texte hinein.

3.2.5.1. Deutungen, die außerhalb des Erzählrahmens stattfinden („*breaking frame*“)

Direkte, explizite Kommentierung des Erzählers: An wichtigen Stellen kann der Erzähler den Fluss seiner Erzählung unterbrechen und Erklärungen oder Anmerkungen einfügen, die nicht zum Handlungsverlauf dazugehören. Dadurch deutet er selbst die Ereignisse für die Leserschaft und stellt sicher,

³⁸ Der englische Begriff *Plot* ist vermutlich auf das französische *complot* (d.h. Intrige, im Sinne eines listigen Plans) zurückzuführen (Martinez 2007:93). In der Tat wird in der Literaturwissenschaft von Intrige oder *intrigue* gesprochen, wenn Handlungsverläufe einen geheimen Komplott oder eine Verschwörung beschreiben. Damit wird meines Erachtens jedoch eine Unterkategorie des allgemeinen Begriffes bezeichnet. Anders ist die Verwendung bei Paul Ricoeur, der den Begriff *mise en intrigue* (engl.: *emplotment*) verwendet, um eine prozesshafte Fabelkomposition oder einen Mythos im aristotelischen Sinne einer Zusammensetzung von Geschehnissen zu definieren (Meuter 1995:125-126).

dass die Lesenden die volle Bedeutung der Erzählung im Sinne des Erzählers verstehen. Hätte er auf die Kommentare verzichtet und die Ereignisse nur für sich sprechen lassen, wäre es fraglich, ob dieses Ziel erreicht worden wäre. (Bar-Efrat 2006:37).

Diese Art von Kommentierung findet sich vermehrt in den Königebüchern wieder und ist in anderen Teilen des Alten Testaments eher rar. Das wertet ihr seltenes Vorkommen auf, wie Jacob Licht bemerkt: „Comment in Biblical stories is always impressive, precisely because of its rarity.“ (1978:33). Diese expliziten Kommentare können Erklärungen und Informationen liefern, die für die ursprüngliche Leserschaft wichtig zum Verständnis waren (und zudem Rückschlüsse über diese Leserschaft ermöglichen), wie etwa in der folgenden Analepse: „*Und er gab dieser Stätte den Namen Bethel. Im Anfang jedoch war Lus der Name der Stadt.*“ (Gen 28,19). Die Haltung des Erzählers wird in der David-Batseba-Episode so offenbart: „*Aber dem HERRN missfiel die Tat, die David getan hatte.*“ (2 Sam 11,27). Ähnlich wird auch sein Thronfolger bewertet: „*Und Salomo tat, was böse war in den Augen des HERRN, und er folgte dem HERRN nicht so treu nach wie sein Vater David.*“ (1 Kön 11,6).

Die Wiedergabe göttlicher Deutung: Wie es in den letzten beiden Beispielen der Fall ist, gibt der Erzähler häufig ein Urteil oder eine Information aus der Perspektive Gottes wieder. Dies kann sowohl in direkter Rede geschehen (Gott spricht selbst oder durch eine Theophaniebegleiterscheinung) oder in indirekter Rede (der Erzähler gibt Gottes Gedanken, Kommentare und Urteile wieder, wie in den Fällen oben). Dieses Eingreifen Gottes ist im Alten Testament keine Ausnahme, sondern die Norm. Unabhängig davon, ob die Leserschaft dem hier vertretenen Offenbarungs- und Inspirationsverständnis folgen will (siehe oben), und rein immanent betrachtet, bekommt das theologische Argument im Munde des Erzählers eine Autorität, die sein eigenes Urteil in den Schatten stellt und weit übersteigt (vgl. Teil A, 3.1.3.). Die Wiedergabe göttlicher Deutung ist somit einerseits Teil der Erzählungen selbst (also „*in the frame*“). Andererseits sticht ihre Wirkung und Deutungskraft aus dem Erzählzusammenhang heraus. Der biblische Erzähler stimmt mit dem Urteil Gottes überein und er geht davon aus, dass seine Leserschaft dies auch tun sollte. Es gibt im Alten Testament kein absoluteres und kein als zuverlässiger zu wertendes Urteil als das göttliche. In der Deutung von Erzähltexten ist dies besonders zu berücksichtigen.

3.2.5.2. Deutungen, die im Erzählrahmen eingebettet sind („in the frame“)

Deutungen, die innerhalb des Erzählrahmens stattfinden, sind nicht weniger effektiv als die direkten Kommentare des Erzählers. Ein grundsätzlicher Vorteil ist, dass der Erzähler dabei nicht den Handlungsverlauf unterbrechen muss. Diese Strategie scheint aus narratologischer Perspektive sogar effektiver als direkte Deutungen zu sein, gerade weil die Werte des Erzählers in den Erzählfluss mit eingebunden (vgl. Bar-Efrat 2006:43) und somit subtiler an die Leserschaft herangetragen werden.

Beim Lesen biblischer Erzählungen stimmt die Leserschaft häufig mit der vom Autor implizierten Deutung überein, auch wenn sie selbst sich der narrativen Aspekte nicht bewusst ist, die zu diesem Urteil geführt haben (vgl. Chun 2014:90). Der Autor lenkt also sein Publikum dahin, seine Deutung anzunehmen. In gewisser Hinsicht ist die Leserschaft der Deutungshoheit des Erzählers ausgeliefert, insofern, als sie dessen explizite oder implizite Deutungen zunächst annehmen oder zumindest in Erwägung ziehen muss, wenn sie mit der Lektüre fortfahren will (vgl. :147). Die moderne Leserschaft kann einige dieser Mechanismen nur teilweise beurteilen, denn der zeitliche und kulturelle Graben zwischen den

Texten und ihren Rezipienten ist oftmals sehr groß und die literarischen Konventionen unterscheiden sich beträchtlich. Es gibt dennoch einige Kriterien, die dabei helfen können.

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive hat William Labov (1972:378) vier allgemeine Kategorien von Mitteln zur impliziten Deutung von Erzähltexten vorgestellt. Chun fasst sie folgendermaßen zusammen:

- 1) intensifiers (gestures, expressive phonology, quantifiers, repetitions, and ritual utterances);
- 2) comparators (negatives, futures, modals, quasimodals, questions, imperatives, or-clauses, superlatives, and comparatives);
- 3) correlatives (progressives, appended participles, double appositives, double attributives, “left-hand“ participles);
- 4) explicatives (qualifications and causal subordinates). (2014:140).

Diese Kategorien, die aus der Literaturwissenschaft stammen, können auch auf die Erzählungen der Hebräischen Bibel bezogen werden. MacDonald tut dies und nennt einige weitere Aspekte, die in der Deutung von Erzählungen des Alten Testaments wichtig sind: „In Biblical Hebrew, events are frequently evaluated by such devices as negation, inverted word order, tense shifts, the use of /wa-yēhî/, /we-hinnēh/, conjunctionless sentences, specialized conjunctions, subject pronominalization, ellipsis, and syntactic subordination.“ (1992:172). Einige der genannten Aspekte werden nachfolgend näher beschrieben. Dabei kann unterschieden werden zwischen explizite Aspekte, die auf syntaktischer und lexikalischer Ebene erkannt werden können, und implizite Aspekte, die durch die Art und Weise der Erzählung vermittelt werden.³⁹

3.2.5.2.1. Innerhalb des Erzählrahmens, explizit

Die Verwendung von הִנֵּה (*hinnē*): Ein besonderes Merkmal der Hebräischen Sprache ist die Verwendung des Ausdrucks הִנֵּה (*hinnē*), besonders wenn es auf ein Verb des Sehens folgt: „*Und er erhob seine Augen und sah, und siehe [הִנֵּה; hinnē], Kamele kamen.*“ (Gen 24,63). Die Partikel unterbricht den Textzusammenhang und lenkt die der Leserschaft dahin, besondere Aufmerksamkeit zu richten auf das, was folgt. Auf der einen Seite werden dadurch wichtige Handlungsfiguren oder Ereignisse eingeführt. Auf der anderen Seite wird durch הִנֵּה (*hinnē*) die Erzählzeit gedehnt und den Lesenden die Möglichkeit gegeben, synchron mit der Handlungsfigur zu erblicken, was gleich zu sehen sein wird – sprich ihren *Point-of-View* einzunehmen (siehe unten): „In diesen Fällen weist der Erzähler deutlich darauf hin, dass er die momentane Perspektive einer Person wiedergibt, obwohl er offensichtlich im Voraus von dem Ereignis wusste oder mehr weiß, als die betreffende Person in diesem Moment wahrnimmt.“ (Bar-Efrat 2006:46).⁴⁰ Beide genannten Aspekte werden beispielsweise in der Szene der Wiederbegegnung von Jakob und Esau vermittelt: „*Und Jakob erhob seine Augen und sah; und siehe [הִנֵּה; wēhinnē], Esau kam und mit ihm vierhundert Mann.*“ (Gen 33,1a).

³⁹ Zudem kann auf Seiten des Interpreten eine unterschiedliche Bestimmung der Grenzen und der Struktur des Handlungsverlaufes zu verschiedenen Deutungen führen. Chun (2014:118-127) erwähnt eine Reihe von linguistischen Faktoren, die Handlungsverläufe markieren, wie beispielsweise: „participant reference“, „new spatio-temporal information“, „cluster of non-wayyiqtol clauses“, „Deixis“, „Features marking climax“ und „unexpected verbal constructions“.

⁴⁰ Weitere Ausführungen dazu bei Berlin ([1983] 1994:63) und Bar-Efrat (2006:46-47).

Die explizite Erklärung des Erzählers durch die Partikel כִּי (*kî*): Der Erzähler ist darum bemüht, dass seine Leserschaft gewisse Handlungen oder Aussagen des Textes richtig deuten kann. An Stellen, wo ihm eine Deutung scheinbar unsicher ist oder auf die er einen besonderen Wert legt, fügt er häufig eine Erklärung ein, die durch die Konjunktion כִּי (*kî*; *dass, denn, weil, wenn, fürwahr*) eingeleitet wird. „Die Erklärungen helfen die Erzählung zu verstehen, betonen bestimmte Dinge und beeinflussen die Einstellung des Lesers entsprechend den Konzepten und Werten des Erzählers.“ (Bar-Efrat 2006:42). So wird beispielsweise der Geschwisterkonflikt zwischen Absalom und Amnon eingeleitet: „*Absalom aber redete mit Amnon weder Böses noch Gutes. Denn [כִּי; kî] Absalom hasste Amnon deshalb, weil er seiner Schwester Tamar Gewalt angetan hatte.*“ (2 Sam 13,22).

Neben der Verwendung als Subjunktion kann כִּי (*kî*) auch als emphatische Partikel gedeutet werden. In diesem Fall dient es nicht als Verknüpfung von zwei Aussagen, sondern es wird einleitend verwendet. Dann wird כִּי (*kî*) als „fürwahr“, „ja“ oder „gewiss“ übersetzt. Dadurch kann der Erzähler eine ausdrückliche Betonung der darauf folgenden Aussage markieren, der er zustimmt.

Wie oben bereits erwähnt: Wenn eine Konjunktion (*und, aber*) oder Subjunktion (*denn, weil, obwohl*) verwendet wird, um eine Deutung zu vermitteln, dann ist diese Deutung „more successful in manipulating the reader“ (Chun 2014:148). Denn der Autor setzt damit eine gemeinsame Deutungsbasis zwischen ihm und der Leserschaft einfach voraus und der Erzählfluss wird dabei nicht unterbrochen.⁴¹

3.2.4.2.2. Innerhalb des Erzählrahmens, implizit

Der Point-of-View der Handlungsfiguren: Handlungsfiguren können von der Leserschaft nie unvermittelt wahrgenommen werden, sondern immer nur durch den Filter des Erzählers. Er entscheidet, welche Details er auf welche Weise und aus welcher Perspektive bekannt gibt. In diesem Zusammenhang wird häufig der Begriff *Point-of-View* verwendet. Ähnlich wie bei einem Film kann der Erzähler unterschiedliche Perspektiven einnehmen und wiedergeben: Er kann einer Handlungsfigur aus nächster Nähe folgen, so dass die Leserschaft die narrative Welt mit den Augen dieser Figur betrachtet. Oder er kann einen distanzierteren Standpunkt einnehmen und Panoramaszenen vor Augen malen (siehe unten: „Die Zusammenfassung“). Meist wechseln die Erzählungen zwischen den verschiedenen Perspektiven. Durch diese Darstellungsmöglichkeiten kann der Erzähler wahlweise seinen eigenen *Point-of-View* durchscheinen lassen oder die Perspektive der Handlungsfiguren darstellen. Eine Unterscheidung dieser Perspektiven ist nicht in jedem Fall leicht zu treffen, doch es gibt einige Anhaltspunkte, die weiter unten bei der Charakterisierung durch Dialoge genannt werden. Die Leserschaft kann immer nur das wahrnehmen, was der Erzähler ihr zu sehen gibt. Aus dem Wechsel der Perspektiven und aus den dabei mitschwingenden Deutungsaspekten ergibt sich eine multidimensionale Tiefe der Erzählungen (Berlin [1983] 1994:45). Bei der Interpretation von Erzähltexten ist es daher wichtig, den dargestellten *Point-*

⁴¹ Es gibt weitere „mystery particle“ der hebräischen Sprache, wie Longacre (1996:1) sie nennt, die auch eine Rolle in der Deutung eines Textes übernehmen können, die aber oftmals überlesen werden. Chun (2014:116-117) erwähnt etwa die Partikel נָ (*n*) und einen angeblichen soziolinguistischen Unterschied zwischen den Begriffen אֲנִי (*’ānî*) und אֲנֹכִי (*’ānōkî*).

of-View wahrzunehmen, um zu erkennen, welche Perspektiven der Erzähler besonders betonen will oder aus welchem Blickwinkel bestimmte Aussagen gemacht werden.⁴²

Die Charakterisierung der Handlungsfiguren durch ihre äußere Erscheinung und ihre Handlungen: Der Erzähler kann Deutungsaspekte und Betonungen durch die Charakterisierung der Handlungsfiguren vermitteln. Dies geschieht auf vielfältige Weise, was Alter folgendermaßen zusammenfasst:

Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations. (2011:146).

Die Reihenfolge der genannten Aspekte „in ascending order of explicitness and certainty“ (:146) entspricht auch der Abstufung ihrer Deutungsmöglichkeit. So ist die Einschätzung einer Figur anhand ihrer Handlungen viel schwieriger und unsicherer als die Charakterisierung durch einen inneren Monolog, in den uns der Erzähler hineinschauen lässt. Utschneider und Nitsche (2014:158) unterscheiden die Charakterisierungen der Handlungsfiguren in *unmittelbar* (durch einen Erzählkommentar) und *mittelbar* (durch ihr Handeln und Reden) und dies kann sowohl ihr *Äußeres* (Gestalt, Aussehen, Verhalten) sowie ihr *Inneres* (Eigenschaften, Einstellungen, Gefühle) betreffen. Es ist häufig das Zusammenspiel der Charakterisierungen verschiedener Figuren, das Deutungsmöglichkeiten eröffnet, besonders im Hinblick auf Erzählungen, die von Geschwisterkonflikten handeln. Denn die Hauptdarsteller werden oftmals miteinander kontrastiert, was Rückschlüsse auf die Qualität ihrer Beziehung ermöglicht. Der Autor kann durch die Charakterisierung zudem intertextuelle Relationen hervorheben, wie Schöning treffend bemerkt:

Erzählfiguren stellen auch Text-Text-Beziehungen her, zunächst indem sie in mehreren Texten auftreten, [...] aber auch durch Ähnlichkeiten mit Figuren in anderen Texten. Dadurch wird nicht nur die Charakterisierung der Erzählfiguren zur Aufgabe für die Leser, sondern auch die Herstellung der Text-Text-Relationen über diese Erzählfiguren. (2019:29).

Durch die Verwendung von Adjektiven kann der Erzähler das Aussehen und den Charakter seiner Darsteller beschreiben. Die äußere Beschreibung von Handlungsfiguren ist in den alttestamentlichen Erzähltexten recht selten, wobei die Analyse der Geschwisterkonflikte (Teil B) zeigen wird, dass in diesen Erzählungen eine Häufung von äußeren Beschreibungen wahrzunehmen ist. Wenn eine äußere Beschreibung vorkommt, ist sie immer der Erzählung gegenüber funktional zu werten. Dies wird besonders greifbar in den recht ähnlichen äußerlichen Beschreibungen von Eliab, Absalom und Adonija, die an die Darstellung Sauls erinnern (1 Sam 9,2; siehe Analysen der Erzählungen). Dadurch stellt der Erzähler ihre Thronansprüche in ein bestimmtes, negatives Licht und kontrastiert ihre äußere Erscheinung mit den inneren Qualitäten (vgl. 1 Sam 16,7). Auch fällt die Gegenüberstellung in der Beschreibung der zwei Schwestern auf: „*Leas Augen waren schwach* [רַבּוֹת; *rakkōwt*]; *Rahel aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen*.“ (Gen 29,17).

Auch durch Verben, die das Verhalten von Personen beschreiben, kann die eigene Haltung des Erzählers zutage kommen, „auch wenn sie scheinbar nur Tatsachen wiedergeben“ (Bar-Efrat 2006:44). Ein Bei-

⁴² Weitere Ausführungen zu den verschiedenen Perspektiven und dem Erzählfokus einer Erzählung werden bei Berlin ([1983] 1994:43-51) und Utschneider und Nitsche (2014:161) gegeben.

spiel ist das Verhalten Sarais: „Als Sarai sie [Hagar] aber demütigte (ענה; *nh*), da floh sie vor ihr.“ (Gen 16,6). Der Erzähler beschreibt nicht nur das Verhalten Sarais (und Hagers, vgl. Gen 16,4), sondern er drückt durch die gezielte Verwendung der Verben negative Konnotationen über sie aus, die im darauffolgenden Kontext bestätigt werden. Durch die Erzählweise rückt der Erzähler auch die alltägliche Handlung Esaus in ein negatives Licht: „Und er [Esau] aß und trank und stand auf und ging davon.“ (Gen 25,43a). Die rasche Abfolge und deutliche Häufung von vier finiten Verben hintereinander ist ein Mittel des Erzählers zur Charakterisierung Esaus. Damit malt er „den plumpen Gesellen, wie er sich den Mund wischend davontrappt.“ (Jacob [1934] 2000:546). Esau steht als ein Mann der Tat da, der sein Erstgeburtsrecht geringer achtet als eine Mahlzeit. Der Erzähler möchte an dieser Stelle die Deutung der Ereignisse für die Leserschaft sichern, indem er seine implizite Deutung der Ereignisse durch einen expliziten Kommentar ergänzt: „Und es verachtete [בוזה; *bzh*] Esau das Erstgeburtsrecht.“ (Gen 25,43b). Damit stehen insgesamt fünf finite Verben hintereinander. Ähnlich verhält es sich bei der Deutung Absaloms, wenn der Erzähler das Fazit zieht: „So stahl Absalom das Herz der Männer von Israel.“ (2 Sam 15,6). Der Erzähler markiert deutlich, wie er das Vorgehen Absaloms gegen seinen Vater David interpretiert: Er *wendet* nicht, er *überzeugt* nicht (wie es hätte heißen können), sondern er „*stiehlt*“ (גנב; *gnb*) das Herz der Israeliten aus der Hand seines Vaters!

Die Charakterisierung der Handlungsfiguren durch Dialoge: Die Charakterisierung der Handlungsfiguren wird besonders stark durch die Dialoge vorangebracht. Durch die Wiedergabe von Reden können sowohl die Sprechenden selbst als auch das eventuelle Objekt, worüber gesprochen wird, und sogar die Adressaten charakterisiert werden. Bar-Efrat weist darauf hin, dass Urteile gewöhnlich den Personen „in den Mund gelegt“ (2006:40) werden, wie etwa in Ri 20,6: „Da ergriff ich meine Nebenfrau, zerlegte sie in Stücke und schickte sie in das ganze Gebiet des Erbteils Israels; denn [כי; *kî*; siehe dazu oben] sie haben ein Verbrechen und eine Schandtät begangen in Israel.“ An dieser Stelle fügt der Erzähler die Deutung der Ereignisse in den Dialog mit ein.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit stimmt der Erzähler mit Tamars Zurechtweisung überein und verurteilt mit ihr das Vergehen Ammons, wenn er in ihren Worten ein allgemeingültiges ethisches Prinzip verlauten lässt: „Nicht doch, mein Bruder! Tu mir keine Gewalt an, denn so handelt man nicht in Israel! [...] Du aber, du würdest sein wie einer der Schändlichen in Israel.“ (2 Sam 13,13-14).

Der Autor kann zwar die Dialoge so gestalten, dass die Aussagen der Handlungsfiguren seinen eigenen *Point-of-View* offenbaren, doch diese könnten auch anderen narrativen Strategien und Zielen geschuldet sein, was in einigen Fällen die Deutung erschwert (vgl. Chun 2014:128). Damit wird klar: Direkte Kommentare des Erzählers müssen als unmittelbarer gewertet werden als die Reden, die er von seinen Handlungsfiguren wiedergibt. Adele Berlin ([1983] 1994:60-63) weist dennoch auf Möglichkeiten hin, wie der Standpunkt einer Handlungsfigur vom Gesichtspunkt des Erzählers innerhalb der Dialoge unterschieden werden kann. Rückschlüsse auf den *Point-of-View* können etwa durch die Benennung der Figuren (siehe unten) erfolgen, durch Introspektionen oder durch die Verwendung von הנהגה (*hinnē*; siehe oben). Berlin erkennt (mit Alter 1981:77) außerdem darin einen weiteren wesentlichen Faktor, dass die Dialoge und die damit verknüpften Erzählteile häufig wörtliche Entsprechungen aufweisen: „This may mean that the narrator is confirming the words of the character [...], or it may mean that the narrator, ironically or not, is adopting the character’s viewpoint.“ (Berlin [1983] 1994:64).

Einleitung, Verbindung und Position der Dialoge: Der Erzähler kann Einfluss auf die Deutung der Dialoge nehmen, durch die Art und Weise, wie er diese einleitet. Er verwendet nicht immer die Standardformel „und es sagte“ (וַיֹּאמֶר; *wayyō' mer*). Die unterschiedlichen Ausdrücke, die er gebraucht, können eine Deutungsfunktion für die Erzählung haben, wie beispielsweise in diesem Vers: „Und der König befahl [צוה; *šwh*] Joab und Abischai und Ittai: ‚Geht mir schonend um mit dem Jungen, mit Absalom!‘“ (2 Sam 18,5a). Durch die einleitende Formulierung mit צוה (*šwh*) ist die Wertung des anschließenden Mordes an Absalom eindeutig: Joab hat sich damit einem ausdrücklichen Befehl des Königs widersetzt (vgl. auch die Wiederholung in 2 Sam 18,5b).

Eine erneute Wiedergabe der gewöhnlichen Einleitungsformel „und es sagte“, selbst wenn die gleiche Person weiterspricht, kann eine Pause implizieren, die dem narrativen Gegenüber eine Antwortmöglichkeit lässt (z.B. 1 Kön 2,42-44) oder diese übergeht (z.B. 2 Sam 11,7f). Es kann auch eine Unterbrechung markieren, die dem Gesprächspartner Zeit gibt, eine Handlung durchzuführen (z.B. Gen 15,5; Ex 3,5f). Auch kann damit ein zwischenzeitliches Nachdenken (z.B. Ri 11,36f) oder eine Unentschlossenheit (z.B. Gen 22,7) markiert werden (vgl. Bar-Efrat 2006:54-56). Wenn mehrere Verben des Redens hintereinander verwendet werden, wie etwa „und es sprach...und sagte“, dann werden dadurch insbesondere der Inhalt und die neuen Informationen des Dialoges fokussiert und nicht die Handlungsfigur selbst, die spricht. Ähnlich erkennt Chun: „Frames with לֵאמֹר may make the reader focus on the message itself or on the fact that the message is delivered and received rather than on the speaker, when used for a simple direct speech.“ (2014:133).

In seiner Studie zur Josefgeschichte hat Longacre (1989) die sogenannten *quotation formulae* untersucht. Damit gemeint sind die Einleitungsworte zu den Dialogen. Longacre erkennt und beschreibt unterschiedliche Sprachmuster in diesen Zitatformeln und definiert verschiedene Positionen, die darin vorkommen: Sprecher, Empfänger, Namen, Pronomen und ihre eventuellen Leerstellen. Die Art und Weise, wie diese Faktoren in der Einleitung zu einem Dialog genannt werden, und je nachdem, an welcher Stelle des Handlungsverlaufes diese vorkommen, lassen für Longacre Rückschlüsse auf die Funktion des Dialoges zu, der darauf folgt. So übernimmt die namentliche Nennung von Sprecher und Adressaten am Anfang einer Erzählung die Funktion der Identifikation der Handlungsfiguren, was zunächst ganz trivial wirkt. Doch die gleichen Faktoren können vor einem Dialog im späteren Verlauf der Erzählung auf Spannung und Auseinandersetzung hinweisen. Um ein Beispiel von Longacre zu nennen: Wenn im späteren Verlauf einer Erzählung ein Sprecher namentlich genannt, auf den Adressaten aber mit einem Pronomen verwiesen wird, drückt das den Versuch des Sprechers aus, entschieden Kontrolle zu gewinnen. Für weitere Kombinationen und Funktionen siehe die tabellarische Übersicht bei Winther-Nielsen (1995:86). Die Beispiele Longacres beziehen sich vornehmlich auf die Josefgeschichte, doch seine Erkenntnisse wurden bereits auch auf andere Teile der Hebräischen Bibel angewandt (vgl. das Buch Josua bei Winther-Nielsen 1995:86). Mit angemessener Vorsicht können diese sprachlichen Muster in der Einleitung von Dialogen Deutungsaspekte der Texte hervorheben oder bestärken, die in dieser Arbeit untersucht werden.

Benennung von Handlungsfiguren und Orten (in Dialogen und in direkter Rede): Handlungsfiguren werden innerhalb von Erzählungen unterschiedlich benannt. Die Art und Weise, wie dies ge-

schiebt, kann ihre Einstellung gegenüber anderen Figuren reflektieren und auf eine emotionale oder sachliche Kritik des Erzählers hindeuten. Besonders stark zu erkennen ist dies etwa in der Erzählung von David und Batseba (2 Sam 11), die Peter J. MacDonald im folgenden Zitat vor Augen hat, wenn er den allgemeinen Vorgang erklärt:

In spontaneous, face-to-face communication, speakers are more likely to reveal their attitudes and feelings by evaluative devices than they are in more controlled modes of discourse like storytelling, letter writing, or lecturing. Yet even in the writing of discourse, speakers cannot altogether hide their attitude toward what is being discussed. For example, on the word level the speaker must choose how to refer to the characters, using a proper name for that character or simply referring to him as a man. During the discourse the speaker can alternate between synonyms (e.g., the man, the king, David, or king David), can simply repeat the same word each time the character is mentioned, can resort to a personal pronoun, or can even delete the reference altogether. But when rules of syntax and discourse structure do not require a certain form of reference, the speaker's attitudes, ideologies, or prejudices may influence the choice of terms of reference. The choice of one noun over a less marked near synonym can reveal an attitude or a social status that would otherwise be unrecoverable. (1992:173).

In den Analysen der Geschwisterkonflikte spielen diese Einsichten besonders dann eine Rolle, wenn die Geschwister oder die mit ihnen verbundenen Konfliktparteien unterschiedlich benannt werden (vgl. Martella 2015:151-155). Häufig geben auch die damit verbundenen Verwandtschaftsbezeichnungen und Possessivpronomen Aufschluss über die Deutung der Erzählungen (z.B. Gen 4,9: „*Wo ist dein Bruder Abel?*“).

Das Gleiche kann für die Benennung von Orten wahr sein, die auf unterschiedlicher Ebene zu Bedeutungsträgern werden können. Bar-Efrat betont: „Es ist [...] deutlich, dass der Gebrauch von Namen oder Bezeichnungen von Personen und Orten selten zufällig und ohne Bedeutung ist.“ (2006:52). Dies kann bis in die Ebene von Anspielungen hineingehen, wie beispielsweise Hans-Georg Wüch (2012) in Gen 38 nachgewiesen hat: Bei der Geburt seines dritten Sohnes befindet sich Juda in Gen 38,5 an dem Ort כְּזִיב (*kězib*; von כָּזַב; *kzb*; *lügen*), der auffallend explizit genannt wird (:794). Zu einem späteren Zeitpunkt in Gen 38,14 setzt sich Tamar in die „Öffnung“ (פֶּתַח; *petah*; auch *Eingang*) der Stadt Enajim (von עֵינַיִם; *énayim*; *Augen*), so dass Tamar wörtlich „in der Öffnung der Augen“ (:798-799) sitzt. Juda sieht Tamar zwar, aber er erkennt sie nicht (Gen 38,16). Seine Augen sind offen, aber er ist blind für die Realität. Er selbst hatte Tamar getäuscht (Gen 38,11) und er wird nun von Tamar überlistet, was ihn schlussendlich dazu führt, sein Unrecht zu erkennen. Auch in den Analysen der Geschwisterkonflikte (Teil B) tragen einzelne Namen von Personen, Orten und ihre kontextuellen Anspielungen gewisse Nuancen und Deutungsaspekte in die Erzählungen hinein.

Wiederholungen: In biblischen Erzählungen fallen häufige Wiederholungen auf, sei es einzelner Wörter und Wurzeln oder die mehrfache Wiedergabe von Handlungen oder Dialogen. Gunn und Fewell erklären ihre Bedeutsamkeit: „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.“ (1993:148). Wie bereits unter 3.2.3. betont wurde, können Wiederholungen darüber hinaus intertextuelle Bezüge zu ganz anderen Texten herstellen, womit Analogien oder Divergenzen betont und die Erwartungen der Leserschaft gelenkt werden können.

Grundsätzlich verlangsamten Wiederholungen die Erzählzeit, wodurch gewisse Ereignisse, Handlungen oder Themen betont werden. Unterschiedliche Wiedergaben aus verschiedenen Perspektiven und mit leichten Veränderungen können besondere Nuancen vermitteln, *Point-of-Views* und Motive der Handlungsfiguren offenbaren oder Steigerungen vornehmen. Dies ist beispielsweise der Fall bei der Wiederholung des Plans Jonadabs und Ammons in 2 Sam 13,5-8 (Teil B, II., 2.2.). Gewisse Wiederholungen tragen auch zur strukturellen Gestaltung der Erzähleinheiten bei, die häufig spiegelsymmetrisch gegliedert sind und eine *inclusio* aufweisen. Auch durch die Gliederung können Autoren Betonungen und Deutungen kennzeichnen.

Nicht selten kommen in biblischen Erzählungen Leitworte zum Einsatz. Es handelt sich dabei um Begriffe, Wurzeln oder auch gewisse Themenfelder, die wiederkehren und verschiedene Szenen miteinander in Beziehung setzen. Sie „erschließen oder verdeutlichen deren essenzielle Aussagen“ (Bar-Efrat 2006:229). Zugleich weisen sie auf die Geschlossenheit von Erzähltexten hin, was Utzschneider und Nitsche bemerken:

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. (2008:165).

Eine spezielle Form der Wiederholung ist das Phänomen der sogenannten „typischen Szenen“. Der Begriff, der aus der säkularen Literaturwissenschaft stammt, wurde von Alter auf biblische Erzählungen angewandt. Die „type scene“ (1978) beschreibt für ihn wiederkehrende Episoden, die gewisse „fixed and recurrent patterns“ (2011:61) beinhalten. „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.“ (Martella 2015:21). Die *Type-Scenes* können dabei ganze Erzählungen in einer neuen Deutungsperspektive erscheinen lassen, die intertextuell angereichert ist.

Wiederholungen, Leitworte oder *Type-Scenes* können somit in dem, was sie aussagen und wie sie dargestellt werden, auf wichtige Deutungsaspekte und Betonungen in den Texten hinweisen und ihre Rezipienten entsprechend lenken.

Die Zusammenfassung: Wie betrachtet wurde, kann der Erzähler die Ereignisse szenisch oder deskriptiv darstellen, wodurch die Leserschaft an der Szene direkt teilhat, die Ereignisse miterlebt und den Handlungsfiguren über die Schultern schauen kann. Eine entgegengesetzte Erzähltechnik ist die Zusammenfassung der Ereignisse, worin der Erzähler die Geschehnisse aus einer weiten Perspektive und mit weniger lebendigen Details beschreibt:

Je mehr ein Erzähler zusammenfasst und viele Ereignisse in ein weites Bild integriert, desto spürbarer wird seine vermittelnde Tätigkeit zwischen dem Leser und der Erzählung. Dieses birgt unvermeidlich

eine bestimmte Bewertung und Interpretation in sich, da ein Erzähler nur solche Begebenheiten auswählt und in seine Erzählung einbezieht, die er für wichtig hält. (Bar-Efrat 2006:45).

Ein Beispiel ist etwa die extrem zusammengefasste Beschreibung des Krieges Israels gegen Ammon (2 Sam 11,1) im Verhältnis zu der detailreichen Beschreibung des Ehebruchs und der Blutschuld Davids im selben Kapitel (2 Sam 11,2-27; vgl. Teil B, II., 2.1.).

Die bisher dargestellten methodischen Prämissen, Formen und Mittel der narrativen Exegese stellen nur einzelne, jedoch zentrale Aspekte dieses Ansatzes vor. Im nächsten Abschnitt werden weitere methodische Prämissen geklärt, welche die narrative Ethik betreffen.

3.3. Narrative Ethik

Wie bereits erläutert wurde, fragt das letzte Kapitel dieser Arbeit (Teil C, 2.) nach der didaktischen Dimension der Konflikterzählungen und nach möglichen Deutungsaspekten, Prinzipien und biblischen Strategien zur Eindämmung, Lösung und Überwindung von Geschwisterkonflikten. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Schnittstelle zwischen Narratologie und Ethik des Alten Testaments methodisch zu beleuchten. Denn, ist es überhaupt methodisch vertretbar zu behaupten, dass die Erzähltexte über Geschwisterkonflikte im Alten Testament didaktische Anliegen verfolgen oder Prinzipien und Werte darüber vermitteln?

3.3.1. Eingrenzungen

Das Forschungsfeld der Ethik des Alten Testaments ist sehr weit und die Darstellungsmöglichkeiten der Ansätze sind vielfältig. Für die Ziele dieser Arbeit erscheint mir eine Einordnung der ethischen Ansätze im Licht ihrer Beziehung zu den narrativen Texten sinnvoll. Damit ist die erste methodische Eingrenzung auf das Feld der *narrativen Ethik* abgesteckt. Diese erkennt Erzählungen des Alten Testaments als Texte, die ein didaktisches Anliegen verfolgen und ethische Rückschlüsse ermöglichen. Die folgende Diskussion dieses Ansatzes fokussiert den Zeitraum von den 1980er Jahren bis heute und bespricht insbesondere den Beitrag jener Autoren, die die narrativen Texte als eine Hauptquelle für die Ethik gewichten.⁴³

3.3.2. Definition von Ethik, Ethos und Moral

Die Begrifflichkeiten *Ethik*, *Ethos* und *Moral* erfordern eine terminologische Trennschärfe, da sie oftmals unterschiedlich gefüllt beziehungsweise im englischen Sprachraum anders verwendet werden als im deutschen. In meiner Definition schließe ich mich an Rainer Kessler (2017:53-54; 58) an, der die Begriffe in drei Stufen unterteilt, die sich vom Tun bis hin zur wissenschaftlichen Reflexion erstrecken:

- I. **Präsittliche Verhaltensnormen.** Dabei geht es „um das faktisch Gelebte, wie es sich in Etikette, Konvention, Brauch oder Sitte niederschlägt“ (:53). Verhaltensnormen werden an dieser Stelle noch nicht reflektiert und formuliert. Wenn dies der Fall ist, dann ist die Rede von Ethos oder Moral:

⁴³ Ein guter Überblick der Beiträge zur Ethik des Alten Testaments, besonders im deutschsprachigen Raum im 20. Jahrhundert, wird von Kessler (2017:35-43) geboten. Ein Forschungsüberblick mit besonderem Fokus auf die englischsprachige Forschung bis 2004 ist bei Wright (2004:415-440) zu finden.

- II. **Ethos oder Moral.** Damit sind die normativen und beschriebenen Vorstellungen gemeint, die einer gelebten Moral zugrunde liegen. Das Ethos oder die Moral impliziert, dass diese Regelungen ein gemeinsames Handeln betreffen, das „in einer Gesellschaft gelebt werden sollte“ (:53).
- III. **Ethik** bezeichnet die Reflexion des gelebten Ethos als eine reflektierende wissenschaftliche Disziplin. Wird diese Unterscheidung im Hinblick auf die Dimensionen alttestamentlicher Ethik angewendet, „dann wird sogleich klar, dass das Alte Testament keine Ethik im Sinn einer Reflexion auf das gelebte Ethos, gar in Form einer wissenschaftlichen Darstellung, ist.“ (:58). Kessler räumt jedoch ein, dass es durchaus Ansätze einer reflektierten Ethik im AT gibt, die jedoch keine Ethik im eigentlichen Sinne bieten.⁴⁴

3.3.3. Explizites und implizites Ethos

Es ist an dieser Stelle wichtig, auf die Unterscheidung von Texten mit *explizitem* und *implizitem* Ethos hinzuweisen. Texte mit einem *expliziten* Ethos sind solche, die an der Textoberfläche eindeutige, normative Aussagen formulieren und vermitteln wollen. Es handelt sich hierbei grundsätzlich um Gesetzestexte, wobei auch Weisheitstexte einen normativen Anspruch erheben können.⁴⁵ Jenseits dieser Gattungen enthält das übrige Alte Testament nur sporadisch *explizite* ethische Aussagen.

In den narrativen Texten, um die es in der vorliegenden Arbeit geht, kommen *explizite* ethische Grundsätze (im Sinne von „Ethik“ als Reflexion des gelebten Ethos) nur sehr selten zum Ausdruck. Ein Beispiel ist etwa Tamars Appell an Amnon: „*Nicht doch, mein Bruder, schände mich nicht; denn so tut man nicht in Israel. Tu nicht solch eine Schandtat!*“ (2 Sam 13,12), der von einer allgemeinen, normativen Vorstellung der Protagonistin zeugt. Ganz unabhängig von der Deutung auf der Seite der Rezipienten (die ähnlich, doch auch ganz anders ausfallen kann) appelliert die Protagonistin an eine ethische Instanz, die eine reflektierte Verhaltensnorm darstellt.

Die meisten Erzähltexte enthalten jedoch keine an der Oberfläche klare *explizite* ethische Deutung. Die vorliegende Arbeit erkennt daher, dass Erzähltexte in der Regel eine *implizite* Ethik beinhalten und vermitteln.⁴⁶ Das bedeutet, dass ethische Deutungen und Werte im Text sehr subtil und unscheinbar eingeflochten sind, was eine genaue literarische Analyse der Erzählungen in ihrem Kontext nötig macht. Rainer Kessler nennt als Beispiele impliziter Ethik einige Geschwisterrivalitäten der Genesis: Der Bruderkonflikt zwischen Jakob und Esau zeigt für ihn implizit, wie Versöhnung bei gleichzeitiger räumli-

⁴⁴ Diese Definitionen sind grundsätzlicher Natur und beziehen sich nicht auf einen spezifischen Text, eine Textwelt oder eine bestimmte Gesellschaft. Sie zeugen jedoch davon, dass Ethik, Ethos und Moral Begriffe sind, die nicht in einem luftleeren Raum existieren können, sondern dass diese einer historischen und soziologischen Verortung bedürfen.

⁴⁵ Auch in anderen Gattungen treten einige *explizite* ethische Grundsätze zutage, wie etwa in Mi 6,8, Ez 18,5-9, Ps 15. Diese sind jedoch nicht als von der Tora unabhängige Prinzipien zu verstehen, aus denen eine Ethik abzuleiten ist, sondern eher als Zusammenfassung von exemplarischen Spitzensätzen, die zur Tora hinführen (Kessler 2017:79).

⁴⁶ Einen möglichen Grund für die Tatsache, dass Erzähltexte grundsätzlich implizit ethische Normen und Werte vermitteln, beantwortet Wenham (2000:45) mit Blick auf die israelitische Kultur. Er geht davon aus, dass es in einer engmaschigen Kultur („close-knit culture“) wie im alten Israel eine viel stärkere Übereinstimmung in Fragen von Religion und Ethik gab als heute in unseren modernen, pluralistischen Gesellschaften. Entsprechend sei es in den Erzähltexten nicht notwendig gewesen, den Konsens explizit darzustellen, da die Leserschaft diesen wahrscheinlich geteilt hat. Es spielen darüber hinaus weitere Faktoren eine Rolle, die im weiteren Verlauf beleuchtet werden.

cher Trennung der Konfliktpartner aussehen kann (2017:75; vgl. Martella 2015:230).⁴⁷ Auch die Josefgeschichte enthält für Kessler implizite Züge einer „Vorbildethik“ (2017:75), was meines Erachtens durch den narrativen Spannungsbogen der Genesis, der von Brudermord (Kain) bis hin zu Bruderversöhnung (Josef) geht, deutlich untermauert wird und die Vermeidung von Gewalt und Mord anvisiert.⁴⁸

Die implizite Ethik beziehungsweise das häufige Fehlen expliziter Deutungen bedeutet keinesfalls, dass narrative Texte einen geringeren Wert für die ethische Erforschung haben. Diese Kennzeichen machen die Erzählungen sogar besonders ertragreich. Kessler (2017:75) betont zu Recht, dass gute Erzählungen ambivalent sind und immer von Konflikten handeln. Die Handlungsfiguren werden in den meisten Fällen ambivalent dargestellt und diese Unschärfe und Mehrdeutigkeit ermöglicht überhaupt erst eine ethische Reflexion der Leserschaft.⁴⁹ Gerade dies macht Erzähltexte bis heute zu einer Quelle der Ethik des Alten Testaments, was Kessler betont:

Die allermeisten Erzählungen der Hebräischen Bibel würden ethisch unter Wert behandelt, wenn man nur eine Art Vorbild- oder Abschreckungs-Moral aus der Geschichte herausziehen wollte. Ihr Wert für die Ethik liegt gerade darin, dass sie ambivalente Menschen in Konflikten zeigen und damit den Raum, in dem, und die Akteure, mit denen ethisches Handeln überhaupt nur stattfindet, schildern. Sie bieten die ethische Reflexion nicht dar, fordern sie aber bei den Rezipientinnen und Rezipienten heraus. (2017:76).

So enthalten Erzähltexte lebendige und differenzierte Beispiele von präsitlichen Verhaltensnormen und von Ethos/Moral, doch die Reflexion des gelebten Ethos ist etwas, das sich in den meisten Fällen auf der Seite einer engagierten Leserschaft ereignet, die diese Texte in Beziehung zu anderen Texten (zum Beispiel Gesetzestexten) und zu ihrem Leben setzt.

3.3.4. Darstellungskategorien der Ethiken des Alten Testaments

Wie oben bereits erwähnt, richtet sich die nachfolgende Besprechung ethischer Ansätze nach ihrem Verhältnis zu den Erzähltexten des Alten Testaments. Dabei können drei Darstellungskategorien identifiziert werden, wobei der vorliegende Forschungsüberblick insbesondere den letzten Ansatz fokussiert:

- Darstellungen ohne Berücksichtigung narrativer Texte;
- Darstellungen, in denen Erzähltexte eine untergeordnete Rolle spielen und als Veranschaulichung dienen;
- Darstellungen, die Erzähltexte als eine Hauptquelle für die Ethik des Alten Testaments erkennen.⁵⁰

⁴⁷ Das Prinzip sollte dabei nicht die Trennung an sich sein, da sie lediglich eine exemplarische und pragmatische Verhaltensnorm darstellt, die aufzeigt, wie das eigentliche Prinzip der Versöhnung gelebt beziehungsweise aufrechterhalten werden kann, in einem Setting, in dem ein Konflikt leicht wieder entfacht werden könnte.

⁴⁸ Im Hintergrund all dieser Geschwisterkonflikte kommt (einmal mehr, einmal weniger explizit) das Ethos des dekalogischen Tötungsverbotes zum Vorschein. Zum Spannungsbogen zwischen Kain (Brudermord) und Josef (Bruderversöhnung) siehe Ausführungen unter Teil A, 2.1. und 4.1.

⁴⁹ Jedenfalls liegt in der Ambivalenz dieser Texte ein performatives Moment, was im Abschlusskapitel dieser Arbeit näher betrachtet wird. In einigen Fällen wird die momentane Ambivalenz eines Erzähltextes als ein Mittel zur Spannungserzeugung verwendet und im Laufe des Handlungsverlaufes wieder aufgelöst.

⁵⁰ Chun (2014:29-42) schlägt eine ähnliche Systematisierung mit insgesamt fünf Kategorien vor, die jedoch stark ineinander verschwimmen. Auf andere Weise ordnet auch Kaiser (1984:13-22) die ethischen Ansätze in fünf Kategorien ein: 1) *Moral Theology Approach*, 2) *Synchronic Approach*, 3) *Diachronic Approach*, 4) *Central Theme Approach*, 5) *Comprehensive Approach*. Rainer Kessler (2017:43-48) definiert vier Kategorien: 1) Ent-

3.3.4.1. Darstellungen ohne Berücksichtigung narrativer Texte

Es lässt sich feststellen, dass der größte Teil der Ausleger bei der ethischen Reflexion biblischer Texte primär die Gesetzestexte und zum Teil die Weisheitsliteratur und/oder die Propheten berücksichtigt. Aus unterschiedlichen Gründen werden narrative Texte oftmals völlig außer Acht gelassen. Ein prominentes Beispiel, das in diesem Zusammenhang häufig zitiert wird, ist die *Theologische Ethik* von Eckart Otto (1994a), einer der umfassendsten Beiträge zur Ethik des Alten Testaments im deutschsprachigen Raum, in dem er die narrativen Texte völlig ausklammert. Er behauptet in seinem Artikel *Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics* (1994b): „In my view, the primary subject matter of an ethics of the Hebrew Bible [...] is the system of legal and ethical rules in the Covenant Code, Deuteronomy, Decalogue, and the post-priestly Holiness Code.“ (:162). Wenham würdigt Ottos Werk, doch er bemängelt diese methodische Vorentscheidung:

Otto's *Theologische Ethik des Alten Testaments* (1994) is the most comprehensive discussion of Old Testament ethics available and is devoted almost entirely to discussing the legal material in the Pentateuch and the ethics of wisdom. In it he pays no attention to the narratives of the Old Testament and their implications for ethics. (2000:79).

Auch Barton kritisiert ihn:

But Law and Wisdom, even if we include psalmody in the latter, makes up less than half of the Old Testament. It puzzles me that Otto says almost nothing about the Prophets, who have traditionally figured largely in discussion of biblical ethics, or about narrative. [...] I want to focus on the narrative books of the Old Testament [...]. If there is a moral vision in the Old Testament, then surely we might expect to find it there. How did Otto come to leave it out of his account? (2003:2).

Barton (:173-174) geht sogar so weit, dass er von Otto einen zweiten Band fordert, der sich auf die implizite Ethik von prophetischer Literatur und Erzähltexten konzentriert. Kessler schließt sich der Kritik an und er fragt sich beispielsweise: „Wie will man eine Ethik des Alten Testaments entfalten, ohne etwas über die in Gen 1 dargelegte Vorstellung zu sagen, der Mensch sei als Mann und Frau das Ebenbild Gottes und von ihm mit einem Mandat in der Welt versehen?“ (2011:105). Er merkt auch die Inkongruenz an, dass Otto selbst in seiner *Theologischen Ethik* eine Auslegung von Ps 8 vorlegt (:105). Auch lässt sich feststellen, dass Otto auf der Grundlage narrativer Texte der Urgeschichte argumentiert, wie beispielsweise in seinem Abschnitt *Die schöpfungstheologische Überwindung des herrschaftsvermittelten Verhältnisses von Mann und Frau* (1994a:61-64). Eine Darstellung der Ethik des Alten Testaments ohne Berücksichtigung narrativer Texte scheint daher zu kurz gegriffen zu sein.

3.3.4.2. Darstellungen, in denen Erzähltexte eine untergeordnete Rolle spielen und als Veranschaulichung dienen

Selbst wenn narrative Texte berücksichtigt werden, kann ihre ethische Auswertung unterschiedlich ausfallen. Autoren wie Goldingay (1981), Kaiser (1984), Rodd (2001), zum Teil auch schon Eichrodt (1935) berücksichtigen in ihren Ausführungen zwar Erzähltexte, doch diese dienen für sie lediglich dazu, die Ethik der Gesetzestexte zu veranschaulichen oder zu kommentieren. Dies führt unweigerlich zu Spannungen, da die Erzählungen im Vergleich zu den Gesetzestexten eine viel breitere Heterogenität

wicklungsgeschichtlich orientierte Ethiken, 2) „Mitte“ Ethiken, 3) Materiale Ethiken, 4) Kanonische Ansätze. Die genannten Kategorien sind als Idealtypen zu verstehen, die oftmals als Mischformen vorkommen.

aufweisen. So kommt Rodd zum sehr pessimistischen Schluss, dass Erzähltexte überhaupt keine ethische Funktion haben:

I conclude that the purpose of the narrators was not primarily ethical. None of the passages effectively raise moral dilemmas, and through them neither God nor the writers offer moral teaching to the reader. Of course, the modern reader can discover ethics in them, but this is achieved by applying modern distinctions and modern moral ideas to them. (2001:292).

Der ersten Aussage von Rodd ist bedingt zuzustimmen. Das Hauptanliegen eines biblischen Erzählers muss nicht notwendigerweise und primär ein ethisches sein. Treffend entgegnet Chun: „Old Testament narratives may be not ‘purely’ ethical. But the narratives certainly have an ethical aspect within their worldview, however subtly it is expressed.“ (2014:33). Von der Tatsache, dass die Leserschaft eigene Vorstellungen und Werte in Texte hineinprojiziert und diese sogar als theologische Rechtfertigung für einen ethischen Missbrauch nutzen kann, zeugt leider im negativen Sinne die gesamte Geschichte bis heute (u.a. das Dritte Reich, die Apartheid, die gegenwärtigen Diskussionen um die Flüchtlingspolitik u.v.m.). Zugleich hebt der Missbrauch einen rechten Gebrauch nicht auf. Vielmehr stellt sich die Frage, wie Interpreten mit Texten umgehen sollen, die bekanntlich auf solche Art und Weise missbraucht wurden – und das betrifft potentiell jeden biblischen Text. Hier ist zur Umsicht und Vorsicht zu mahnen. Die oben besprochenen methodischen Prämissen können dafür einen Rahmen geben. Auch sind dabei die von Wenham aufgestellten Kriterien zur Vermeidung von willkürlichen ethischen Deutungen sehr hilfreich (Teil A, 3.3.4.7.).

3.3.4.3. Darstellungen, die Erzähltexte als eine Hauptquelle für die Ethik des Alten Testaments erkennen

Ein weiterer Ansatz erkennt Erzähltexte als eine Hauptquelle für die Ethik des Alten Testaments. Zunächst besonders mit John Barton (1978; 1996; 1998; 2003; 2009; 2014), Martha Nussbaum (1986; 1990), Bruce Birch (1988; 1991; 1994; 2010) sowie Birch und Rasmussen (1989) wurden seit den 1980er Jahren deutliche Anstrengungen unternommen, die Bedeutung der narrativen Texte für die Ethik des Alten Testaments herauszustellen. In den nachfolgenden Jahrzehnten stechen die Beiträge von Janzen (1994), Wenham (1997; 2000) und Kessler (2010; 2011; 2017) hervor. Da dieser Ansatz in der vorliegenden Arbeit verfolgt wird, werden die Positionen der genannten und weiterer Autoren im nächsten Abschnitt ausführlicher dargestellt.

3.3.4.3.1. John Barton (1978; 1996; 1998; 2003; 2009; 2014) und Martha Nussbaum (1986; 1990)

Neben vereinzelt und weniger bedeutenden Beiträgen⁵¹ gilt der Aufsatz des Oxforder Professors John Barton *Understanding Old Testament Ethics* (1978) als „the first serious work in English on the specific and explicit subject of Old Testament ethics to appear since 1929“ (Wright 2004:416). In *Ethics and the Old Testament* (1998) und *Understanding Old Testament ethics: Approaches and Explorations* (2003) kondensiert der britische Theologe seine Erkenntnisse von über zwei Jahrzehnten Forschung im Bereich der alttestamentlichen Ethik.

Narrative Texte gelten für ihn als ein wesentlicher Teil einer Ethik des Alten Testaments. In dem Artikel *Law and narrative in the Pentateuch* (2009), in dem Barton das Verhältnis von Erzähl- und Gesetzes-

⁵¹ Vgl. Überblick bei Wright (2004:416).

texten im Pentateuch untersucht, zeigt sich, wie er die narrativen Texte des Alten Testaments für seine ethischen Rückschlüsse gewichtet. Er stellt sich darin die hermeneutische Frage: „How are we to read material that is characterized by this kind of embedding?“ (:127). Barton beobachtet diesbezüglich: Wenn zwei Gattungen ineinander verflochten sind, entscheiden sich Ausleger (bewusst oder unbewusst) dafür, eine der beiden als die dominante Gattung zu erkennen, in deren Licht die anderen Texte interpretiert werden. Dies nennt Barton „*foregrounding*“ (:126). So werden im Pentateuch in der Regel die Gesetze als „vordergründige“ Texte verstanden, die durch die Erzählungen erklärt und ausgeführt werden (siehe Teil A, 3.3.4.2.). Dies sei der primäre, ja fast ausschließliche Modus, in dem das traditionelle Judentum den Pentateuch gelesen hat (:131).

Stattdessen gibt Barton den narrativen Texten den Vorrang. In seiner Darlegung ist besonders das Argument einer heilsgeschichtlichen Dimension der Hebräischen Bibel hervorzuheben (mit von Rad), wonach das Gesetz an sich Teil der großen Narrative von Gottes Beziehung zu Israel ist. Diese Bundesbeziehung mit Gott hat Bedingungen wie jeder Vertrag. Diese Verpflichtungen (Gesetze) sind somit Teil der Geschichte Israels, die der Pentateuch beschreiben will (:134). Außerdem legen die Gesetzestexte innerhalb dieser großen Narrative die Grundlage für die weitere (katastrophale) historische Entwicklung der Geschichte Israels und bekommen somit eine theologische Funktion.⁵²

Barton eröffnet somit die Frage nach der führenden Stellung einer Gattung. Seine Sicht über die Vorrangstellung von Erzähltexten lässt die Frage aufkommen, ob er – bei allen guten Absichten, das gängige Modell der Vorrangstellung von Gesetzestexten zu hinterfragen – die ethische Bedeutung von Erzähltexten zu stark gewichtet. Das scheint mir der Fall zu sein. Meines Erachtens dürfen die Gattungen nicht gegenseitig ausgespielt, sondern sie müssen miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Bei der Auswertung narrativer Texte sieht Barton die Notwendigkeit einer gründlichen ethischen Reflexion und er setzt sich für eine feinsinnige Kommentierung der einzelnen Texte ein:

Fiction requires rational analysis if it is to yield its powerful capacity for ethical insight; but analysis must not mean dissection, nor reduction to generalities and rules of thumb [...]. A sensitive commentary will unpack the complexity in a helpful way, and that is what literary criticism has to offer to the ethical enterprise. (1996:75).

Wie bereits mehrfach betont, muss der Diskurs zwischen Text und Interpret in einer genauen literarischen Analyse der Texte verankert sein.

Ein wesentlicher Kernaspekt von John Bartons Ansatz ist seine Bezugnahme auf die Erkenntnisse der aristotelischen Moralphilosophin Martha Nussbaum. In dem 1996 erschienenen Aufsatz *Reading for Life: The Use of the Bible in Ethics and the Work of Martha C. Nussbaum* stellt Barton erstmalig die Verbindung zwischen den beiden Disziplinen her. In ihren Werken (bes. 1986 und 1990) untersucht Nussbaum die Verbindungen zwischen griechischen Tragödien, Philosophie und modernen Romanen unter Berücksichtigung ethischer Bezugspunkte. In ihrem Sammelband *Love's Knowledge* (1990) präsentiert Nussbaum vier Merkmale einer aristotelischen Ethik, die Barton innerhalb der alttestamentlichen Erzähltexte wiederfindet: 1) „The Noncommensurability of the valuable things“ (Nussbaum

⁵² John Sailhammer zieht in *The Pentateuch as Narrative* (1992) denselben Rückschluss, was der Titel seines Werkes schon vermuten lässt: Er gibt den narrativen Teilen des Pentateuchs eine prominente Stellung.

1990:36-37; 56), 2) „The priority of perceptions/of the particular“ (:37-40; 66-75), 3) „Ethical value of emotions“ (:40-43; 75-82), 4) „The ethical relevance of uncontrolled happenings“ (:43-44).⁵³

Für Tragödiendichter und Philosophen bestand das Ziel ihrer literarischen Arbeit darin, Menschen darüber aufzuklären, wie gelebt werden sollte. Die griechischen Tragödien legen daher besonderen Fokus auf die Darstellung und die Eigentümlichkeit der menschlichen Erfahrungen sowie der Komplexität menschlichen Lebens. Dies wird besonders durch die literarische Gestaltung der Charaktere der Hauptfiguren und der Handlungsverläufe zum Ausdruck gebracht. Nussbaum vertritt die These, dass die Form der griechischen Tragödie untrennbar ist von ihrer Botschaft, die ihr sozusagen innewohnt. So kommt sie zum Schluss: „Certain truths about human life can only be fittingly and accurately stated in the language and forms characteristic of the narrative artist.“ (:4-5).⁵⁴

In der Theorie von Nussbaum erkennt Barton eine Reihe von Analogien zum biblischen Befund, was ihn dazu führt, einige ihrer Beobachtungen auf das Alte Testament anzuwenden. In erster Linie bestätigt Nussbaum seine Annahme, dass narrative Texte für die ethische Erforschung besonders geeignet sind. Des Weiteren erkennt Barton anhand ihrer Theorie, dass die Spezifität und die Vielfalt der alttestamentlichen Befunde (die andere Autoren oft als ein Problem erkennen) ein wichtiger Faktor für die Kraft und Beständigkeit dieser Texte ist. Es ist gerade das Interesse der Erzähler für das Konkrete und Besondere (das im Gegensatz zu abstrakten philosophischen Prinzipien steht), das alttestamentlichen Erzählungen eine moralische Kraft verleiht (vgl. Wright 2004:418).

So betont auch Chun, ein Schüler Bartons, dass seine Beobachtungen dazu geführt haben, die Abstraktion eines allgemeinen ethischen Prinzips hinter den Erzählungen abzulehnen: „What makes Old Testament narrative really relevant to ethics is not the general principles or virtues that can be extracted from it but its particularities, because they aptly reflect the complexity of human life.“ (2014:59).

Diese Beobachtungen sind durchaus relevant im Hinblick auf die vorliegende Arbeit. Die Spezifität und Vielfalt alttestamentlicher Erzähltexte sollten jedoch nicht als Hinderungsgrund verstanden werden, am Text Abstraktionen ethischer Prinzipien verankern zu können. Dies gilt meines Erachtens vor allem dann, wenn die Funktion und der Gesamtzusammenhang einer Erzählung in ihrem Kontext berücksichtigt werden. Das gleiche gilt auch dann, wenn die Auwertung auf der Grundlage mehrerer Texte und Kontexte erfolgt, die in einen Dialog miteinander gesetzt werden (wie im vorliegenden Fall die Geschichten von Geschwisterkonflikten).⁵⁵

So kommt auch Barton zu dem Schluss, wenn er die Rolle der Gesetzestexte in Verbindung mit narrativen Texten bespricht, dass die Möglichkeit einer gewissen Abstraktion ethischer Prinzipien in narrativen Texten besteht, obgleich dies nicht das Hauptinteresse der Erzählungen ist. Gerade in den starken

⁵³ Diese Merkmale werden gut bei Chun (2014:53-57) zusammengefasst.

⁵⁴ Eine berechnigte Frage an dieser Stelle ist, was mit der Leserschaft passiert, die diese Erfahrungen, von denen Nussbaum spricht, nicht teilen kann. Sind die Lesenden dann daran gehindert, diese Aspekte zu verstehen? In manchen Fällen mag dies so sein. Die Situationen, die hierbei angesprochen werden, sind zugleich grundsätzliche Erfahrungen, die in unterschiedlichen Formen oder Ausprägungen dem Menschsein inhärent sind. Auch wenn dies nicht so wäre, kann eine empathische Leserschaft sich durchaus in Situationen und Erfahrungen anderer hineinversetzen, die sie nicht unbedingt in gleicher Weise erlebt hat. Darin liegt gerade auch das pädagogische und mimetische Moment von Erzähltexten, die der Leserschaft etwas vor Augen führen, das sie nicht selbst genauso erfahren haben muss, um es nachvollziehen, nachahmen oder vermeiden zu können.

⁵⁵ Ebenso dürfen scheinbar widersprüchliche Texte nicht um jeden Preis miteinander harmonisiert, sondern vielmehr miteinander interpretiert werden.

Widersprüchen und Unstimmigkeiten, welche die Handlungsfiguren und das Volk Israel im Verhältnis zum Gesetz innerhalb der Erzählungen aufzeigen, sieht Barton (mittels der Theorie von Nussbaum) die Möglichkeit, ethische Rückschlüsse zu ziehen:

General moral principles are bound to operate in such stories, and they can be extracted and discussed. But the ethical interest of the stories does not lie there. It lies in the interplay of such principles with the flawed characters of the protagonists in the stories, producing complex actions in which we can recognize our own moral dilemmas and obligations. (2009:139-140).

Damit deutet Barton wiederum die Rolle der Rezipienten an. Weil die Texte einen Kontext von Ereignissen und Handlungen bieten, innerhalb dessen sich Handlungsfiguren normalerweise bewegen, interagiert die Welt der Textproduktion von Seiten des Autors mit der Welt der Erzählung und der Welt der Rezipienten, die diese Texte ethisch auswerten können (vgl. Abbildung 1, „Das narrative Kommunikationsmodell“).

Was ethische Rückschlüsse betrifft, plädiert Barton bereits 1978 für die Notwendigkeit einer Differenzierung ethischer Behauptungen im Alten Testament. So ist zu unterscheiden zwischen: „(a) all or most ancient Israelites held that X; (b) certain Old Testament authors held that X; (c) the Old Testament taken as a canonical text may be taken to support the view that X.“ (:45).

Diese Differenzierung unterscheidet die Ethik *im* Alten Testament (sprich eine Ethik Israels, die als homogene Größe so nicht existiert) von einer Ethik *des* Alten Testaments. Neben dem Blick auf die kanonische Gestalt der Texte (c) weist Barton in seiner Unterscheidung im Grunde schon indirekt auf die Deutungsaspekte ethischer Handlungen der Handlungsfiguren einer Erzählung hin (a) und auf die Möglichkeit einer abweichenden ethischen Deutung beim realen und/oder impliziten Autor (b), was erst Wenham zu einem viel späteren Zeitpunkt (vgl. 2000:8-11; siehe unten) in den Diskurs mit einbringen wird.

Auch definiert Barton zwei methodische Faktoren, die bei ethischen Rückschlüssen beachtet werden müssen. Der erste ist die Zuordnung der Aussage zu einer bestimmten sozialen Gruppe, wie etwa Priester, Propheten, Geschichtsschreiber oder Gesetzgeber. Dabei ist danach zu fragen, für welche Gruppe von Israeliten das Prinzip galt. Der zweite Faktor ist die historische Verortung des Textes in der Geschichte Israels, indem gefragt wird: In welcher Zeit galt das? (2003:22).⁵⁶ Die Beantwortung dieser Fragen setzt natürlich die historische Betrachtung der Texte voraus, was im Rahmen der methodischen Prämissen dieser Arbeit bewusst ausgeklammert wurde.

Zuletzt seien drei Aspekte genannt, die Barton (1978:59-60) im Hinblick auf ein alttestamentliches Ethos als fundamental wertet: 1) den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, 2) die Übereinstimmung mit einem Muster des Naturgesetzes, 3) die Nachahmung Gottes. Beim letzten Aspekt beruft sich Barton auf Passagen wie Dtn 10,17-19, in denen zum einen der Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz zum Aus-

⁵⁶ Laut Kessler sollten auch weitere Faktoren mitberücksichtigt werden, wie die Frage „nach der Gattung eines Textes oder danach, ob die ethisch relevante Aussage in seinem Zentrum steht – etwa bei Gesetzes- oder Weisheitstexten – oder nur im Hintergrund erschlossen werden kann – wie bei vielen Erzählungen.“ (2010:1314).

druck gebracht wird und zum anderen die *Imitatio Dei* als „an attempt to be like God, modelling one's own conduct on God's as it is seen in Israel's history.“ (2003:30).⁵⁷

Hier wird ersichtlich, dass für Barton eine Ethik des Alten Testaments nicht auf einer deskriptiven Ebene stehen bleiben darf. Der scheinbar unüberwindbare historische, kulturelle und sozio-geographische Graben zwischen der Welt des Alten Testaments und unserer modernen Welt wird für Barton an der Tatsache einer gemeinsamen menschlichen Erfahrung überwunden.⁵⁸ „We can learn from the heroes of Greek tragedies, from the characters in the biblical stories, or from the characters in modern novels [...] only if we all share a common humanity.“ (1998:29). Dies führt ihn zu einem sehr allgemeinen Schluss: „Stories can feed our moral life by providing us with visions of how real human beings can live through various crises and trials and remain human.“ (:31). Nach meiner Auffassung stellen diese Aspekte allgemein die Kraft und Mimesis von Erzähltexten dar. Im Hinblick auf den ethischen Ertrag greift der Aspekt einer „common humanity“ jedoch viel zu kurz: Das Alte Testament und insbesondere die Erzähltexte haben viel mehr zu bieten als die bloße Beschreibung des kleinsten gemeinsamen menschlichen Nenners. Zugleich wird an den Aussagen Bartons wieder einmal klar, wie sehr eine ethische Anwendung der Texte nicht ohne die Berücksichtigung der vorfindlichen Leserschaft in ihrem Kontext geschehen kann. Diese teilt zwar eine „common humanity“, kann jedoch unglaublich unterschiedlich sein.

3.3.4.3.2. Bruce Birch (1988; 1991; 1994; 2010)

Auch Bruce Birch, Professor am Wesley Theological Seminary in Washington DC beschäftigt sich in seinen verschiedenen Werken mit den Dimensionen alttestamentlicher Ethik. Dabei verfolgt er bewusst nicht das Ziel, eine *umfassende* Ethik der Hebräischen Bibel vorzulegen. Dies stellt sich besonders in seiner 1991 veröffentlichten Monografie *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* heraus. Schon sein erstes Kapitel *The Role of Old Testament in Christian Ethics* zeigt, dass sein letztendliches Ziel ein interdisziplinärer Dialog zwischen Theologie und *christlicher* Ethik ist (vgl. :22). Er will seine Erkenntnisse für Christen und Kirche fruchtbar machen.⁵⁹

Sein besonderer Beitrag für die alttestamentliche Ethik und besonders für die narrative Ethik lässt sich gut anhand von drei Aspekten beschreiben, die nachfolgend näher betrachtet werden sollen: 1) die Bedeutung der biblischen Erzähltexte für die alttestamentliche Ethik, 2) die Rolle der Glaubensgemeinschaft für den ethischen Diskurs und 3) die Verortung der Ethik innerhalb des biblischen Kanons.

1) Für Bruce Birch sind Texte aus allen Gattungen des Alten Testaments dazu geeignet, ethische Rückschlüsse zu ziehen. Besonders aber betont er die Kraft biblischer Erzähltexte. Wright fasst Birchs Wahrnehmung folgendermaßen zusammen: „The Old Testament narratives have moral power in exposing reality, shattering or transforming worldviews and challenging the reader to respond.“ (2004:427). In

⁵⁷ Barton geht sogar so weit und behauptet, die *Imitatio Dei* sei „a potentially unifying theme for much that the Hebrew Bible has to say about ethics“ (2003:52). Zur Nachahmung Gottes bei Barton siehe besonders 2003:29-30; 45-54. Weitere Ausführungen zur *Imitatio Dei* werden im weiteren Verlauf gegeben.

⁵⁸ Vgl. dazu die absolute Unüberwindbarkeit dieses „garstigen Grabens“ bei Rodd (2001:292), doch auch den positiven Blick auf eine lohnenswerte Aufgabe bei Kessler (2017:144).

⁵⁹ Birch klärt sein Verständnis der Beziehung zwischen Bibel und Ethik anhand von drei Kategorien, die für die christliche Leserschaft relevant sind: *Community*, *Moral Agency* und *Biblical Authority* (1991:30). Auf die Rolle der Glaubensgemeinschaft gehe ich weiter unten ein.

der Tat ist Birch der erste Autor, der Erzähltexte als das stärkste Mittel der alttestamentlichen Ethik erkennt. Er begründet dies in seinem Kapitel *Narrative Theology and the Ethics of Story* (1991:53-56), wo er (zusammen mit Stephen Crites) erkennt: „[...] human experience itself is inherently narrative in form. The experience of our lives flows continuously with developments, conflicts, and resolutions. We do not experience our lives as isolated points or moments.“ (:53).

Birch verfolgt damit die oben beschriebene Spur Bartons, geht jedoch einen Schritt weiter. Für ihn hat die Überschneidung der persönlichen Geschichte der Leserschaft mit der biblischen Geschichte das Potential zur Transformation. Er erkennt in seinem Ansatz somit einen ethischen Prozess, der nicht auf eine bloße ethische Entscheidungsfindung (gut/schlecht; richtig/falsch) reduziert werden kann, sondern der die Charakterbildung des Menschen im Blick hat. Die Kraft der Erzähltexte kommt zur Entfaltung, wenn die Leserschaft sich selbst in der größeren biblischen Geschichte wiederfinden kann und erkennt, dass ihr Leben Teil davon ist. Diesen Prozess nennt er die „moral function of Old Testament narrative“ (:56-60). Er hält fest:

[...] the OT contains narratives intended to disclose reality. They have the power to reveal the reality of the narrator's experience of reality. We encounter in these stories testimony to what is really real and enduring – about our own humanity, about the God who encounters us in the midst of our humanity, about the community called into being from that encounter, about the world where that community seeks to live faithfully, and about the purpose toward which God moves community and world. OT stories are not susceptible to neat typology or glib analysis because our lives are not like that. This becomes one of the strengths of OT narrative. We don't see their idealized reality but our own. (1991:56).

Anhand der Worte Birchs wird der Gegenstand dieser Arbeit deutlich: Genau solche Erzähltexte, die von Geschwisterkonflikten handeln, vermitteln Grunderfahrungen menschlichen Daseins, die in jedem kulturellen Kontext und zu jeder Zeit erfahrbar sind. Und eben in dieser Überlappung der Realitäten von Text und Leserschaft liegt die Kraft der narrativen Texte, zeitlose Prinzipien, die in der Lage sind, in der Leserschaft zu performieren und sie zu transformieren, aus dem Leben und mitten ins Leben zu vermitteln. Darüber hinaus ist dies für Birch besonders für die christliche Leserschaft von Bedeutung, die als Teil einer Glaubensgemeinschaft diese Texte auch aus (heils-)theologischer Perspektive betrachtet und sie auf das eigene Leben anwendet.

Dies wird besonders im zweiten Teil von *Let Justice Roll Down* (1991) deutlich, wenn Birch recht ausführlich alle Gattungen des Alten Testaments bespricht.⁶⁰ Er gliedert seine ethische Analyse anhand der Hauptpunkte der Geschichte Israels. Durch die Beschreibung von zentralen theologischen Themen malt er seiner Leserschaft ein großes Bild vor Augen, das er für seine ethischen Reflexionen verwendet, die er (getreu seines Vorhabens) auf den modernen Christen und die Kirche anwendet. In seinen Ausführungen kommt die Kraft der einzelnen narrativen Texte, die er selbst so betont hatte, jedoch viel zu kurz. Athena Gorospe teilt diese Ansicht: „His approach is more thematic than narrational, resulting in the loss of the emotional impact and the kindling of imagination, which are the strengths of the narrative form.“ (2007:3). In seiner Abhandlung geht es Birch also mehr darum, die große Meta-Narrative des Alten Testaments darzustellen, um weitere tiefergehende Beiträge anzuregen, wodurch die Besonderheiten der einzelnen Erzählungen zu kurz kommen.

⁶⁰ Dass die Gesetzestexte des Alten Testaments in einen narrativen Kontext eingebettet sind, ist für Birch (ähnlich wie bei Barton) ein Grund, aus dem diese überhaupt ihre Autorität ableiten!

2) Ein besonderer Beitrag von Birch (ähnlich schon bei Hauerwas 1981) ist seine Betonung der Rolle der Glaubensgemeinschaft im Hinblick auf die Ethik (Birch 1989:17-34; 194-196; 1991:30-35). Er stellt fest, dass die moralische Existenz eines Individuums in der Bibel in der Identität einer Glaubensgemeinschaft verankert ist (1989:194). Dieser Aspekt ist wertvoll, da er nicht nur die Glaubensgemeinschaft als solche berücksichtigt, sondern damit auch dem Wesen einer (im biblischen Fall altorientalischen) Gesellschaft Rechnung trägt, die ganz anders als die moderne westliche Welt nicht am Individuum, sondern viel stärker an der Zugehörigkeit des Einzelnen zu seiner Familie/Gruppe und somit auch zur Glaubensgemeinschaft orientiert ist.⁶¹

Der biblische Text verfolgt für Birch ein didaktisches Anliegen und ist auf der einen Seite das interpretative Produkt der Glaubensgemeinschaft. Auf der anderen Seite ist der Text selbst dazu bestimmt, eine Glaubensgemeinschaft zu begründen und fortzuführen, was sowohl für Israel als auch für die Kirche wahr ist. In seinen Worten: „The Bible is both the witness to and the product of Israel and the early church as such interpretive communities.“ (1991:31). Daher nennt er diese Gemeinschaften „Story-shaped communities“ und zugleich nennt er sie „shaper“ (:31). Für Birch eröffnet und begründet dieser Aspekt den wichtigen Dialog innerhalb und zwischen den Glaubensgemeinschaften (Israel/Kirche) und dem biblischen Text (:31).

3) Der Ansatz von Birch ist durchgehend kanonisch. Er weiß sich durch die historisch-kritische Methode informiert, doch er kommt zu dem Ergebnis: „I no longer believe that it is possible or desirable to achieve objectivity in the exercise of this method.“ (1991:21). Er erkennt zwar die Notwendigkeit historischer Exegese, ist aber im Allgemeinen misstrauisch gegenüber ihrem Ertrag in Bezug auf ethische Schlussfolgerungen bei Erzähltexten, denn „there is little moral power left in looking at the literary pieces of text and discussing their meaning in isolation from one another“ (:61). Erzähltexte müssen als Ganzes gelesen werden und zwar innerhalb ihres kanonischen Rahmens (:43-44). Dies ist auch die Auffassung, die in der vorliegenden Arbeit vertreten wird.

Im Anhang von *Let Justice Roll Down* (1991) unter dem Titel *Canon and Continuity* identifiziert Birch vier Aspekte, die eine kanonische Kontinuität ausmachen: die Kontinuität von Gottes Gnade, Gottes Volk, Gottes Wort und Gottes Wirken (:355-357). Auch Birch, wie schon Barton, erkennt die *Imitatio Dei* als ein wichtiges ethisches Prinzip im Alten Testament (:166). Die Nachahmung Gottes unterliegt für ihn jedoch gewissen Grenzen (:192), die er ausführlicher in seinem Artikel *Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible* (1994) bespricht. Menschen können Gott nur in gewisser Weise nachahmen. Er stellt fest: „We cannot duplicate God’s deeds of sovereign power; we cannot perfectly embody the moral attributes toward which we strive.“ (:32).

Birch weicht hermeneutischen Fragestellungen nicht aus, wie etwa der Frage nach der Vielfalt der Befunde oder der Frage nach (für die moderne Leserschaft möglicherweise) moralisch verwerflichen Texten. Die Vielfalt der Befunde muss für Birch auf die mannigfaltige Erfahrung des einen, einzigen Gottes zurückgeführt werden und sollte als Bereicherung gesehen werden. Dies darf nicht in einer Pluralisierung als Selbstzweck ausarten (1991:42). Die verschiedenartigen Zeugnisse im Alten Testament dürfen auch nicht isoliert voneinander betrachtet, sondern sie müssen in einen Dialog miteinander gebracht

⁶¹ Siehe dazu die Reflexionen in den Anmerkungen 46, 381 und 841.

werden, was er „moral dialogue within the Hebrew canon“ (:42) nennt. Birch ist sich zugleich der Gefahr bewusst, dass eine Einheit der Befunde durch künstliche Kategorien erzwungen werden könnte, was in seinen Augen den Reichtum der Zeugnisse und den „moral dialogue“ einschränken würde. Die vorliegende Arbeit muss sich innerhalb der Spannung zwischen Einheit und Vielfalt der alttestamentlichen Zeugnisse und den damit verbundenen Risiken und Chancen orientieren.

3.3.4.3.3. Waldemar Janzen (1994)

Waldemar Janzen, Professor Emeritus für Altes Testament am Canadian Mennonite Bible College veröffentlichte 1994 sein Werk *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Auf der gleichen Spur wie Birch und andere ist Janzens Ansatz synchron und kanonisch. Und auch er schreibt für Christen und die Kirche: „It is my goal to provide Christians with a model for grasping the Old Testament's ethical message in a comprehensive way, thereby avoiding a reductionist concentration on any one genre.“ (:1). Die Vielfalt alttestamentlicher Gattungen wird von ihm als eine notwendige Herausforderung gesehen. Janzen ist davon überzeugt, dass besonders narrative Texte für ethische Rückschlüsse geeignet sind. In der Analyse der Erzählungen konzentriert er sich nicht auf die Tugenden und Handlungen der jeweiligen Handlungsfiguren, sondern er identifiziert gewisse Rollen, die sie bekleiden, und sucht nach exemplarischen Merkmalen, die diese Rollen ausmachen. Sein Ziel ist es, eine „story-based ethic of paradigm“ (:55) zu beschreiben.

In seiner Begriffsbestimmung von „Paradigma“ baut Janzen auf der Definition von Wright (1983:43) auf: „A paradigm is something used as a model or example for other cases where a basic principle remains unchanged, though details differ.“ (Janzen 1994:26). Auf gleicher Linie führt er weiter, dass es bei einem Paradigma nicht so sehr darum geht, dass es nachgeahmt, sondern vielmehr angewandt wird. Janzen grenzt sich von Wrights Verständnis von Prinzip jedoch ab, wenn er – wie teilweise schon Barton – ethische Prinzipien als Abstraktionen ablehnt:

For Wright, a “basic principle” that remains unchanged forms the link between the paradigm and the new situation to which it is applied. That is certainly true of grammatical models, from which the concept of paradigm is usually borrowed. For our purposes, however, paradigm will be understood as a personally and holistically conceived image of a model (e.g., a wise person, good king) that imprints itself immediately and nonconceptually on the characters and actions of those who hold it. (:27-28).

Für Janzen trafen die Israeliten also ihre ethischen Entscheidungen anhand von verinnerlichten Bildern eines idealen Verhaltens. Diese mentalen Paradigmen setzten sich durch viele komplexe Faktoren (Erzählungen, Gesetze⁶² u.a.) zu einem Bild zusammen. Anhand dieses innerlichen Modells konnte der Israelit in verschiedenen Umständen wissen, was es bedeutet, ein „guter Israelit“ zu sein (vgl. :27) oder eben auch nicht.⁶³

⁶² Die Gesetzestexte stellen für Janzen kondensierte ethische Werte und Imperative dar, die sich aus Israels Geschichte ergeben.

⁶³ In Bezug auf das Thema der Geschwisterrivalitäten könnten einige Fetzen eines solchen „Bildes“ in der Erzählung von der weisen Frau aus Tekoa (2 Sam 14) zutage kommen. Starke Anspielungen und intertextuelle Bezüge zu Gen 4 werden dort erkennbar, sodass das Bild zweier Brüder, die miteinander einen Konflikt austragen, beinahe in stereotypischer Form vorkommt. Dies wird durch den besonderen Charakter der Parabel noch verstärkt. Sicherlich stellte es nicht das Bild eines „guten Israeliten“ dar, sondern vielmehr im negativen Sinne das, was in Israel nicht vorkommen sollte. Siehe Ausführungen in der Analyse.

Anhand bestimmter Beispielerzählungen abstrahiert Janzen fünf Paradigmen, die Israels Werte und Erwartungen in gewissen Bereichen des Lebens festhalten. Es handelt sich um das „königliche Paradigma“ (1 Sam 24), das „priesterliche Paradigma“ (Num 25), das „prophetische Paradigma“ (1 Kön 21), das „weisheitliche Paradigma“ (1 Sam 25) und das „familiäre Paradigma“ (Gen 13).⁶⁴ Janzen macht sich somit auf die Suche nach Israels innerem Bild eines treuen Familienmitglieds, eines hingebungsvollen Anbeters, eines weisen Verwalters des alltäglichen Lebens, eines gerechten Herrschers und eines gehorsamen Verkündigers des prophetischen Wortes (:20). Jedem dieser Bereiche ordnet Janzen Tugenden zu (:17), wie etwa die Förderung von Harmonie/Schalom (familiär), der Eifer für die Heiligkeit (priesterlich) oder die Suche nach Gerechtigkeit (königlich).

Das „familiäre Paradigma“ ist für Janzen von zentraler und übergreifender Bedeutung, da alle anderen Paradigmen an spezifische Personengruppen gebunden sind. Es liegt allen anderen zugrunde und hält sie durch die gemeinsamen Schlüsselaspekte *Leben*, *Land* und *Gastfreundschaft* zusammen. (:55). In seinen Worten: „[A] certain selfconscious use of the key terms *life*, *land*, and *hospitality* [...] can help as a kind of shorthand without displacing the stories from which they emerge.“ (:79). Das persönliche Leben findet Erfüllung in der Familie, dessen Fortführung und Wohlergehen der höchste Wert ist. Das Land bietet Nahrung, Heimat und Sicherheit. Die Gastfreundschaft ist eine Pflicht, die die Familie dem Außenstehenden schuldig ist. Dies gilt für Janzen insbesondere für die Rolle der Familie in den Erzählungen der Genesis.

Das familiäre Paradigma bestätigt und untermauert den Gegenstand der vorliegenden Arbeit, die sich besonders mit innerfamiliären Dynamiken beschäftigt. Die Familie ist der unmittelbare Kontext und auch der Horizont jeder Geschwistererzählung. Und wo sich unter Geschwistern Konflikte ereignen, dort sind oftmals die drei genannten Schlüsselaspekte gefährdet. Janzen lässt in seiner paradigmatischen Darstellung jedoch wenig Raum für Wert-Konflikte oder für kontrastierende moralische Vorstellungen, was bei Geschwisterrivalitäten im familiären Kontext durchaus eine Realität ist. So scheint die Kritik Rowes angemessen: „Janzen does not allow space for conflict between familial values.“ (2011:56).

In die gleiche Richtung zielt ein weiterer Kritikpunkt: Janzen weist darauf hin, dass das jeweilige Modell nicht in den Handlungsfiguren der Erzählungen selbst liegt, sondern darin, wie diese in einer bestimmten Geschichte „funktionieren“. Zugleich gilt für Janzen, dass nur gewisse Charaktereigenschaften der Handlungsfiguren für die Darstellung eines Paradigmas relevant sind, da diese in den Erzählungen immer ambivalent dargestellt werden (1994:2). Sein Versuch, die Geschichte in ein spezielles Paradigma zu integrieren, bringt Janzen dazu, Ambiguitäten und Spannungen der Erzählungen zu übergehen. Im Gegenteil scheint mir, dass gerade die Ambiguitäten, die negativen Aspekte, die Schatten der Hauptfiguren und die negativen Konsequenzen ihres Handelns Mittel sind, welche die narrative Ethik in ihrem didaktischen Ziel nicht übersehen, sondern explizit verfolgen muss.

⁶⁴ Leider begründet Janzen die Kriterien der Auswahl seiner Paradigmen nicht. Er führt sie lediglich mit dem einleitenden Satz ein: „I invite you to consider certain texts that convey the impression of offering models of right behavior.“ (1994:8). Siehe dazu auch das Fazit am Ende des Abschnittes.

Insgesamt birgt Janzens paradigmatischer Ansatz gewisse Stärken, insbesondere auch, weil er die ethische Rolle der narrativen Texte betont und diese zugleich in der Tiefe analysiert. Zugleich scheint seine Ablehnung von nicht auf die einzelne Person begrenzten Abstraktionen (etwa gegen Wrights Auffassung von Prinzip, siehe oben) genau das zu sein, was er im Hinblick auf seine eigenen Paradigmen tut – er leitet sie aus gewissen Modellverhalten anhand exemplarischer Erzählungen ab, die er nicht weiter begründet. Auch die Auswahl seiner Paradigmen ist fragwürdig. So ist Eckart Otto recht zu geben, wenn er Folgendes zu bedenken gibt:

Der Versuch, auf eine systematische Rekonstruktion der E[thik] des AT zugunsten des Nebeneinanders von Modellgeschichten gentiler, priesterlicher, prophetischer und königlicher Paradigmen zu setzen (Janzen), wird bei synchroner Lesart des AT mit dem Problem belastet, daß sich Paradigmenauswahl und ethische Relevanz für die Gegenwart nicht aus dem AT, sondern dessen konfessioneller Rezeption erklären. (2008:2,1603-1604).⁶⁵

3.3.4.3.4. Gordon Wenham (1997; 2000)

Gordon Wenham, zuletzt Professor für Altes Testament am Trinity College in Bristol, veröffentlichte im Jahr 2000 sein Werk *Story as Torah: Reading Old Testament narrative ethically*. Das recht kompakte, doch sehr gehaltvolle Buch stellt in diesem Zusammenhang den bisher vermutlich deutlichsten Beitrag über die Rolle von Erzähltexten als Mittel impliziter Ethik im Alten Testament dar.

Wenham erkennt, dass jahrhundertlang sowohl die jüdische als auch die christliche Tradition die Erzählungen des AT als ein *didaktisches Mittel* verstanden haben, aus dem Prinzipien und Weisung für das alltägliche Leben abgeleitet wurden (:1). Zugleich stellt er fest, dass dies durchaus zu willkürlichen und bizarren Auslegungen geführt hat (:2). Dies sei unter anderem der Grund, warum sich die Forschung zur Ethik des Alten Testaments in der Vergangenheit besonders auf die Gesetzestexte sowie auf die Weisheitsliteratur und die Propheten im AT konzentriert und die Erzähltexte meist nur unter historischen Fragestellungen untersucht hat (:2). Wenham plädiert in seinem Buch dafür, dass der Diskurs um die Ethik des Alten Testaments nicht an den Erzähltexten vorbeigehen darf. Er ist überzeugt, dass die Erzählungen im AT nicht nur Israels kulturelle, politische und religiöse Geschichte vermitteln, sondern auch didaktische Anliegen verfolgen (:3).

Das pädagogische und didaktische Anliegen des Alten Testaments und insbesondere der narrativen Texte wird für Wenham beispielsweise am Begriff *Tora* (*Lehre, Unterweisung*) erkennbar. Die Tora, im Sinne der fünf Bücher Mose, besteht zum großen Teil aus narrativen Texten, die ebenso wie die darin eingebetteten Gesetzestexte den Anspruch erheben, Lehre und Unterweisung zu sein. Die Tora ist dennoch weitaus mehr als die Bezeichnung für den Pentateuch: Sie kann die Erziehung durch Eltern oder Lehrer meinen (Spr 1,8; 6,20; 13,14 u.a.) und sie kann durch einen Propheten (Jes 8,16), einen Priester (Ez 7,26; 44,23) oder einen Richter im Tor (Dtn 17,11) vermittelt werden (vgl. Mills 2001:3; Kessler 2010:1318; 2017:83). Ganz allgemein kommentiert Kessler über die intrinsische Bestimmung biblischer

⁶⁵ Auch andere Autoren richten ihre Kritik auf diese Aspekte, wie beispielsweise Walter C. Kaiser, der sich folgende Fragen stellt: „So why was the story of Abraham and Lot chosen as the central paradigm? And what in the story is significant for giving to us ethical guidance? [...] Are we not owed some criteria for selecting the models that are central? And what are the rules for sorting out the descriptive materials from those that are prescriptive and normative, even if they are only models that are exemplary and do not demand imitation?“ (1997:687).

Texte: „Die biblischen Schriften [...] wollen Realität nicht nur wiedergeben, sondern auch verändern. [...] Sie wurden primär verfasst, um auf das moralische Leben ‚Einfluss zu nehmen‘.“ (2017:55).

Im Vergleich zu den bisher besprochenen Autoren macht Wenham eine entscheidende literarisch-hermeneutische Unterscheidung, die im oben beschriebenen narrativen Kommunikationsmodell (Abbildung 1) bereits dargestellt und besprochen wurde. Er konzentriert sich in seiner Textinterpretation unter anderem auf die Haltung des Erzählers. Unter Rückgriff auf oben bereits besprochene Erkenntnisse aus der Literaturwissenschaft unterscheidet Wenham den impliziten Autor (den er mit dem Erzähler gleichstellt) und die implizite Leserschaft vom realen Autor und der realen Leserschaft. Für Wenham ist bei ethischen Rückschlüssen wichtig, dass die reale Leserschaft die ethischen Positionen des impliziten Autors und der Handlungsfiguren voneinander unterscheidet, denn die Protagonisten erfüllen häufig nicht das von ihnen erwartete Idealverhalten. Der implizite Autor kann die Sicht der Handlungsfiguren teilen, muss dies jedoch nicht (2000:8-11).

Wenham beleuchtet, wie die Haltung des impliziten Autors im Text durch den kombinierten Einsatz historischer, literarischer und rhetorischer Ansätze erkannt werden kann. Er nutzt zum einen das Instrumentarium der literarischen Analyse und untersucht in den Texten beispielsweise die Struktur, die Wiederholung von Schlüsselwörtern und Themen, kontextuelle Hinweise und intertextuelle Vernetzungen. Zum anderen erkennt er in der rhetorischen Kritik ein exegetisches Werkzeug, um über den Ertrag des Einzeltextes hinaus die Gesamtargumentation des impliziten Autors im gesamten Buch zu deuten. Dabei geht es ihm nicht um Rhetorik als ästhetisches Mittel, sondern um Überredungskunst und ideologische Standpunkte:

It [rhetorical criticism, IM] attempts to show how an author writing in a particular context organised his work to try to persuade his readers to respond in the way he wanted. Rhetorical criticism uses the observations of literary critics to illuminate the communicative and persuasive techniques built into every text. (2000:3).

In Kapitel 3 und 4 von *Story as Torah* wendet er die rhetorische Kritik exemplarisch jeweils auf das Buch Genesis und Richter an, um der Leserschaft die Methode greifbar und für andere biblische Bücher anwendbar zu machen. Wenham zeigt beispielsweise auf, wie bedeutend der Anfang eines Buches für dessen gesamte Interpretation sein kann. Informationen und Sichten, die zu Anfang gegeben werden, ermutigen die Leserschaft dazu, alles weitere in diesem Licht zu interpretieren (:54-58).⁶⁶

Für Wenham ist klar, „that historical writing makes a much stronger claim on its readers than fiction“ (:12), und er führt weiter: „[T]here is no doubt that most of the Old Testament narratives claim to be historical and were read that way by their first readers“ (:13). Wenn die Bücher von sich aus behaupten, historisch zu sein, dann muss man, um sie richtig zu verstehen, auch die historischen Fragen stellen.⁶⁷ Dieser Rückschluss führt Wenham dazu, die Erzähltexte auch historisch einzuordnen. In anderen Worten: Wenham interpretiert zum einen synchron den Text in seiner Endgestalt, zum anderen postuliert er

⁶⁶ Diese Beobachtung ist besonders im Hinblick auf die Geschwisterkonflikte der Genesis relevant, die im urgeschichtlichen Brudermord verankert sind.

⁶⁷ An dieser Stelle differenziert Wenham die Bedeutung von Geschichte und Historie für die ursprünglichen Rezipienten und die heutige Leserschaft nicht weiter aus.

aus diesen Resultaten diachron eine mögliche historische Einordnung des einzelnen Buches. Er zieht seine Schlussfolgerungen für das jeweilige gesamte biblische Buch und geht also nicht, wie etwa Janzen (1994), von Einzeltexten aus.

Die Argumentation Wenhams zugunsten narrativer Texte als ethisches Mittel gründet besonders auf sein Verständnis von Gesetz und Ethos. Seine erste Publikation zu diesem Thema ist der Artikel *The Gap between Law and Ethics in the Bible* (1997), den er in *Story as Torah* ergänzt und ausweitet. Wie Barton erkennt auch Wenham in dem Beitrag von Martha Nussbaum einen besonderen Wert. Er greift ihren Gedanken auf, dass narrative Texte (gegenüber philosophischen Abhandlungen) besonders gut geeignet sind, um ethische Werte zu vermitteln. Besonders übernimmt Wenham folgenden Aspekt von Nussbaums Theorie, der sein Verständnis über das Verhältnis von Gesetz und Ethos untermauert:

The poets' preference for tragedy [...] also allowed for a sense of openness in moral decision: not everything could be decided by rules. Fiction allows the reader to develop perception into the salient features of situations and develop an ethic that is not based exclusively on general rules, but one that is responsive to concrete situations. These observations are pertinent to a reading of Old Testament narratives, which seldom contain explicit moral judgements, but much more often leave the events to speak for themselves, thereby encouraging the reader to reflect on and relate past events to him- or herself in the present. (2000:13-14).

Für Wenham ist die Tatsache entscheidend, dass Ethos mehr ist als Gesetzesgehorsam. Er stellt fest:

While an obedience-to-the-law ethic is central to most books of the Old Testament, including the narrative works, it is not the only strand: the Bible is also interested in the character of individuals and the virtue or otherwise of their actions, in the communal dimension of behaviour, and in the call to imitate God. (:79).

Und er macht deutlich, „that obedience to the rules is not a sufficient definition of Old Testament ethics, but that much more is looked for from members of the covenant people than this.“ (:79).

Für Wenham beschreibt das Gesetz minimale ethische Anforderungen: „A study of the legal codes within the Bible is unlikely to disclose the ideals of the law-givers, but only the limits of their tolerance“ (:80). Wenn ein Gesetz überschritten wird, zieht es Strafen nach sich. Doch für Wenham zielt das Ethos des Alten Testaments weit über die Grenzen des Gesetzes hinaus.⁶⁸ In anderen Worten: Gerechtigkeit bedeutet mehr als das Leben nach dem Dekalog und den anderen Gesetzen des Pentateuchs, was schon allein das erste Gebot im Dekalog als Zielsetzung zeigt (:82).⁶⁹ Dieses Prinzip gilt nicht nur in Israel, sondern in den meisten Gesellschaften (:80), was Wenham anhand dieses Beispiels verdeutlicht: „[...]

⁶⁸ An diesem Thema begründet Wenham unter anderem die *Imitatio Dei* als ein integratives Prinzip der Ethik (2000:104-107) und als „the key to biblical ethical theory“ (1997:27). Er hebt hervor: „[...] it emerges that throughout the Old Testament much more is expected of the righteous than merely keeping the letter of the law. Its writers hoped that in some way man, made in the image of God, would in some measure imitate God, his creator, in maintaining creation and in loving his fellow man. ‘Be holy, for I am holy’, the motto of Leviticus, sums up this aspect of Old Testament ethics.“ (2000:4). Und in Bezug auf das Bundesverhältnis mit Israel: „It is obedience, but more than obedience. This covenantal loyalty is also the attitude looked for within a family, between children and parents, and between spouses. Israel’s loyalty to and affection for her God should mirror his love for her.“ (:80). Dieser letzte Gedanke ist sicherlich grundlegend auch in Bezug auf den Aspekt der Geschwisterloyalität beziehungsweise der Bruderethik.

⁶⁹ Wenn dieses Prinzip auf das Thema der vorliegenden Arbeit angewendet würde, dann wären die gesetzlichen Bestimmungen, die das Verhältnis von Geschwistern regeln, lediglich als Minimalanforderung zu verstehen. Die Geschwistererzählungen könnten dabei auf die andersartige Realität und gerade dadurch auch auf ein anzustrebendes Bild oder ein ethisches Ideal von Geschwisterbeziehung hinweisen.

though I may not have stolen my neighbour's car or had an affair with his wife, I may be far from being a model citizen. I may have kept every law of the land to the letter yet be an obnoxious person to live with.“ (:80). Zu den Idealen Israels gehören für Wenham beispielsweise die aufrichtige Gottesliebe, die Gottesfurcht, die Treue (:81) – sprich Tugenden, nicht nur Taten (siehe Birch, oben).

Damit definiert Wenham einen *gap* zwischen den Bestimmungen des Gesetzes und einem idealen Ethos im Alten Testament. Die Erzähltexte können diese Lücke teilweise schließen, indem sie anhand konkreter Beispiele Spannungen, moralische Konflikte, Konsequenzen aus dem Handeln und auch mögliche Idealverhalten aufzeigen, deren Ansprüche sogar höher sein können als die des Gesetzes.⁷⁰

Wenham stellt drei pragmatische Kriterien auf, wie ethische Implikationen (bes. Tugenden) in Erzähltexten gedeutet und verifiziert werden können:

1. Die Deutung, das Verhalten o.ä. sollte in verschiedenen Kontexten wiederholt werden.
2. Eine Tugend sollte in einem positiven Kontext vorkommen.⁷¹
3. Die Tugend sollte anhand von Vorkommen in anderen Gattungen verifiziert werden: Bestätigen Gesetzestexte, Psalmen, Weisheitsbücher die Deutung?

Ein Kritikpunkt, den Chun (2014:65-66) gegen Wenhams Ansatz anführt, bezieht sich auf seine angebliche Gleichstellung der Gattungen. Anders als Chun finde ich den Ansatz Wenhams überzeugend, da er sowohl sehr direkt für die Erzähltexte als auch indirekt für die Gesetzestexte den jeweiligen spezifischen Beitrag für die Ethik hervorhebt, ohne eine Priorisierung vorzunehmen, um dann die Befunde miteinander ins Gespräch zu bringen (vgl. Wenham 2000:89). Dabei spielt er Erzähltexte und Gesetzestexte nicht gegeneinander aus, vielmehr scheint es, dass Chun sich an Wenhams Verständnis von Ethik stößt, wenn er über ihn anfügt: „He is still interested in the universal aspect of ethics“ (2014:66), was er (auf der Spur Bartons) und einige andere Autoren scheinbar aufgrund der ethischen Heterogenität biblischer Befunde aufgegeben haben. Doch, wie bereits oben schon besprochen, halte ich Wenhams Vorgehen durchaus für sinnvoll. Wright findet gute Worte, um die Diskussion auf den Punkt zu bringen: „We can discern an ‘ethos’ or ‘general thrust’ of the moral worldview of ancient Israel. Israelites seem to have believed that there was a pattern of life that could be lived in the presence of God and that was pleasing to God, and this pattern of life had a number of constant factors through the whole period.“ (2004:417).

3.3.4.3.5. Rainer Kessler (2010; 2011; 2017)

Rainer Kessler, Professor Emeritus für Altes Testament an der Universität Marburg, veröffentlichte 2017 sein Werk *Der Weg zum Leben: Ethik des Alten Testaments*. Es handelt sich hierbei um den ersten

⁷⁰ Wenham verdeutlicht seine Argumentation zu Gesetz und Ethos exemplarisch am Thema der Polygamie, indem er sowohl Gesetzestexte als auch die Erzähltexte berücksichtigt (:84-87). Narrative Texte zielen für Wenham auch in diesem Bereich auf einen viel höheren Standard als das Gesetz. Er führt aus: „Stated thus crudely it seems that the law discriminated harshly against women and created an environment in which marriages were easily terminated. However, just looking at the law gives a misleading view of what actually went on in ancient Israel and it does not show how the biblical writers, who incorporated these laws on sex within their works, in fact hoped for a much higher standard of sexual ethics than the law insisted on.“ (2000:84).

⁷¹ Wenn etwa ein Verhalten wiederholt wird (Kriterium 1), doch der Kontext negativ ist (z.B. das Buch der Richter im Gegensatz zum Buch Genesis), dann handelt es sich vermutlich um keine Tugend, vielleicht ist sogar Ironie mit im Spiel.

nennenswerten deutschsprachigen Beitrag zur Ethik des Alten Testaments seit der Ethik von Eckart Otto (1994a). Dem Werk waren einige Artikel vorausgegangen, in denen Kessler bereits einige Grundlagen für seine spätere Gesamtdarstellung legte: *A Strange Land: Alttestamentliche Ethik beiderseits von Ärmelkanal und Atlantik* (2010) und *Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?* (2011).

Rainer Kessler erkennt in der modernen Gesellschaft und in der Kirche einen tiefen Graben zwischen biblischer Orientierung und ethischer Kompetenz (2017:17). Er sieht die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf ethische Fragen, die nicht nur das betreffen, was recht ist zu glauben, sondern die danach fragen, was recht ist zu tun (:22). Kessler zielt mit seiner Ethik auf die pragmatische innerkirchliche Auseinandersetzung mit der Ethik des Alten Testaments im Hinblick auf die modernen ethischen Herausforderungen, vor die sie gestellt ist (2011:110). Und darüber hinaus zielt er auf den gesellschaftlichen Diskurs, an dem die Kirchen beteiligt sind und in dem sie eine apologetische Funktion übernehmen (sollten). Der Weg, den er dazu beschreitet, ist bemerkenswert.

Für Kessler steht eine Ethik des AT vor dem gleichen Problem wie eine Theologie des AT. Beide sind keine feste Größen, keine Subjekte an sich, sondern Gegenstände, die eine Beschreibung erfordern. Ihm ist bewusst: „Jede Darstellung einer Ethik des Alten Testaments ist immer die Konstruktion dessen, der diese Darstellung gibt“ (:101). Doch er folgert zu Recht: „Aber das hebt nicht auf, dass er oder sie etwas darstellt, was im Alten Testament selbst auch enthalten ist. Man kann das die implizite Ethik des Alten Testaments nennen.“ (:101). Die Aufgabe einer Ethik des AT ist also die *Re-Konstruktion* (vgl. :101; 2017:60). Entsprechend ist eine Vielzahl von möglichen ethischen Rekonstruktionen möglich, je nach Gattung, Epoche, gesellschaftlicher Perspektive und so weiter. Doch diese Pluralität der Stimmen führt für Kessler nicht dazu, auf eine Einheit der Ethik des AT zu verzichten (2011:102).

Kessler sieht die Notwendigkeit, dass diese Rekonstruktion auf einer genauen Exegese der Texte gründet (2017:29). Auch die Frage nach den Bedingungen der Entstehung der Schriften ist für Kessler relevant, sodass er von einer „*historischen Rekonstruktion*“ spricht. Ähnlich wie Barton (siehe oben) schließt Kessler darin die Frage nach der gegebenen Sozialgeschichte bewusst mit ein (:29).

Bereits 2010 tritt Kessler der Auffassung Eckart Ottos entgegen, der behauptet, dass die Einheit der Ethik des Alten Testaments ausschließlich in ihrer inneralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte zu finden sei (:1314; vgl. Otto 1994a:12). Für Kessler ist die Rezeptionsgeschichte eine dem AT angelegte und nicht eine dem AT entnommene Größe, die ihrerseits eine Rekonstruktion ist. Kessler folgert: „Das ohnehin schon gegebene Problem, dass jede Darstellung der Ethik des Alten Testaments eine Rekonstruktion ist, verdoppelt sich, wenn die historische Rekonstruktion seiner Literaturgeschichte zu ihrer Voraussetzung erklärt wird.“ (2010:1314).

Kessler schlägt den Kanon als konstitutives Kriterium für die Einheit der Ethik des AT vor: „Die Ethik des Alten Testaments im Sinn einer Rekonstruktion dessen, was im Alten Testament an ethischen Vorstellungen enthalten ist, findet ihre Einheit im Kanon des Alten Testaments.“ (2011:104). Er argumentiert auf der einen Seite von der innerkanonischen Rezeption biblischer Schriften her: „Zwischen den unterschiedlichen Textbereichen von Prophetie, Gesetzestexten und Weisheitsliteratur [gibt] es durch-

aus enge Verbindungen [...], die bis in wörtliche Übereinstimmungen reichen.“ (2017:64). Die Kanonizität der unterschiedlichen Schriften sei daher nicht von außen aufgezwungen, sie sei auch nicht durch hierarchische Beschlüsse festgelegt worden (:67). Mit Childs (1979:58) betont Kessler, der Kanon hätte sich vielmehr „aus dem Wechselspiel zwischen der Überzeugungskraft der Schriften und der Gemeinschaft, die sich von ihnen überzeugen ließ und sie deshalb im Gebrauch hielt, ergeben.“ (2011:103). Von diesem Standpunkt her ist auch das zu begründen, was bereits über Intertextualität und Kanon betrachtet wurde (Teil A, 3.2.3.).

Auf der anderen Seite führt Kessler das Kohärenzargument des alttestamentlichen Kanons an. Der Kanon folgt in seiner Aufstellung inneren Kriterien und weist eine deutlich markierte Anordnung der Texte auf. Die Zusammenführung der Schriften erst in Teilsammlungen und dann im Kanon des AT zeigt ein Streben nach Einheit (2017:65). Die verschiedenen Teile des Kanons interagieren untereinander, wobei für Kessler deutlich wird, „dass die Tora als entscheidender Maßstab sowohl für die vorderen und hinteren Propheten als auch für die Schriften gilt. Besonders markant ist die *Verknüpfung der einzelnen Kanonteile an ihren Rändern*“ (:67). All dies zeugt von einer inneren Kohärenz.

In seiner Ethik führt Kessler schließlich das Argument des historischen Prozesses an, das den immer stärker werdenden Bezug der Schriften untereinander wertet (2017:61-62). Da schon frühe bewusste Bezüge zwischen den Schriften unterschiedlicher Gattungen nachweisbar sind, erkennt Kessler einen andauernden Prozess der Auslegung innerhalb des Kanons: „Auslegung ist nichts, was erst einsetzt, wenn der Kanon abgeschlossen ist. Sie beginnt mit der Abfassung der ersten Schriften, die später kanonisch werden, und je länger die Schriftproduktion voranschreitet, desto dichter werden die intertextuellen Bezüge.“ (:64).⁷² Damit lehnt sich Kessler an den „canonical process“ von Brevard Childs (2003) an.

Das kanonische Vorgehen impliziert die Berücksichtigung aller Textgattungen für die Darstellung der Ethik. Darunter fallen natürlicherweise auch die narrativen Texte.⁷³ Zugleich räumt Kessler ein, dass nicht alle Erzählungen von gleichem ethischem Gewicht sind (:74). Den Vorwürfen, dass durch dieses kanonische Vorgehen die Entstehungsgeschichte biblischer Texte verflacht oder dass damit die verschiedenen Ethiken des Alten Testaments harmonisiert werden, tritt Kessler deutlich entgegen: „Der Vorgang der Kanonisierung bedeutet gerade nicht, dass Widersprüche harmonisiert, sondern dass sie nebeneinander stehen gelassen und in Beziehung zueinander gesetzt werden.“ (2011:104).⁷⁴ Der Kanon

⁷² An dieser Stelle muss nochmals klargestellt werden, dass intertextuelle Bezüge nicht allein auf der Seite der Textproduktion hergestellt werden, sondern dass jeder Text ebenso Rezipienten voraussetzt, die in der Erfassung und Sinngebung von Bezügen eine wesentliche Rolle spielen. Siehe dazu Teil A, 3.1.4.

⁷³ Kessler spricht auch bewusst (gegen Otto 1994:10) von einer Ethik der prophetischen Schriften: „Das gilt nun auch für die Texte der Schriftpropheten, auf die unser zweiter Blick fällt. Sie sind voll der Anklagen gegen religiöses, politisches und soziales Fehlverhalten. Auch wenn sie ihre Maßstäbe nicht entfalten, setzen sie sie doch voraus. [...] Und sie entwerfen [...] Bilder einer Zukunft, in der die Maximen rechten Handelns umgesetzt sein werden.“ (Kessler 2011:105).

⁷⁴ Denn die Texte des Alten Testaments können nicht auf eine Gleichzeitigkeit reduziert werden. Kessler führt weitere Argumente und Beispiele für seine Aussage auf (vgl. Kessler 2011:103-104), die ihn zu dem Schluss führen, „dass die Bindung der Ethik des Alten Testaments an den Kanon keineswegs zu unhistorischer Flächigkeit und zur Harmonisierung von Widersprüchen führt, sondern im Gegenteil diese Widersprüche in ihren jeweiligen historischen Kontexten allererst zur Sprache bringt.“ (:105). Erwähnenswert ist auch Kesslers

bewahrt eine „kanonisierte Vielstimmigkeit“ (2017:72), die gerade bei ethischen Fragestellungen relevant ist. Denn ethische Entscheidungen sind „immer gerade dann nötig, wenn berechtigte Prinzipien aufeinander stoßen.“ (2011:104).

Kessler erkennt in diesem Zusammenhang, dass sich aus Erzähltexten nicht einfach moralische Lehren destillieren lassen. Vielmehr öffne sich durch die Texte ein Diskursraum: „Aufgabe der alttestamentlichen Ethik ist es, diesen Diskursraum als Ganzen [sic!] darzustellen und die in ihm geführten Diskurse selbst zu rekonstruieren. Dabei müssen keine Schiedssprüche gefällt werden, sondern sollte die Plausibilität der verschiedenen in einem Diskurs vertretenen Positionen erläutert werden.“ (2010:1318).⁷⁵

Doch eine Ethik, die sich in diesen Diskurs begibt und die ethischen Herausforderungen der Gegenwart im Blick haben will, fordert von der Exegese mehr als eine bloße historische Rekonstruktion ethischer Positionen (:1322). Die Frage danach, wie die Ethik des Alten Testaments für eine in der Gegenwart relevante Urteilsbildung angewandt werden kann, beantwortet Kessler (2011:111-113) in der Beschreibung von drei notwendigen Schritten, die nicht als Antworten, sondern als Arbeitsaufträge zu verstehen sind: 1. der Schritt von der Hebräischen Bibel zum Alten Testament, 2. der Schritt von der antiken Gesellschaft in die Gegenwart, 3. der Schritt von der Norm der Schrift zum verantworteten ethischen Urteil.

Diese Schritte unternimmt er selbst während er eine Ethik des Alten Testaments erarbeitet, indem er schrittweise eine kanonische Gesamtdarstellung der Ethik einzelner Bibelbücher darbietet. Er gründet seine Darstellung alttestamentlicher Ethik in der Tora auf zwei Säulen, nach den Stichworten Segen (bes. in Gen und Dtn) und Befreiung (bes. Ex): „Auf diesen beiden Säulen, dem Segen und der Befreiung, ruht die *Forderung nach Gerechtigkeit* auf, die in den *Geboten* entfaltet wird.“ (2011:107; vgl. 2017:85-92). Im letzten Teil seines Werkes spannt Kessler den Bogen zur christlichen Ethik. Er klärt darin die Frage nach der Bedeutung des Alten Testament im Neuen und spricht sich für Kontinuität und Gültigkeit aus. Und er klärt die Frage nach der Übersetzung ethischer Werte des Alten Testaments für die globalisierte Moderne.

Insgesamt ist das Werk Kesslers und besonders sein kanonischer Ansatz zu würdigen. In meiner Auffassung bildet der Kanon einen äußerlich konstitutiven und innerlich verbindenden Rahmen der Quellen alttestamentlicher Ethik. Die Einheit der Ethik des Alten Testaments liegt meines Erachtens jedoch nicht in der Gestalt des Kanons an sich. Die kanonischen Schriften selbst weisen vielfältig und kontinuierlich auf Gott, als eine textimmanente, doch auch als eine transzendente Instanz hin, von der her ethische

Argumentation in Bezug auf die historisch-kritische Methode, aus der dieser Harmonisierungsvorwurf herrührt: „Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob nicht gerade der historisch-kritische Ansatz selbst in einer bestimmten Ausprägung einem Harmonisierungszwang unterliegt. Gemeint ist das Kohärenzdictat der Literarkritik, das einen Text dann nicht als kohärent/integer anerkennt, wenn er Doppelungen und Wiederholungen oder gar Spannungen und Widersprüche enthält.“ (2017:71). Rolf Rendtorff plädiert zu Recht für eine Interpretation der Spannungen: „Deshalb sollten wir nicht versuchen, die Spannungen durch kritische Zergliederung der Texte in widerspruchsfreie ‚ursprüngliche‘ Textelemente zu beseitigen und so die Texte für uns zu glätten, sondern sollten uns bemühen, die spannungsvollen Beziehungen innerhalb der Texte zu interpretieren. Erst damit käme die historisch-kritische Exegese zu ihrem eigentlichen Ziel: die Texte zu verstehen.“ (1999:3).

⁷⁵ Solch ein Diskursraum setzt ein Publikum voraus, das Differenzierungen vornehmen, Unterschiede verarbeiten und gegebenenfalls akzeptieren kann.

Implikationen begründet werden und Autorität bekommen.⁷⁶ Daraus ergibt sich auch das, was oben mehrfach angesprochen wurde: Die *Imitatio Dei* sollte als das integrative Prinzip der Ethik des Alten Testaments und als Schlüssel zur ethischen Praxis verstanden werden.⁷⁷

4. Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung

Nachdem nun verschiedene Darstellungskategorien der narrativen Ethik besprochen und besonders jene Ansätze gewürdigt wurden, welche die biblischen Erzähltexte als eine Hauptquelle für die Ethik des Alten Testaments erkennen, sollen nun einige Einblicke in den aktuellen Forschungsstand gewährt werden, was die Thematik der Geschwisterkonflikte im Alten Testament betrifft.

Das biblische Motiv von Geschwistern in Konflikten ist in der Forschung ein geläufiges Thema. Dies trifft besonders auf die Erzählungen der Genesis zu, die von vielen Auslegern aus unterschiedlichsten Perspektiven wahrgenommen und mit verschiedenen methodischen Ansätzen untersucht wurden. Aus der Fülle der Beiträge werden auf den folgenden Seiten einige exemplarische Werke besprochen, die als wesentliche Beiträge zu diesem Thema gewertet werden und an deren Resultate in der vorliegenden Arbeit angeknüpft wird. Ein erster Beitrag (Schlimm 2008; 2011) knüpft an die soeben besprochene Thematik der narrativen Ethik an. Die anschließend dargestellten Beiträge beschäftigen sich grundsätzlich mit den Themen von Familie, Konflikt, Nachkommenschaft und speziell mit dem Motiv der sogenannten „Vertauschungsepisoden“ (siehe unten). Der Überblick zeigt, dass viele Werke das Thema der vorliegenden Arbeit streifen. Zugleich wird klar, dass in der Forschung eine Gesamtdarstellung des Themas im Hinblick auf die Großfamilie der Erzeltern und die Großfamilie Davids, welche die Konflikte narratologisch auswertet und in Beziehung zueinander und zur Leserschaft setzt, fehlt. Aus diesem Grund und aus den genannten Zielsetzungen und methodischen Eingrenzungen ergibt sich die Notwendigkeit, dieses Thema neu zu beleuchten.

4.1. Schlimm: The Language and Ethics of Anger in Genesis (2008; 2011)

In seiner Dissertation (2008), die 2011 als Monografie veröffentlicht wurde, beschäftigt sich Matthew Schlimm mit den ethischen Implikationen von Gefühlen in den Konflikterzählungen der Genesis. In besonderer Weise untersucht er darin die Emotionen von Zorn (beziehungsweise Wut – „*anger*“). Er nähert sich dem Thema aus einer literarischen und lexikalischen sowie aus einer psychologischen und anthropologischen Perspektive. Er erkennt, dass in etwa 12 Erzählungen der Genesis die Gefühlsregung des Zorns und der Wut direkt oder indirekt eine wesentliche Rolle spielen. Die genannten Regungen werden von Schlimm besonders innerhalb der Geschwisterkonflikte festgestellt, wobei er das Vertauschungsmotiv (siehe unten) nicht besonders hervorhebt.

⁷⁶ Um dies zu veranschaulichen: Es ist wie bei einem Autohaus, das unterschiedliche Modelle und Varianten seiner Autos ausstellt. Die verschiedenen Fahrzeuge finden ihre Einheit nicht in der Ausstellungshalle, sondern in der Automarke des Herstellers, der sie alle zugehören.

⁷⁷ In die gleiche Richtung tendieren: Barton (2003:45-54, bes. 50-54), Birch (1991:166) mit gewissen Eingrenzungen (:193), Eryl W. Davies (1999:99-115), Wenham (2000:80), Wright (1983:26-28). Auch Otto kommt mit Bezug auf Dtn 15,12-18 zum Schluss: „Das heilsgeschichtliche Handeln Gottes dient als Vorbild für das ethische Handeln des Menschen.“ (1994a:185).

In seiner Studie erkennt Schlimm den urgeschichtlichen Brudermord als ein Paradigma für die darauf folgenden Erzählungen der Erzeltern.⁷⁸ Er entfaltet dies unter Berücksichtigung der speziellen Fragestellung seiner Studie: Der urgeschichtliche Brudermord ist für ihn nicht nur der erste Bruderkonflikt, sondern auch das biblische Einfallstor für das Gefühl des Zorns, das dort erstmalig beschrieben wird (2008:138). Die erste Rede Gottes jenseits von Eden in Gen 4,7 gilt für Schlimm gewissermaßen als eine hermeneutische Brille für seine gesamte Untersuchung. Er hebt dabei hervor, dass Gott bereits beim ersten Fall, in dem Zorn aufkommt, eine Alternative aufzeigt. Nachdem Kain sich gegen den Ratschlag Gottes entscheidet, werden die weiteren Handlungsfiguren der Genesis daran gemessen, ob sie sich für die von Gott vorgeschlagene Alternative entscheiden oder diese verwerfen (:227). Die Geschichte von Kain, der sich nicht als Hüter seines Bruders erweist (Gen 4,9), zeigt im Umkehrschluss, wie die Alternative zum Zorn in Geschwisterbeziehungen aussehen kann:

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. (:228).

Schlimm zufolge macht sich das Buch Genesis damit auf die Suche nach einer Gegenfigur zu Kain, also nach einem Protagonisten, der sich als Hüter seines Bruders erweist. Durch die Betrachtung vieler literarischer Verknüpfungen und Motive zwischen den betrachteten Erzählungen kommt Schlimm zum Fazit, dass die Joseferzählung und besonders Josefs Versöhnungsbereitschaft als das Gegenstück zum urgeschichtlichen Brudermord Kains gewertet werden kann (:287). Schlimm verbindet damit ethische Rückschlüsse über den Umgang mit Zorn, was er als eines der Anliegen der Genesis erkennt (:216).

Im Buch Genesis treten Geschwisterrivalitäten stark in Verbindung mit der Frage nach der Geschwisterpriorität auf. Damit sind die häufigen „Vertauschungsepisoden“ gemeint, in denen ein jüngeres Geschwister auf verschiedene Art und Weise im Verlauf der Erzählungen den älteren Bruder oder die ältere Schwester übertrifft. Diese eigentümlich Episoden werden nachfolgend näher besprochen. Interessanterweise untersucht Schlimm direkt oder indirekt alle „Vertauschungsepisoden“ der Genesis (siehe unten) und stellt somit eine Verbindung zwischen der intrinsischen Rivalität und dem Aufkommen von Ärger oder Zorn unter Geschwistern her. Diese Konflikte werden stets durch Gemütsbewegungen begleitet, die im Text markiert sind. Daher ist die Studie von Schlimm für die vorliegende Arbeit besonders interessant im Hinblick auf die Auswertung der Gefühlswelten der Handlungsfiguren (vgl. Teil C, 1.3.1.4).

Das Motiv der „Vertauschungsepisoden“ wurde in der Forschung der letzten Jahrzehnte vielseitig wahrgenommen und auch über die Grenzen der Genesis hinaus diskutiert. Die unterschiedlichen Fragestellungen zielen meist darauf ab, für dieses so auffällige und (meist) unerwartete Phänomen der Umkehrung eine Begründung zu finden. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre häufen sich gleich drei voneinander unabhängige Studien zu diesem Thema: Syrén (1993), Fox (1993) und Greenspahn (1994). Weiterhin beschäftigt sich Hensel (2011) ausführlich und umfangreich mit diesem Thema.

⁷⁸ Auf ähnliche Weise tun es auch viele andere Autoren, wie etwa Millard (2001), Kaminsky (2007:649) und Steinberg (2012).

4.2. Syrén: The Forsaken First-Born (1993)

Roger Syrén's Studie *The forsaken first-born* untersucht das Motiv der Vertauschungsepisoden ausschließlich im Buch Genesis, wobei er nur vier Vorkommen bespricht (Ismael, Esau, Ruben und Manasse). Was im Gegensatz zu den bisher betrachteten Studien auffällt, ist die Tatsache, dass Syrén seine Betrachtungen nicht im urgeschichtlichen Motiv verankert. Dennoch erkennt er in seinen Schlussfolgerungen eine geographisch-nationale Bedeutung des Motivs, die den Ursprung aller Völker unter der Führung und Aufsicht des Gottes Israels beschreibt (:142). Aus theologischer Perspektive kommt Syrén zu folgendem Schluss: „The motif of the Forsaken First-born may be said to underline Israel's consciousness of its own standing as God's elected people. In this way also, Israel's self-consciousness as a separate nation – its election – found expression.“ (:143). Ähnlich wie Cotter (2003; siehe unten) geht Syrén besonders auf die Rolle der Nebenlinien und besonders Ismaels ein, denen eigene Stammbäume in der Genesis gewidmet 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.“ (:144).

4.3. Fox: Stalking the Younger Brother (1993)

Everett Fox untersucht in seinem Artikel *Stalking the Younger Brother: Some Models for Understanding a Biblical Motif* verschiedene Interpretationen der Vertauschungsepisoden, die besonders in Genesis, den Samuel- und Königebüchern vorkommen. Damit geht er über die Grenzen der Genesis hinaus, was der Aufgabe der vorliegenden Arbeit entspricht. Fox identifiziert und analysiert die bislang sechs häufigsten interpretativen Ansätze. Es handelt sich dabei um den vergleichenden, den psychologischen, den historischen, den sozioökonomischen, einen davidischen sowie einen strukturell-ideologischen Ansatz. Fox gibt einen guten Einblick in die verschiedenen Interpretationswege. Er selbst plädiert in seinen Schlussfolgerungen für eine komparative Lesart des Motivs, die sich an den vorherigen Texten bereichert und entwickelt. Dies unterstreicht die methodischen Prämissen dieser Arbeit, was die Intertextualität und den Kanon als hermeneutische Leitkategorie betrifft, und validiert die vergleichende Korrelation der Geschwisterkonflikte (Teil C, 1.).

4.4. Greenspahn: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible (1994)

Zeitlich sehr nah an die vorausgehenden Studien erschien 1994 die Monografie von Frederick Greenspahn, in der er die geschwisterlichen Umkehrungsepisoden untersucht. Darin beschränkt er sich nicht nur auf die Vorkommen der Genesis. Hervorstechend ist seine methodische Vorgehensweise, die einerseits synchron vorgeht und zugleich vom vielfältigen Material aus der Umwelt informiert ist. Er erkennt die Umkehrungsepisoden als ein literarisches Motiv innerhalb der Genesis (:29) und stellt den Befund in Beziehung zur Literatur der Antike, die von ähnlichen Motiven zeugt. Dabei erkennt und arbeitet er verschiedene Muster und Motive heraus, die zum Teil in der Korrelation der Geschwisterkonflikte (Teil C, 1.) aufgegriffen werden.

Trotz seines Vergleichs mit der Umwelt Israels sieht Greenspahn den hervorstechenden Befund als ein betont innerisraelitisches Geschehen (:140). Er spricht sich dafür aus, dass die Bevorzugung des jeweils jüngeren Bruders an Stelle des faktisch Erstgeborenen weder als eine Rechtsnorm noch als eine Gegenmaßnahme zur herrschenden Sitte aufgefasst werden kann. Er grenzt das Phänomen auch nicht zeitge-

schichtlich oder politisch ein. In der Hebräischen Bibel ist das Motiv für Greenspahn vielmehr theologischer Natur. Auf der einen Seite veranschaulicht es die Beziehung Gottes zu seinem auserkorenen Volk. Demnach ist Israels Selbstverständnis das eines *בְּכוֹר* (*běkōr*; *Erstgeborener*) Gottes (:108). Auch spiegelt das Motiv für ihn die Spannung zwischen der Erwählungstheologie Israels und ihrer erlebten Wirklichkeit auf politischer Ebene wider. Letztendlich wirft das Motiv Schatten auf die Unzulänglichkeit menschlicher Verdienste und weist auf die Unabhängigkeit Gottes hin (:160).

4.5. Hensel: Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis (2011)

Benedikt Hensel veröffentlichte 2011 seine Dissertation über die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis. Darin bietet er die bisher detaillierteste und gründlichste Untersuchung der Umkehrungs-episoden dieses biblischen Buches an. Anhand der Analysen der zahlreichen Befunde erkennt er ein sich wiederholendes innerfamiliäres Muster von Qualifizierung und Disqualifizierung: Immer wieder disqualifiziert sich der leiblich erstgeborene Bruder als *běkōr* (*Erstgeborener*), während sein jüngerer Bruder sich ihm gegenüber als faktischer Erstgeborener qualifiziert und ihn somit ersetzt. Die Vertauschungen werden von unterschiedlichen Akteuren initiiert, wie beispielsweise durch die Eltern (vgl. Gen 4,26; 9,26; 48,19) oder durch Gottes Wirken (vgl. Gen 22,18; 32,29; 35,10). Und sie werden durch den zielgerichteten Einsatz der *Toledot* bestätigt, die jeweils einen neuen genealogischen Weg in der Genesis beschreiben und legitimieren. In einem Ausblick skizziert Hensel das Vertauschungsmotiv außerhalb der Genesis, unter anderem bei David (bes. :231-238), indem er die Qualifizierungs- und Disqualifizierungsprozesse in den neuen Erzählzusammenhängen ansatzweise deutet.

Mit seiner Studie und seiner sehr sinnvoll erarbeiteten Systematisierung der Qualifizierungsprozesse trägt Hensel wesentlich zum Verständnis der Geschwisterkonflikte der Genesis bei. Dennoch lässt sich der vielfältige Befund der Konfliktgeschehen nicht auf dieses System reduzieren. Geschwisterkonflikte sind ein breiteres innerfamiliäres Phänomen, das sich nicht nur auf die Frage nach der Erstgeburt reduzieren lässt. So werden in der Studie Hensels aufgrund seiner spezifischen Fragestellungen die innerfamiliären Dynamiken von Geschwisterkonflikten nicht ausführlich beleuchtet. Wie bereits Schlimm (2008; 2011) herausgestellt hat, gibt es weitere Gründe, Ursachen und Katalysatoren, welche die Rivalitäten und den Streit zwischen Geschwistern innerhalb und außerhalb der Genesis verursachen und bedingen können. Die Studien von Steinmetz (1991), Cotter (2003) und Schöning (2019) führen diese Aspekte weiter aus.

4.6. Steinmetz: From Father to Son. Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis (1991)

In der 1991 erschienenen Monografie von Devora Steinmetz *From father to son: Kinship, conflict, and continuity in Genesis* untersucht Steinmetz die Rivalitäten und Konflikte innerhalb der Familiengeschichten des ersten Buchs der Bibel. Steinmetz geht allgemein von der These aus, dass der primäre Fokus der Genesis auf Verwandtschaftsverhältnissen liegt, was von der Schöpfung bis zu den Kindern Jakobs als ein göttliches Anliegen zu werten ist. Sie erkennt wiederkehrende innerfamiliäre Dynamiken, die eine Spannung erzeugen, in der sich die Geschichten der Erzeltern bewegen. Auf der einen Seite bedrohen die innerfamiliären Konflikte das Überleben der Familie. Auf der anderen Seite haben diese

Konflikte zur Folge, dass Trennungen innerhalb der Familie geschehen, welche den Verlust der familiären Identität und ihres Auftrages bewirken. Sie fasst dies folgendermaßen zusammen:

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. (1991:11).

Eine besondere Stärke im Beitrag von Steinmetz liegt in der Beleuchtung innerfamiliärer Dynamiken dieser Erzählungen. Sie fokussiert insbesondere die Konflikte zwischen Vätern und Söhnen. Im einleitenden Kapitel *Conflict and Continuity* klärt sie grundlegende Fragen über die Vater-Sohn-Rolle und über die Bedeutung von Verwandtschaft. Dazu bringt sie Erkenntnisse aus der Psychologie und der Anthropologie ins Gespräch. Ihre Untersuchung bleibt jedoch eine rein literarische Studie, die den Text der Genesis als eine literarische Einheit erkennt (:33).

Im zweiten Kapitel *The Genesis of the Family* analysiert Steinmetz zentrale Geschichten, in denen ein generationsübergreifender Übergang vom Vater zum Sohn stattfindet (Abraham-Isaak; Isaak-Jakob; Josef und seine Brüder). In diesen Erzählungen geht sie auch auf grundlegende Aspekte der Geschwisterkonflikte ein. Steinmetz erkennt in den Erzählungen eine Steigerung im Zerfall der Familie, wobei diese in der Geschichte von Tamar (Gen 38) und später mit Juda und Josef zu einer Wiederherstellung findet (:47-49). In den oben beschriebenen Spannungen kann das heranwachsende Volk Gottes nur überleben, weil schlussendlich die Einheit der Söhne Jakobs verwirklicht wird.

Im dritten Kapitel *The Quest for a Successor* analysiert Steinmetz Lemmata und Wortmuster, die in verschiedenen Variationen in den Erzählungen von Gen 12-50 eingesetzt werden. Die Erzählungen beinhalten nicht nur thematische Verbindungen und Steigerungen, sondern sie sind durch literarische „patterns“ miteinander verwoben. Diese erkennt Steinmetz beispielsweise in der Wiederholung der Begriffe „gehe“ und „hier bin ich“ in entsprechenden Variationen oder Auslassungen, oder in dem sich wiederholenden Motiv des „Lachens“ und des „Sehens“. Im vierten Kapitel *Mothers, Brothers, and the Land* betrachtet Steinmetz die Erzählungen der Erzeltern als Ganzes. Sie erkennt die in der exegetischen Forschung bekannten Doubletten, welche das Thema der Suche nach einem Nachkommen unterstreichen.

Im fünften und abschließenden Kapitel *The Family in Context* geht Steinmetz über das Buch Genesis hinaus. Sie zeigt auf, wie die Geschichten der Erzeltern Israels eng mit weiteren biblischen Texten verbunden sind. Sie erkennt die Väterverheißungen als ein typologisches Mittel, wodurch die Erfahrungen der Patriarchen auf spätere Ereignisse in der Geschichte der Nation deuten. Steinmetz zieht folgende drei Schlussfolgerungen: 1) Es besteht eine Verbindung zwischen der Familienerzählung und der Geschichte der Welt und der Nation Israel; 2) einzelne Menschen spielen eine Rolle in der Gestaltung der Zukunft; 3) die Interpretation der eigenen Geschichte ist ein wichtiger Schlüssel im Akt der Selbstdefinition des Volkes. (:147).

Für Steinmetz endet das Buch der Genesis mit einer noch nicht erfüllten Verheißung. Die Söhne Israels leben zwar zusammen, doch sie befinden sich im ägyptischen Exil. So endet auch der Pentateuch als Ganzes. Sowohl Genesis als auch Deuteronomium schließen mit einer Realität, die noch nicht erfüllt ist: „The promise of brothers living together in the land remains always a promise“ (:153).

4.7. Cotter: Genesis (2003)

In seinem Genesiskommentar aus der narratologisch ausgerichteten Reihe *Berit Olam* verbindet der katholische Ordensbruder David Cotter die verschiedenen Erzählungen über Geschwisterrivalitäten miteinander. Besonders hervorzuheben ist, dass auch Cotter von Gen 4 als einer Einführung in das Thema ausgeht, das Motiv jedoch auch über die Grenzen der Genesis hinaus erkennt. Ein wesentliches verbindendes Element dieser Konflikterzählungen ist für ihn das thematisch-lexikalische Motiv des Feldes:

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).

Über diese kurze Erwähnung hinaus verfolgt er das Thema jedoch nicht weiter. Was Konflikte und Rivalitäten im Buch Genesis angeht, richtet Cotter seinen Fokus in besonderer Weise auf die Rolle der Unterdrückten innerhalb der Patriarchenerzählungen: Hagar und Ismael. Diese oft vernachlässigte oder einseitig wahrgenommenen Handlungsfiguren sind für Cotter von zentraler Bedeutung für die Gesamtaussagen des Buches. Damit legt Cotter (ähnlich wie schon Syrén [1993]) ein gewisses Pendant zur klassischen Auslegung dieser Passagen vor, die meist die Hauptlinie der Nachkommen Abrahams verfolgen und den Nebenlinien keine besondere Bedeutung zuschreiben.

4.8. Schöning: Geschwisterlichkeit lernen (2019)

Neben dem überblicksartigen Artikel von Fox (1993) ist der Beitrag von Benedikt Schöning (2019) *Geschwisterlichkeit lernen* ein gutes und seltenes Beispiel für eine gründliche Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Thema der Geschwisterbeziehungen über die Grenzen der Genesis hinaus und speziell in der Geschichte Davids. Die zugrundeliegenden Fragestellungen der Studie gehen in eine eigene Richtung, dennoch sind Gemeinsamkeiten in der Vorgehensweise und im Anliegen festzustellen, die den Beitrag Schönings für die vorliegende Arbeit besonders anschlussfähig machen. Dies wird schon an der ähnlichen methodischen Herangehensweise deutlich, die synchron und kanonisch ist.

Auch Schöning erkennt eine biblische Spannung zwischen Ideal und Realität von Geschwisterbeziehungen (:15). Da sich die Analyse auf die Samuelbücher beschränkt, ist seine kontextuelle Untersuchung der Erzählung von David und Eliab aus der Perspektive der Geschwisterlichkeit für die vorliegende Arbeit besonders ertragreich. In seiner Studie knüpft er an die Arbeit von Hensel (2011) und den von ihm beschriebenen Qualifizierungs- beziehungsweise Disqualifizierungsprozess bei den Vertauschungs-erzählungen der Genesis an (siehe oben). Er prüft die Erkenntnisse Hensels und wendet sie auf die Samuelbücher an, indem er Analogien und Unterschiede erarbeitet (2019:116-118).

Schöning erkennt in seiner Lektüre, dass die Handlungsfiguren der Samuelbücher das Scheitern und das Gelingen von Geschwisterlichkeit veranschaulichen, wobei er diesen Begriff (anders als in der vorliegenden Arbeit) auf eine methaphorische Ebene transponiert. Für ihn verfolgen die Texte, die er in der Aufstiegserzählung untersucht, ein ethisches und didaktisches Anliegen im Hinblick auf die

Leserschaft und vermitteln dabei einen konkreten ethischen Ruf nach Versöhnung (:292), was die Ausführungen im letzten Kapitel (Teil C, 2.) bestätigt.⁷⁹

⁷⁹ Für das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit, das unter anderem die Frage nach den Strategien zur Überwindung von Geschwisterkonflikten stellt, sind folgende Werke zu nennen, die sich speziell mit Aspekten der Versöhnung beschäftigen und dort rezipiert werden: Schenker (1981) untersucht in seinem tiefgründigen Buch die gewaltfreie Konfliktlösung im Alten Testament und legt ein besonderes Augenmerk auf die Josefgeschichte sowie auf die Schuld und Sühne des Königs David. Georg Fischer (2001) untersucht ebenfalls die Josefgeschichte und erkennt sie als ein „Modell der Versöhnung“. Relevant ist auch der Artikel von Thomas Naumann (2003), der sich dem Drama der Versöhnung in der Josefgeschichte widmet und allgemeine Schlussfolgerungen für den Weg der Versöhnung zieht. Der Sammelband von Dietrich und Mayordomo (2005) stellt verschiedene Beiträge über das Thema der Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel zusammen, dessen Umfang an vielen Stellen die vorliegende Arbeit streift und befruchtet.

Teil B: Analyse der Geschwisterkonflikte im Kontext

Übersicht

Teil A: Grundaspekte

1. Einführung und Zielsetzung
2. Forschungsgegenstand und Vorgehensweise
3. Die angewandten Methoden
4. Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung

Teil B: Analyse der Geschwisterkonflikte im Kontext

I. Geschwisterkonflikte bei den Erzeltern

1. Der stellvertretende Konflikt von Sara und Hagar (Gen 16; 21)
2. Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30)

II. Geschwisterkonflikte in der Familie Davids

1. Die Rivalität zwischen Eliab und David (1 Sam 16-17)
2. Die Geschwisterkonflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13)
3. Der fiktive Geschwisterkonflikt (2 Sam 14)
4. Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)

Teil C: Systematisierungen und Schlussfolgerungen

1. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte
2. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart

Teil D: Anhänge und Literaturverzeichnis

I. Geschwisterkonflikte bei den Erzeltern

1. Der stellvertretende Konflikt von Sara und Hagar (Gen 16; 21)

Wenn über die Brüder Ismael und Isaak in ihren biblischen Bezügen nachgedacht wird, scheint eine Verbindung zum Thema der Geschwisterkonflikte sehr naheliegend zu sein. Doch, wie sich in diesem Kapitel zeigen wird, malen die Erzählungen über diese Brüder ein ganz eigentümliches und vielleicht unerwartetes Bild ihrer Geschwisterbeziehung. In den Erzählungen von Gen 16 und 21,1-21 steht nicht eine Bruderrivalität, sondern (anders als oft vermutet) ein offener und schwelender Konflikt zwischen Sara⁸⁰ und ihrer Magd Hagar im Vordergrund. Erstaunlicherweise geben die Texte nur extrem wenige Einblicke in das Verhältnis der Halbbrüder. Die Erzählungen berichten auch nur an wenigen Stellen über ihre Interaktion. Die Themen, welche die Geschwisterkonflikte der nächsten Kapitel oft kennzeichnen, wie etwa Neid, Hass oder das Streben nach Macht, werden hier auch vergebens gesucht. Daher ist die Frage berechtigt, ob die Erzählungen von Isaak und Ismael überhaupt Gegenstand dieser Untersuchung sein sollten. Ist hier überhaupt ein *Geschwisterkonflikt* vorhanden?⁸¹

Für diese Erzählungen scheint mir der Begriff *Rivalität* passender zu sein. Die Mütter tragen eine Rivalität aus, welche die Zukunft (u.a. das Erstgeburtsrecht, die בְּכֹרָה [bēkōrā]) ihrer Söhne betrifft, zu einem Zeitpunkt (zumindest in Gen 16), in dem die Halbbrüder davon noch nichts erahnen konnten. Gewissermaßen passiert dies stellvertretend für ihre Söhne. So ist es nicht verwunderlich, dass die eben erwähnten Konfliktthemen (wie Neid, Hass oder Machtstreben) im Verhältnis von Sara und Hagar wiederzufinden sind. Die Konflikte der Mütter werden auf dem Rücken der Halbbrüder ausgetragen beziehungsweise die Mütter antizipieren gewissermaßen eine zukünftige, angesichts der weiteren Geschwisterkonflikte potentiell realistische Rivalität der Halbbrüder bezüglich des Erstgeburtsrechtes und der Erbschaft. Die Brüder Ismael und Isaak werden somit in ein vorfindliches Konfliktsystem hineingeboren, dessen Auswirkungen unmittelbar ihre gemeinsame Zukunft betreffen (worauf das Orakel in 16,12 hinweist). Sie werden durch die Initiative Saras und die daraus entstehende Rivalität der Mütter in die Rolle von Konkurrenten und Rivalen gedrängt. Ein zukünftiger Konflikt scheint vorprogrammiert zu sein. Die erwachsenden Spannungen zwischen den beiden potentiellen Erben werden von Sara und Abraham zwar unterbrochen, bevor sie zu einem offenen Konflikt zwischen den Brüdern werden können (21,11-14). Dennoch bleibt die Zukunft der Nachkommen der Halbbrüder (vgl. 16,12 und die weitere Geschichte) von Rivalität geprägt.⁸²

⁸⁰ Der Einfachheit halber verwende ich die Namen von Abraham und Sara in ihrer heute gängigen Form (nach Gen 17). Davon ausgeschlossen sind selbstverständlich Bibelzitate. Dort, wo die ursprüngliche Namensgebung (Sarai / Abram) inhaltlich relevant ist, wird eine Unterscheidung deutlich gemacht.

⁸¹ So gehen auch die Deutungen der Ausleger auseinander. Hensel spricht beispielsweise von einem Bruderkonflikt (2011:113) und sieht Ismael als Konkurrenten Isaaks (:125). Cotter erkennt nur eine Rivalität der Mütter und keinen Konflikt zwischen den Brüdern (2003:141).

⁸² Das Fehlen eines direkten Konflikts zwischen den Halbbrüdern und die unterschiedlichen Deutungen der Konnotationen Ismaels (siehe unten) bilden gewisse Leerstellen im Text. Zu jeder Zeit haben Ausleger den Versuch unternommen, diese Leerstelle auf unterschiedliche Weise zu füllen. Häufig führte dies dazu, dass Ismael und Hagar einseitig negativ dargestellt wurden. Sicherlich spielt dabei auch die Interpretation des

Die genannten Aspekte machen diese Erzählungen zu einer ganz eigentümlichen Rivalität innerhalb der Genesis und des Alten Testaments: Sie berichten von der Entstehung eines Geschwisterkonflikts als Resultat eines intrafamiliären Konflikts.⁸³

Zunächst soll die Gesamtstruktur von Gen 11,27-25,18 (der *Toledot Terachs*) dargestellt werden, worin die zu analysierende Erzählungen eingebettet sind. Nach einigen Anmerkungen zur Einbettung der Episoden in die Gesamtstruktur werden die zwei Episoden (Gen 16 und Gen 21) einzeln analysiert.

paulinischen Verweises auf Sara und Hagar in Gal 4,9 eine Rolle. Die weitere Betrachtung der Texte wird aufzeigen, dass die Erzählungen ihre Handlungsfiguren sehr differenziert darstellen.

⁸³ In ähnlicher Weise ist die Rivalität zwischen Jakob und Esau unter anderem in der Parteilung und in der Bevorzugung ihrer Eltern zu erkennen, was sich wiederum auch in den Erzählungen von Lea und Rahel und ihren Söhnen beobachten lässt. In seinem Artikel *Deception for Deception* zeigt Friedman (2000:131-144) gekonnt auf, wie das Fehlverhalten der Handlungsfiguren der Genesis Konsequenzen hervorbringen, die als Umkehrungen der eigenen Tat von Generation zu Generation weitergetragen werden. Diese Überlegungen werden in der Korrelation der Geschwisterkonflikte (Teil C, 1.) weitergeführt.

Struktur 1: Die Gesamtstruktur von Gen 11,27-25,18

A. Die Vorgeschichte – *Toledot* Terachs; die Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit Saras (11,27-32)

B. Berufung, Verheißungen und Gehorsam Abrahams (12,1-9)

קָהָן-קָהָן. Verheißungen: Land, Nation, Segen, großer Name, Segen. Abrahams Durchwanderung Kanaans + Altäre.

C. Verheißung in Gefahr: Hungersnot; Sara im Harem des Pharaos (12,10-20) → Segen

Abraham zieht nach Ägypten; Eigeninitiative Abrahams. Motiv: Fluch und Segen (Gen 12,3): Gott schlägt die Ägypter, schützt Sara und segnet Abraham mit vielen Reichtümern (Verbindung zum nächsten Abschnitt 13,1-3).

D. Abraham und Lot trennen sich; Lot zieht Richtung Sodom (13,1-18)

Lot *schaut* nach Sodom, die Ebene ist *bewässert*, wie der Garten Eden, wie Ägypten.

Sodoms Leute waren sehr böse und sündig vor dem HERRN.

Bestätigung der Verheißungen an Abraham (Land, Nachkommenschaft).

E. Abrahams militärischer Einsatz zur Rettung Lots (14,1-16)

Beweis der Familiensolidarität Abrahams.

F. Der Besuch Melchisedeks, des Priester Gottes (14,17-24)

Essen, Segen. Abraham verzichtet auf die Beute und gibt von seinen Reichtümern ab.

B'. Gottes Bund mit Abraham; Abrahams Glaube und Verheißungen (15,1-21)

Abraham klagt über das Fehlen von Nachkommen. Der Erbe wird aus Abrahams Leib hervorgehen.

Abraham glaubt Gott. Bund und Blick in die Zukunft der Nachkommenschaft in einem fremden Land.

C'. Verheißung in Gefahr: Hagar und Ismael (16,1-16) → Segen für Hagar und Ismael

Die Kinderlosigkeit Saras führt sie zur Eigeninitiative. Abraham geht zu Hagar ein und sie wird schwanger. Dem Konflikt zwischen Sara und Hagar folgt die Flucht Hagens. Der Engel des HERRN verheißt ihr und ihrem Sohn eine Zukunft. Hagar kehrt zurück und gebiert Ismael, den Sohn Abrahams.

B''. Gottes Bund mit Abraham; Abrahams Gehorsam und die Verheißungen (17,1-27)

Wiederholung der Verheißungen. Beschneidung und Namensänderungen. Der Sohn der Verheißung wird aus Saras Leib kommen; Ismael wird gesegnet. Gehorsam: Abraham beschneidet sein ganzes Haus, auch Ismael.

F'. Der Besuch Gottes bei Abraham (18,1-15)

Essen. Bestätigung der Verheißung. Das Lachen Saras.

E'. Abrahams Fürbitte für Lot (18,16-33)

D'. Lots Flucht von Sodom, Gericht und Nachkommenschaft (19,1-38)

Die Entkommenen sollen nicht *zurückschauen*. *Schwefel und Feuer* kommen über die ganze Ebene wie ein Schmelzofen. Die Entstehung der Moabiter und Ammoniter.

C''. Verheißung in Gefahr: Abraham und Sara bei Abimelech in Gerar (20,1-18) → Segen

Die Verheißung einer Nachkommenschaft aus Sara steht in Gefahr. Eigeninitiative Abrahams.

Motiv: Fluch und Segen (Gen 12,3): Gott schlägt Abimelech und segnet Abraham mit Reichtümern und er bekommt ein Siedlungsrecht in seinem Land (20,15). (→ Rahmen mit 21,22-34)

B'''. Erfüllung der Verheißung eines Nachkommens: Die Geburt Isaaks (21,1-7)

Erfüllung der Verheißung über die Nachkommenschaft. Geburt und Beschneidung. Das Lachen Saras.

C'''. Verheißung in Gefahr: Ismael als potentieller Erbe (21,8-21) → Segen für Ismael

Das Entwöhnungsfest. Ismael und Hagar werden weggeschickt. Gott rettet und segnet sie.

B'''. Lichtblicke in der Erfüllung der Verheißung des Landes (21,22-34)

Abrahams Bund mit Abimelech in Beerscheba. Verhandlung auf Augenhöhe. Abraham bekommt

Eigentumsrechte auf den Brunnen in Beerscheba und pflanzt dort eine Tamariske. Abraham hält sich dort aber noch als Fremdling auf.

C'''. Verheißung in Gefahr: Die „Opferung Isaaks“ (22,1-14) → Segen

קָהָן-קָהָן; Abrahams Glaube und Gehorsam.

B'''. Bestätigung der Verheißung an Abraham (22,15-19)

A'. Die Nachgeschichte und der Übergang zur *Toledot* Isaaks (23-25,1-18)

Nahors Nachkommenschaft; Saras Tod; Erwerb der Höhle Machpela (weiterer Lichtblick hinsichtlich der

Verheißung des Landes). Isaaks Vermählung; Abrahams Ehe, Tod und Begräbnis; die summarische *Toledot* Isaaks.

Hinführung zur ausführlichen *Toledot* Isaaks.

Zu B und C: Insgesamt wiederholt sich das Glied B sechsmal (Verheißungen, Bestätigungen und Bund mit Abraham) und das Glied C fünfmal (Verheißung in Gefahr). Somit folgt jeder Verheißung Gottes eine Gefährdung der Verheißung bis hin zum Höhepunkt in Gen 22. Bemerkenswert ist, dass trotz der Gefährdungen der Verheißung (C) in jedem Fall und gegen jede Hoffnung Segen entsteht, was dem Segen-und-Fluch-Motiv aus 12,3 entspricht. Die Erzählung von Gen 16 (C') ist eingerahmt durch die zwei Bundesschlüsse (B' und B''). Sie steht in prominenter Stelle im Zentrum des gesamten Erzählstrangs. Gott segnet Hagar und Ismael um Abrahams willen, trotz der Gefährdung der Verheißung. Der Bund in Gen 17 (B'') klärt anschließend, dass der verheißene Nachkomme aus Sara kommen wird.

Zu B''' (Gen 21,1-7): Mit der Geburt Isaaks (B''') könnte die Erzählung ihre Auflösung finden, da die Verheißung eines Nachkommens aus Abraham und Sara erfüllt ist.⁸⁴ Doch die Spannung bleibt bestehen und spitzt sich auf die eine Frage zu: Wer wird nun der *bēkōr* (Erstgeborene) sein? Ist es Ismael, der Erstgeborene Abrahams (nach Eigeninitiative Saras), dem auch Segen verheißend wurde (16,12) und der die Beschneidung empfangen hat (17,25-26)? Oder ist es Isaak, der Erstgeborene Abrahams *und* Saras nach der Verheißung von Gen 17? Und wenn schon vieles darauf deutet, dass es der Letztere sein würde, wie werden die Eltern und besonders die Brüder mit dieser innerfamiliären Spannung umgehen, die früher oder später die Familie auf die Zerreißprobe stellen wird? Ist die Erfüllung der Verheißung in Gefahr?

Zu B'''' (Gen 21,22-34): Der Brunnen bildet das verbindende Element zu der vorangehenden Erzählung der Vertreibung Hagars und Isaels. Die Verbindung dieser Episode zu Gen 20 (C'') ist eindeutig. Abimelech hatte Abraham das Niederlassungsrecht in seinen Gebieten angeboten (vgl. Alter 1996:101): „*Siehe, mein Land liegt vor dir; wohne, wo es gut ist in deinen Augen.*“ (20,15). Abimelech konstatiert in 21,22, dass Gott mit Abraham ist, in allem, was er tut. Aus diesem Grund möchte er einen „Nichtangriffsbund“ mit Abraham schließen. Abraham verhandelt auf Augenhöhe mit Abimelech und macht den Anspruch und sein Recht auf den Brunnen in Beerscheba geltend. Waltke kommentiert darüber: „In this scene Abraham negotiates as more than an equal with Abimelech the Philistine king.“ (2001:298). Der Abschnitt zeugt von einem Lichtblick, was die Erfüllung der Verheißung über das Land betrifft (so auch später beim Erwerb der Höhle Machpela). Dennoch betont der Abschnitt mehrfach, dass Abraham sich weiterhin als Fremder im Land aufhält (Gen 21,23.34).

⁸⁴ Hensel (2011:124) beobachtet, dass die Erzählungen über Ismael (Gen 16-21,8-21) als Rahmung für die Erzählungen über Isaak dienen. Er begründet dies mit dem Argument, dass innerhalb der *inclusio* Ismael überhaupt nicht vorkommt. Er betont: „Gen 17,1-21,7 verschweigt den Namen des Konkurrenten Isaaks vollkommen“ (Hensel 2011:125). Hier irrt sich Hensel, da der Name Isaels in 17,23-27 durchaus und mehrfach genannt wird. Zugleich wundert sich die Leserschaft womöglich über das Fehlen Isaels und Hagars im Abschnitt C'' (20,1-18). Von Ismael wird immer dann berichtet, wenn es um die Verheißung und um die Gefährdung der Verheißung geht. Dies unterstreicht durchaus die Nebenrolle Isaels (so auch Hensel :126), die jedoch auch nicht gerade unscheinbar ist, was besonders Cotter (2003:140ff) und Brodie (2001:304) herausstellen.

1.1. Sara, Hagar und die Geburt Ismaels, des Sohnes Abrahams (Gen 16)

1.1.1. Prolegomena

1.1.1.1. Der unmittelbare Kontext

Der unmittelbar vorangehende Kontext vom Bund Gottes mit Abraham (Gen 15) bestimmt die Perspektive der Erzählung und baut zu ihr einen Kontrast auf. Von Gen 15 herkommend wäre zu erwarten, dass nun die Verheißung eines Nachkommens in Erfüllung geht (Jacob [1934] 2000:407), denn der Klage Abrahams über seine Kinderlosigkeit hatte Gott eindeutig entgegnet, dass ein Erbe aus *seinem* Leib hervorgehen würde (15,4). Dies schließt zum einen Lot als potentiellen Erben definitiv aus, zum anderen den von Abraham genannten Elieser von Damaskus (15,2).

Es liegt grundsätzlich nahe, dass diese Nachkommensverheißung durch Sara erfüllt werden sollte, da sie die einzig erwähnte Ehefrau Abrahams zu diesem Zeitpunkt ist (Wenham 1994:6) und bisher von keiner polygamen Beziehung in dieser Familie die Rede ist. Doch die Leserschaft weiß bereits, dass Sara unfruchtbar ist (Gen 11,30). Diese ungeklärten Umstände lassen eine Leerstelle im Text entstehen, die erst in Kapitel 17 aufgelöst wird: Wie sollte die Verheißung in Erfüllung gehen können? Könnte es sein, dass die Verheißung nur Abraham betrifft und nicht seine Frau Sara?

Auf die Nachkommensverheißung von Gen 15 folgt unmittelbar die Erzählung von der Geburt Ismaels, „des Sohnes Abrahams“ (16,16)! Im Hinblick auf die eben genannte Leerstelle kann die Leserschaft zu diesem Zeitpunkt nicht wissen, dass Ismael *nicht* der Sohn der Verheißung ist. Erst im Licht von 17,16 wird klar, dass die Verheißung Gottes (noch) nicht in Erfüllung gegangen ist und dass sie durch die Eigeninitiative Saras sogar gefährdet wird. Leserinnen und Leser werden dadurch in Spannung gehalten.⁸⁵

1.1.1.2. Die Struktur von Gen 16

Neben der Exposition (Gen 16,1) und dem Schluss (16,15-16) lässt sich die Erzählung in zwei Szenen gliedern: 16,2-6 (dreigliedrige, parallele Struktur) und 16,7-14 (dreigliedriger Chiasmus). Der Einschnitt wird durch den Ortswechsel und durch die Hauptfiguren markiert.

⁸⁵ Thomas Brodie (2001:297-314) erkennt in Genesis insgesamt 26 Diptycha, die durch Aspekte der Kontinuität, Komplementarität oder Inversion miteinander verbunden sind. Was die Erzählung von Gen 16 und 17 betrifft, erkennt er eine Inversion: Hagar flieht, weil sie von Sara schlecht behandelt wird (16). Die Flucht wird umgekehrt, weil ein Bote Gottes ihr neue Hoffnung gibt. Als Teilaspekt davon beinhaltet der Bundesschluss in Kapitel 17 Sklaven als Bundesteilnehmer (17,12-13). Das Ganze wird von Ismaels Empfängnis, Geburt und Beschneidung gerahmt.

Struktur 2: Die Struktur von Gen 16

16,1: Exposition: Sara, Abrahams Frau, gebiert ihm keine Kinder.

16,2-6: Szene 1: Saras Plan

- A. 16,2a: Saras Vorschlag
- B. 16,2b: Abrahams Reaktion
- C. 16,3-4: Saras Aktion und Hagars Reaktion
- A'. 16,5: Saras Klage
- B'. 16,6a: Abrahams Reaktion
- C'. 16,6b: Saras Aktion und Hagars Reaktion

16,7-14: Szene 2: Hagars Begegnung mit dem Engel des HERRN.

- A. 16,7: Der Engel findet Hagar an einer Quelle – geographische Angabe.
- B. 16,8: Erste Rede des Engels: Woher kommst du und wohin gehst du? *Hagar antwortet.*
- C. 16,9: Zweite Rede des Engels – Befehl: Hagar soll umkehren und sich demütigen.
- C'. 16,10: Dritte Rede des Engels – Der Grund für den Befehl: Verheißung einer großen Nachkommenschaft.
- B'. 16,11-13: Vierte Rede des Engels: Was passieren wird, wenn Hagar zurückkehrt (Geburtsverheißung Isaels und sein Schicksal). *Hagar antwortet.*
- A'. 16,14: Der Name des Brunnens – geographische Angabe.

16,15-16: Schluss: Hagar gebiert Abraham einen Sohn.⁸⁶

In Szene 1 (Gen 16,2-6) verweilen die Handlungsfiguren Sara, Hagar und Abraham an einem undefinierten Wohnort. Sara nimmt hier die Hauptrolle ein, die anderen Erzählfiguren bleiben passiv.

In Szene 2 (Gen 16,7-14) kommt Sara überhaupt nicht vor. Hagar ist die Hauptfigur, wobei die Rede des Engels des HERRN im Fokus steht. Hensel betont: „Auch der Erzählstil der beiden Teile ist unterschiedlich. In 16,1-6 halten sich Erzählung und direkte Rede die Waage. Jedoch sind die Verse 7-16 durch Reden und deren knappe Einleitung charakterisiert. Es fehlt jegliche Aktion.“ (2011:113). Abraham ist in beiden Teilen sehr passiv: Er agiert nicht, sondern er setzt lediglich das um, was Sara ihm sagt. Selbst die Namensgebung Isaels wurde bereits vom Engel bestimmt (vgl. 16,11.15).⁸⁷

Wie in der unten stehenden Struktur 3 („Die Entsprechungen der zwei Szenen der Erzählung“) aufgezeigt wird, bestehen gewisse Entsprechungen in den zwei Szenen. Zum einen ist die Darstellung durch eine *inclusio* eingerahmt: Am Anfang (Gen 16,1-2) steht Sara, Abrahams Frau, die ihm keine Kinder gebären kann; zum Schluss (16,15-16) wird (die ägyptische Magd) Hagar mehrfach erwähnt als diejenige, die dem Abraham einen Sohn zur Welt gebracht hat. Hier kehrt die Erzählung auch zum ursprünglichen Aufenthaltsort der Familie Abrahams zurück. Die zwei Teile der Erzählung beinhalten darüber hinaus eine gewisse Umkehrung der eigenen Taten der Frauen: Die schwangere Hagar hatte

⁸⁶ Wenham (1994:3) und Waltke (2001:249) gliedern den Abschnitt ähnlich.

⁸⁷ Abraham wird durch die Initiative Saras, doch auch durch den späteren Eingriff Gottes in die Rolle des passiven Beobachters versetzt. Dies untermauert den Rückschluss (siehe unten), dass es Sara im Grunde nicht um einen Nachkommen für Abraham geht, sondern um einen Nachkommen für sich (Gen 16,1). Anders würde ich die Dynamik in 21,12f werten, worin Abraham zunächst eine klare Stellung einnimmt, dann von Gott überzeugt wird, woraufhin er Gehorsam folgen lässt.

ihre Herrin geringgeschätzt (16,4), so soll sie sich selbst wieder unter ihre Herrin demütigen (16,9). Doch die Demütigung durch Sara wandelt sich für Hagar durch die Verheißung des Engels des HERRN zugleich in neue Hoffnung und Ermutigung um (16,10-12).

Struktur 3: Die Entsprechungen der zwei Szenen der Erzählung (Gen 16,1-6.7-16)

1-6	Sara gebiert Abraham keine Kinder	Hagar wird schwanger von Abraham →	Hagars Geringschätzung ihrer Herrin →	Sara demütigt Hagar →	Hagar auf der Flucht ↙
	Fazit: Sara ist immer noch kinderlos; Abraham hat einen Sohn	Hagar gebiert dem Abraham einen Sohn ←	Hagar wird Hoffnung gemacht; Verheißung ←	Hagar soll zurück und sich vor ihrer Herrin demütigen ←	

1.1.1.3. Leitworte und zentrale Begriffe in Gen 16

Nachfolgend sollen einige Leitworte und Wortspiele innerhalb der Erzählung stichpunktartig dargestellt werden. In der Kommentierung werden diese aufgegriffen und besprochen. Sie zeugen von den thematischen und theologischen Schwerpunkten der Erzählung:

1.1.1.3.1. Gebären/schwanger sein

- A. 16,1: Sara kann *nicht gebären* (לֹא יָלְדָה; *lō' yld*).
- B. 16,2: Der HERR hat Sara „verschlossen“, sie kann nicht *gebären* (עָצַרְנִי יְהוָה מִלְדֹת; *ʿăṣāranī yēhwā milledet*).
- C. 16,4: Hagar wird *schwanger* (הָרָה; *hrh*) und sieht, dass sie *schwanger* ist (הָרָה; *hrh*).
- C'. 16,5: Sara erzählt es Abraham: Hagar sieht, dass sie *schwanger* ist (הָרָה; *hrh*).
- B'. 16,11: Der Engel des HERRN verheißt: Hagar ist *schwanger* (הָרָה, adj.; *hrh*) und wird *gebären* (יָלְדָה; *yld*).
- A'. 16,15-16: Hagar gebiert (3x יָלְדָה; *yld*).

Der spiegelsymmetrische Aufbau zeigt eine klare Bewegung, die von Sara, die nicht gebären kann (Gen 16,1-2), hin zu Hagar führt, die dem Abraham einen Sohn geboren hat (16,15-16). Der HERR ist sowohl in das „Verschließen“ Saras als auch in das „Gebären“ Hagars direkt involviert (B./B'). Die zwei Frauen werden an den Rändern und im Zentrum der Gliederung kontrastiert. Dabei spielt das Sehen eine wichtige Rolle:

1.1.1.3.2. Sehen (הִיטָה; עִיָן; רָאָה)

רָאָה (*r'h*) – „sehen“

- Gen 16,4: Hagar *sieht* (erkennt), dass sie schwanger ist.

- Gen 16,5: Sara erzählt, dass Hagar *gesehen* (erkannt) hat, dass sie schwanger ist.
- Gen 16,13: Ein Gott des Sehens: „*Ich habe den gesehen, der mich angesehen hat.*“
- Gen 16,14: בְּאֵר לַחַי רֹאִי (bē'ēr laḥay rō'ī): „*Brunnen des Lebendigen, der mich gesehen hat.*“

עַיִן ('ayin) – „Auge“

- Gen 16,4: Ihre Herrin wird gering in Hagars *Augen*.
- Gen 16,5: Sara erzählt, dass sie gering in den *Augen* Hagars geworden ist.
- Gen 16,6: Sara kann mit Hagar tun, was gut ist in ihren *Augen*.

Das Leitwort „Auge“ lässt den *Point-of-View* der einzelnen Figuren erkennen und die Leserschaft in die jeweilige Perspektive eintauchen. Ähnliches bewirkt die deiktische Partikel הִנֵּה (hinnē; *siehe!*).

הִנֵּה (hinnē) – „siehe!“

- Gen 16,2: *Siehe*, Sara kann nicht gebären.
- Gen 16,6: *Siehe*, Hagar ist in Saras Hand.
- Gen 16,11: *Siehe*, Hagar ist schwanger und wird gebären.
- Gen 16,14: *Siehe*, die geographische Angabe des Brunnens.

Weitere mögliche Anspielungen

- Gen 16,7: Polysemie von עַיִן ('ayin; *Quelle*) als Anspielung auf עַיִן ('ayin; *Auge*).
- Gen 16,7: שׁוּר (šūr; geographische Angabe) als Anspielung auf das Lemma שׁוּר (šwr; *sehen, betrachten*; vgl. Ijob 7,8 und Ausführungen unten).

1.1.1.3.3. Hören (שָׁמַע)

- Gen 16,2: „*Abraham hörte auf Saras Stimme.*“
- Gen 16,11: Namensbedeutung Ismaels (יִשְׁמָעֵאל; *Gott hört*); der HERR hat auf Hagars Elend *gehört*.

1.1.1.3.4. Begriffe der Unterdrückung (עָנָה; קָלַל; חָמָס; עָנִי)

- Gen 16,4: Hagars Herrin ist *gering* (קָלַל; *qll*) in ihren Augen.
- Gen 16,5: „*Meine üble Behandlung* (חָמָס; *hāmās*) (sei) *auf dir* (Abraham).“
- Gen 16,5: Sara ist *gering* (קָלַל; *qll*) in Hagars Augen.
- Gen 16,6: Sara *demütigt* (עָנָה, *Pi'el; 'nh*) Hagar.
- Gen 16,9: Hagar soll sich unter Sara *demütigen* (עָנָה, *Hitpa'el; 'nh*).
- Gen 16,11: Der HERR hat auf das *Elend* (עָנִי, *Subst.; 'ōnī*) Hagars *gehört*.

Anhand der genannten Leitworte und Anspielungen könnte die Erzählung folgendermaßen dargestellt werden: Sara, die *keine* Kinder *gebären* konnte, wurde gering in den *Augen* Hagars, als diese *gesehen* hatte, dass sie von Abraham *schwanger* geworden war. Als Abraham ihr freie Hand gibt, das mit Hagar zu tun, was in *ihren Augen* gut ist, da *demütigt* sie ihre Magd. Diese flieht, doch sie wird auf dem Weg des *Sehens* (Schur) am Ort „*Auge*“ vom Engel des HERRN aufgefunden. Der Gott, der sie *sieht* und der ihr Elend *hört*, gibt ihr zu erkennen, dass sie umkehren und sich unter ihre Herrin *demütigen* soll, dass sie dem Abraham *ein Sohn* namens *Ismael gebären* wird, aus dem eine große Nachkommenschaft entstehen wird.

1.1.1.4. Die Charakterisierung der Handlungsfiguren in Gen 16

Die vorliegende Erzählung enthält insgesamt vier aktive Hauptfiguren: Sara, Hagar, Abraham und der Engel des HERRN. Der Engel des HERRN steht stellvertretend für den HERRN selbst, der in Gen 16,13 von Hagar genannt und benannt wird. Von Ismael werden lediglich seine Geburt und Namensgebung erwähnt; er ist weder an einer Handlung noch an einem Dialog beteiligt.

Die Art und Weise, wie die Handlungsfiguren genannt werden, kann Einblicke in die jeweils eigentümlichen *Point-of-Views* der Figuren sowie des Erzählers geben.

Der Erzähler nennt die Namen aller Hauptfiguren und gebraucht für sie unterschiedliche Bezeichnungen auch in Verbindung mit Personalpronomen (Magd, ihre Magd, ägyptische Magd, Herrin, ihre Herrin, Abrahams Frau, ihrem Mann, seinem Sohn). Der Erzähler tut dies in Verbindung mit eigentümlichen Appositionen beziehungsweise Charakterisierungen, die sehr kennzeichnend sind.

Sara ist nur im ersten Teil der Erzählung aktiv. Sie ergreift das Wort zweimal und der Erzähler leitet ihre Dialoge mit den Worten „*Sarai sagte zu Abram*“ (Gen 16,2 und 16,5) ein. Wenn der Erzähler jedoch in indirekter Rede über sie spricht, dann fügt er in 16,1 und in 16,3 die Apposition „*Abrams Frau*“ ein.⁸⁸ Dies hebt ihren Status im Gegensatz zu Hagar hervor, was entscheidend ist im Hinblick auf den Höhepunkt von 16,3, wenn Hagar den Status einer *הַשָּׂמָיִם* (*‘iššā; Ehefrau*) erlangt. Diese Statusänderung und das Schwangerwerden Hagars bilden den Hintergrund für den erwachenden Konkurrenzkampf der Frauen.

Hagar wird durchweg als die ägyptische Magd Saras oder einfach als Magd beschrieben. Sie könnte eine der Mägde sein, die Abraham und Sara in Ägypten bekommen hatten (Gen 12,16). Es ist nicht eindeutig zu klären, ob ihr Eigenname eine weitere Anspielung in der Erzählung darstellt.⁸⁹ Sara wird im Hinblick auf Hagar immer als ihre Herrin beschrieben. Dass Hagar ihr persönlicher Besitz ist, wird durch den Gebrauch der Possessivpronomen hervorgehoben, von Sara selbst (16,2,5), vom Erzähler (16,3), von Abraham (16,6) und vom Engel des HERRN (16,9).⁹⁰

Mathews hebt hervor, dass Sara nie direkt zu Hagar spricht und auch nicht ihren Eigennamen erwähnt, und er kommt zum Schluss: „Hagar is a tool to relieve Sara’s embarrassment.“ (2005:181; vgl. Hamilton 1990:444). Selbst Abraham vermeidet offensichtlich ihren Namen (Gen 16,6). Der Einzige, der Hagar anspricht, ist der Engel des HERRN. Dieser spricht sie mit Apposition und Besitzbezeichnung an: „*Hagar, Magd Sarais*“ (16,7). Dies steht im Einklang mit seinem weiteren Befehl, zu ihrer Herrin zurückzukehren und sich vor ihr zu demütigen (16,9). Dadurch werden das unveränderte Gefälle und

⁸⁸ Auch Hamilton (1990:443) erkennt dies, stellt es jedoch als allgemeingültig dar, was z.B. in Gen 16,6b nicht zutrifft.

⁸⁹ Der Name Hagar ist für Delitzsch von „*hagara*“ abzuleiten, was „den Verkehr mit jemanden abbrechen, sich trennen, hinweggeben“ ([1887] 1988:282) bedeutet. Wenham deutet den Namen eher von einem semitischen Hintergrund her: „Despite her ethnic origins, her name *הגרה* seems to be Semitic rather than Egyptian (cf. Arabic *hegira*), and it may mean ‘flight,’ perhaps anticipating her later actions.“ (1998:6). Andere wie z.B. Mathews (2005:184) meinen, ihr Name könnte eine Anspielung auf das hebräische *גַּר* (*Fremder/fremd*) sein und die Namensträgerin somit einmal mehr als Ausländerin kennzeichnen. Diese Assoziation, die sich schon bei Philo von Alexandrien finden lässt, hat für Naumann jedoch „keine philologische Evidenz für sich.“ (2014:1).

⁹⁰ Robert Alter merkt an, dass die Übersetzung von *הַשָּׂמָיִם* als Magd (im engl. *maid* oder *handmaid*) „imposes a misleading sense of European gentility on the sociology of the story. The point is that Hagar belongs to Sara as property, and the ensuing complications of their relationship build on that fundamental fact.“ (1996:67).

der fortbestehende unterschiedliche soziale Status der beiden Frauen bestätigt (was die Leserschaft noch nicht weiß, auch im Hinblick auf 17,19.21). Waltke kommentiert auf ähnliche Weise: „The title ‘mistress’ for Sarah and ‘maidservant’ for Hagar, in the mouths of all the characters, including God, also confirms that Hagar is in the wrong when she tries to transgress social boundaries by elevating herself above Sarah.“ (2001:249). Weitere Details zur Charakterisierung Hagars werden in der Kommentierung von Szene 2 besprochen.

Abraham wird am Anfang der Erzählung als der kinderlose Ehemann der unfruchtbaren Sara eingeführt. Dies ist ein Zustand, der ihn in Gen 15,2 offensichtlich bekümmert und der die Verheißung Gottes unrealisierbar erscheinen lässt. Am Ende der Erzählung ist Abraham Vater geworden. Innerhalb der Erzählung wird er als ein passiver Protagonist dargestellt, der lediglich auf äußere Einflüsse reagiert und sonst im Hintergrund der Handlungen bleibt. Er hört auf Saras Vorschlag (16,2); er geht zu Hagar ein (16,4); er benennt seinen Sohn zwar selbst (16,15), der Name wurde jedoch schon zuvor vom Engel des HERRN festgelegt (16,11). Auch in seinem einzigen Dialog, der in direkter Rede in 16,6 wiedergegeben wird, scheint Abraham nur auf die Klage Saras zu reagieren und ihre Wortwahl zu wiederholen. Es lässt sich festhalten: „Er führt lediglich die ihm angetragenen Handlungen aus.“ (Hensel 2011:114). Kidner erkennt darin eine gewisse Ironie: „It is ironical that after the heights attained in the last two chapters, Abraham should capitulate to domestic pressure, pliant under his wife’s planning and scolding, and quick to wash his hands of the outcome.“ (1967:137).

Der HERR handelt indirekt beziehungsweise vermittelt durch den Engel des HERRN.⁹¹ Dieser handelt als Sein Bote, was besonders daran deutlich wird, dass der Engel nie ohne die Apposition „des HERRN“ genannt wird. Zum anderen wird in den Dialogen vom Handeln des HERRN berichtet: Sara sieht ihn als die Ursache für ihre Unfruchtbarkeit (Gen 16,2); der HERR hat auf das Elend Hagars gehört (16,11), was vom Engel als Grund für die Namensnennung Ismaels angeführt wird; Hagar nennt den Namen des HERRN יְהוָה לֵאמֹר (‘ēl rō’î). Somit wird der HERR als hörender und sehender und durch Seinen Engel als handelnder Protagonist dargestellt.

1.1.2. Die Exposition: Sara, Abrahams Frau, gebiert ihm keine Kinder (Gen 16,1)

Die kurze Exposition (Gen 16,1) stellt den Ausgangspunkt der nachfolgenden Handlungen dar. Sie besteht aus einem invertierten Verbalsatz und einem Nominalsatz, was dem typischen Aufbau einer Exposition entspricht (Coats 1983:130). Sie leitet die zwei weiblichen Hauptakteure der Erzählung, Sara und Hagar, ein sowie Abraham.⁹² Der invertierte Verbalsatz (16,1a) hebt Sara als erstes Wort des Satzes und der gesamten Erzählung hervor; der Name Hagars wird hingegen als letztes Wort (16,1b) erwähnt. Dadurch wird bereits in der Exposition eine markante Gegenüberstellung der beiden Frauen bewirkt. Für Mathew funktioniert Hagar in der gesamten Erzählung „as a foil for Sara“ (2005:184). Der Kontrast zwischen den Hauptfiguren wird zudem durch die Betonung des sozialen Rangunterschiedes verstärkt:

⁹¹ Es ist das erste Vorkommen eines Engels des HERRN in der Genesis und somit im alttestamentlichen Kanon. Dass diese einzigartige und erstmalige Begegnung mit einer ausländischen Magd geschieht, wertet Hagar weiterhin auf. Zugleich ist die Begegnung Gottes mit Abraham in den vorherigen Kapiteln immer unvermittelt.

⁹² Innerhalb der Texte des sogenannten „Abraham-Kreises“ und darüber hinaus erkennt Irmtraud Fischer (2001:139) Frauen als tragende Figuren der Handlungen, so insbesondere auch in den Hagar-Erzählungen in Gen 16 und 21,8f.

Sara wird in ihrer Beziehung zu Abraham dargestellt, denn sie ist seine יִשָּׁא (*'iššâ; Ehefrau*). Was Hagar betrifft, wird zuallererst ihre Zugehörigkeit zu Sara betont, und zwar in ihrer Stellung als שִׁפְחָה (*šiphâ; Magd*). Das bedeutet: Sie ist Saras Besitz. Danach werden ihre ägyptische Herkunft (was den Rahmen zu 21,21 schließt) und schließlich auch ihr Eigenname erwähnt.

Die Exposition stellt damit die wesentlichen Faktoren dar, die den Verlauf der Erzählung bestimmen werden und sie teilt das Problem zu Anfang der Erzählung mit: Sara, die Frau Abrahams, gebiert ihm keine Kinder (Gen 16,1a).⁹³ Diese Tatsache ist nicht neu und wurde in etwas anderen Worten bereits in der *Toledot* Terachs (11,27-32) hervorgehoben, worin sie eine zentrale Stellung einnimmt, wie Dorsey nachgewiesen hat.⁹⁴ Die Unfruchtbarkeit beziehungsweise Kinderlosigkeit Saras bestimmt somit seit dem Anfang den gesamten Abrahamzyklus.⁹⁵ Zugleich stellt 16,1 bereits im Kern die potentielle Lösung für dieses Problem vor: Hagar! Aus diesem Grund scheint eine adversative Gegenüberstellung der zwei Vershäfteten sinnvoll: *Sie hatte aber eine ägyptische Magd*.⁹⁶

Durch die Erwähnung der Unfruchtbarkeit Saras ruft Gen 16,1 der Leserschaft die Verheißung an Abraham in Kapitel 15 in Erinnerung, um die darauffolgende Initiative Saras zu begründen. Der Erzähler betont in 16,1 die Kinderlosigkeit Saras im Hinblick auf ihren Mann Abraham (sie gebar *ihm* nicht; ebenso wie am Ende der Episode in 16,15-16 Hagar *dem Abraham* gebiert). Für Benno Jacob heißt das: „Darauf, daß sie ihm nicht gebar, kommt es an.“ ([1934] 2000:407). Doch ist das wirklich so?

⁹³ Die angeblich unnötige Wiederholung der Kinderlosigkeit Saras (vgl. Gen 11,30 und 16,2) hat in der Pentateuchkritik dazu geführt, 16,1 auszugrenzen. Im Hinblick auf die oben dargestellte Struktur sei mit den Worten Hensels betont: „Dass mit dem Wegfall von V. 1a allerdings der Erzählung die Exposition genommen wird, ist nicht zu bestreiten und wohl als schwerwiegendes Gegenargument anzuführen.“ (2011:114).

⁹⁴ Die Gliederung von Gen 11,27-32 nach Dorsey:

„A Introduction: Terah and his offspring (11:27)

 B The family lives in Ur of the Chaldeans; Haran dies (11:28)

 C Abraham takes (lāqah) Sara as his wife; Nahor marries Milcah, whose father is Haran (11:29)

 X Sara is barren; she has no children (11:30)

 C' Terah takes (lāqah) Abraham, along with Abraham's wife Sara and Lot, whose father is Haran (11:31a)

 B' The family leaves Ur of the Chaldeans and settles in Haran (11:31b)

A' Conclusion: summary of Terah's life; his death (11:32).“ (1999:54).

Bezüglich der nur in Gen 11,30 vorkommenden Form וָלָדָה (*wālād*) bemerkt Hensel: „Der Gebrauch der archaisierenden Form וָלָדָה statt des üblichen וָלָדָה für ‚Kind‘ zieht zusätzlich die Aufmerksamkeit des Lesers auf diese Stelle. Da direkt davor (V. 27-29) und danach (V. 31) die Nachkommen der übrigen Terachiden Nahor und Haran/Lot betont werden, wiegt die Kinderlosigkeit Saras und Abrahams besonders schwer.“ (2011:112).

⁹⁵ Dabei handelt es sich um das sogenannte „Motiv der unfruchtbaren Stammesmutter“ oder im Englischen „the barren woman motif“. Dieses Motiv begegnet auch in den nachfolgenden Erzählungen als ein Hinderungsgrund zur Volkswendung Israels, auch über das Buch Genesis hinaus. Das wiederkehrende Muster enthält meist eine klare Gegenüberstellung der unfruchtbaren Frauen mit anderen, fruchtbaren Frauen (Greenspahn 1994:94), wie auch im vorliegenden Fall.

⁹⁶ Der Text lässt keinen sicheren Grund erkennen, warum Sara in den folgenden Versen auf Hagar zurückgreift, um ihren Plan umzusetzen. Ob es ihre ägyptische Herkunft, ihre Rolle als Haupt-Magd oder andere Gründe sind, die sie zu einer geeigneten Kandidatin machen, bleibt ungewiss. Kontextuell betrachtet liegt es nahe, ihre ägyptische Herkunft als ein Hinweis auf die Fortsetzung der Geschichte von Abrahams Flucht nach Ägypten und der Gefährdung der Ahnfrau durch den Pharao (Gen 12,10-20) zu deuten. Dies würde der Erzählung schon an dieser Stelle eine gefährdende Konnotation geben.

1.1.3. Szene 1: Saras Plan (Gen 16,2-6)

1.1.3.1. Saras Vorschlag: Geh doch zu meiner Magd ein! (A. – 16,2a)

Mit Gen 16,2-3 schwenkt der *Point-of-View* der Erzählung auf Sara selbst. Die Leserschaft sieht die Dinge aus ihrer Perspektive, hört aus ihrem Mund und wird ihrer Haltung und Not teilhaft. Sara klagt nun selbst über ihre Kinderlosigkeit und greift mit ihrem Vorschlag zum ersten Mal innerhalb der gesamten Abrahamerzählung aktiv in das Geschehen ein (Hensel 2011:115). Angesichts der bisher dominierenden Rolle Abrahams ist es überraschend, dass Sara (die bisher immer passiv war) nun zum ersten Mal im Abrahamzyklus aktiv wird, während Abraham eine überaus passive Rolle einnimmt. Tatsächlich ist Saras Dialog in 16,2 ihre erste direkte Rede überhaupt in Genesis. Im Allgemeinen dienen die ersten Dialoge einer Handlungsfigur stark zu dessen Charakterisierung (vgl. Alter 2011:93). So verhält es sich auch für Sara, wie nachfolgend dargestellt wird.

Die Worte Saras stellen einige Verbindungen zum vorherigen Kapitel her. Gen 16,2 erinnert an die Einleitung von 15,2, wo Abraham die Sorge um seine Kinderlosigkeit zum Ausdruck gebracht hatte (Mathews 2005:182). Zwischen den beiden Kapiteln erfolgt also ein Perspektivenwechsel: In 15,2 war es Abraham, der über seine Kinderlosigkeit geklagt hatte; in 16,2 ist es nun Sara. Doch während der HERR dem Abraham in 15,4-6 eine Nachkommenschaft verheißt und Abraham ihm daraufhin geglaubt hatte, so wird der HERR selbst von Sara als die Ursache für ihre Kinderlosigkeit angegeben: „*Siehe doch, der HERR hat mich verschlossen, dass ich nicht gebäre.*“ (16,2).

Diese zusätzliche Wiederholung von Sara in Gen 16,2a lässt aufhorchen: Der Erzähler nutzt diese Wiederholung, um der Leserschaft eine indirekte Deutung von Saras Haltung zu vermitteln: Einerseits verschiebt sie die Schmach ihrer Unfruchtbarkeit von sich weg auf Gott, wie Wenham kommentiert: „Her very first words blame her creator for her predicament, suggesting that she is in her own way going to sort out God’s mistakes, hardly a model of piety.“ (1994:12). Tatsächlich kann Sara nichts für ihre Kinderlosigkeit. Zugleich dient ihre Aussage auch dazu, ihren darauffolgenden Vorschlag mit einem schicksalsbehafteten Argument zu untermauern, nach dem Motto: „Siehe doch Abraham, es ist der HERR, der mich verschlossen hat! Wir können daran nichts ändern. Lass uns selber aktiv werden...“ oder „Wenn der HERR dir einen Nachkommen verheißt und mich verschlossen hat, dann muss die Lösung eine andere sein“. Sara ist berechnend. Ihre Argumentation ist wohlbedacht und suggestiv.

Diese Deutung wird gestützt durch das, was Sara weiter anfügt. Sie hat schon einen „Plan B“ parat: Abraham soll zu ihrer Magd eingehen!⁹⁷ Dabei scheint sie weniger an der Erfüllung der Verheißung Gottes an Abraham interessiert zu sein (Gen 15,4), sondern sie hofft, dass sie selbst „aus der Magd erbaut werde“ – sprich ein Kind bekommen und eine Nachkommenschaft haben möge (vgl. 30,3). Das Verb בנה (*bnh*; *bauen, erbauen*) bildet ein Wortspiel mit dem Wort בן (*bēn*) und kann am besten mit der Wortschöpfung „bekindet“ wiedergegeben werden.⁹⁸ Einerseits betont dies die schmerzliche Not einer

⁹⁷ „Eingehen“ (בווא אל; *bw’ l*) ist ein hebräischer Euphemismus für den Geschlechtsverkehr (Vgl. Gen 6,4; 30,3; 38,8.9; 39,14). Vgl. Waltke (2001:252); Wenham (1994:7). Der Leserschaft begegnet an dieser Stelle das erste biblische Beispiel einer Leihmutterchaft. Dieses Thema kommt an mehreren Stellen in dieser Arbeit vor und wird schließlich (im Teil C, 2.2.1.2.3.) auch in Bezug auf seine gegenwärtige Realität betrachtet.

⁹⁸ „Der Vers spielt mit den ähnlich klingenden Worten בנה/„bauen“ und בן/„Sohn“ und ist ein sprechender Ausdruck für die Not, in der sich Sara befindet.“ (Hensel 2011:115). Benno Jacob begründet dies grammatikalisch: „אֲבִיבָהּ ist Niphal eines von בן -Sohn gebildeten Verbums בנה ‚bekindet werden‘.“ ([1934] 2000:407). So auch

kinderlosen Frau.⁹⁹ Andererseits stellt ihr Vorgehen eine im aVO bekannte Praxis dar.¹⁰⁰ Durch diese Art von Leihmutterschaft würde Sara tatsächlich „bekindet“ werden, also ein Kind bekommen, das rechtlich betrachtet ihr eigenes Kind ist (vgl. 30,3-12 mit der Beifügung „auf den Knien“). Ironischerweise wird Ismael nie als ihr Kind bezeichnet oder von ihr als solcher betrachtet. Diese Tatsache und der Kontrast zwischen der Darstellung des Erzählers in 16,1 („*sie gebar ihm [dem Abraham] nicht*“, auf dem Hintergrund von Gen 15) und der Perspektive Saras in 16,2 („*dass ich aus der Magd erbaut werde*“) bergen schon zu Anfang der Erzählung eine implizite negative Deutung ihres Vorhabens.

Offensichtlich zieht Sara die Schlussfolgerung, dass der in Gen 15 verheißene Nachkomme Abrahams nicht aus ihrem Mutterleib kommen würde (Waltke 2001:251). Eine ganze Reihe von Auslegern meint, dass Sara durch ihren Vorschlag versucht in die Verheißung an Abraham (Kapitel 15) miteinbezogen zu werden. Doch die oben aufgeführten Argumente scheinen mir eher dafür zu sprechen, dass sie um ihre eigene Kinderlosigkeit besorgt ist. Es geht ihr bei ihrem Vorhaben primär um die Linderung ihres eigenen Leides und weniger darum, dass Abraham einen Nachkommen nach der Verheißung bekommt. Im Gesamtzusammenhang scheint es also so, dass Sara nicht das forcieren will, was dem Abraham in Gen 15 verheißene wurde, sondern dass sie in gewisser Hinsicht das antizipieren will, was ihr erst in 17,19 von Gott zugesprochen sein wird.¹⁰¹ In jedem Fall hat ihr Vorhaben und die Konsequenzen, die daraus entstehen, einen Einfluss auf die Verheißung, wie Turner konstatiert: „Sarah may well fulfil *her* maternal longings by having a surrogate son by Hagar, but the child itself would be the prime candidate for fulfilment of the promise of a son to *Abraham*. That is to say, Sarah’s *motive* may be personal, but the *result* will certainly have ramifications for the promise.“ (1990:74).

Alter: „The Hebrew ‘ibaneh’ puns on ben, ‘son,’ and so also means, ‘I will be sonned through her.’“ (1996:67). Auch Wenham (1994:7) folgt dieser Deutung.

⁹⁹ Vgl. die Gegenwartsbezüge dieses Themas, die im letzten Kapitel angesprochen werden (Teil C, 2.2.1.2.3.).

¹⁰⁰ Die Praxis der Leihmutterschaft durch die Magd einer unfruchtbaren Ehefrau ist eine belegte Praxis in den Texten der Umwelt Israels aus dem 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. Dazu zählen der Kodex Hammurabi (§ 146), ein Nuzi-Text sowie alt- und neuassyrische Eheverträge (vgl. Quellenangaben bei Waltke [2001:252] und Hamilton [1990:444]). Zwischen den Texten ist ein wesentlicher Unterschied festzustellen: Während es im altassyrischen Ehevertrag für den Ehemann möglich war, die Leihmutter nach der Entbindung zu verkaufen, war dies im Kodex Hammurabi explizit verboten (vgl. Waltke 2001:252). So heißt es im Kodex Hammurabi § 146: „[...] if later that female slave has claimed equality with her mistress because she bore children, her mistress may not sell her; she may mark her with the slave-mark and count her among the slaves.“ (Pritchard 1969:172). Und in § 147: „If she did not bear children, her mistress may sell her.“ (:172). Dies ist relevant im Hinblick auf Gen 16,5-6, wo Abraham vor die Frage nach dem weiteren Umgang mit Hagar gestellt wird und Sara freie Entscheidung lässt.

¹⁰¹ Wie oben bereits erwähnt, deutet Benno Jacob diesen Text ganz anders. Über Saras Motivation sagt er: „Dies aber gibt über die wahre Intention Saras Aufschluß. Nicht sich, sondern Abraham zu Liebe handelt sie und bemäntelt dies zartfühlend mit dem eigenen Verlangen nach einem Kinde. Wir hören auch später nichts von einem inneren Verhältnis Saras zu Ismael. Auch auf Abraham fällt damit ein Licht. Nicht minder liebevoll hatte er um seinetwillen nicht einen solchen Ausweg gesucht. Sonst wäre es an ihm gewesen, diesen Vorschlag zu machen.“ ([1934] 2000:408). Leider argumentiert Jacob an dieser Stelle nicht vom textuellen Befund her und er scheint – vielleicht aufgrund seiner eigenen jüdischen Wurzeln – gegenüber den Erzählern Israels befangen zu sein. Auch Wenham geht an dieser Stelle meiner Ansicht nach in eine falsche Richtung, die viel mehr auf die Erzählung von Lea und Rahel zutrifft als auf diese: „The tale portrays the conflict between two women vying for one man’s respect and affection.“ (1998:4). Der Konflikt ist offensichtlich zwischen den zwei Frauen, doch der Gegenstand des Konflikts liegt nicht in der Sehnsucht nach dem Respekt und der Liebe Abrahams, sondern in dem Verlangen nach einem Nachkommen (Sara) und nach sozialem Status (Hagar).

1.1.3.2. Abrahams Reaktion: Abraham hörte auf Saras Stimme (B. – 16,2b)

Abraham *hört* auf Saras Stimme (Gen 16,2b). Dies bedeutet nicht, dass er ihrem Rat sofort Folge leistete (wie Hensel [2011:115] meint) – dies wird erst in 16,4 geschehen. Das Hören heißt zunächst, dass er mit dem Vorschlag Saras einverstanden ist (Jacob [1934] 2000:408). Der Text gibt uns keinen Hinweis auf seine Gründe. Kidner spekuliert zum Beispiel, dass Abraham seine Zustimmung damit begründet haben könnte, dass die Verheißung von 15,4 auf diese Weise erfüllt werden würde (1967:137). Auch die Tatsache, dass er nun zehn Jahre in Kanaan verbracht hatte (16,3), könnte den Druck auf ihn erhöht haben, aktiv zu werden. Jedenfalls weist der Text eine Reihe von lexikalischen Verbindungen von 16,3 und 4 auf, welche die Deutung dieser Ereignisse durch den Erzähler errahnen lassen. Diese werden im nächsten Abschnitt besprochen.

1.1.3.3. Saras Aktion und Hagar's Reaktion (C. – 16,3-4)

1.1.3.3.1. Saras Aktion: Sara gibt dem Abraham Hagar zur Frau (16,3)

In Gen 16,3 ist Sara wieder die Hauptinitiatorin und Handelnde. Sie setzt ihr Vorhaben in die Praxis um. Drei Aspekte sind in diesem Vers besonders relevant: 1) Die Struktur als Hinweis auf den initialen Katalysator des Konflikts. 2) Der geschilderte Rechtsvorgang. 3) Die intertextuellen Verbindungen als Deutungsaspekte.

1) Gen 16,3 stellt den grundlegenden Katalysator des Konflikts zwischen den Frauen dar, was im Aufbau des Verses erkennbar wird

- A Und Sara, Abrahams *Frau* nahm
B Hagar die Ägypterin, *ihre* Magd,
C nachdem Abraham zehn Jahre im Land Kanaan gewohnt hatte,
B' Und gab sie (Hagar) Abraham, *ihrem* Mann,
A' ihm (Abraham) zur *Frau*.

Wieder einmal kommen in diesem Vers die drei Hauptfiguren vor. Sowohl Hagar als auch Abraham werden mit dem Possessivpronomen („ihre/ihrem“) Sara zugeordnet (B und B'). Es scheint fast so, als würde Sara über Abraham genauso verfügen, wie sie über ihre Magd verfügt, was auf beide Erzeltern ein negatives Licht wirft. Die Figuren werden zudem mit den oben bereits erwähnten Appositionen genannt. Sara ist Abrahams Frau und Abraham ist ihr Mann (A und B'), während Hagar ihre (Saras) ägyptische Magd ist (B).

So wie die gesamte Erzählung mit der kinderlosen Sara beginnt und mit Hagar als Mutter Ismaels endet, so beginnt und endet auch dieser Vers (wie auch schon Gen 16,1) mit den zwei Protagonistinnen. Zudem zeugt der Rahmen (A und A') von einer Bewegung, die Hagar in den Stand einer Frau (הַשָּׂרָה; *iššā'*; *Ehefrau*) Abrahams erhebt: Im ersten Glied ist Sara die Frau Abrahams – im letzten ist auch Hagar eine Frau Abrahams. Zumindest in diesem Erzählmoment werden Hagar und Sara undifferenziert in die gleiche Position gegenüber Abraham gestellt. Diese Veränderung führt unmittelbar zur Auslösung des Konflikts (16,4). Und diese Gegenüberstellung lässt die Frage aufkommen: Wird Hagar's Status als Magd dadurch verändert?

Die Verwendung des Begriffs הַשֵּׁפָּה (*'iššâ*; *Ehefrau*) in Gen 16,3 für Hagar hat unter Auslegern gewisse Bedenken hervorgebracht. Kann es wirklich sein, dass die *Magd* Hagar zugleich in den Stand einer vollwertigen *Ehefrau* neben Sara gestellt wird? Dies lässt sich gut daran erkennen, dass einige Bibelübersetzungen den Begriff mit Nebenfrau oder Konkubine umschreiben, um die Spannung, die der Vers eigentlich erzeugt, aufzulösen.¹⁰² Doch die hebräische Sprache kennt ein eigenes Substantiv, nämlich פְּלִגְשָׁה (*pilegeš*), für die Nebenfrau. Dieser Begriff wird für Hagar nie verwendet (außer evtl. indirekt in 25,6). Die Aussage von 16,3 scheint bewusst so konstruiert zu sein, dass sie in der Leserschaft Fragen aufwirft und für Verwunderung sorgt. Alter kommentiert diesbezüglich: „The terminological equation of the two women is surely intended, and sets up an ironic backdrop for Sara’s abuse of Hagar.“ (1996:68). Daraus ergibt sich auch die Tatsache, die im weiteren Verlauf der Erzählung von Bedeutung sein wird: Hagar ist eine legitime Ehefrau Abrahams, die „auch einen legitimen, d. h. erbfähigen Nachfolger zur Welt bringen konnte.“ (Hensel 2011:117).

Was für die gegenwärtige Leserschaft wohl nicht vorstellbar ist, scheint im aVO jedoch kein Widerspruch zu sein: Hagar kann sowohl Ehefrau (הַשֵּׁפָּה ; *'iššâ*) als auch Magd (הַפְּהָא ; *šiphâ*). Später in Gen 21,10 auch אִמָּה ; *'āmâ*; *Sklavin*) sein. Dies wird vom Engel des HERRN (16,8 und 9) eigens betont. Thomas Naumann merkt an: „Hagars bleibender Sklavinnenstatus gegenüber Sara (so noch Gen 25,12) steht nach altisraelitischer Rechtsauffassung einer Ehe mit Abraham (Gen 16,3) nicht im Weg. Im Hinblick auf Sara bleibt sie Sklavin, im Hinblick auf Abraham wird sie dessen Ehefrau.“ (2014:3).¹⁰³

Diese Gegenüberstellung von Sara und Hagar als נָשִׁים (*nāšîm*; *Ehefrauen*) Abrahams stellt bereits den Grund und den initialen Katalysator für den Konflikt dar, der in Gen 16,4 entfacht wird. An der genannten Stelle wird nämlich der Stand Hagars als Magd wieder in Erinnerung gerufen, wenn betont wird, dass Sara weiterhin Hagars Herrin ist.

2) Gen 16,3 stellt in seiner Ausführlichkeit einen Rechtsvorgang dar

Die Sorgfalt, mit der die Handlung von Gen 16,3 beschrieben wird, macht besonders Sinn, wenn der Vers „den Abschluss einer rechtsgültigen Ehe anzeigen will.“ (Fischer 1994:262). Es reicht nicht aus, dass die Frau ihrem Mann die Erlaubnis erteilt, zu ihrer Magd einzugehen; sie muss auch eine formelle Übergabe vornehmen. Wie bereits erwähnt, gibt sie dadurch ihre eigenen ehelichen Rechte nicht auf (Jacob [1934] 2000:408). Die Parallele zum Vorgang in 30,4-5 (Rahel gibt Jakob ihre Magd Bilha zur Frau) ist eindeutig: So werden Namen, sozialer Status und die genaue Darstellung von Zugehörigkeit und Beziehung genau festgehalten.¹⁰⁴ Auch die Zeitangabe über den Aufenthalt Abrahams im Land Kanaan scheint an dieser Stelle relevant, um den Rechtsvorgang zu dokumentieren. Sie untermauert

¹⁰² Zum Beispiel: HFA; NLB; MEB; BRU; GNB.

¹⁰³ Für nähere Untersuchungen zu den Bezeichnungen der Frauen und ihrer Rollen im Licht der Umwelt Israels siehe Kessler (2002). Der Vergleich zu Gen 30,4-9 zeigt, dass auch Bilha sowohl הַשֵּׁפָּה (*'iššâ*; 30,4) als auch הַפְּהָא (*šiphâ*; 30,7) genannt wird. Das gleiche gilt für Silpa (30,9-10; 31,33). Zugleich muss festgestellt werden, dass beide in 35,22 פְּלִגְשָׁה (Nebenfrauen) genannt werden. Daher ist Waltke (2001:411) Recht zu geben, wenn er behauptet, dass die Termini Frau und Nebenfrau in der Patriarchenzeit nicht ohne gewisse Überlappungen eingesetzt werden. Siehe dazu auch die Kommentierung zu 21,10 unten.

¹⁰⁴ Weiteres dazu siehe Berg (1982:7-14). Zu weiteren Parallelen aus dem Familienrecht im Gesetzbuch Hammurabis siehe Jacob ([1934] 2000:408-409).

offensichtlich Saras Anliegen, etwas gegen ihre so lang schon anhaltende Kinderlosigkeit zu unternehmen.¹⁰⁵

3) Gen 16,3 enthält intertextuelle Verbindungen zu Gen 3, die Deutungsaspekte erhellen

In den Versen 16,2-3 sind einige Anspielungen auf Gen 3 erkennbar, die Rückschlüsse über den *Point-of-View* des Erzählers ermöglichen:

Gen 16,2b: Und Abraham hörte auf Saras Stimme: Waltke (2001:251) und Wenham (1990:7) weisen darauf hin, dass die hier zugrundeliegende hebräische Form (שמע לקול; *šm ' lqwl*; *auf die Stimme hören*) in der Hebräischen Bibel nur noch in Gen 3,17 vorkommt. Der Unterton ist negativ: Abraham hört auf die Stimme Saras, wie einst Adam auf die Stimme Evas hörte. Wenham merkt an: „In both instances, it is a question of obeying one’s wife, an action automatically suspect in the patriarchal society of ancient Israel.“ (1994:7). Dies trägt zur weiteren Charakterisierung der Passivität Abrahams bei. Weitere Aspekte zeugen davon, dass dies mehr als eine zufällige Anspielung ist:

Gen 16,3: Sara nahm (לקח; *lqh*) ... **gab** (נתן; *ntn*) ... **ihrem Mann** (אישׁ; *ʾišāh*). In seinem Artikel *Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16:1-6* weist Werner Berg (1982:7-14) darauf hin, dass auch die Handlung Saras der Abfolge der Verben von Gen 3,6 entspricht. Die Frau nimmt etwas und gibt es ihrem Mann, der es seinerseits annimmt. Berg zeigt auf, dass dieser Befund nicht nur lexikalischer Natur ist, sondern dass sich auch die Handlungsfiguren entsprechen: In beiden Fällen ergreift die Frau die Initiative und der Adressat ist in beiden Texten der Ehemann. Außerdem handeln die Männer beider Texte genau so, wie es ihnen die jeweilige Frau vorschlägt: Adam isst von der dargebotenen Frucht; Abraham geht zu der übergebenen Hagar ein (:10). Dies hat mehrere Implikationen: Für Waltke wird Hagar dadurch als Besitz ohne ein persönliches Recht behandelt (2001:251). Oder wie Hamilton betont: „Hagar has no choice in the matter. She is ‘taken,’ then ‘given,’ that is, she is essentially an instrument.“ (1990:446). Doch die Betonung liegt hier nicht so sehr auf Hagar, sondern auf der handelnden Sara, die analog zu Eva ihren Mann zu einer Tat (ver)führt, die nicht Gottes Willen entspricht: „Both Adam and Abraham act upon suggestions from their wives that are not prompted by faith (3:17; 16:2). Consequently, they bring conflict into their homes.“ (Waltke 2001:251).¹⁰⁶ Berg kommt zu dem Schluss: „By employing quite similar formulations and an identical sequence of events in Gen 3:6b and 16:3-4a, the author makes it clear that for him both narratives describe comparable events, that they are both accounts of a fall.“ (1982:10). Oder mit den Worten Mathews, der stärker die Implikationen für Abraham in den Vordergrund stellt: „Although the passage does not overtly condemn Abraham for his concession to Sara, the allusion to the Garden (16:2b; 3:17), in which the Lord condemns Adam for his complicity with his wife [...], shows that Abraham and Sara are repeating ‘Eden’s’ sin of doubting the word of the

¹⁰⁵ Die Erwähnung dieser Zeitangabe stellt für Wenham durchaus einen triftigen Grund für Saras Anliegen dar. Doch er erkennt einen weiteren Grund: Die Zeitangabe *im Land* zeuge davon, dass sich die Landverheißung bisher als gültig erwiesen hat: „The passing years should strengthen faith as the fulfillment of the promises is seen, but they also test it because that fulfillment is only partial.“ (1994:8).

¹⁰⁶ Die Handlung Saras wird vom Erzähler also negativ gedeutet. Das bedeutet aber nicht, dass die Möglichkeit der Leihmutterchaft im aVO grundsätzlich negativ gewertet werden sollte, wie Wenham anmerkt: „Given the social mores of the ancient Near East, Sara’s suggestion was a perfectly proper and respectable course of action. [...] Sara’s proposal seems to be the normal human response to the problem of childlessness in the ancient world.“ (1994:7).

Lord.“ (2005:178). Die Leserschaft bleibt in Spannung und fragt sich, ob die Strategie Saras zu ähnlich dramatischen Konsequenzen führen wird wie der Bericht aus Gen 3. Das Ergebnis wird anders sein, wobei schlussendlich beide erstgeborenen Söhne (Kain; Ismael), die aus der Verbindung entstanden sind, das Vaterhaus verlassen müssen.

Gen 16,5-6: Die Verantwortung von sich abwenden: In 16,5 ergreift Sara wieder die Initiative und beschuldigt harsch ihren Mann Abraham für eine Situation, die sie selbst arrangiert hat. Wie einst Adam und Eva ihre Schuld von sich auf den anderen wiesen (3,12-13), so weist Sara die Schuld von sich weg und bezieht dabei Gott mit ein. Und auch Abraham scheint offensichtlich die Verantwortung von sich abzuweisen (16,6), indem er seiner Frau freie Hand über die schwangere Hagar gibt. Im Hinblick darauf, dass Hagar nun die **אִשָּׁה** (*'iššâ; Ehefrau*) Abrahams ist, trifft an dieser Stelle das zu, was Naumann zum Ausdruck bringt: „In Gen 16 scheint Sara zunächst volle Verfügungsgewalt über Hagar zu besitzen, braucht nach der Eheschließung aber die Zustimmung des pater familias im Hinblick auf dessen Zweitfrau und Erbsohn.“ (2014:3).

Gen 16,10: „Ich werde sehr vermehren“ (**הַרְבֵּה אֶרְבֶּה; harbâ 'arbe**). Der Engel des HERRN verheißt Hagar in 16,10, dass er ihre Nachkommen „*sehr vermehren wird*“. Diese Formulierung klingt an die Worte von Gen 3,16 an (Wenham 1994:10), die allerdings nicht in einem Kontext von Verheißung und Segen, sondern von Fluch über Eva (im Hinblick auf die Mühsal ihrer Schwangerschaft) ausgesprochen werden. Doch die zugrundeliegende Thematik ist in beiden Texten gleich: Es geht um Schwangerschaft, ums Gebären, um Nachkommen. In der Umsetzung ihres Plans wurde Sara in 16,3 bisher in der Entsprechung zu Eva dargestellt. An dieser Stelle wird jedoch ein Kontrast zwischen Sara/Eva und Hagar aufgebaut: Während auf Sara der Fluch der Kinderlosigkeit lastet, spricht der Engel des HERRN Hagar Segen und Nachkommenschaft zu. Und Hagar wird tatsächlich dem Abraham einen Sohn gebären.

1.1.3.3.2. Hagars Reaktion: Sara wird gering in den Augen Hagars (16,4)

Abraham hatte Saras Vorhaben bereits passiv zugestimmt (Gen 16,2b) und nun leistet er ihrer Aufforderung („*geh doch*“ 16,2a) auch Folge indem er zu Hagar eingeht. Das bedeutet, dass auch der Rechtsvorgang von 16,3 von ihm ohne weiteres angenommen wurde. Im Vergleich zu 16,3, wo der Rechtsvorgang zeitlich synchron geschildert wurde, wirkt 16,4 sehr gerafft. Unmittelbar wird davon berichtet, dass Hagar schwanger wurde. Dies lässt die Leserschaft vermuten, dass der Plan Saras nun tatsächlich aufgegangen ist. Doch durch die erhöhte Erzählgeschwindigkeit wird diese Vermutung gleich wieder relativiert: Hagar nimmt wahr, dass sie schwanger ist, und dies führt sie dazu, dass ihre Herrin gering wird (**קָלָה, Qal; qll**) in ihren Augen. Dabei wechselt die Perspektive der Erzählung. Diese Ereignisse werden nun kurzzeitig aus dem Blickwinkel Hagars erzählt.

Das Verb **קָלָה** (*qll; gering sein*) kommt in den Patriarchenerzählungen nur dreimal in Gen 12,3 und 16,4-5 vor. Auch in der Urgeschichte kommt es dreimal in 8,8.11.21 vor (wobei 8,21 im Sinne von „Fluch“ zu übersetzen ist). Waltke (2001:252) sieht in der Verwendung dieses Begriffes eine Anspielung auf 12,3, wo dieselbe Wurzel als „Fluch“ zu übersetzen ist; Hagar habe demnach Sara verflucht, woraus nach der Verheißung (12,3) weiterer Fluch entstehen sollte. Waltkes Argumentation scheidet daran, dass in 12,3 das Verb im *Pi'el* steht (sonst nur noch in 8,21 als *Pi'el*), wobei es in allen weiteren Stellen im *Qal* vorkommt. Die Stämme dieses Verbs sind der Bedeutung nach zu unterscheiden (vgl.

Jenni & Westermann 1997:1141). So richtet sich auch Wenham gegen die Auffassung, es sei von einem Fluch die Rede: „To disdain Abram was to bring oneself under the divine curse (cf. 12:3), and there is no evidence that Hagar is looked on in this way in this story.“ (1994:8). Viel geeigneter scheint die Übersetzung von קָלַל (*qll*; *Qal*) als „leichtwiegend, klein, unbedeutend, geringfügig“ (Keller 2004:2,642) und vor allem als „Verächtlichkeit“ (:2,643) oder „verachtet“ (Gesenius 1962:714). Interessant ist die antithetische Beziehung zum Lemma כָּבַד (*kbd*; *Gewicht, Gewichtigkeit, Ehre*) auf die Keller (2004:2,642) hinweist.¹⁰⁷ Diese Wurzel kann aufgrund der Belegstellen als Antonym zum Verhalten Hagers gedeutet werden: Nun da sie schwanger ist, gibt sie Sara nicht mehr die Ehre oder das Gewicht, die ihr als ihrer Herrin zustanden. Aus dieser Perspektive scheint das Verhalten Hagers aus der Spannung zwischen ihrer Rolle als שִׁפְחָה (*šiphâ*) und ihrer neuen Rolle als אִשָּׁא (*’iššâ*) zu entstehen.

1.1.3.4. Saras Klage und Abrahams Reaktion (A' - B' - 16,5-6)

Die Verse Gen 16,5-6 werden wieder eindeutig aus der Perspektive Saras geschildert. Der besagte Rollenkonflikt löst bei ihr Eifersucht aus. Hagar ist nicht mehr nur ihre Magd, sondern nun auch die Frau Abrahams; und während sie selbst unfruchtbar ist, trägt Hagar in sich ein Kind, das aus Abrahams Leib gezeugt wurde.

Sara kann nun nicht mehr allein über Hagar verfügen. Sie muss sich an Abraham wenden. Sie richtet ihre Klage an ihren Mann, so wie jemand sich an einen Richter wenden würde (Waltke 2001:253). Dabei fährt sie ihn mit harschen Worten an: „*Mein Unrecht (חַמָּס) sei auf dir!*“ (16,5).¹⁰⁸

Neben diesem Vorkommen wird das Substantiv חַמָּס (*hāmās*; *Gewalt, Unrecht*) in Genesis drei weitere Male verwendet und zwar im Zusammenhang mit der vorsintflutlichen Gewalttat der (Menschen auf der) Erde (6,11 und 6,13), was das Gerichtsurteil Gottes über die Erde begründet. Eine weitere Erwähnung findet sich im „Segen“ Jakobs über Simeon und Levi in 49,5, worin er ihre blutige Gewalttat an den Sichemiten (34,25) in Erinnerung ruft. Beide Belegstellen zeugen von einem sehr hohen Ausmaß an Gewalt und Unrecht, was in den Texten negativ bewertet wird.

Es fällt also auf, dass Sara in ihrer eigenen Darstellung, die an Abraham gerichtet ist, das vom Erzähler in Gen 16,4 genannte Verhalten Hagers (קָלַל; *qll*) überaus steigert beziehungsweise dessen Auswirkungen überspitzt darstellt. Durch ihre Übertreibung will sie die Situation zu einer Eskalation führen und zu ihren Gunsten wenden, indem sie versucht Abraham davon zu überzeugen, dass ihre Lage fürchterlich schlimm ist. Zugleich richtet sich Sara in ihrer Argumentation in 16,5b an Abraham und gibt ihm gewissermaßen die Schuld an der ganzen Situation. Sie hebt mit dem verstärkten אָנֹכִי (*’ānōkî*; *ich*) hervor, dass sie selbst ihm ihre Magd gegeben hatte. Es scheint so, als sähe sich Sara als Gönnerin, beziehungsweise sie stellt sich als solche dar. Wenham fasst ihre Haltung gut zusammen: „In angry jealousy Sara blames her husband for this situation, despite the fact that she had originated it.“ (1994:12).

Im zweiten Teil von Gen 16,5 wiederholt Sara die exakten Worte, die der Erzähler in 16,4 verwendet hatte, und übernimmt dabei gewissermaßen die Perspektive Hagers: „*Da sie [Hagar] sieht, dass sie schwanger geworden ist, bin ich gering (קָלַל; qll) in ihren Augen*“. Sternberg schlussfolgert aus dieser diesmal sehr getreuen Wiedergabe von 16,4: „The reader infers from the equivalence in language an

¹⁰⁷ Keller führt folgende Vergleichsstellen an: 1 Sam 2,30; 2 Sam 6,22; 1 Kön 12,10; Jes 8,23; 23,9; Hab 2,16.

¹⁰⁸ „„Gewalt!“ rufe ich über dich!“ (Jacob [1934] 2000:410). „Über dich meine Unbill!“ (Buber & Rosenzweig 1997).

equivalence in vision where the character's involvement might otherwise cast doubt on her objectivity.“ (1985:402). Diese getreue Wiedergabe Saras soll also den Eindruck erwecken, dass sie in ihrer gesamten Rede objektiv ist, einschließlich ihrer überspitzten Darstellung von חַמָּס (hāmās; *Gewalt, Unrecht*). Sie will dadurch ihre gesamte Argumentation legitimieren.

Sara zieht schlussendlich alle Register, indem sie im letzten Teil von Gen 16,5 ihre Rede mit einem Spruch beendet, der an und für sich ein Fluch ist (Wenham 1994:8): Der HERR soll zwischen Abraham und ihr als Richter auftreten. Für Hamilton impliziert dies, „if Abraham will not offer her legal protection, then Yahweh will [...].“ (1990:447). Durch dieses Vorgehen schiebt sie die Verantwortung für die ganze Situation auf Abraham und lenkt ihn dahin, sich (im Angesicht der obersten göttlichen Instanz) entweder vor ihr zu verteidigen oder ihr klein beizugeben.

Abraham reagiert in Gen 16,6 auf die Anrede Saras mit seiner einzigen direkten Rede in der gesamten Erzählung. Für Alter stellt dieser erste Dialog zwischen den Eheleuten (16,5-6) den ersten häuslichen Streit dar, der von ihnen berichtet wird. Dabei kommen Saras Bitterkeit und Groll gegen ihren Mann zum Ausdruck, der schließlich nur ihrer Bitte nachgekommen ist (1996:67). Coats sieht den Fokus der Rede eher in der Beziehung der zwei Kontrahentinnen: „It is the only speech from Abraham to either of the women in the unit and, in itself, underlines the central focus on the relationship between the women.“ (1983:131). Der Dialog transportiert tatsächlich beide genannten Aspekte.

Abrahams Rede ist sehr kurz und prägnant. Seine Antwort besteht im Grunde aus einer Reihe von Wiederholungen, was seine bisherige passive Haltung bestätigt: Er bezeichnet Hagar als שִׁפְחָתֶךָ (šiphātēk; *deine Magd*), so wie Sara sie eben in Gen 16,5 genannt hatte (zuletzt wurde sie in 16,4 יִשְׁשָׁר [iššā] genannt). Abraham bestätigt also den Stand Hagers als Magd. Er stellt damit die Ordnung im Hause wieder her (Mathews 2005:182). Mit dem Ausdruck „*deine Magd ist in deiner Hand*“ übergibt er anschließend Sara die volle Verfügungsgewalt über Hagar. Er bestärkt dies zusätzlich: „*Mache mit ihr, was gut ist in deinen Augen*“. Darin wird eine Gegenüberstellung der „Augen“ der zwei Frauen erkennbar: Sara war gering in Hagers Augen geworden; nun soll Sara mit ihr tun, was in ihren Augen gut ist. Dies klingt stark nach Vergeltung und Rache. Abraham scheint um seinen einzigen Nachkommen, der im Leib Hagers ist, nicht bekümmert zu sein (anders in 17,18) oder er vermutet nicht eine derartige Eskalation samt anschließender Flucht. Der genaue Grund für seine Haltung wird nicht offenbart. Für Alter sei dies ein Ausdruck von Abrahams „willingness to buy conjugal peace at almost any price.“ (1996:67). Die darauffolgende Notiz in 16,6b zeigt, dass die Folgen seiner Entscheidung jedenfalls den Zusammenhalt der Familie und den Nachkommen Abrahams gefährden. Coats bemerkt auch: „[...] the total structure of the family hinges on the conflict that lies at the story's central focus.“ (1983:130-131).

1.1.3.5. Saras Aktion und Hagers Reaktion: Demütigung und Flucht (C' – 16,6b)

Nun, da Sara freie Hand hat, *unterdrückt* (עָנָה, Pi'el; 'nh), *erniedrigt* oder *quält* (so Jacob [1934] 2000:410) sie Hagar. Dieser Begriff hat eine weitreichende Bedeutung im Gesamtzusammenhang.

In Gen 15,13 wurde bereits den Nachkommen Abrahams die Unterdrückung (עָנָה, Pi'el; 'nh) durch ein fremdes Volk verheißen. Das Land wird zwar nicht namentlich erwähnt, doch eine informierte Leserschaft erkennt darin mit hoher Wahrscheinlichkeit Ägypten.¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang ist die Tatsa-

¹⁰⁹ Die Erwähnung der 400 Jahre in Gen 15,13 ist ein starker Hinweis darauf. Mathews erwähnt am Rande weitere Parallelen im Kontext, die auf Ägypten hinweisen können: „Although it is not explained in the prophecy how

che besonders auffällig, dass nur wenige Verse später mehrfach betont wird, dass Sara „zufälligerweise“ eine ägyptische Magd besitzt (16,1). Daraus lässt sich eine unterschwellige Inversion der Rollen der Figuren in 15,13 und 16,1ff ableiten: Während 15,13 auf die Unterdrückung der Nachkommen Abrahams (in Ägypten) hinweist, so wird in Kapitel 16 die ägyptische Magd durch Sara unterdrückt. Turner kommentiert: „What was writ large in the earlier predictions concerning Egyptians and Kenites is here worked out in individual eyeball to eyeball confrontations.“ (1990:108).

Diese Inversion und die daraus resultierende narrative Spannung werfen auch Schatten auf das spätere Exodusgeschehen, wo das Verb (ענה, *Pi'el; 'nh*) fortgesetzt wird (z.B. Ex 1,11-12). Wenham merkt an: „Her experience of suffering as an Egyptian slave of Sara is a counter-type to the suffering of the Israelites in Egypt.“ (1994:13). Wie Israel in Ägypten, so durchlebt die ägyptische Magd die *Unterdrückung* (ענה; *'nh*) ihrer Herrin, die *Flucht* (ברח; *brḥ*; vgl. Gen 16,16; Ex 14,5) und in Gen 21,10 den *Ausstoß* (גרש; *grš*; vgl. Ex 12,39). Doch Hagar soll zurückkehren und sich unter ihre Herrin demütigen (Gen 16,9; ענה, *Hitpa'el; 'nh*).¹¹⁰ Darüber hinaus ist sowohl bei Hagar als auch bei Israel in Ägypten davon die Rede, dass Gott das Elend (עני; *'ōnî*) „sieht“ und „hört“ (Gen 16,11.13; Ex 3,17). Mit den Worten Tsevat: „What the Egyptians would later do to Sara’s children, Sara did to a child of Egypt. But God listened to both; His compassion is with all his creatures.“ (1980:70).

Wenham erkennt in der Unterdrückung Hagers in Gen 16,6 eine Deutungsnuance des Erzählers: „[...] ‘Sara *ill-treated* her’ (Gen 16:6).“ (2000:14). Die Reaktion Saras ist übertrieben, was zur Folge hat, dass Hagar flieht – und zwar *vor ihr*. So endet die erste Szene in einer totalen Katastrophe für alle Beteiligten: Hagar hat ihr Zuhause verloren, Sara ihre Magd, und Abraham seine zweite Frau und sein ungeborenes Kind (1994:9).

Narrativ betrachtet bildet die Zäsur am Ende der ersten Szene (Gen 16,6) einen gewissen Ruhepunkt im Erzählverlauf. Der Konflikt wird unterbrochen, eine gewisse Ordnung im Hause Abrahams scheint wieder einzukehren, da das „Problem Hagar“ aus der Welt geschafft zu sein scheint. Doch die Spannung wird an dieser Stelle nicht wirklich aufgelöst, wie Coats bemerkt: „The story does not so much resolve the tension as drop the tension for new motifs.“ (1983:131). Die Leserschaft fragt sich: Was geschieht mit Hagar? Was passiert mit dieser schutzlosen, schwangeren, fremden Magd allein unterwegs? Was geschieht mit dem Nachkommen, der aus dem Leib Abrahams gezeugt wurde (15,4)?

1.1.4. Szene 2: Hagers Begegnung mit dem Engel des HERRN (Gen 16,7-14)

1.1.4.1. Der Engel findet Hagar an einer Quelle (A. – 16,7)

In der zweiten Szene überwiegen die Dialoge des Engels des HERRN. An dieser Stelle kommt der מַלְאָכֵי יְהוָה (*mal'ak yēhwā; Engel des HERRN*) und allgemein das Lemma מַלְאָכֵי (*mal'ak; Bote, Engel*) zum ersten Mal in der Hebräischen Bibel vor. Benno Jacob stellt fest, dass das göttliche Erscheinen in Gestalt von Engeln bis hin zu Mose nur in der Geschichte der Patriarchen vorkommt ([1934] 2000:411). Anders als Jacob würde ich darin nicht ein „Zeichen des besonderen Vertrauensverhältnisses“ (:411) sehen,

the Hebrews become enslaved, the term ‘alien’ expects a migration, such as the descent of Jacob (chaps. 37-50). The verbal form ‘sojourn’ (*gûr*) describes Abraham’s descent into Egypt (12:10; cf. also 20:1; 21:34) and that of Jacob’s residence at Goshen (47:4).“ (2005:173-174).

¹¹⁰ In Ex 10,3 verweigert der Pharao es, sich vor Gott zu demütigen (ענה), was im Gegensatz zu Hagar steht, die offensichtlich zwischen Gen 16,14 und 16,16 den Weg der Demütigung unter ihre Herrin wählt.

sondern die Disposition Gottes, sich einerseits über die Elenden zu erbarmen (siehe oben zu ענה; *nh*), andererseits aus Treue gegenüber seiner Verheißung an Abraham zu handeln.

Die Begegnung mit dem Engel des HERRN belässt Hagar in ihrem sozialen Status als Magd (Gen 16,9), hebt sie aber zugleich empor, da sie sowohl eine göttliche Verheißung empfängt (16,10-12), nach ihren eigenen Worten in 16,13 dem HERRN selbst begegnet und schließlich die Mutter Ismaels, des Sohnes Abrahams wird. Dies alles ist Sara bisher nicht widerfahren! Naumann führt diese Gedanken weiter:

Sie ist die erste Frau der Bibel, die einer rettenden Gottesbegegnung gewürdigt wird und die einzige Frau, die von Gott selbst „Väterverheißungen“ erfährt. Ihre Gottesschau (Gen 16,13f.) nimmt die Erfahrungen Moses auf, und ihre Benennung des Ortes rettender Gottesbegegnung nimmt Abrahams Benennung Morijas (Gen 22,14) vorweg. (2014:4-5).

Zugleich sticht bei Hagar die Tatsache hervor, dass die Theophanie Gottes eben durch den Engel vermittelt wird, während in Gen 15, Gen 17 und an anderen Stellen Gott zu Abraham direkt spricht.¹¹¹

Hagar flieht, doch sie wird in Gen 16,7 vom Engel des HERRN an einer Wasserquelle (עַיִן; *ayin*) in der Wüste, an der Quelle (עַיִן; *ayin*) auf dem Weg nach Schur (שׁוּר; *šûr*), gefunden. Die Quelle עַיִן (*ayin*) wird interessanterweise zweimal genannt.¹¹² Die gleiche Schreibweise legt es nahe, dass an dieser Stelle eine Anspielung an das oben erwähnte Leitwort עַיִן (*ayin*; *Auge*) vorliegt. Die erste Erwähnung betont zudem, dass es eine Wasserquelle war, was eventuell eine Anspielung auf das „weinende Auge“ Hagers sein könnte.

Die Quelle liegt auf dem Weg nach שׁוּר (*šûr*). Dies ist möglicherweise ein Ort an der Grenze zu Ägypten (vgl. Gen 25,18; 1 Sam 15,7). Als Substantiv hat es die Bedeutung „Mauer“ oder „Wall“. Daher könnte damit die ägyptische Grenzbefestigung gemeint sein;¹¹³ das Lemma kann jedoch auch als Verb gelesen werden (z.B. in Num 23,9; Ijob 7,8; 17,15).¹¹⁴ Alter erkennt darin eine weitere Anspielung an das besagte Leitwort: „The same word could also be construed as a verb that occurs in poetic texts, ‘to see’ (or perhaps, more loftily, ‘to spy’).“ (1996:69). An der Quelle (*Auge*) in der Wüste, auf dem Weg nach Schur (*sehen, betrachten*), wird Hagar vom Engel des HERRN gefunden und von Gott gesehen (Gen 16,13). Dieser wird Hagar einen Einblick in ihre kurzfristige und langfristige Zukunft geben.

1.1.4.2. Erste Rede des Engels und die Antwort Hagers (B. – 16,8)

Der Engel des HERRN findet Hagar an der Quelle (später in Gen 16,14 בְּעַיִן; *bě'ēr*; *Brunnen*) und er spricht sie an. Diese Szene ist ein wiederkehrendes Motiv: Mehrere alttestamentliche Erzählungen berichten von Begegnungen an einem Brunnen, als einem der Orte, an dem das soziale Leben stattfand und wo Männer und Frauen sich begegneten (vgl. 24,11; 29,2). Hier ist es allerdings in der Wüste.

¹¹¹ Weitere Ausführungen und Verweise zum Engel des HERRN im Alten Testament siehe Hamilton (1990:450-451). Er schlussfolgert aus seiner Analyse: „It is clear from the above that the angel of Yahweh is a visible manifestation (either in human form or in fiery form) of Yahweh that is essentially indistinguishable from Yahweh himself. The angel of Yahweh is more a representation of God than a representative of God.“ (1990:451). Ähnlich bei Alter, der anführt: „One should note that the divine speaker here begins as an angel but ends up (verse 13) being referred to as though he were God Himself.“ (1996:69).

¹¹² Weitere Vorkommen in Genesis: 24,13.16.29f.42f.45; 49,22.

¹¹³ So beispielsweise bei Alter (1996:69) und Waltke (2001:254).

¹¹⁴ Eine weitere Deutung von שׁוּר (II) könnte „herabsteigen“ oder „Karawane“ sein (vgl. Ringgren & Kapelrud 1990:7,1197).

Im Abschnitt Gen 16,7-12 werden insgesamt vier Redeansätze des Engels wiedergegeben: 16,8a.9.10.11.¹¹⁵ Die Einleitungen zu den Reden erfolgen jeweils in voller Länge, wobei der erste Einsatz wegen der geographischen Angabe auf 16,7a und 16,8a gestreckt ist: „*Und der Engel des HERRN [...] sprach zu ihr*“. Anhand der vier Einsätze lassen sich die Inhalte der Reden des Engels folgendermaßen zusammenfassen:

- Gen 16,8: Rhetorische Anknüpfungsfrage und Antwort Hagars
- Gen 16,9: Befehl zur Rückkehr
- Gen 16,10: Allgemeine Nachkommensverheißung
- Gen 16,11-12: Spezielle Verheißung von Ismael, Begründung und Charakterisierung Ismaels

Wenham geht davon aus, dass Hagar zunächst nicht wusste, mit wem sie sprach (1994:9). Dies ist gut vorstellbar, vor allem im Hinblick auf Hagars Verwunderung in Gen 16,13. Doch der Engel spricht Hagar an, als würde er sie kennen: Er nennt ihren Namen, ihre Stellung als Magd und sogar den Namen ihrer Herrin! Das erweckt den Eindruck, dass die ganze Episode unter der Kontrolle und der Wachsamkeit des HERRN geschieht (Hamilton 1990:452).¹¹⁶ Auf diesem Hintergrund erscheinen die anschließenden Fragen „*Woher kommst du, und wohin gehst du?*“ (16,8a) eher rhetorische Anknüpfungspfrasen zu sein, was für eine göttliche Anrede durchaus nicht ungewöhnlich ist.¹¹⁷ Hagar antwortet nur auf die erste Frage des Engels: „*Vor Sara, meiner Herrin, bin ich auf der Flucht*“ (16,8b). Offensichtlich hat sie noch kein bestimmtes Ziel (Jacob [1934] 2000:412). Indirekt bestätigt sie den Engel, wenn sie selbst von Sara als ihrer Herrin spricht. Die Flucht hat dieses Verhältnis beziehungsweise ihr Selbstverständnis (noch) nicht verändert.

Nach dem kurzen Dialog führt der Engel des HERRN seine Rede ununterbrochen bis Gen 16,12 fort. Die weiteren Aussagen des Engels implizieren auch nicht notwendigerweise eine Antwort von Hagar. Angesichts dieser Tatsache verwundert es, dass der Engel des HERRN im weiteren Verlauf mehrfach neu ansetzt (16,9; 10; 11). Alter bezieht die Sprachintervalle auf eine stille und verblüffte Reaktion Hagars:

The formula for introducing speech is repeated as Hagar stands in baffled silence in response to the command that she return to suffer abuse at Sara's hand. Even the promise of progeny does not suffice to allay her doubts, so, with still another repetition of the introductory formula, the messenger proceeds (verse 11) to spell out the promise in a poetic oracle. (1996:70).

Für Mathews (2005:183) unterstreichen die mehrfachen Einsätze mit der wiederkehrenden Nennung des Engels den Theophanie-Charakter der Botschaft, der die Auflösung der Episode mit sich bringt. Ähnlich

¹¹⁵ Anders bei Jacob ([1934] 2000:412), Hamilton (1990:453) und Wenham (1994:10), die nur jeweils drei Einsätze zählen.

¹¹⁶ Es ist das erste Mal überhaupt, dass Hagar in direkter Rede mit ihrem Eigennamen genannt wird. Das zweite und letzte Mal wird es wieder durch den Engel des HERRN in Gen 21,17 sein. Waltke geht so weit und behauptet: „This is the only known instance in ancient Near Eastern literature where the deity addresses a woman by name.“ (2001:254).

¹¹⁷ Z.B. an Adam: „*Wo bist du?*“ (Gen 3,9); an Kain: „*Wo ist dein Bruder Abel?*“ (4,9); oder an Elia: „*Was tust du hier?*“ (1 Kön 19,9). Auch Wenham stellt die Verbindung zu Gen 4 her: „This is, in fact, the first time the LORD has asked someone their whereabouts since Gen 4, and it emphasizes the parallel between this story and those earlier ones. But whereas Adam and Cain prevaricated, Hagar is perfectly honest in her answer.“ (1994:10). Für Jacob scheint in der Frage des Engels eine vorwurfsvolle Note mitzuschwingen: „Du bist doch die Magd Saras und gehörst zur Herrin ins Haus.“ ([1934] 2000:412).

sieht es Hamilton, der die wiederholten Einsätze als eine Betonung dafür erkennt, dass auch Hagar die Empfängerin einer göttlichen Offenbarung ist. Und er führt weiter aus: „She is not hallucinating under the duress of a nightmare or the hot midday sun of the wilderness.“ (1990:453). Die mehrfachen Einsätze bewirken jedenfalls eine Ausdehnung der Erzählzeit.

1.1.4.3. Zweite Rede des Engels – Hagar soll umkehren und sich demütigen (C. – 16,9)

In Gen 16,8b hatte Hagar die Frage, wohin sie geht, nicht beantwortet. Der Engel des HERRN beantwortet dies für sie in seiner zweiten Rede: Er befiehlt ihr nicht weniger, als zu ihrer Herrin zurückzukehren. Dort soll sie sich unter ihre *Hände* (יָדֵיהָ; *yādēhā*) demütigen. Mit diesem Begriff hatte zuletzt Abraham seiner Frau „freie Hand“ über ihre Magd gegeben (16,6a), was zur Flucht Hagars geführt hatte. Nun muss sich Hagar unter die Hände Saras demütigen. An dieser Stelle wird die gleiche Wurzel (ענה, *Hitpa'el; 'nh*) verwendet wie schon in 16,6b und 15,13. Das heißt: Hagar wird nicht nur gesagt, dass sie sich der Autorität ihrer Herrin unterwerfen soll, sondern auch, dass sie bereit sein soll durch ihre Hand zu leiden (Wenham 1994:10). Doch der Engel des HERRN ergänzt einige gute Gründe, die es lohnenswert erscheinen lassen.

1.1.4.4. Dritte Rede des Engels – der Grund für den Befehl: Verheißung einer großen Nachkommenschaft (C'. – 16,10)

„Ich will deine Nachkommen sehr (הַרְבָּה אֶרְבָּה) *mehren*“ (Gen 16,10). In diesem Ausspruch wird deutlich, dass der HERR selbst zu Hagar spricht. Das Konstrukt הַרְבָּה אֶרְבָּה (*harbā 'arbe*) kann als die Sicherheit der Vermehrung („gewiss“) oder als Indikator für die Größe der Vermehrung („sehr“) übersetzt werden. Im Grunde entspricht die Aussage der Verheißung, die Abraham in 15,4-5 zugesagt bekommen hatte (Jacob [1934] 2000:413; Turner 1990:75), wobei hier nichts von Segen für die Völker oder von einem verheißenen Land (12,1-3) gesagt wird (Kidner 1967:138). Diese Verheißung an Hagar wird in 17,20 wiederholt und präzisiert. Ihre Erfüllung wird in der *Toledot* Ismaels in 25,13-16 berichtet. In den Erzählungen der Erzeltern wird die Verheißung von Nachkommen immer an die Patriarchen selbst gerichtet (Abraham: 12,2; 13,13-16; 15,5; 17,8; 18,14; 22,17; Isaak: 26,4; Jakob: 28,3.4), doch Hagar ist die einzige Frau in der Genesis, die mit einer solchen Verheißung gewürdigt wird (Hamilton 1990:453). Hamilton weist darauf hin, dass die Verheißung von 16,10 gewaltig ist, da der Engel ihr dies verkündigt, *bevor* sie überhaupt das Kind geboren hatte (:452-453). Das Geschlecht und die Geburt ihres Kindes werden als nächstes in 16,11 angekündigt.

1.1.4.5. Vierte Rede des Engels – Ismaels Zukunftsperspektiven (B'. – 16,11-13)

1.1.4.5.1. Verheißung und Schicksal Ismaels (16,11-12)

Der Engel des HERRN gibt zunächst die Geburt eines Sohnes und dessen Namen bekannt. Es ist die erste Ankündigung dieser Art im Alten Testament, „that was to become a hallmark of angelic prediction“ (Wenham 1994:10). Die formelhafte Wendung wird an verschiedenen Stellen in ähnlicher Weise verwendet (vgl. Gen 17,19 [Isaak]; Ri 13,3.5.7 [Simson]; Jes 7,14-17 [Immanuel]; im NT: Lk 1,13 [Joh. d. Täufer]; 1,31-33 [Jesus]).¹¹⁸ Für Waltke (2001:254) ist diese Ankündigung ein Vorzeichen, das auf die

¹¹⁸ Weiterführende Ausführungen zum Motiv der Geburtsankündigungen siehe Conrad (1985:656-663); Brown (1999:154-159).

Geburt und die Bestimmung derer hinweist, die eine bedeutende Rolle in der Heilsgeschichte spielen werden. Doch dies scheint mir für Ismael nicht der Fall zu sein.

Hagar wusste bereits, dass sie schwanger ist (Gen 16,4). Dies hatte den Konflikt mit Sara überhaupt erst entfacht. Neu im Ausspruch des Engels ist zunächst die Tatsache, dass sie einen *Sohn* zur Welt bringen wird. Turner weist darauf hin, dass es für die Leserschaft naheliegt, diese Geburtsverheißung mit der Erfüllung von 15,4-5 zu verbinden: „The most reasonable interpretation of this incident with Hagar, given our knowledge of the story so far, is that Ishmael is that very son of promise.“ (1990:75).

Der Engel befiehlt Hagar außerdem, dem Kind den Namen Ismael zu geben. In Gen 16,15 wird berichtet, dass Abraham diese Aufgabe übernimmt. Insgesamt finden in der Erzählung drei Namensgebungen statt: Neben Ismael wird der Gottesname אֱלֹהֵי רָאִי ('*ēl rō'î*) erwähnt, den Hagar selbst in 16,13 vergibt, und die allgemeine Benennung des Brunnens בְּאֵר לְחַי רָאִי (*bē'ēr laḥay rō'î*) in 16,14. Sowohl die vier Sprechereinschnitte des Engels des HERRN als auch die drei Namensgebungen verleihen der Szene ein besonderes Gewicht: Hier wird göttliche Geschichte geschrieben und grundsätzliche Dinge werden festgehalten!

Der Name des Kindes soll an die Situation erinnern, dass der HERR auf das Elend Hagars gehört hat.¹¹⁹ Die Wurzel des Substantives עָנִי ('*ōnî*; *Elend, Leiden*) in Gen 16,11 weist zurück auf das entsprechende Verb, das bereits in 16,6 und 16,9 im Hinblick auf die Unterdrückung beziehungsweise Demütigung Hagars und in 15,13 für die Unterdrückung der Nachkommen Abrahams verwendet wurde. Die Aussage „das Elend zu hören“ ist einmalig. Der Ausdruck kommt tatsächlich nur an dieser Stelle mit שמע (*šm*; *hören*) vor, sonst üblicherweise mit ראה (*r'h*; *sehen*): Das Elend wird meist *gesehen* und das Schreien *gehört*. So etwa in Ex 3,7: „Gesehen (ראה; *r'h*) habe ich das Elend meines Volkes in Ägypten, und sein Geschrei wegen seiner Antreiber habe ich gehört (שמע; *šm*)“.¹²⁰ Wird in Kapitel 16 das Schreien Hagars impliziert? Das Verb שמע (*šm*) scheint an dieser Stelle lediglich die Etymologie des Namens Ismael erklären zu wollen. Da eben kein Schreien von Hagar erwähnt wird, wird die Bedeutung von Ismael (יִשְׁמָעֵאל; *Gott hört / wird hören*) auf das Elend (עָנִי; '*ōnî*) Hagars (und nicht auf ihr Schreien) angewandt. So spricht Hagar selbst in Gen 16,13 davon, dass sie Gott begegnet ist, der sie *sieht*, womit sie offenbar ihr Elend meint. Der Engel führt seine Rede mit der Beschreibung Isaels weiter, in Form eines dreigliedrigen Orakels:

1) Ismael wird [wie] ein Wildesel-Mensch sein

Der Vergleich mit Tieren ist ein häufiges literarisches Mittel, bemerkt Hamilton (1990:454). Das Tier steht als eine Metapher für die zukünftige Lebensweise Isaels. Wenham (1994:11) merkt an, dass der Wildesel (פָּרָא; *pere*) mehr wie ein Pferd aussieht als wie ein Esel. Er ist für Jacob „ein wildes, scheues Tier, schön, kraftvoll und nicht in Fesseln zu zwingen“ ([1934] 2000:413) und in der Wüste ansässig (Ijob 24,5; 39,5-8). Bedeutsam und etwas erhellend im Hinblick auf den letzten Teil von Gen 16,12 ist

¹¹⁹ Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der Engel des HERRN die Namensgebung Isaels nicht, wie zu erwarten wäre, mit אֱלֹהֵי ('*ēl*), sondern mit יְהוָה (*yhwh*) begründet. Hamilton fragt sich entsprechend: „Would not consistency demand that either the name be ‘Ishmaiah,’ or that the etymology read: ‘God (El) has been attentive to your humiliation?’“ (1990:454). Das gleiche Phänomen ist auch bei der Namensgebung Samuels in 1 Sam 1,20 zu beobachten. Hagar führt bei ihrer Namensgebung (אֱלֹהֵי רָאִי; '*ēl rō'î*) in Gen 16,13 ebenso beide Gottesbezeichnungen zusammen.

¹²⁰ Vgl. auch Gen 29,32; 31,42; Ex 4,31; 1 Sam 1,11 (u.a.).

die Charakterisierung des Wildesels in Hos 8,9, wo er in einem (negativen) Wortspiel auch für Menschen (Ephraim) verwendet wird, die für sich allein und isoliert bleiben. Stuart bestätigt in seinem Hosea-Kommentar, dass diese Tiere zwar in Herden reisen, doch wenig Kontakt zu Menschen oder anderen Tieren haben (2002:135). Ein nomadischer Lebensstil in einsamen Gebieten scheint der Aspekt zu sein, auf den die Metapher über Ismael und seine Nachkommen am ehesten hindeutet (so auch Hamilton [1990:454]).¹²¹ Dies erinnert an Kain, der vertrieben, unstet und flüchtig war (4,12f), wobei er nachfolgend der Erbauer einer Stadt wurde (4,17). Etwas zu weit gefasst scheint mir die Deutung von Waltke (2001:255), Wenham (1994:11) und Mathews (2005:190), die im furchtlosen und leichtfüßigen Wildesel die Beschreibung eines individualistischen Lebensstils erkennen wollen, der nicht durch soziale Konventionen eingeschränkt ist.¹²²

2) Seine Hand [wird sein] gegen alle und die Hand aller gegen ihn

Der Engel des HERRN führt in Gen 16,12b weiter: „Seine Hand [wird sein] gegen alle und die Hand aller gegen ihn“ (יָדוֹ בְּכָל וְיָד כָּל בּוֹ; *yādōw bakkōl wěyad kōl bōw*). Der Textbefund bietet einige Interpretationsmöglichkeiten und die Deutungsaspekte sind für die vorliegende Arbeit nicht irrelevant, da an dieser Stelle eine Geschwisterrivalität vorausgesetzt sein könnte.

Zum einen sticht der Gebrauch der Präposition בְּ (*b*) hervor, die in der Regel *in, an, mit, durch* zu übersetzen ist.¹²³ Der Text könnte somit auch heißen: Seine Hand wird *mit* allen sein. Nahezu alle Übersetzungen geben die Präposition jedoch im feindschaftlichen Sinn wieder (*gegen*¹²⁴, *wider*).¹²⁵ Auch Brown, Driver & Briggs deuten die Präposition בְּ (*b*) in 16,12 „with words expressing or implying an act of hostility“ (1977:89), also im antagonistischen Sinne. Doch sie erklären nicht den Grund für diese Entscheidung. Wird diese Deutung von anderen Aspekten im Text untermauert?

Ein Deutungsaspekt könnte in der Erwähnung der Hand (יָד; *yād*) Ismaels und der Brüder sein. Die Hand *auf jemanden* oder *auf etwas zu legen* kann im Hebräischen die Herrschaft darüber ausdrücken. Van der Woude schreibt dazu: „So steht *jād* öfters für die Macht oder Fähigkeit eines Menschen, die ihn in stand setzen, über andere zu herrschen (1Chr 18, 3), Gewalt zu üben (1Sam 23, 7), zu strafen (Ps 21, 9) [...]“ (2004:1,670). Diese Bedeutung wird auch im unmittelbaren Kontext bestätigt, wenn in Gen 16,6 Abraham die Magd in Saras *Hände* (בְּיָדָי; *běyādēk*) gibt und wenn in 16,9 der Engel des HERRN Hagar befiehlt sich *unter die Hand* ihrer Herrin (וְהִתְעַנִּי תַחַת יָדֶיהָ; *wěhit ‘annī taḥat yādēhā*) zu demütigen.

¹²¹ Jacob merkt an: „Fast genau mit denselben Worten wie פֶּרֶא אֲדָם zeichnet einmal einer der berühmtesten alt-arabischen Dichter (Taabbetta Scherran, Hamasa 12,9) das Ideal des Beduinen: er erachtet das (freie) Leben des Wüsten-Tieres als das wahre Menschtum.“ ([1934] 2000:413).

¹²² Jacob weist auf eine Beobachtung im Midrasch hin, wonach die in Gen 16,12 verheißene Unterdrückung der Nachkommenschaft Abrahams durch Ismaels Nachkommen eine gerechte göttliche Vergeltung sei, die aus dem negativen Verhalten Saras in 16,6 (die Demütigung Hagars) hervorgehe ([1934] 2000:411). Ebenso sieht er in der Charakterisierung Ismaels eine Umkehrung: Wenn Hagar unterdrückt war, so wird ihr Sohn „ein Bild ungebändigter Freiheit und Wildheit sein.“ (:413).

¹²³ Im Hebräischen würde im Normalfall עַל als „gegen“ übersetzt werden.

¹²⁴ „Gegen“ kann zwar im Deutschen auch die Hinwendung zu jemandem bedeuten, doch gemeint ist ein Entgegenwirken, ein Zuwiderlaufen, ein bestimmtes gegeneinander gerichtetes Agieren von Personen oder Gruppen.

¹²⁵ Vulg: „contra“; LU17: „wider“; ELB: „gegen“; HFA: „kämpfen“; SCHL: „gegen“; ZB: „gegen“; GN: „Streit“; NLB: „gegen stellen“; MEB: „gegen“; BRU: „gegen“; ESV: „against“; NIV: „against/hostility“; NIRV: „against“; KJV: „against“; NR: „contro“. Anders übersetzen es die LXX (ἐπι) und die EÜ („auf“) und belassen damit die Deutung unmarkiert.

Auch Gesenius übersetzt Gen 16,12 im feindlichen Sinne mit „gegen (jemand/etwas)“ (1962:80; 283). Er verweist dabei auf die Stelle in 2 Sam 24,17, wo das gleiche Konstrukt vorkommt: *בִּי יָדָהּ* (*yād-kā bî*; „deine [Gottes] Hand gegen mich“). Auch die Belegstelle Rut 1,13, wo Noomi darüber klagt, dass „die Hand des HERRN gegen mich ausgegangen ist“ (*בִּי יָד־יְהוָה*; *yās 'ā bî yad-yěhwā*) spricht dafür.¹²⁶ In den Worten Judas in Gen 37,27 soll die Hand der Söhne Jakobs nicht auf Josef (*בּו*; *bōw*) sein, was den Mord an ihn abwendet.¹²⁷ In den genannten Stellen kommt die Hand *יָד* (*yād*), in manchen Fällen gefolgt von einem Verb, woraufhin die Präposition *בּ* (*b*) und das Objekt folgt. Der jeweilige Kontext dieser Stellen zeigt eindeutig, dass ein feindschaftlicher, negativ anklingender Sinn vorliegt. Aufgrund dieser Evidenz und dem Zusammenspiel von Kontext und dem vorfindlichen Konstrukt (*יָד* + *בּ* + Objekt) scheint eine adversative Deutung von 16,12 naheliegend zu sein, wobei der gegnerische Aspekt besonders durch das Lemma *יָד* (*yād*) transportiert wird.

Dieses gegeneinander gerichtete Agieren von Personen oder Gruppen, das vom Engel vorausgesagt wird, ist wechselseitiger Natur. Isaels Hand wird gegen alle sein, doch auch die Hand aller wird gegen ihn sein (Gen 16,12c). Dies scheint auf einen dauerhaften Zustand hinzuweisen, im Streit um eine gegenseitige Vorherrschaft. Gemeint sind alle Menschen, doch die Tatsache, dass der Engel des HERRN nach dem allgemeinen *כָּל* (*kōl*; *alle, jeder*) in 16,12d zu den Brüdern Isaels im Speziellen wechselt („und er wird wohnen all seinen Brüdern zum Trotz“), lässt den Schluss zu, dass der ganze Spruch besonders die Brüder beziehungsweise die nächstverwandten Sippen/Völker im Blick hat.¹²⁸ Keil bemerkt: „Die Worte [...] schildern die unaufhörliche Fehde, in welcher die Ismaeliten unter sich und mit ihren Nachbarn leben.“ (1878:187). Somit kann in diesem Orakel durchaus eine gewisse Geschwister-rivalität vorausgesagt sein – allerdings eine zukünftige und langfristige, die sich in der Völkerdimension abspielt.¹²⁹

3) Und er wird wohnen all seinen Brüdern zum Trotz (*וְעָלַ פְּנֵי כָל אֶחָיו יִשְׁכֵּן*)

Auch der letzte Teil der Verheißung des Engels kann verschieden übersetzt werden. Die Formulierung *וְעָלַ פְּנֵי* (*wě 'al-pěne*) kann sowohl geographisch (*vor, östlich von*)¹³⁰ als auch wiederum feindschaftlich (*gegen, zum Trotze*) gedeutet werden. Für Kidner ist die vorliegende Doppeldeutigkeit eine typische Eigenschaft von Orakeln und er spricht sich dafür aus, dass beide Möglichkeiten zutreffen (1967:138). Auch Wenham wählt einen mittleren Weg, wenn er übersetzt und kommentiert: „He shall dwell apart from his brothers’ describes the bedouin living on the fringes of a more permanent settlement. *עָלַ פְּנֵי* ‘apart from’, ‘opposite’ suggests the haughty, defiant attitude of Ishmael toward those caught up in a

¹²⁶ Weitere Stellen mit der Präposition *בּ*, worin die Hand Gottes gegen etwas/jemanden gerichtet ist, sind: Ex 9,3; Dtn 2,15; Ri 2,15; 1 Sam 7,13; 2 Sam 24,17.

¹²⁷ Weitere Stellen mit der Präposition *בּ*, worin die *Hand von Menschen* gegen etwas/jemanden gerichtet ist, sind: 1 Sam 18,17: *בּו אֶל־תְּהִי יָדִי בּו*; 1 Sam 18,21: *יָד־פְּלִשְׁתִּים*; 1 Sam 24,13: *לֹא תִהְיֶה־בְךָ יָד*.

¹²⁸ Mathews kommentiert diesbezüglich etwas undifferenziert: „Hostility toward one’s ‘brother’ characterized the nonelect line in Genesis, beginning with Cain (4:8, 23-24).“ (2005:191). Ganz im Gegenteil betrifft dieses Verhalten sehr wohl auch die Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs!

¹²⁹ Dies spiegelt eindeutig das vorgeburtliche Orakel über die Geschwister-rivalität zwischen Jakob und Esau (Gen 25,23) wider. Und ähnlich wie Ismael wird auch Esau als wilder Mann, ein Mann des Feldes beschrieben (25,27; 27,27).

¹³⁰ So z.B. Keil: Er wird „seinen Wohnort vor allen (angesichts aller) Abrahamiden selbständig und unabhängig behaupten.“ (1878:187).

more conventional way of life (cf. 25:18).“ (1994:11).¹³¹ Angesichts der vorausgehenden Aussage scheint mir die feindliche Deutung wahrscheinlicher.¹³² Dafür sprechen auch Parallelstellen wie Ex 20,3; Dtn 21,16 und Jes 65,3.

Insgesamt bleibt die Botschaft des Engels des HERRN ambivalent. Auf der einen Seite bedeutet sie Rettung, Segen und Nachkommenschaft für Hagar. Doch sie hat auch einen Preis: Hagar soll zurückkehren und sich unter Sara demütigen. Nur auf diese Weise wird sie einen Sohn zur Welt bringen und eine sehr große Nachkommenschaft haben (Gen 16,10-11). So erfüllt sich hier bereits die allgemeine Segensverheißung durch Abraham von 12,3. Der größere narrative Zusammenhang der Genesis zeigt, dass Gottes Segen nicht nur Abraham oder die Verheißungslinie über Isaak betrifft. Darauf weist die *Toledot* Ismaels in 25,12-18 hin, bei der besonders die Anzahl der zwölf Fürsten (parallel zu Jakobs zwölf Söhnen), die aus ihm entstehen, hervorsticht. Naumann kommentiert treffend:

Auch wenn gemäß dem erwählungstheologisch begründeten Erzählmotiv von der Bevorzugung des jüngeren Bruders (vgl. Isaak, Jakob u.a.) klar ist, dass die Verheißungslinie über Isaak und Jakob auf das Volk Israel zuläuft, werden die nichterwählten älteren Brüder (Ismael und Esau) nicht als von Gott Verworfenen behandelt, sondern unter Gottes Verheißung, Schutz und Segen gezeigt, wenn auch nicht in gleicher Weise wie die Stammväter Israels. Diese inklusive Verheißungs- und Segenstheologie zeigt sich besonders in der Geschichte von Hagar und Ismael. (2014:4).

Trotz dieses Segens wird die Zukunft, die Hagars Sohn verheißt wird, ambivalent und von Feindschaft geprägt sein (Gen 16,12).

1.1.4.5.2. Die Antwort Hagars (16,13)

Die vierte Rede des Engels des HERRN und die Reaktion Hagars (B') stehen parallel zu der ersten Rede des Engels und ihrer Antwort in Gen 16,8 (B). Offensichtlich endet mit dem Orakel des Engels auch die Theophanie. In 16,13 wird die Reaktion Hagars wiedergegeben, die nicht so sehr auf den Inhalt des Orakels eingeht. Sie ist eher verwundert, dass Gott ihr begegnet ist und dass dieser Gott sie (in ihrem Elend, 16,11b) gesehen hat. Sie ist mehr von der Herkunft der Offenbarung fasziniert als von ihrem Inhalt (Hamilton 1990:455).

Hagar gibt dem Gott, dem sie begegnet ist, einen Namen. Es ist bereits die zweite von insgesamt drei Namensgebungen, die in der Erzählung vorkommen. So wie Gott den Namen Ismael festgelegt und dann erklärt hatte (Gen 16,11b), so benennt nun Hagar den HERRN und gibt eine Erklärung dazu. Hagar ist die einzige Person im Alten Testament, die dies tut (Waltke 2001:255)! Hamilton präzisiert: „It is not unusual for mortals to give names to family members, to animals, to sacred sites, but never to one's

¹³¹ In Gen 25,18 wird diese Aussage aufgegriffen und mit ähnlichen Worten als erfüllt dargestellt. Während in 16,12 das Verb שָׁכַן (*škn*; *sich niederlassen, wohnen*) verwendet wird, so enthält 25,18 das Verb נָפַל (*npl*; *fallen, liegen*). Meist wird in Anlehnung an 16,12 auch 25,18 mit *wohnen* übersetzt. Brown, Driver & Briggs geben als idiomatische Bedeutung von נָפַל entsprechend „settle“ (1977:657) an, jedoch ohne weitere Belege aufzuführen. Auch Gesenius gibt für נָפַל (*npl*) „niederlassen“ (1962:512) an und in Anlehnung an 16,12 und unter Vorbehalt „wohnen“ (:512). Die Übersetzung von Buber & Rosenzweig (1997) lautet in 16,12: „*all seinen Brüdern ins Gesicht macht er Wohnung*“ und in Gen 28,18: „*all seine Brüdern fiel er ins Gesicht*“. Auch die EÜ differenziert sprachlich: „*Im Angesicht aller seiner Brüder fiel ihm sein Wohngebiet zu.*“ (25,18). Wichtig an dieser Stelle erscheint mir die Tatsache, dass die Verheißungen des Engels des HERRN über Ismael im Rahmen der *Toledot* Ismaels in Erfüllung gehen.

¹³² Gesenius übersetzt „zum Trotze“ (1962:649) wie auch LU84, während LU17 den Ausdruck „den Brüdern vor die Nase setzen“ verwendet; Hamilton: „in defiance of, against“ (1990:454-455); Alter: „defiance“ (1996:71); Mathews: „he will live in hostility toward all his brothers.“ (2005:190).

God, with the exception of Hagar.“ (1990:455). Die Namensgebung zeigt, dass Hagar anerkennt, dass der HERR selbst ihr durch den Engel begegnet ist (Jacob [1934] 2000:414). Die Deutung des Ausdrucks אֱתָהּ אֵל רֹאִי (*’attā ’ēl rō ’ī*) ist nicht ganz umstritten. Das Lemma רֹאִי (*rō ’ī*) kann als Substantiv (*Sehen*) gedeutet werden: „*du bist ein Gott des Sehens*“, oder anders ausgedrückt: „*du bist ein sehender Gott*“ (*genitivus subiectivus*). Es kann auch als Partizip *Qal* von רָאָה (*r’h; sehen*) verstanden werden: „*du bist ein Gott, der mich sieht*“ (als *genitivus obiectivus*; so LXX und Vulgata). Beides ist vom Kontext her grundsätzlich möglich. Die anschließende Erklärung Hagers in Form einer Frage in 16,13b weist auf beide Möglichkeiten hin, so dass an dieser Stelle ein absichtliches Wortspiel gemeint sein könnte: „*Habe ich nicht auch hier hinter dem hergesehen, der sieht / mich angesehen hat* (רֹאִי; *rō ’ī*)?“¹³³. Was in beiden Fällen einleuchtet, ist die Tatsache, dass einer geflohenen, schwangeren, ägyptischen Magd an diesem einsamen Ort eine persönliche Gottesbegegnung zuteil wurde, die sie zunächst nicht recht einordnen konnte, aber worüber sie im Nachhinein ins Staunen gerät.

1.1.4.6. Der Name des Brunnens (A' – 16,14)

Die geographische Angabe des Brunnens schließt den Kreis zu Gen 16,7 (A-A'). Die Quelle (16,7) wird nun Brunnen genannt und zwar בְּאֵר לַחַי רֹאִי (*bē'ēr laḥay rō ’ī*): der Brunnen des Lebendigen, der mich gesehen hat. „Die Quelle ist wohl erst hernach in einen Brunnen [...] gefaßt und dabei nach jenem Erlebnis Hagers benannt worden.“ (Jacob [1934] 2000:415).¹³³

1.1.5. Schluss: Hagar gebiert Abraham einen Sohn (Gen 16,15-16)

Die Schlussnotiz von Gen 16,15-16 bringt die Erzählung zu einem Ende und zu einem Ruhepunkt. Dabei wird das Resultat der ganzen Episode bekundet (Jacob [1934] 2000:415): die Geburt, die Namensgebung und die Zugehörigkeit Ismaels.

Unkommentiert springt die Szene wieder an den Wohnort Abrahams und Saras zurück. Das, was offensichtlich ist, wird nicht erzählt: Hagar hatte sich entschieden, dem Befehl des Engels des HERRN Folge zu leisten und zurückzukehren. Sie hat dem Wort des HERRN und der Verheißung somit Glauben geschenkt (vgl. 15,6 gegen 16,2). Auch wird ersichtlich, dass sie ihre Erlebnisse erzählt (Turner 1990:75) oder zumindest Abraham den Namenswunsch ihres Sohnes kundgetan hatte. Es ist nun nämlich Abraham, der seinem Sohn den Namen Ismaels gibt.

Die Ausführlichkeit und die mehrfache Wiederholung der Aussagen in diesen Versen lassen, wie bereits für Gen 16,3, einen dokumentarischen beziehungsweise einen „notizenhaften Stil“ (Fischer 1994:271) erkennen. Dabei werden Rechtsfragen fixiert.

Die Erzählung hätte eigentlich nahtlos von Gen 16,3 auf 16,15-16 übergehen können, wenn nicht die Ereignisse ab 16,4 stattgefunden hätten. Diese Komplikationen der Erzählung haben eine nicht zu unterschätzende Auswirkung auf das letztendliche Ergebnis: Das geborene Kind wird nicht zum Sohn Saras, auch wenn sie dies zu Anfang (16,2b) als ihre Hoffnung zum Ausdruck gebracht hatte: „*Vielleicht werde ich aus ihr erbaut werden* (אִבְנָה; *’ibbāne*)“.

¹³³ Interessanterweise wird nach dem Tod und dem gemeinsamen Begräbnis Abrahams durch Isaak und Ismael in Gen 25,11 erwähnt, dass Isaak von Gott gesegnet wurde und bei dem Brunnen לַחַי רֹאִי wohnte. Daraufhin folgt die *Toledot* Ismaels. Eine weitere Erwähnung des Brunnens befindet sich in 24,62.

Der Vergleich zur Erzählung von Lea und Rahel in Gen 30 zeigt, dass eine persönliche Aneignung des Sohnes zu erwarten wäre. In gleicher Absicht wie Sara gibt Rahel ihre Magd an Jakob mit dem Hinweis auf das Verfahren der Geburt auf ihren Knien: „Geh zu ihr ein, dass sie auf meinen Knien gebäre und auch ich aus ihr erbaut werde!“ (30,3). Die Parallele zeigt auch, dass die Namensgebungen nicht von den Mägden Bilha oder Silpa vorgenommen wurden, sondern von ihrer jeweiligen Herrin (z.B. 30,6.8.11.13). Sowohl Rahel als auch Lea haben die Kinder der Mägde als *ihre* Kinder ausdrücklich angenommen. Anders ist es bei Sara. In Kapitel 16 und im weiteren Verlauf der Genesis wird von keinem Anspruch Saras auf Ismael als ihren Sohn die Rede sein (anders ist es für Abraham, etwa in 17,18). In die gleiche Richtung geht Hamilton, der zudem erwähnt:

Hagar is denied the privilege of naming the son she has carried to birth, and Sara is denied the son she apparently cannot herself conceive. Clearly Hagar bore Abraham (not Abraham and Sara) a son (v. 15a). Abraham named the son Hagar bore for him (not them) Ishmael (v. 15b). Hagar bore Ishmael for Abraham (not for the childless couple) (v. 16). (1990:258).

Ismael ist und bleibt explizit das Kind Hagers (vermutlich auch aufgrund der ihr zuteilgewordenen Verheißung). Wie in der Struktur 4 dargestellt wird, sind die drei Sätze in Gen 16,15-16 jeweils dreigliedrig und enthalten vielfache Wiederholungen.

Struktur 4: Die Struktur von Gen 16,15-16

15a – Satz 1

- α Und **Hagar** gebar
- β dem **Abram**
- γ einen **Sohn**.

וַתֵּלֶד הָגָר
לְאַבְרָם
בֵּן

15b – Satz 2

- α Und **Abram** nannte den Namen seines Sohnes,
- β den **Hagar** geboren hatte,
- γ **Ismael**.

וַיִּקְרָא אַבְרָם שֵׁם־בְּנוֹ
אֲשֶׁר־יָלְדָהּ הָגָר
יִשְׁמָעֵאל׃

16 – Satz 3

- α Und **Abram** war 86 Jahre alt,
- β als **Hagar Ismael**
- γ dem **Abraham** gebar.

וַאֲבָרָם בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים
בְּלִדְת־הָגָר אֶת־יִשְׁמָעֵאל
לְאַבְרָם׃

Der erste Satz vermittelt ganz grundsätzlich die Erfüllung der Geburtsankündigung: Hagar gebiert. Dies wird in jedem Satz wiederholt und bekommt dadurch ein sehr starkes Gewicht. Der zweite Satz bestätigt die Zugehörigkeit des Sohnes zu Abraham (Hamilton 1990:258) und den Eigennamen des Kindes, Ismael. Oder anders ausgedrückt: „Abraham bekennt sich als den Vater und gibt ihm den Namen.“ (Jacob [1934] 2000:415).

In diesen Versen ist eine starke Häufung von Eigennamen zu beobachten: Am Anfang steht Hagar (Gen 16,15α), am Ende Abraham (16,16γ), in der Mitte (16,15γ) wird Ismael benannt. Ismael wird sowohl als Sohn als auch mit seinem Eigennamen genannt. In jedem Satz werden alle drei Namen erwähnt: viermal Abraham; viermal Sohn/Ismael (2+2); dreimal Hagar. In 16,16βγ stehen alle drei Namen direkt hintereinander! Hagar wird betont in ihrer Funktion als Gebälerin (15α; 15β; 16β [hebr.]), und zwar für Abraham, dargestellt (15β; 16γ). Das Possessivpronomen „*seines Sohnes*“ (15α) bestärkt dies.

Der dritte Satz fügt zusätzlich die Altersangabe Abrahams ein und schließt die Erzählung mit seinem Namen ab.¹³⁴ Abraham wird in 16,16 somit zweimal genannt. Dadurch rahmen Sara (16,1) und Abraham (16,16) die gesamte Erzählung ein, doch Hagar und Abraham rahmen die Schlussverse (16,15.16) ein.

Sara, aus der das Problem und die (Not-)Lösung hervorgegangen war, erlebt, dass sie nicht wie erhofft „aus Hagar erbaut wird“ (Gen 16,2), sondern dass sie am Ende der Erzählung nun gänzlich außen vor ist. Sie ist von ihrem Erfolg ausgeschlossen (Wenham 1994:11) oder, wie Waltke schlussfolgert: „The cost of Sarah’s human engineering is to watch Hagar give birth to and raise a child for Abraham. The tension for the promised son is only heightened.“ (2001:256). Dies trifft auch im Hinblick auf die nachfolgende Episode von Kapitel 21 zu. Die Magd (die in der Erzählung in ihrem Verhalten durchaus auch negativ charakterisiert wird) ist zwar zurückgekehrt und sie hat sich unter ihre Herrin gedemütigt, doch dies ändert nichts an Saras Schicksal: Am Ende wird Sara nicht einmal mehr erwähnt. Die Voraussetzungen sind gegeben, dass die Rivalitäten im Hause Abrahams bestehen bleiben.

Wie schon erwähnt, wird das Handeln Saras vom Erzähler an verschiedenen Stellen in negatives Licht gestellt.¹³⁵ So ist diese Episode in der Struktur des gesamten Abrahamzyklus als eine Gefährdung der Verheißung zu werten (siehe Struktur oben, C'), die von Sara selbst ausgeht. In den Augen der Leserschaft könnte sich dennoch für den Augenblick erfüllen, was Gen 15,4 verheißen hatte (vgl. Turner 1990:75-76): Abraham hat am Ende der Erzählung einen eigenen männlichen Nachkommen, der aus *seinem* Leib hervorgegangen ist und dem auch eine göttliche Verheißung zuteilwurde (16,12). Dennoch unterscheiden sich die Verheißung an Abraham (Gen 15) und die Verheißung des Engels des HERRN an Hagar deutlich. Ist Ismael doch nicht der verheißene Nachkomme? Diese Spannung führt unmittelbar zur nächsten Episode in Kapitel 17, die zwar einerseits Klärung schafft, doch auch den weiteren Konflikt vorantreibt. Nach der Geburt Isaaks treten die zwei Kontrahentinnen und ihre Söhne in Gen 21 wieder auf die Bühne der Erzählung. Die Analysen auf den folgenden Seiten untersuchten diese Weiterführung.

1.2. Isaaks Geburt und die Ausweisung Hagers und Ismaels (Gen 21,8-21)

1.2.1. Prolegomena

1.2.1.1. Der Kontext von Gen 17-20

Nach der oben dargelegten Gesamtstruktur ist Gen 16 (C') zwischen den Episoden (B' [15] und B'' [17]), den zwei Verheißungen an Abraham, eingebettet. Ähnlich verhält es sich im vorliegenden Abschnitt von 21,8-21 (C'''): Diese Erzählung ist von zwei Episoden eingerahmt, in denen es um die Erfüllung der

¹³⁴ Die Altersangabe Abrahams steht parallel zu der Angabe seiner Jahre im Land in 16,3. Dies untermauert den oben erwähnten Gedanken, dass in beiden Fällen eine Rechtsangelegenheit fixiert wird. Hier und an anderen Stellen ist der Erzähler daran interessiert, gewisse Etappen im Leben Abrahams und Saras festzuhalten.

¹³⁵ Erstaunlich ist das beschönigende Fazit Jacobs, der über Sara behauptet: „Abraham soll einen Sohn und Erben haben, aber seine Geburt von Sara soll verzögert werden, um ihn desto werter zu machen.“ ([1934] 2000:415). Wenham scheint ihm darauf Antwort zu geben, wenn er am Ende seiner Analyse folgert: „[Sara’s] very first words blame her creator for her predicament, suggesting that she is in her own way going to sort out God’s mistakes, hardly a model of piety. Then in the deliberate echoes of Gen 3, Abraham ‘obeying his wife,’ Sara ‘taking and giving to her husband,’ the narrator suggests we are witnessing a rerun of the fall. Though the consequences are not as calamitous as the disobedience in Eden, they were sufficient to abort Sara’s enterprise had not the LORD intervened to salvage the situation.“ (1994:12).

Verheißungen geht: B^{III}, die große Erfüllung der Verheißung eines Nachkommens aus Sara (21,1-7), und B^{IV}, ein weiterer, kleiner Schritt hin zur Erfüllung der Landesverheißung (21,22-34). Das Muster, das in der Gesamtstruktur ersichtlich wird, wiederholt sich: Nach einer Verheißung folgt unmittelbar eine Gefährdung der Verheißung. Und nach der Gefährdung einer Verheißung, folgt dessen erneute Bestätigung. In dieses Muster ist der Abschnitt 21,8-21 verwoben.

Die bereits angespannte Situation im Hause Abrahams spitzt sich durch die Ereignisse nach Gen 16 weiter zu. Besonders Kapitel 17 stellt dabei die Grundlage für weitere innerfamiliäre Spannungen dar. Denn auf der einen Seite wird in 17,19 betont, dass der verheißene Nachkomme Abrahams (15,4) von seiner Frau Sara kommen wird. Die Geburt Isaaks wird dabei explizit angekündigt (17,21). Zugleich wird Ismael in Abgrenzung zu Isaak aus der Weiterführung des Bundes und der Verheißungen ausgeschlossen (17,19.21).¹³⁶

Auf der anderen Seite werden Ismael weiterhin Segen, Fruchtbarkeit (Gen 17,20) und zwölf Fürsten (Parallelität zu den zwölf Söhnen Jakobs) als Nachkommen verheißen. Zudem schließt der letzte Teil von Kapitel 17 Ismael in den Bund Abrahams mit ein (vgl. 17,14b)! Dabei sticht besonders die dreifache Betonung der Beschneidung Isaels (17,23.25.26) hervor. Im gleichen Zusammenhang wird Ismael dreifach „*Sohn Abrahams*“ genannt, was ihn stark in die Nähe seines Vaters rückt. Eine innige Verbindung wird auch schon in 17,18 erkennbar, wenn Abraham Gott darum bittet, dass Ismael der verheißene Nachkomme werde.

Am Ende von Gen 17 steht Ismael also explizit als der einzige leibliche Sohn Abrahams da, der das Bundeszeichen trägt. Aufgrund der Verheißung des Engels des HERRN von Kapitel 16 ist (zumindest der Leserschaft) bekannt, dass der Sohn Hagens nicht dauerhaft im Land wohnen wird. Und die Verheißung an Abraham in Kapitel 17 stellte fest, dass Ismael von einem zukünftigen Erben abgelöst werden soll, der von Sara abstammt. Aber wie und wann dies geschehen wird, ist (noch) nicht klar. Diese Aspekte bilden eine unterschwellig wachsende, innerfamiliäre Spannung, die mit der Geburt Isaaks in Kapitel 21 in den Vordergrund tritt.

Gottes Besuch bei Abraham und Sara in Gen 18 bestätigt und führt die Geburtsankündigung Isaaks weiter. Zugleich bildet diese Episode den Anlass für die Ereignisse um Sodom, Gomorra und Lot, die in 18,16-19,38 folgen: Abraham setzt sich für seine Großfamilie ein und rettet Lot, seinen nächststehenden potentiellen Erben.¹³⁷

¹³⁶ Ganz anders als in Gen 15, wo Gott die Initiative für den Bundschluss ergriffen hatte, stellt Gott in Gen 17,1 Abraham eine Bedingung für die Erfüllung der Verheißungen: Er soll ein untadeliges Leben führen (וְהָיָה תָמִים; *wehyē tāmīm*). Das gleiche gilt für seine Nachkommen (18,19). Der ganze Abrahamzyklus berichtet von Episoden aus dem Leben Abrahams, in denen er dies erfüllt, gefolgt von Episoden in denen er gegen diesen Anspruch scheidet. Posthum steht jedoch in Gen 26,5 eine positive Wertung über dem Leben Abrahams.

¹³⁷ Turner erwägt diesbezüglich: „Isaac has not yet been born. It is true that Lot has been previously eliminated from contention (15:4), but if he should die it would leave Abraham feeling exposed – especially as he does not yet believe in Isaac. Before the birth of Isaac – should he ever be born – Abraham has two ‘half chances’ in Ishmael and Lot, and he wishes to preserve them at all costs. This explains why he circumcises Ishmael and pleads for Sodom.“ (1990:79-80).

Der Besuch Abrahams bei Abimelech (Gen 20,1-18) ist wiederum eine Episode, in der die Verheißung von 17,15 gefährdet wird.¹³⁸ Die Situation wird durch Gottes Eingriff abgewendet. Da Abimelech dem Abraham das Niederlassungsrecht in seinen Gebieten anbietet (20,15), zeugt diese Erzählung von einem weiteren Schritt, was die Erfüllung der Verheißung des Landes betrifft (so auch später in 21,22-34 [Besitzrecht des Brunnens in Beerscheba] und in Kapitel 23 [Erwerb der Höhle Machpela]). Dennoch wird mehrfach betont, dass Abraham sich weiterhin als Fremder im Land aufhält (21,23.34). In 20,17-18 wird auch berichtet, dass Abraham sich Gott (zum ersten Mal explizit in Gen) hinwendet, zu Gott betet und Gott daraufhin Abimelech, seine Frau und Mägde heilt, so dass sie wieder Kinder *gebären* (יָלַד; *yld*) konnten. Es scheint kein Zufall zu sein, dass gerade nach diesem Ereignis unmittelbar Gen 21,2 folgt, worin berichtet wird, dass Sara schwanger wird und dem Abraham einen Sohn *gebirt* (יָלַד; *yld*).¹³⁹ Durch Bestätigung und Gefährdung hindurch kommt der Abrahamzyklus nun endlich zu der Erfüllung der Verheißung eines Nachkommens aus dem Leib Abrahams (15,4) und Saras (17,19) und den daraus entstehenden Konsequenzen.

1.2.1.2. Struktur und Besonderheiten von Gen 21,1-21

Die Erzählung von Gen 21,1-21 lässt sich in zwei Akte gliedern: 1) die Geburt Isaaks (21,1-7) und 2) das Entwöhnungsfest und dessen Folgen (21,8-21). Trotz des Zeitsprungs (von vermutlich 2-3 Jahren) zwischen 21,7 und 21,8 greifen die zwei Akte ineinander durch die thematische Verbindung des Stillens (21,7) und des Abstillens (21,8). Lexikalisch betrachtet wird die Wurzel קחצ (šḥq; *lachen, scherzen*; 16,3.4.5.6 [2x]) und das entsprechende Wortspiel im zweiten Akt (vgl. 16,9) aufgegriffen und fortgeführt (siehe Erläuterungen unten).

Der zweite Akt lässt sich wiederum nach den Orten der Ereignisse in zwei Szenen aufteilen: das Entwöhnungsfest im Hause Abrahams (Gen 21,8-14), worin die Ereignisse besonders aus den *Points-of-View* von Sara und Abraham wiedergegeben werden und die Wanderung der Vertriebenen in der Wüste (21,15-21), was hauptsächlich aus der Perspektive Hagens erzählt wird.

Im ersten Vers (Gen 21,1) ist die redundante Erwähnung der Erfüllung der Verheißung nach dem Wort des HERRN hervorstechend (vgl. auch weiter in 21,5). Dies steht parallel zur zweifachen Erwähnung der Kinderlosigkeit Saras in 16,1-2 und der zweifachen Verheißung der Geburt Isaaks in 17,16-21 und 18,10-15. Hier schließt sich somit der Rahmen zu 11,30. Auch häuft sich in diesem Abschnitt die Betonung des hohen Alters Abrahams (21,2.5.7) und dadurch indirekt auch das von Sara. Alle diese Aspekte weisen auf die theologische Bedeutung der Geburt Isaaks hin: Sie ist ein göttliches Wunder und was sich hier erfüllt, ist „the most visible fulfillment of any of the promises so far and also the most central [...]“ (Wenham 1994:86). Innerhalb des Handlungsverlaufes werden dadurch die nötigen Voraussetzungen für die Ereignisse geschaffen (und verschärft), die nachfolgend erzählt werden.

Wenham weist darauf hin, dass der Erzähler bei der Geburtserzählung Isaaks (Gen 21,1-7) wenig darum bemüht ist, eine szenische Darstellung der Ereignisse zu vermitteln (1994:78). Auf ähnliche Weise beobachtet Turner, dass die Geburtsgeschichte einen sehr geringen Raum in der Gesamterzählung einnimmt. Für ihn ist dies ein Hinweis darauf, dass der Erzähler stärker an der Beziehung zwischen Ismael

¹³⁸ Es ist eine der drei sogenannten Gefährdungen oder Preisgaben der Ahnfrau in Genesis, vgl. Gen 12,10-20; 26,1-11.

¹³⁹ Interessanterweise wird auch die unfruchtbare Rebekka erst nach dem Gebet Isaaks in Gen 25,21 schwanger.

und Isaak interessiert ist (1990:85). Ich würde hierbei jedoch betonen, dass es weniger um die Beziehung der Halbbrüder geht (die im Text praktisch inexistent ist) als vielmehr um die Frage nach ihrer Zukunft, die den gesamten Handlungsverlauf vorantreibt. Wer wird sich als Erbe behaupten? Ganz anders verhält es sich im zweiten Akt des Kapitels (21,8-21): Sowohl die Entwöhnung Isaaks als auch die Ausweisung Hagers und Ismaels werden ausführlich und szenisch beschrieben.

1.2.1.3. Parallelitäten zwischen Gen 16 und 21

1.2.1.3.1. Parallelitäten in den Geburtserzählungen Ismaels und Isaaks

Im ersten Akt (Gen 21,1-7) ist eine starke Parallelität in der Wiedergabe der Geburtserzählungen von Ismael und Isaak zu beobachten (16,15 und 21,2-3). Neben einer Reihe von lexikalischen Parallelitäten (vgl. etwa Cotter [2003:147]) ist auch die Verwendung der Eigennamen und der Possessivpronomen hervorstechend, was in der folgenden Tabelle 1 dargestellt wird:

Tabelle 1: Vergleich der Geburtserzählungen Ismaels und Isaaks

Gen 16,15-16	Gen 21,2-3.4
<p>15a α Und Hagar gebar β dem Abraham γ einen Sohn.</p>	<p>2 α Und Sara wurde schwanger und gebar β dem Abraham γ einen Sohn <i>in seinem Alter, zu der bestimmten Zeit, die Gott ihm gesagt hatte.</i></p>
<p>15b α Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, β den Hagar geboren hatte, γ Ismael.</p>	<p>3 α Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, <i>der ihm geboren war,</i>¹⁴⁰ β den Sara ihm geboren hatte, γ Isaak.</p>
<p>16 a Und Abraham war 86 Jahre alt, β als Hagar Ismael γ dem Abraham gebar.</p>	<p>4 α Und Abraham war 100 Jahre alt, β/γ als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde.</p>

Über die Parallelitäten hinaus, die in der Tabelle selbsterklärend dargestellt wurden, sind weitere Korrespondenzen zwischen den Erzählungen zu beobachten: Beide Geburten sind die Erfüllung einer Verheißung; beide Geburten werden durch den Engel des HERRN angekündigt; die Namen beider Söhne werden im Vorfeld von Gott mitgeteilt; die Namensgebung erfolgt in beiden Fällen durch Abraham. Schließlich wird in Gen 21,4 berichtet, dass auch Isaak beschnitten wurde. Somit hat Abraham nun zwei beschnittene Söhne, die in seinem Haushalt leben.

1.2.1.3.2. Parallelitäten im Aufbau der Erzähleinheiten

Parallelitäten zwischen den Erzählungen von Gen 16 und Gen 21 sind auch allgemeiner im Aufbau der ganzen Erzähleinheiten zu beobachten.¹⁴¹ Sie sind so ausgeprägt, dass die zwei Episoden in der For-

¹⁴⁰ Diese Wiederholung (die in Gen 16,15 nicht vorkommt) „serves to drive home the miraculous nature of the birth of a son to Sarah.“ (Wenham 1994:80).

¹⁴¹ Eine Vielzahl von Auslegern hat auf das komplexe Geflecht von literarischen und lexikalischen Entsprechungen zwischen Ismael und Isaak in Gen 21 und Gen 22 (die „Opferung Isaaks“) hingewiesen. Ein längeres Zitat von Waltke soll diese Beobachtungen zusammenfassen: „Abraham’s natural and supernatural seed both experience God’s testing and blessing. Hagar and Ishmael’s rugged trek has striking parallels to the challenge

schung gelegentlich als literarische Doubletten betrachtet werden. Als solche werden zwei unabhängige Geschichten genannt, die das gleiche Ereignis unterschiedlich schildern. Doch die Argumente dafür scheinen nicht überzeugend zu sein, da die Erzählungen durchaus auch viele Unterschiedlichkeiten aufweisen. Garrett (2000:144)¹⁴² fasst die Parallelitäten folgendermaßen zusammen:

Tabelle 2: Parallelitäten zwischen Gen 16,1-16 und Gen 21,1-21

Genesis 16:1-16			Genesis 21:1-21		
Section	Verses	Format Content	Section	Verses	Format Content
A	1	Sara's infertility	A'	1-5	Sarah's fertility
B	2-3	Sara's response: 'Sleep with my maidservant'	B'	6-8	Sarah's response: praise and laughter
C	4	Hagar pregnant, abuses Sara	C'	9	Ishmael older, abuses Isaac
D	5-6	Sara complains and drives out Hagar	D'	10	Sarah complains: 'Drive out Hagar'
E	7-9	Angel of the Lord speaks, sends Hagar back	E'	11-12	God speaks: 'Send Hagar out'
F	10	Promise: 'I will ... increase your descendants'	F'	13	Promise: 'I will make the son of your maid a nation'
G	11-14	Second word from angel: 'Ishmael will be lone wanderer in the desert'	G'	14-18	Hagar and Ishmael alone in the desert; second word from God
H	15	Ishmael born to Abraham	H'	19-20	Ishmael saved
I	16	Ishmael born of Hagar	I'	21	Hagar gets Ishmael a wife ¹⁴³

1.2.1.4. Die Benennung der Handlungsfiguren in Gen 21

Ähnlich wie in Gen 16 ist auch in Kapitel 21 die Benennung der Handlungsfiguren hervorzuheben. Dies wurde bereits in den oben dargestellten Parallelitäten der Geburtserzählungen sichtbar. Es ist auffallend, dass Ismael im gesamten Kapitel kein einziges Mal direkt mit Namen genannt wird (eigentlich schon seit 17,26 und bis 25,9!). In Kapitel 21 wird er ausschließlich Sohn, Kind oder Junge (נָעָר [na'ar], 21,7) genannt. Bar-Efrat (2006:47) bestätigt, dass durch die unterschiedliche Bezeichnung die Haltung der Hauptfiguren gegenüber Ismael deutlich wird. Aus der Perspektive Saras ist Ismael nur der „Sohn der Ägypterin Hagar“ (21,9), der „Sohn der Magd“ (demgegenüber nennt sie ihren Sohn „meinen Sohn [...] Isaak“, 21,10). Cotter schlussfolgert aus dem Befund: „So, robbing them of any shred of identity, refusing to name them or admit any relationship between these two boys, she demands that the slave and her son be driven out.“ (2003:141).

Für Abraham ist Ismael stattdessen „mein Sohn“ (Gen 21,11). Darin zeigt sich, dass die innerfamiliäre Spannung nicht nur zwischen Sara und Hagar besteht, sondern auch die Ebene der Erzeltern erreicht hat. Gott wiederum nennt in 21,12 Ismael einfach nur „Junge“ und Hagar „Magd“ (später in 21,17 „Hagar“), während er Isaak auffallend mit Namen nennt. In 21,13 ist Ismael für Gott „der Sohn der Magd“, aber zugleich bestätigt Gott dem Abraham, dass er ihn zu einer Nation machen wird, weil er

Abraham and Isaac will have to face: (1) journey into the unknown at the command of the Lord; (2) provision for the journey; (3) child at the point of death; (4) intervention of God's messenger; (5) parent's sighting of the way out; and (6) promise of future blessing. Abraham must relinquish his natural seed in order to embrace God's supernatural promises. Yet even as God initiates an extraordinary future for the supernatural seed, he directs the destiny of the natural seed.“ (2001:292). Detailliertere Ausführungen sind z.B. bei Curt Leviant (2000:95-105) zu finden.

¹⁴² Vgl. dazu auch Cotter (2003:141-142).

¹⁴³ Die Parallelitäten der Glieder H/H' und I/I' wirken meiner Auffassung nach etwas aufgedrängt.

sein „Nachkomme“ ist. Das ist die Art und Weise, wie Gott die innerfamiliäre Spannung zu einer Auflösung bringt: Er bekräftigt die Notwendigkeit der Ausweisung Hagers und Ismaels und bestätigt Isaak als den verheißenen Nachkommen. Zugleich erkennt Gott an, dass Ismael ein Sohn Abrahams ist, und segnet ihn um seiner willen. Der Erzähler malt von den Patriarchen Israels ein komplexes und oftmals ambivalentes Bild. Es liegt ihm nicht daran, die kürzest mögliche Trajektorie zur Darstellung der Erfüllung der Verheißungen Gottes zu zeichnen, sondern er erzählt der Leserschaft auch von den unrühmlichen und fragwürdigen Momenten ihrer Geschichte. Er möchte aufzeigen, dass die Verheißungen Gottes trotz oder sogar durch die menschlich verursachten Gefährdungen hindurch realisiert werden.

1.2.2. Die Deutung von מְצַחֵק (Gen 21,9)

Das Konfliktgeschehen spielt sich besonders im zweiten Akt (Gen 21,8-21) ab. Die Deutungsaspekte hängen vor allem an der Interpretation des Begriffs מְצַחֵק (*měšahēq*) in 21,9.

Der zweite Akt der Erzählung setzt einen Zeitsprung der ersten (vermutlich drei) Lebensjahre Isaaks voraus und beginnt in Gen 21,8 mit einem Entwöhnungsfest, das Abraham veranstaltet. Mit 21,9 kommt der Erzähler zu einer zunächst unscheinbar wirkenden Komplikation der Erzählung. Die Lesenden nehmen an dieser Stelle den *Point-of-View* Saras ein: „Und Sara sah“. Sie sieht Ismael, doch sie nennt ihn explizit den „Sohn der Ägypterin Hagar“. Cotter merkt treffend an:

When Sarah looks at Ishmael, she does not see the teenaged son of her husband, half-brother to her own son, whose very being is the result of her action and who has been a part of her family for many years. All she sees is Hagar. She remembers the humiliation she suffered at Hagar's hand (Gen 16:4) and finds that the time is ripe to wreak her revenge. (2003:141).

Wie Garrett (2000:144) in seiner Gegenüberstellung (Tabelle 2) aufgezeigt hat, folgt hier die Erzählung dem Verlauf von Gen 16: Einst hatte sich Hagar über sie erhoben, nun in Gen 21,9 ist ihr Sohn Ismael der Handelnde: וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת-בְּנוֹהֶגֶר הַמִּצְרַיִת אֲשֶׁר-יָלְדָה לְאַבְרָהָם מְצַחֵק:

Die Interpretation dieser Stelle ist sehr relevant im Hinblick auf das Thema der vorliegenden Arbeit, da hierin einer der wenigen möglichen Anhaltspunkte für eine Konflikthandlung zwischen den Brüdern vorliegt. Was tut Ismael genau? Was ist mit מְצַחֵק (*měšahēq*), das üblicherweise mit „scherzen“ übersetzt wird, an dieser Stelle gemeint? Ist Ismaels Handlung positiv oder negativ zu werten? Zunächst sollen die lexikalischen und darauffolgend die kontextuellen Aspekte beleuchtet werden, die darüber Aufschluss geben können.

Das Verb צַחַק (*šḥq*) kommt im *Qal* nur in Genesis vor (17,17; 18,12.13.15[2x]; 21,6), und zwar insgesamt sechsmal, und steht immer in Verbindung mit Isaak, dessen Namensetymologie (21,6) von dieser Wurzel her begründet wird. Das Verb im *Pi'el* wird in der BHS insgesamt siebenmal verwendet (19,14; 21,9; 26,8; 39,14.17; Ex 32,6; Ri 16,25). Da es sich bei מְצַחֵק (*měšahēq*) um ein Partizip im *Pi'el* handelt, sollen diese Fälle kurz besprochen werden:

- In Gen 19,14 nehmen die Schwiegersöhne Lots seine Aufforderung, die Stadt zu verlassen, die Gott vernichten will, nicht ernst. Sie denken, Lot wäre einer, der Scherz mit ihnen treibt (מְצַחֵק; *měšahēq*). Sie nehmen seine Aussage entsprechend nicht ernst. Der Zusammenhang der Episode ist zwar sehr negativ, doch das Partizip kann hier nicht unmittelbar negativ gedeutet werden.

- In Gen 26,8 „scherzt“ (קִצְצָה; *měšahēq*) Isaak mit Rebekka seiner Frau auf eine Art und Weise, die für Abimelech den eindeutigen Rückschluss zulässt, dass sie verheiratet sind (26,9). Ihre Handlung konnte von weitem beobachtet und erkannt werden. Sie stellt einen Vorgang dar, der in der Öffentlichkeit ausschließlich unter Eheleuten (und eben nicht unter Geschwistern) vorkam. Das Verb könnte somit potentiell eine Nuance von besonderer körperlicher, intimer Nähe beinhalten. Entsprechend übersetzen es einige mit „kosen“. Klar ist, dass die Missbilligung Abimelechs sich nicht grundsätzlich auf die Handlung Isaaks bezieht, die an sich negativ sein musste, sondern auf die Implikation, die diese Handlung für ihn und sein Volk hatte (26,19): Rebekka ist eine verheiratete Frau (gegen Wenham 1994:82).
- In Gen 39,14.17 wird das Verb קִצְצָה (*šhq*) im *Pi'el* im Zusammenhang mit einem angeblichen sexuellen Übergriff verwendet:
 In 39,14 diffamiert die Frau von Potifar den Josef dafür, dass er „Mutwillen“ oder „Spott“ (קִצְצָה; *šhq*) mit *ihnen* getrieben habe. Hier bezieht sie das Verb auf die gesamte Hausgemeinschaft, was eine sexuelle Konnotation im Grunde ausschließt und eher bedeutet, dass Josef sie alle hintergangen hatte. Der vorgetäuschte sexuelle Tatbestand wird durch den darauffolgenden Ausdruck „*um bei mir zu liegen*“ sowie durch ihre Reaktion des Schreiens und durch das Beweismittel des Obergewandes vermittelt.
 Anders ist es in Gen 39,17: Hier betont der Erzähler, dass die Frau von Potifar ihrem Mann dieselben Worte (wie in 39,14) sagte. Zugleich bezieht sie das Verb קִצְצָה (*šhq*) im *Pi'el* diesmal nur auf sich selbst (nicht auf die Hausgemeinschaft), da sie wohl allein mit Potifar spricht und auch nicht mehr den Konsens der Hausgemeinschaft gewinnen muss. Sie führt nicht weiter aus mit „*um bei mir zu liegen*“, aber in 39,18 erwähnt sie ihr Schreien und das Gewand, das Josef auf der Flucht zurückgelassen hatte. Es sind wiederum diese Details, die auf euphemistische Art und Weise die Handlung Josefs beschreiben wollen. Das Verb an sich muss daher nicht zwingend eine sexuelle Konnotation beinhalten, da der Tatbestand in beiden Fällen durch weitere Ausführungen näher erläutert wird.¹⁴⁴ Dennoch wird es in beiden Fällen mit einer negativen Implikation verwendet.
- In Ex 32,6 kommt das Lemma im Zusammenhang mit dem goldenen Kalb vor. Mit sehr negativen Untertönen beschreibt קִצְצָה (*šhq*) im *Pi'el* an dieser Stelle die ausschweifende Belustigung nach dem Gelage des Opfermals. Damit sind sicherlich unter anderem die Reigentänze von Ex 32,19 gemeint. Der Zusammenhang ist deutlich negativ und das Verb קִצְצָה (*šhq*) scheint in diesem Kontext eine ungezügelte, gottlose und somit negative Belustigung zu bedeuten.
- Ähnlich ist es in Ri 16,25, wo das Herz der Philister nach dem Schlachtopfer für Dagon fröhlich ist und sie Belustigung suchen. In diesem Vers und danach in 21,27 wird das Verb קִצְצָה (*šhq*) im *Pi'el* als Synonym für קִצְצָה (*šhq*; *scherzend unterhalten, tanzen*) verwendet. Was für die Zuschauer Belustigung und Unterhaltung war, ist für Simson Spott und Hohn.

¹⁴⁴ Aufgrund dieser Stelle aus Gen 39 vertritt Hensel die Auffassung, dass Ismael in irgendeiner Form eine sexuelle Handlung unternimmt, die ihn als potentiellen Erben hervorhebt (2011:123). Hamilton erwähnt auch diese Möglichkeit: „‘Playing’ could also have a sexual sense: to play with oneself, to masturbate.“ (1995:78), wobei diese Bedeutung belegt werden muss. Aus dieser Perspektive könnte die Handlung Ismaels ein Hinweis auf seine sexuelle Reife sein, die der Sara ein Dorn im Auge ist, weil damit die Erbschaftsfrage aufgeworfen wird. Die lexikalischen und kontextuellen Aspekte bieten jedoch nur wenig Anhaltspunkte für diese Deutung, die im Kontext von Kapitel 21 nirgendwo Bestätigung findet.

Es fällt auf, dass das Verb קחצ (*šḥq*) im *Pi'el* sowohl neutrale und positive als auch negative Handlungen beschreiben kann. Die Bedeutungsnuancen des Verbs scheinen damit stark vom jeweiligen Kontext abhängig zu sein. Im neutralen oder positiven Sinne könnte es ganz allgemein als Scherz oder als eine Art des Umgangs von Eheleuten verstanden werden. Im negativen Sinne kann es gewisse Nuancen von Spott, Hohn und ungezügelter Belustigung beinhalten. Es kann auch als Euphemismus verwendet werden, als Umschreibung einer sexuellen Handlung, die jedenfalls durch den jeweiligen Kontext bestätigt werden müsste.

Gerade diese vielfältige Verwendung lässt die Aussage von Gen 21,9 zu einer Leerstelle werden, die im Laufe der Geschichte mit unterschiedlichen Interpretationen und Spekulationen gefüllt wurde. Die Unsicherheit der Deutung lässt sich bereits in der LXX feststellen, die den Text mit der Apposition „μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς“ („mit ihrem Sohn Isaak“) emendiert. Auch die Vulgata fügt auf gleiche Weise „cum isaac filio suo“ ein. Beide Übersetzungen interpretieren und erweitern den Sinn des Verbs durch die Hinzufügung eines Objektes: Die zwei Halbbrüder agieren *miteinander*. Das Verb bedarf nicht zwangsläufig eines Objektes, doch selbst wenn diese Hinzufügung ursprünglich wäre (wovon ich nicht ausgehe), erklärt sie zwar eine Gemeinsamkeit oder Wechselseitigkeit der Handlung, ohne sie jedoch zu werten.

Der unmittelbare Kontext kann eventuell mehr Klarheit schaffen: Wie schon oben betrachtet, stammt das Partizip קחצמ (*měšahēq*) in Gen 21,9 aus der Wurzel קחצ (*šḥq*), die in 21,3 dem Namen Isaaks קחצ? (*yīšḥāq*; „er wird lachen“, vgl. 17,19, aber auch 17,17 und 18,12-15) und der Pointe Saras von 21,6 zugrunde liegt. Dort verwendet Sara zweimal die Wurzel קחצ (*šḥq*), wobei sie beim zweiten Mal die exakte Form des Namens Isaaks (קחצ?) wiedergibt, sozusagen: „Jeder der es hört, wird mich ,isaaken“ (21,6). Es ist wahrscheinlich, dass auch bei der Verwendung von קחצמ (*měšahēq*) in 21,9 ein Wortspiel vorliegt. Denn wörtlich könnte auch die Handlung Ismaels als „er isaakt“ übersetzt werden. Das bedeutet im übertragenen Sinne: Sara sieht Ismael, wie er sich in die Rolle Isaaks begibt, wie er „den Isaak spielt“. Hamilton nimmt an: „Perhaps she sees Ishmael doing something to make himself like Isaac, setting his sights on a familial position equal to that of Isaac.“ (1995:78). Diese Auffassung wird von vielen weiteren Auslegern geteilt (z.B. Wenham 1994:82; Alter 1996:98; Cotter 2003:140 u.v.m.).

Dazu kommt noch eine weitere Überlegung: Die Präposition ל (*l*) in Gen 21,6 kann sowohl „mit mir lachen“ als auch „über mich lachen“ (לִקְחָצִי; *yīšḥaq-lî*) bedeuten.¹⁴⁵ Sicherlich hat Sara die erste Möglichkeit im Sinne: Sie jubelt darüber, dass Gott ihr zweifelndes Lachen (18,12-15) in ein Lachen von schallender Freude verwandelt hat. Doch die Mehrdeutigkeit lässt die Leserschaft eventuell erahnen, dass Ismael in 21,9, indem er sich in die Rolle Isaaks begibt (also „isaakt“), nicht *mit* Sara, sondern *über* Sara beziehungsweise *über* ihren Sohn lacht.

Ein weiterer Anklang zwischen Gen 21,6 und 21,9, der diese Auffassung stützt, wird von Devora Steinmetz beobachtet: „Jeder der es hört“ könnte auf die Bedeutung des Namens Ismael hinweisen, der auch das „hören“ beinhaltet (1991:170). Demnach wären in 21,6 bereits beide Söhne Abrahams durch

¹⁴⁵ Auch Alter erkennt diese Mehrdeutigkeit und erklärt: „In poetry, *tsahaq* is often linked in parallelism with *la'ag*, to scorn or mock, and it should be noted that *la'ag* is invariably followed by the preposition *l*, as *tsahaq* is here. All who hear of it may laugh, rejoice, with Sarah, but the hint that they might also laugh at her is evident in her language.“ (1996:97).

die Wurzel angedeutet, die ihrer Namensgebung zugrunde liegt: Jeder, der es *hört* (=Ismael), wird über mich *lachen* (= Isaak). 21,9 greift möglicherweise auf diese Mehrdeutigkeiten zurück. Besonders im Hinblick auf den öffentlichen Charakter des Entwöhnungsfestes könnte Ismael durch sein „*Isaaken*“ Isaak aus dem Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und des Festes verdrängt haben.¹⁴⁶

Die Reaktion Saras in Gen 21,10a lässt weitere Rückschlüsse zu: Die Handlung Ismaels musste ernst genug gewesen sein, um ihren Zorn zu erregen (Hamilton 1995:78). Ein völlig harmloses Scherzen oder Spielen Ismaels hätte nicht eine derartig radikale Wirkung in ihr hervorgerufen. Doch ein spöttisches Lachen oder ein Nachäffen Isaaks während des Festes konnten ausreichen, um die Empörung Saras auszulösen (Alter 1996:98). Dies und die Gesamtsituation scheinen für Sara eine Art Trigger zu sein, der die unterschwellige Spannung, die in den vorherigen Kapitel (bes. Gen 16 und 17) aufgebaut wurde, eskalieren lässt. Sara projiziert ihre Erfahrungen und die Spannungen mit Hagar und Ismael aus der Vergangenheit unmittelbar auf die Zukunft der Halbbrüder.¹⁴⁷ Aus ihrer Perspektive trifft zu, was Alter folgert: „‘Isaac-ing-it’ – that is, Sarah sees Ishmael presuming to play the role of Isaac, child of laughter, presuming to be the legitimate heir.“ (1996:98).

Die Eskalation des Konflikts wird somit durch eine Handlung Ismaels hervorgerufen, die nicht extremer Natur sein musste, jedoch in dieser Situation und angesichts der Vergangenheit von Sara als solche aufgefasst wurde.¹⁴⁸ Aus dem *Point-of-View* Saras stellt diese Episode eine Gefährdung der Verheißung dar. Wie bei allen weiteren Gefährdungen der Verheißungen an Abraham (Glieder C in der Gesamtstruktur) entsteht daraus jedoch schlussendlich Segen – in diesem Fall auch für Ismael und Hagar, die zunächst vertrieben werden.

1.2.3. Saras Aufforderung und die Reaktion Abrahams (Gen 21,10-11)

Wie schon in Gen 16,5 ergreift Sara in 21,10 die Initiative, indem sie sich an Abraham wendet. Ihr Zornausbruch entlädt sich in einem harschen Imperativ: „*Vertreibe* (*פגר*; *grš*) *diese Magd und ihren Sohn!*“ (21,10a). Es ist ein sehr starkes und scharfes, fast destruktives Verb, das hier weniger als eine Bitte, sondern vielmehr als eine Anweisung an Abraham zu verstehen ist. Es ist dasselbe Verb, merkt Mathews (2005:269) an, das für die Vertreibung von Adam, (3,24), von Kain (4,14), von Mose vor Pharao (Ex 10,11) oder von der Bevölkerung Kanaans (Ex 23,29-30; Jos 24,18) verwendet wird.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Darauf weist beispielsweise Hamilton hin: „Thus, Sarah was riled by Ishmael’s enjoying himself and playing happily on an occasion when the spotlight should be exclusively on her son.“ (1995:79). Ähnlich auch Mathews (2005:268-269).

¹⁴⁷ Mathews merkt interessanterweise über Sara an: „She saw the derision as an ominous foreshadowing of the strife that brothers, even more likely half-brothers, could experience (e.g., Jacob-Esau; Joseph-his brothers).“ (2005:269).

¹⁴⁸ Die Eskalation eines Konflikts kann durch eine recht harmlose Tat geschehen, wenn die Situation im Vorfeld bereits spannungsgeladen ist. Für Sara ist das „*Isaaken*“ Ismaels der Tropfen, der „das Fass zum Überlaufen bringt“. Ähnlich folgert auch Wenham: „It does not imply that Ishmael has done something amiss with Isaac. It suggests on the contrary, that Sarah saw Ishmael *פצחק*, playing the role of Isaac.“ (1994:82).

¹⁴⁹ Wenham merkt zum Verb *פגר* an, das in Gen 21,10 allerdings im *Pi’el* vorkommt: „The qal participle is often used of divorcees (e.g., Lev 21:7, 14; 22:13), and clearly that is implied here too.“ (1994:82).

Wie bereits erwähnt, vermeidet Sara die Verwendung von Eigennamen für Hagar und Ismael und nennt diese einfach „die Magd“ (הַאֲמָהָה; *hā'āmā*)¹⁵⁰ und „ihren Sohn“ oder „Sohn der Magd“ (בֶּן־הַאֲמָהָה; *ben-hā'āmā*), wodurch sie ihren sozialen Stand in Erinnerung ruft. Sie stellt Ismael „meinen Sohn“ entgegen und ergänzt zusätzlich seinen Eigennamen, wodurch sie sich und Isaak in ihrer hervorgehobenen Stellung bekräftigt.

Der von ihr genannte Grund in Gen 21,10b spiegelt ihre Gedankenwelt während der Beobachtung Isaels wider: Sara ist um den Erbschaftsanspruch (יָרַשׁ; *yrs*) ihres Sohnes besorgt! Sie erkennt eine Gefahr, welche die Zukunft ihres eigenen Sohnes betrifft, denn Isaaks Status als Erbe ist stets in Gefahr, während Ismael in der Nähe ist (Wenham 1994:81). Und dieser soll auf keinen Fall Erbe mit Isaak werden. Oder noch genauer ausgedrückt: Ihr Anliegen ist es, dass Ismael nicht *zusammen* mit Isaak Erbe wird. Sie möchte, dass ihr Sohn Isaak der *einzig*e Erbe wird. Sara scheint beim Verweis auf die alleinige Erbschaft des einen Nachkommens auf die Verheißung Gottes von 15,4 zurückzugreifen. Sie begründet ihre Aufforderung somit mit einem impliziten „göttlichen Argument“ (explizit schon in 16,5b).

Während Abraham in Gen 16,6 recht passiv und ohne zu zögern auf die Klage Saras eingegangen war, reagiert er in 21,11 aufgebracht: Diesmal ist die Sache *sehr* übel in seinen Augen!¹⁵¹ Die gesteigerte Form וַיִּרַע מְאֹד (*wayyēra' mē'ōd*; *es war sehr übel*) kommt nur hier vor (Wenham 1994:83). Der Grund für diese starke Reaktion Abrahams wird genannt: Die Sache betrifft *seinen* Sohn! Abraham hatte schon in 17,18 Ismael als Erben vorgeschlagen. Seine Reaktion zeigt auch an dieser Stelle, dass ihm die Möglichkeit missfällt, dass Ismael nicht sein Erbe (Turner 1990:86) und zudem vertrieben werden soll. Welcher der beiden Söhne wird der *bēkōr*? Dies ist die ständige Frage der Erzählungen bis hierhin, wie Coats bemerkt: „The threat of Ishmael throughout the narrative is that he would replace Sarah's son, or Sarah's lack of a son, as the heir of Abraham.“ (1983:153). Leserinnen und Leser fragen sich nun: Wie reagiert Abraham diesmal auf die Aufforderung Saras?¹⁵²

1.2.4. Gottes Bestätigung (Gen 21,12-13)

Es bedarf Gottes Eingriff, um Abraham umzustimmen. Gott bestätigt den Vorschlag Saras, wenn er zu Abraham in Gen 21,12 sagt: „*In allem, was Sara zu dir sagt, höre auf ihre Stimme!*“. In dieser Tatsache scheint eine gewisse Ironie im Vergleich zu Kapitel 16 zu liegen, wie Turner herausgestellt hat:

¹⁵⁰ Anders als in Gen 16,1ff, wo für Hagar der Begriff שִׁפְחָה (*šiphâ*) verwendet wurde, nennt Sara sie nun אֲמָהָה (*'āmā*). Einige Ausleger, wie etwa Hamilton (1995:80), sehen in dieser unterschiedlichen Bezeichnung Hagars den Hinweis auf eine positive Veränderung ihres sozialen Status zwischen den Kapiteln. Doch dies trägt einerseits nicht der Verwendung von אִשָּׁא (*'iššā*) für Hagar in 16,3 Rechnung: Das soziale Gefälle scheint in 21,10 genau entgegengesetzt zu sein. Andererseits, wie auch schon oben erwähnt, zeigt ein Blick in die Erzählung von Lea, Rahel und ihren Mägden, dass von einer gewissen semantischen Überlappung der zwei Bezeichnungen (שִׁפְחָה [*šiphâ*] und אֲמָהָה [*'āmā*]) ausgegangen werden kann. Denn sowohl Bilha als auch Silpa werden אֲמָהָה (*'āmā*; Bilha: 30,3; beide: 31,33) und auch שִׁפְחָה (*šiphâ*; Bilha: 30,4.7; Silpa: 30,9.10; beide: 32,23; 33,1.2.6) und sogar אִשָּׁא (*'iššā*; Bilha: 30,4; Silpa: 30,9) genannt. Beide werden in 35,22 darüber hinaus als פְּלִגְשִׁים (*pilegeš*; Nebenfrauen) bezeichnet.

¹⁵¹ Gegen Wenham, der sowohl für Gen 16 als auch für Gen 21 bei Abraham eine „reluctance to obey his wife's demand“ (1994:79) deutet. Stattdessen erkennt auch Hamilton (1995:77) einen wesentlichen Unterschied zwischen den Reaktionen Abrahams in den jeweiligen Kapiteln.

¹⁵² Und dies gilt trotz der Tatsache, dass in Gen 17,19-20 die Frage nach dem rechtmäßigen *bēkōr* gewissermaßen schon im Vorfeld von Gott geklärt wurde. Aber, wie oben aufgezeigt wurde, bleiben die Kapitel 17-20 hinsichtlich dieser Frage sehr spannungsreich.

It is ironic that in sending away Ishmael, Abraham must do “whatever Sarah says” (21:12), just as he had once “hearkened to the voice of Sara” (16:2), in her suggestion which resulted in Ishmael’s birth. The first suggestion he eagerly accepted; the second he resents. (1990:86-87).

Die Ausweisung von Hagar und Ismael ist offenbar ein weiterer Schritt in der Erfüllung dessen, was der Engel des HERRN bereits über Ismael angekündigt hatte (Gen 16,10.12; 17,20; vgl. 21,18) und was Gott in 21,13 dem Abraham bestätigt: Ismael soll zu einer Nation werden. Damit beginnt sich die Verheißung aus 17,4 zu erfüllen, wonach Abraham der Vater vieler Nationen werden soll. Sara (so wie später auch Rebekka in Kapitel 27) trägt ironischerweise durch ihr Verhalten zur Realisierung der Verheißungen Gottes bei, was nichts anderes heißt, als dass Gott trotz und durch das menschliche Handeln hindurch seine Verheißungen erfüllen kann. Kidner merkt die unterschiedliche Motivation an: „Sarah spoke more truly than she knew but the sequel shows how different was God’s spirit towards the outcasts from hers [...]“ (1967:151).

1.2.5. Der weitere Verlauf: Ausweisung und Rettung Hagers und Ismaels (Gen 21,14-19)

Abraham gehorcht dem Befehl Gottes und setzt Saras Aufforderung um. Allerdings verwendet der Erzähler an dieser Stelle einen abgemilderten Begriff: Abraham vertreibt Hagar und Ismael nicht (was Sara in 21,10 mit *גרש* [*grš*] verlangt hatte), sondern er „lässt sie gehen“ oder „schickt sie fort“ (*שלח*; *šlh*)¹⁵³, nachdem er ihnen Wegzehrung mitgegeben hatte.¹⁵⁴

Der Text berichtet im weiteren Verlauf aus der Perspektive Hagers. Sie wandert und irrt (*תעה*; *t’h*) umher in der Wüste von Beerscheba, bis der Wasservorrat zu Ende geht (Gen 21,14). Dann legt sie (*שלך*; *šlk*) Ismael unter einen Strauch, da sie seinen bevorstehenden Tod erwartet (Wenham 1994:85). Daraufhin setzt sie sich in gewisser Entfernung von Ismael hin, weil sie sein Sterben nicht mit ansehen kann (21,16). Dies wird vom Erzähler als ein (innerer) Monolog Hagers wiedergegeben, der die einzige Rede Hagers im gesamten Kapitel darstellt. Hagar erhebt anschließend ihre Stimme und weint. Doch nicht ihre Stimme, sondern die Stimme des Jungen (von dessen Klage bisher nicht berichtet wurde) wird von Gott gehört (21,17).

¹⁵³ Diese beiden Verben kommen zwar häufiger zusammen vor (z.B. in Gen 3,23.24; Ex 6,1; Ex 11,1), was eine gewisse Überschneidung der Begrifflichkeiten vermuten ließe, doch die Verben behalten einen grundlegenden Unterschied: *גרש* (*grš*) trägt immer eine feindliche Nuance (*vertreiben*, *austreiben*, *verjagen*), *שלח* (*šlh*) hingegen bezieht sich oft auf eine eher positive Sendung oder Entlassung (vgl. Hamilton 1995:82-83).

¹⁵⁴ Die Syntax in Gen 21,14 wirft einige Fragen auf. In der Vergangenheit haben manche Ausleger angenommen, dass Abraham sowohl das Brot und den Wasserschlauch als auch das Kind (*הנער*; *hanna’ar*) auf die Schultern Hagers setzte. Da Ismael schon ein Teenager sein musste, scheint dies ein schweres Unterfangen beziehungsweise eine Unstimmigkeit des Textes zu sein. Doch Alter bemerkt: „But biblical syntax permits the use of a transitive verb (‘gave [them] to Hagar’) interrupted by a participial clause (‘placing [them] on her shoulder’), which then controls a second object (‘the child’). The only way to convey this [...] is by repeating the verb.“ (1996:99). Mathews erkennt in dieser Syntax interessanterweise ein literarisches Stilmittel, wodurch eine verzögernde Wirkung hervorgerufen wird: „[The] mention of ‘the boy’ is delayed in the sentence so as to suggest that the transference of the boy from Abraham’s hand to hers is undertaken at the last possible moment. When we recognize that this ‘syntax of delay’ is a feature of the passage, it is best to accept the MT text, translating ‘the boy’ as the second object of ‘gave’, thus ‘and [he] gave her the boy’ (NASB).“ (2005:272). So auch Wenham: „The word order delaying the mention of ‘the child’ [...] until the last possible moment conveys Abraham’s great reluctance to part with Ishmael“ (1994:83) und „[...] the touching description of their departure shows him holding on to Ishmael until the very last minute.“ (:87).

Gott hatte Abraham befohlen „auf die Stimme“ Saras zu hören und Ismael und Hagar auszuweisen (Gen 21,12). Nun hört Gott „auf die Stimme“ Ismaels und das wird in 21,17 zweifach erwähnt, vom Erzähler und vom Engel des HERRN. In 16,11b hatte Gott bereits Hagars Elend „gehört“ (und nicht, wie zu erwarten wäre, „gesehen“, siehe Kommentierung oben). Diesmal „hört Gott“ (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים; wayyišma 'ēlōhîm) aber auf die Stimme des Jungen, was eine Anspielung auf den Namen *Ismael* (16,11) darstellt, obwohl sein Name im gesamten Kapitel sonst nicht direkt genannt wird. Die Namensgebung der ersten Episode (Gen 16) zielte bereits auf diese Szene ab (21,17).

Der Engel des HERRN spricht diesmal vom Himmel her (Gen 21,17; vgl. 22,11) zu Hagar. Er nennt sie wieder einmal beim Namen (wie in 16,8), wodurch er seine übernatürliche Identität zu erkennen gibt (Wenham 1994:86), und stellt ihr wiederholt eine rhetorische Frage. Er macht ihr nicht nur Hoffnung in der aktuellen Situation, indem er ihr einen Wasserbrunnen zeigt (21,19), sondern er bestätigt und erweitert die Verheißungen an Ismael aus Kapitel 16. Nun verkündet er ihr nämlich, dass Gott Ismael zu einer großen Nation machen wird (21,18), was Gott wiederum um Abrahams willen tut (21,13; 17,5).

1.2.6. Der Ausblick auf das Leben Ismaels (Gen 21,14-19)

Die Verse von Gen 21,20-21 stellen eine komprimierte Zusammenfassung des Werdegangs Ismaels dar, welche die Erzählung zum Ende und zu einem Ruhepunkt führen. Gott ist mit Ismael; er wächst heran und wird zu einem Bogenschützen; sein Wohngebiet ist die Wüste Paran. In gewisser Hinsicht erfüllt sich bereits an dieser Stelle die Verheißung von 16,12 (Wenham 1994:78; 86). Zuletzt wird erwähnt, dass er eine ägyptische Frau heiratete, was den Weg für seine *Toledot* in 25,12-18 vorbereitet.

Diese Zusammenfassung lässt das Anliegen dieser Erzähleinheit (Gen 21,8-21) erkennen. Sie beschreibt, wie es dazu kam, dass Ismael und Hagar das Haus Abrahams verließen und zu einem unabhängigen Nomadenvolk wurden. Die Erzählung zeigt zugleich, wie Gott um Abrahams willen seinen Sohn Ismael segnet (21,13.20), und sie beschreibt, wie Gott seine Verheißungen an Hagar (und an Abraham, vgl. 17,4) aus Kapitel 16 erfüllt, ohne von den Verheißungen an Abraham und Sara (17,19) abzuweichen.

1.3. Einige Rückschlüsse

Das analysierte Konfliktgeschehen wird besonders durch Sara in Gang gesetzt und zu einem Höhepunkt befördert. Die schwanger gewordene Hagar trägt auch ihren Teil bei, da sie ihre Herrin geringachtet (Gen 16,4). Auch Ismael handelt in Kapitel 21 in gewisser Weise (bzw. subjektiv betrachtet) unangemessen. Doch diese sind die einzigen Aspekte, welche Hagar und Ismael vom textuellen Befund her angelastet werden. Vielmehr werden Saras anfängliche Initiative (16,1-2), ihre Klage (16,5) und die stärkere Demütigung Hagars (16,6) sowie ihre scharfe Reaktion in 21,9-10 besonders stark gewichtet.

Der Konflikt spielt sich vollständig zwischen den Müttern ab, und zwar im Hinblick auf die Zukunft ihrer Söhne. Zwar ist in Gen 16,12 von einer feindschaftlichen Zukunft der Halbbrüder die Rede, doch diese bezieht sich vermutlich hauptsächlich auf ihre Nachkommen.¹⁵⁵ Jedenfalls wird in Genesis nichts

¹⁵⁵ Gerade aus dieser Perspektive ist es wichtig, zu erwähnen, dass der Erzähler darum bemüht ist, Ismael und Isaak in einem ständigen, indirekten Vergleich darzustellen. Dies wurde etwa im Abschnitt über die Paralleltäten zwischen Gen 16 und Gen 21 und insbesondere bei der Schilderung der Geburtserzählungen gezeigt. Eine

anderes berichtet. Wie die Argumentation im Hinblick auf den Begriff *מִשָּׁחֵק* (*měšahēq*; 21,9) gezeigt hat, kann bei dieser Handlung Ismaels nicht von einem direkten Konfliktgeschehen die Rede sein. Auch ist die Emendation der LXX und der Vulgata in 21,9 („Sara sah Ismael mit ihrem Sohn Isaak spielen“) nicht notwendig, um den Text zu verstehen.¹⁵⁶ Ganz im Gegenteil spielt gerade die fehlende beziehungsweise auf ein Minimum begrenzte Interaktion der Halbbrüder¹⁵⁷ in der Auswertung des Konflikts eine wichtige Rolle. Die einzige weitere Interaktion der Halbbrüder innerhalb des Abrahamzyklus ist die gemeinsame Bestattung ihres Vaters (25,9; vgl. 35,29), was durchaus positiv zu werten ist.

Auch für Greenspahn sind weder der Altersunterschied beziehungsweise die Geburtsreihenfolge der Brüder noch die sozialen Unterschiede zwischen ihnen Gründe für die entstandene Rivalität. Er erkennt eine persönliche Motivation Saras: „Both versions of Hagar’s departure present Sarah’s actions and Abraham’s discomfort (21:11) as having been personally motivated.“ (1994:114). Dem ist zuzustimmen, insofern die Rivalität grundlegend von den Müttern ausgefochten wird. Zugleich verkennt Greenspahn dabei den zentralen Aspekt, um den es Sara geht: die Erbschaft ihres Sohnes, als der Verheißungsträger und *bēkōr*.¹⁵⁸ Diese Frage wird von Sara geklärt, bevor die Brüder überhaupt in einen Konflikt eintreten können. Damit liegt hier ein potentieller Geschwisterkonflikt vor, der von den Müttern stellvertretend ausgefochten wird, bevor er überhaupt aufkommen kann. Damit spiegelt diese Erzählung eine wichtige Nuance biblischer Geschwisterkonflikte hinsichtlich des Einflusses der Familie (in diesem Fall der Mütter) in der Entstehung und Auflösung von Geschwisterkonflikten wider. Dies wird eine wichtige Rolle in der Korrelation der Geschwisterkonflikte und darauffolgend in der Auswertung dieser Arbeit spielen.

Vielzahl von Auslegern weist darüber hinaus auf das komplexe Geflecht von literarischen und lexikalischen Entsprechungen zwischen Ismael und Isaak in den Kapitel 21-22 (die „Opferung Isaaks“) hin.

¹⁵⁶ Von Rad, der der Emendation der LXX folgt, kommt zum Schluss: „Was Ismael getan hat, braucht keineswegs etwas Böses zu sein. Das Bild der beiden miteinander auf gleichem Fuß spielenden Knaben reicht vollkommen aus, um in der eifersüchtigen Mutter den Entschluß fest werden zu lassen: Ismael muß fort! Mit jedem Jahr wird er, der Ältere, für Isaak zum stärkeren Rivalen und am Ende gar mit ihm das Erbe teilen.“ (1976:184). Ähnlich schon bei Skinner, der die Untertöne und Mehrdeutigkeiten des Textes nicht erkennt: „It is the spectacle of the two young children playing together, innocent of social distinctions, that excites Sarah’s maternal jealousy and prompts her cruel demands.“ (1910:322).

¹⁵⁷ Interessanterweise werden Isaak und Ismael nie Brüder genannt, wohl aber Söhne Abrahams (Gen 25,9).

¹⁵⁸ In gewisser Hinsicht handeln Sara und Rebekka in der Bevorzugung ihres (Lieblings-)Sohnes und in ihrem Engagement um dessen Zukunft sehr ähnlich.

2. Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30)

2.1. Prolegomena

Der Konflikt zwischen Lea und Rahel in Gen 29 und 30 ist in vielerlei Hinsicht einzigartig. Allgemein sind Konflikte zwischen Frauen recht selten in den Erzähltexten des Alten Testaments. In Genesis ist uns bereits der Konflikt zwischen Sara und Hagar (Gen 16; Gen 21) in den Rollen von *Herrin* und *Magd* beziehungsweise *Ehefrau* und *Nebenfrau* und als *Mütter* begegnet. Wie herausgestellt wurde, handelt es sich dabei um einen stellvertretenden Konflikt zugunsten ihrer jeweiligen Söhne in der Frage nach dem rechtmäßigen *běkōr*.¹⁵⁹ In gewisser Weise spricht der Konflikt zwischen Lea und Rahel ähnliche Themen an, wie etwa die Unfruchtbarkeit und die Zeugung einer Nachkommenschaft mitten in den Spannungsfeldern von Sehnsucht und Eifersucht.¹⁶⁰ Im weiteren Verlauf der Genesis wird auch bei Lea und Rahel die Frage nach dem rechtmäßigen *běkōr* unter ihren Söhnen aufgeworfen.¹⁶¹

Doch dieser Konflikt hebt sich insofern auch ab, da die Kontrahentinnen gleichzeitig *Schwestern*¹⁶², *Ehefrauen desselben Mannes* und *Mütter* sind.¹⁶³ Aus diesem Grund schwingen in dieser innerfamiliären Schwesternrivalität auch die Aspekte der *Umkehrung der Geburtsreihenfolge* mit, die sonst eher von Bruderkonflikten bekannt ist. In der weiblichen Variante dieser Umkehrungsepisoden stehen allerdings weniger die Themen von Erbschaft, Segen und Vorherrschaft im Vordergrund (Kalmanofsky 2014:20),

¹⁵⁹ Esther Fuchs bestätigt dies, wenn sie behauptet: „It can be asserted that the presence of mother-figures in the biblical narrative is often contingent upon the identity and importance of their sons. In other words, the narrative frequently deals with the mother-figure due to its interest in her immediate or future offspring rather than in her own character.“ (1989:164). Dies ist durchaus bei Sara und Hagar zu erkennen. Wenn auch die Erzählungen von Gen 29-30 nicht weniger als von der Geburt der Stammesväter Israels handeln, scheinen mir die intrinsischen Gründe für den Konflikt zwischen den Schwestern jedoch nicht vordergründig in der Frage nach der Zukunft ihrer Nachkommen zu liegen.

¹⁶⁰ Weitere Motive, welche die Erzählungen vom Jakobszyklus stark mit den Geschichten von Abraham und Isaak verbinden, sind unter anderen: das Motiv der Flucht und der Rückkehr, die Auswirkungen der Endogamie, die Verbindung mit der Verwandtschaft aus Haran, das Motiv der unfruchtbaren Frau (Sara, Rebekka, Rahel), der Gewinn von Reichtümern durch Fremde. Siehe weitere Motive bei Mathews (2005:457-458).

¹⁶¹ Für Naomi Steinberg (1993:116) ändert die Erzählung von Lea und Rahel den Fokus von einer bisher „linearen/vertikalen Genealogie“ zu einer „horizontalen/segmentierten Genealogie“. Denn die Schwestern haben den gleichen Status als Ehefrauen und jede von ihnen kann einen möglichen Erben hervorbringen. Für Steinberg ist eine sororale Polygynie daher ein erfolgreicher Ehekonstrukt, wenn das Ziel darin besteht, mehrere Erben zu produzieren (:116). Damit sind jedoch bereits eheliche Konflikte und Rivalitäten zwischen den Nachkommen vorprogrammiert, was etwa Dtn 21,15-17 andeutet und reglementiert. Doch die Frage nach dem rechtmäßigen *běkōr* unter den Söhnen ist nicht das eigentliche Thema des Konflikts zwischen den Schwestern. Diese Frage wird sich erst zu einem späteren Zeitpunkt, besonders in Gen 37-50, stellen. Der Konflikt zwischen Lea und Rahel spielt sich auf einer ganz anderen Ebene ab und entsteht aus der Tatsache, dass Lea zwar die *בְּכִירָה* (*běkîrâ*; *Erstgeborene*) und zudem fruchtbar ist, aber von Jakob ungewollt ist, während Rahel die *הַקְטָנָה* (*haqqěṭannâ*; *die Kleine*), die Geliebte, doch auch die Unfruchtbare ist.

¹⁶² Es handelt sich dabei um die am stärksten entfaltete Schwesternerzählung des Alten Testaments. Hin und wieder wird von einträchtigen Schwesternpaaren erzählt, wie etwa die Töchter Lots. Eine weitere weniger offenkundige Schwesternrivalität im Alten Testament ist zwischen Michal und Merab zu erkennen (1 Sam 14,49-51; 18,117ff; 21,8), wobei diese nicht narrativ entfaltet wird. Auch werden Israel und Juda korporativ als Schwestern dargestellt.

¹⁶³ Kalmanofsky (2014:21) erkennt die Notwendigkeit, dass Lea und Rahel nicht nur in ihren Rollen als Ehefrauen und Mütter wahrgenommen werden. Sie erklärt: „Rachel and Leah are first shown to us in their roles as sisters. Even though they also are daughters, wives, and mothers in the course of their narrative, I contend that they function primarily as sisters [...] their relationship to one another determines the course of its narrative.“ (2014:21).

wie etwa bei Jakob und Esau, sondern viel stärker die Aspekte der Sehnsucht nach Nachkommenschaft und Zuwendung des Mannes.¹⁶⁴

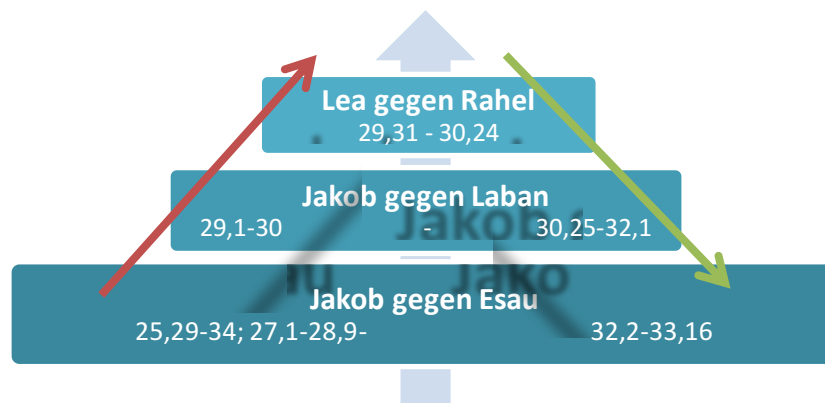
Das vorliegende Kapitel beschäftigt sich mit diesem eigentümlichen Schwesternkonflikt. Auf den nachfolgenden Seiten wird zunächst die Einbettung des Konflikts in den Gesamtkontext der Erzählungen der zweiten Patriarchengeneration berücksichtigt. Denn die Erzählungen innerhalb der *Toledot* Isaaks weisen verschiedenartige Querverbindungen und Motive auf, die Licht auf das Verständnis der Konflikte werfen. Nach der Darstellung der Gesamtstruktur folgt die narrative Exegese von Gen 29-30. Da diese Kapitel zugleich den Ereignissen und den Nachkommen der *Toledot* Jakobs (ab Gen 37) zugrunde liegen, gibt diese Analyse auch entscheidende Einblicke in die Vorgeschichte des Geschwisterkonflikts von Josef und seinen Brüdern.

2.1.1. Die Gesamtstruktur des Jakobszyklus

Der erste Teil des Lebens Jakobs (Gen 25-30,24) enthält drei aufeinander aufbauende Konflikte, die sich gegenseitig bedingen:

- Jakob gegen Esau (25,29-34; 27,1-28,9; 32,2-33,16)
- Jakob gegen Laban (29,1-30; 30,25-32,1)
- Lea gegen Rahel (29,31-30,24)

Struktur 5: Die Struktur der Konflikte im Jakobszyklus



In der Grafik (Struktur 5) wird sichtbar, dass die Rivalität von Lea und Rahel aus dem Konflikt zwischen Jakob und Laban resultiert. Dieser entsteht wiederum aus seinem Konflikt mit Esau. Ein Konflikt verursacht den nächsten. Die drei Ebenen markieren zugleich die drei Beziehungsorte der Konflikte Jakobs: Der grundlegende Konflikt ereignet sich im *Vaterhaus* zwischen ihm und seinem Bruder Esau. Deswegen muss er Zuflucht bei seiner *weiteren Verwandtschaft* in Haran suchen, wo sich der Konflikt mit

¹⁶⁴ In gewisser Hinsicht ist Fokkelman Recht zu geben, wenn er behauptet: „The meaning of the entire story 29.31-30.24 is, as we see now, that the real issue of the sisters' fret and fray is the same as that of the brothers Esau and Jacob's struggle: who will take the lead, who will be the first and who will be he who must serve?“ (1975:140-141). Zugleich muss hier differenziert werden, da die Ziele der Strebungen der Geschwisterpaare völlig unterschiedlich sind: Jakob und Esau streben nach Erbschaft und Segen und Vorherrschaft; Lea und Rahel sehnen sich nach Nachkommenschaft und der Zuwendung ihres Mannes. In beiden Erzählungen wird die Frage nach der Rechtmäßigkeit aufgeworfen: Welcher Bruder ist der rechtmäßige *bēkōr*? Welche Frau ist die rechtmäßige Ehefrau?

Laban abspielt. Die Folgen, die daraus entstehen, bewirken schließlich den Konflikt innerhalb seiner *eigenen Familie beziehungsweise Ehe*. Alle familiären Ebenen sind betroffen. Wie ab Gen 37 klar wird, entstehen daraus die weiteren Konflikte zwischen den Söhnen Jakobs. Brueggemann bestätigt: „This is the focus of the narrative. It portrays the way to the next generation as a way of conflict.“ (1982:253). Die Grafik (Struktur 5) stellt auch die Wendung der Jakobserzählung dar, die mit Gen 30,25 eingeleitet wird. Der Weg zur Lösung (oder besser: zur literarischen Auflösung) der Konflikte im Leben Jakobs bewegt sich ab diesem Zeitpunkt in entgegengesetzter Richtung und verläuft erneut durch jede Konfliktstufe.

Die hier vorgeschlagene Gesamtstruktur (25,19-33,16) kann in folgendem Chiasmus dargestellt werden, der sich in groben Zügen an der Gliederung von Brueggemann (1982:249) anlehnt, die angepasst und erweitert wurde:¹⁶⁵

¹⁶⁵ Diese Gesamtstruktur betrifft nicht die gesamte *Toledot* Isaaks (25,19-35,29), sondern nur die Erzählungen, welche die Geschwisterrivalität von Jakob und Esau umschließen und die im Zentrum die Schwesternrivalität von Lea und Rahel haben. In Klammern sind Lemmata angegeben, die in der jeweiligen Erzählung und dessen entsprechendem Glied besonders relevant sind. Klar ist, dass diese Texte – vor allem aufgrund der Länge dieses Erzählabschnittes – auch nach ganz anderen Perspektiven, Kriterien und Gesichtspunkten gegliedert werden können. Die hier vorgestellte Struktur ist lediglich eine mögliche und meines Erachtens nach sinnvolle Gliederung, welche die Deutungsaspekte der hier vorgestellten Erzählanalyse gut widerspiegelt.

2.1.2. Die Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16

A. 25,19-27,45: Die Rivalität zwischen Jakob und Esau

25,19-28: Vorgeburtlicher Konflikt zwischen Jakob und Esau:

- 25,22: Konflikt im Mutterleib
- 25,23: Vorgeburtliches Orakel (עבד; רב / צָעִי)
- 25,26: Jakob als Fersenhalter während der Geburt
- 25,29-34: Die Vertauschung des Erstgeburtsrechts (מכר; בְּכֹרֶה)
- 27,1-40: Die listige Erschleichung des Erstgeburtssegens (בכה; בְּכוֹר; בְּכֹרֶה; ברך / בְּרָכָה; עבד)

B. 27,41-28,22: Esaus Vergeltungsabsichten¹⁶⁶; Jakobs Flucht vor Esau nach Haran

28,10-22: Jakobs *Begegnung mit Gott* in Bethel; Segensverheißung und Gelübde

C. 29,1-14: Jakob kommt in Haran an, trifft Rahel und Laban; Begrüßungsküsse

(→ Fortsetzung der Erzählung von 27,41-28,5)

D. 29,15-20: Der Vertrag, der Jakob 7 Jahre an Laban bindet (Rahel)

Jakob ist vermögenslos (שכר; עבד; אָח; הַקְטָנָה / הַגְדֵּלָה)

E. 29,21-30: Die List Labans (Lea statt Rahel). Er drängt Jakob den Dienst für weitere 7 Jahre auf (עבד; הַצְעִיָּה / הַבְּכִירָה)

F. 29,31-30-24: Die Rivalität zwischen Lea und Rahel und Zeugung von 11 Söhnen und 1 Tochter. Tiefpunkt und Wendepunkt der Jakobserzählung

30,14-21: *Dudaim*-Szene (שכר)

30,22-24: Rahel gebiert Josef

E'. 30,25-42: Die List Jakobs (Schafe- und Ziegenvermehrung). Jakob will sich von Laban losreißen (שכר; עבד)

D'. 30,43-31,54: Die Flucht Jakobs und der Bund mit Laban, der Jakob freisetzt ins Land zurückzukehren

Jakobs ist reich geworden (שכר; עבד; מכר; אָח)

C'. 32,1: Endgültiger Abschied von Laban; Labans Abschiedsküsse

(→ Anknüpfung an die Erzählung von 27,41-28,5)

B'. 32,2-33: Jakobs Vorbereitung auf die Begegnung mit Esau (עבד)

Jakobs *Begegnungen mit Gott* auf dem Rückweg ins Land:

- 32,2-3: Begegnung mit Engel Gottes (Mahanajim)
- 32,10-13: Jakobs Angst vor den Mordabsichten Esaus (V.12), Gebet und Erinnerung an die Verheißung von Kap 28
- 32,23-33: Jakobs Ringen mit Gott am Jabbok und Segen

A'. 33,1-16: Die Wiederbegegnung von Jakob und Esau: Versöhnung und Trennung

(עבד; בכה; רצה; בְּרָכָה)

Struktur 6: Die Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16

¹⁶⁶ Mit Blick auf die zwei vorausgegangenen Episoden (Vertauschung des Erstgeburtsrechtes und listige Erschleichung des Erstgeburtssegens) ergibt es durchaus Sinn, dass Esau Vergeltungsabsichten gegen seinen Bruder hegt. Er möchte das zurückhaben, was ihm genommen wurde.

2.1.3. Einige Anmerkungen zur Gesamtstruktur von Gen 25,19-33,16

Auch Brueggemann (1982) erkennt Gen 29,31-30,24 als Zentrum der Haran-Episoden. Allerdings steht dieser Abschnitt für ihn als eine unabhängige Tradition da, die einzig das Anliegen verfolgt, den Ursprung der Söhne Jakobs darzustellen. Die Erzählweise und Einbettung des Abschnittes lässt jedoch den Rückschluss zu, dass es in erster Linie um Konflikte geht und im Fall von Lea und Rahel um einen Schwesternkonflikt, aus dem die Söhne Israels (mitsamt ihren Namensbedeutungen, die im Konflikt verankert sind) hervorkommen. Eine Frage, die im weiteren Verlauf zu klären sein wird, betrifft den Wendepunkt der Gesamterzählung (F), die sich ab der Geburt Josefs in 30,25 ereignet. Ab diesem Zeitpunkt reißt sich Jakob schrittweise von Laban los, um in das Land zurückzukehren. Was ist die Ursache für diesen abrupten Wechsel, in dem die Spiegelsymmetrie dieser Gliederung verankert ist?

Die Glieder C bis C' werden insgesamt etwas ausführlicher dargestellt, da der unmittelbare Kontext der Schwesternrivalität für dessen Auslegung besonders relevant ist. Darin werden Parallelitäten und Kontraste sichtbar: Jakob kommt von Kanaan nach Haran und geht am Ende von Haran nach Kanaan zurück. So wie er an Laban und Haran schrittweise „gebunden“ wird, so „löst“ sich diese Verbindung in der zweiten Hälfte schrittweise wieder auf. Auch wird sichtbar, dass Jakob als vermögensloser Junggeselle in Haran ankommt und als vermögendes Familienoberhaupt von Haran ins verheißene Land aufbricht.

Zwei Faktoren bedingen die Gesamtstruktur und sind relevant für die Auslegung der Schwesternrivalität: 1) die Stichwortverbindungen der Lemmata עבד (*bd*) und שכר (*škr*) und 2) der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Erzählung. Wegen ihrer Bedeutsamkeit und weil wichtige Resultate für die Konfliktauswertung davon abhängen, sollen diese Faktoren in den folgenden Abschnitten einzeln besprochen werden.

2.1.4. Die Lemmata שכר/עבד

Bereits 1975 stellte Fokkelman die Relevanz und Bedeutung der Lemmata עבד (*bd*) und שכר (*škr*) heraus, welche in den Erzählungen von Gen 29-31 als Leitworte fungieren: Die Lemmata עבד (in fast allen Szenen) und שכר (in allen Szenen) beherrschen die Haran-Phase und insbesondere die Beziehung zwischen Laban und Jakob (:126). Fokkelman (:193) und in Anlehnung an ihn auch Cotter (2003:208) gliedern die Erzählung von Lea und Rahel entsprechend dieser Lemmata.

Tatsächlich kommt die Wurzel שכר (*škr*; *entlohn*, *Lohn*) innerhalb der Genesis, mit Ausnahme von Gen 15,1¹⁶⁷, ausschließlich in den Kapiteln Gen 29-31 vor (29,15; 30,18.28.32.33; 31,7.8[2x].41), die unmittelbar mit der Ankunft Jakobs in Haran und mit seinem Losreißen von Laban in Verbindung stehen. Der Lohn Jakobs ist dabei immer wieder die Ursache für den Konflikt mit seinem Onkel. Er bringt es selbst zum Ausdruck, wenn er sich wiederholt darüber beschwert, dass Laban seinen Lohn *zehnmal* verändert hat (31,7.41). Entsprechend argumentiert Steinmetz (1991:192), dass im Hause Labans jede

¹⁶⁷ Mathews legt auch diesen Verweis aus der Abrahamsgeschichte auf Jakob aus: „The same term characterized the Lord, who is Abraham’s ‘reward’ (*šākār*, 15:1), a lesson Jacob will learn.“ (2005:456).

Person als Eigentum behandelt wird: Rahel und Lea sind Jakobs Lohn (29,15); Lea kauft Jakob von Rahel als Entgelt für die *Dudaim* ab (30,16).¹⁶⁸

Was das Vorkommen des Begriffs עבד (*'bd; dienen*) betrifft, greift die Darstellung von Fokkelman zu kurz, da sie sich auf die Haran-Erzählungen beschränkt. In den Kapiteln 29-31 kommt die Wurzel עבד (*'bd; dienen*) zwar besonders häufig vor (29,15.18.20.25.27[2×].30; 30,26[3×].29; 31,6.41), diese Vorkommen sind jedoch Rückgriffe aus der Jakob-Esau-Erzählung, worin das Lemma bereits eingeführt wurde und auch eine zentrale Rolle spielt: Die Verankerung des Lemmas עבד (*'bd; dienen*) im vorgeburtlichen Orakel in 25,23 und in dem Segen (bzw. Anti-Segen) in 27,29.37.40 sind wesentliche Merkmale, welche die Umkehrungsepisoden und die narrative Spannung des gesamten Jakobszyklus (z.B. עבד in 32,5.19.21) inklusive der Rivalität zwischen Lea und Rahel begründen. Wenn mit der Wurzel עבד (*'bd; dienen*) weitere damit verbundenen lexikalische und thematische Motive berücksichtigt werden, dann ergibt sich ein noch komplexeres Bild, das bis in die Erzählungen über die Söhne Jakobs (Gen 37-50) ragt.¹⁶⁹

2.1.5. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang in den Jakobserzählungen

Wie wichtig die Berücksichtigung des Jakob-Esau-Konflikts bei der Analyse des Konflikts zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30) ist, zeigt sich unter anderem in Verbindung mit dem sogenannten „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ (oder „Nemesis“) des Jakobszyklus. Nachfolgend sollen einige Episoden aus dem Leben Jakobs unter dieser Perspektive und im Hinblick auf ihre Auswirkungen auf Gen 29-30 besprochen werden.

Es handelt sich hierbei nicht um ein rein literarisches Phänomen, das sich aus der normalen Entwicklung eines Handlungsverlaufes (Komplikation → Auflösung) ergibt. Vielmehr liegt hier – in besonders ausgeprägter Form – das für die Genesis, das Alte Testament und die hebräische Denkweise bekannte Muster der Umkehrung der eigenen Tat vor. Das bedeutet, dass in den Erzählungen eine Entsprechung zwischen der Tat einer Hauptfigur und der daraus für sie (und andere) entstehenden Folge erkennbar wird. Im hebräischen Denken kann die immanente Tatsphäre nicht losgelöst vom Handeln Gottes verstanden werden. Es ist Gott, der die Folgen einer Tat auf den Täter „zurückkehren“ lässt.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Steinmetz führt weiter: „Jacob needs to break away from this family before he becomes fully a part of it. But, to my mind, it is also the clearest demonstration that Jacob, and indeed his wives as well, are slaves in Padam Aram – they are no more than human property both in the eyes of Laban and in each other’s eyes.“ (1991:192).

¹⁶⁹ An anderer Stelle (Martella 2015:163-168) habe ich bereits über das sogenannte „Herrschaftsmotiv“ und dessen Umkehrung in der gesamten Jakob-Esau-Erzählung und in der Josefgeschichte geschrieben. Einige weitere Lemmata, die diesem Herrschaftsmotiv zugrunde liegen, sind beispielsweise das Niederbeugen (שָׁח; *šhh*; z.B. in 27,29; 33,3.6-7), die Anrede als Herr (גִּבֹּר; *gēbîr*) und als Gebieter (אָדֹנָי; *’ādōwn*; z.B. in 32,5.6.19; 33,8.13.13(2x).15).

¹⁷⁰ Dennoch kann nicht unmittelbar von einer Folge auf eine Tat, oder in anderen Worten, von einem Ergehen auf das Tun zurückgeschlossen werden (vgl. z.B. das Ergehen des betrogenen Esaus). Auch werden von den Erzählungen nicht alle Handlungen oder Folgen berichtet. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, tiefer in die Thematik eines „Vergeltungsdogmas im Alten Testament“ – wie der Titel von Klaus Kochs 1955 erschienenem Artikel heißt – einzusteigen. Es sei nur am Rande erwähnt, dass Koch von einer „schicksalwirkenden Tatsphäre“ spricht. Diese sei „in seiner alttestamentlichen Entfaltung nie vom Wirken JHWHs zu lösen: JHWH bringt das vom Menschen in seiner Tat angelegte Geschick zur Entfaltung, er leistet gewissermaßen einen ‚Hebammendienst‘.“ (Freuling 2008:2). Für die vorliegende Untersuchung und im Hinblick auf Jakob sei an dieser Stelle festgehalten, dass im Alten Testament die Vorstellung vorherrscht, dass eine Tat zu ihrem

Eine solche der Tat entsprechende Strafe begegnet schon in Gen 3 (vgl. Bar-Efrat 2006:113; Martella 2015:54). Die Schlange hatte sich über Mensch und Gott erhoben, entsprechend wird sie in den Staub der Erde erniedrigt (3,14). Die Versuchung Adams durch seine Frau Eva führte zur Herrschaft des Mannes über die Frau (3,16). Dass sie von der verbotenen Frucht aßen, hatte zur Folge, dass die Nahrungsbeschaffung erschwert wurde (Gen 3,19). Kain wird vom Ackerboden hinweg verflucht (4,11a), weil er den Ackerboden mit dem Blut Abels getränkt hatte (4,10.11b). Diese Aufzählung ließe sich weiterführen.

Ein ähnliches Muster, viel subtiler und komplexer, ist auf narrativer Ebene im Leben Jakobs und in der vorliegenden Konflikterzählung zu erkennen. Hensel beobachtet etwa „beachtliche Querverbindungen, die ein bezeichnendes Licht auf die *Ursachen* und die *Lösung* des Konflikts sowie die *Schuld* Jakobs werfen [...]“ (2011:165). Damit leiste die Laban-Episode einen „wesentlichen Erzählfortschritt innerhalb der Jakob-Esau-Erzählung.“ (:160). Aus der Leserperspektive spiegle sie die Rivalität zwischen Jakob und Esau, „woraus sich für den Leser eine Reihe von *déjà-vù*-Erlebnissen aufturn.“ (:160). Dies kommt an gewissen Stellen im Text zutage, wie z.B. im Ausspruch Labans „*Das tut man an unserm Ort nicht, die Jüngere vor der Erstgeborenen zu geben.*“ (29,26). Auch in den Worten Jakobs in Gen 31,36 ist solch ein Widerhall zu erkennen, der wie ein Selbstbekenntnis anmutet, an die vorangehenden Erzählungen erinnert und sie teilweise umkehrt:

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. [...] Der listige Betrüger und Fersenhalter Jakob wurde seinerseits von Laban betrogen und mit List hingehalten. Seine rhetorische Frage weist auf sein Handeln gegenüber Esau zurück. Diese Dynamik zieht sich durch das gesamte Leben Jakobs. (Martella 2015:186).

Dieses Phänomen wird unterschiedlich benannt. Alter nennt es „Symmetrical poetic justice“¹⁷¹ und nennt einige Beispiele, die weiter unten ausgeführt und reflektiert werden sollen: „Jacob becomes the victim of symmetrical poetic justice, deceived in the blindness of the night by having Leah passed off on him as Rachel, and rebuked in the morning by the deceiver, his father-in law, Laban [...]“ (2011:53).

Wichtig zu beobachten ist, dass die Verkettungen von Taten und Folgen eng miteinander verbunden sind. Die Entwicklungen der Erzählungen können dabei als eine Art Spirale beschrieben werden. Die Ereignisse scheinen sich zu wiederholen. Gewisse narrative Momente weisen zurück und rufen das Alte wieder in den Sinn, aber der Kontext ist jedes Mal ein anderer. Zugleich ist ein kausaler Zusammenhang zu erkennen, da die Ereignisse und Handlungen der Erzählfiguren ähnliche oder entgegengesetzte Handlungen in anderen Protagonisten hervorrufen. Dies betrifft in der Genesis insbesondere die Aspekte der Täuschung und der Bevorzugung (siehe unten). In den nächsten Abschnitten sollen einige Einblicke in diese spiralförmigen Zusammenhänge im Jakobszyklus gegeben werden. Dies soll anhand der drei

Täter „zurückkehrt“. Dies wird häufig durch die Verwendung der Wurzel שׁוּב (*šwb*; *zurückkehren*) ausgedrückt, wenn eine negative Handlung „*auf das Haupt*“ des Handelnden zurückkommt (vgl. Ps 7,17; 1 Kön 2,33). Zur Frage nach der Abgrenzung zwischen menschlichem Willen und dem Handeln Gottes kommentiert Freuling unter Berufung auf Koch: „Eigenwirksamkeit menschlicher Tat und Handeln JHWHs – aus moderner Perspektive ein Widerspruch – kann das hebräische Denken dabei problemlos integrieren.“ (:3).

¹⁷¹ Dadurch begrenzt er dieses Phänomen auf ein rein literarisches Merkmal, was – wie oben betrachtet – zu kurz gegriffen ist.

vorausgegangenen Episoden geschehen, die dem Konflikt zwischen Jakob und Esau zugrunde liegen. Das Ziel bleibt dabei, zu verstehen, wie die Ereignisse ineinander verwoben sind und sich gegenseitig bedingen, um die Schwesternrivalität von Lea und Rahel in ihrem Kontext deuten zu können.

2.1.5.1. Umkehrung des vorgeburtlichen Orakels (Gen 25) und des Segens (Gen 27)

Das vorgeburtliche Orakel am Anfang des Jakobszyklus in Gen 25,23 weist eine potentielle Mehrdeutigkeit auf (vgl. Martella 2015:64-65), die gut zur Ambivalenz der Jakobsgeschichte als Ganzes passt und unmittelbaren Einfluss auf die Deutung der darin verwobenen Geschwisterkonflikte hat. Die klassische Lesart erkennt im Gottesspruch den älteren Bruder als zukünftigen Diener des jüngeren. Wie oben betrachtet, wird an dieser Stelle das Leitwort עבד ('bd) eingeführt, in dessen Licht die gesamte weitere Erzählung steht. Der Segen Isaaks in Gen 27 greift diese Thematik auf: Er verheißt Jakob Wohlstand und Reichtum und bestätigt ihn als Herrn (גִּבֹּר; *gēbîr*) über seine Brüder, die sich vor ihm beugen (שָׁחָה; *šḥh*) sollen (27,29.37).

Diese Zukunftsperspektive wird in den darauffolgenden Kapiteln nicht nur ausbleiben, sondern ganz auf den Kopf gestellt. Wegen seines Betrugs muss Jakob vor dem fliehen, der eigentlich sein Diener sein sollte. Ihm wird in Gen 28,13 zwar das Land verheißen, doch er muss zunächst in ein fremdes Land ziehen, um sein Leben zu retten. Und an diesem Ort wird der vermögenslose Jakob zum ausgebeuteten Diener seines Onkels. Jakob war bisher als Objekt des Dienens bekannt, nun, gleich zu Anfang der Haran-Episoden, wird er selbst zum Subjekt des Dienens (Hamilton 1995:259). Dieses Motiv zieht sich weiter durch die vorliegende Erzählung der Schwesternrivalität von Lea und Rahel und durchdringt dabei die Sphäre der Ehe und Familie Jakobs.

Dieselbe Umkehrung wird auch in Jakobs Vorbereitungen auf und in der Wiederbegegnung mit seinem Bruder Esau (Gen 32-33) erkennbar. Diese Szenen bilden das Gegenstück zum Segen aus Gen 27,30.37: Der furchterfüllte Jakob fleht zu Gott um Rettung (32,15); er lässt sich als Diener (עֶבֶד; *'ebed*) Esaus ankündigen (32,18-19) und nennt sich selbst so vor seinem Bruder (33,5); zugleich nennt er Esau seinen Herrn (אֲדֹנָי; *'adōwn*); er und seine ganze Familie beugen sich (שָׁחָה; *šḥh*)¹⁷² vor Esau nieder (33,3[7x!].6.7[2x].9).

2.1.5.2. Der Verkauf des Erstgeburtsrechtes (Gen 25,29-34 und 30,14-21)

Hamilton (1995:275) und Hensel (2011:158-159) weisen auf Parallelitäten zwischen der Erzählung von dem Verkauf des Erstgeburtsrechtes (Gen 25,29-34) und der sogenannten „Dudaim-Episode“ (Gen 30,14-21) hin. Beide Erzählungen beginnen mit einem Sohn (Esau; Ruben), der vom Feld (שָׂדֶה; *šāde*) zurückkehrt. In beiden Situationen ist von Verzweiflung die Rede: Esau stirbt vor Hunger, Rahel wegen ihrer Unfruchtbarkeit (Gen 30,1; vgl. Hamilton 1995:275). Die empfangende Person (Esau; Rahel) erhält etwas Handfestes (Linsengericht; *dūdā'im*), während Jakob das Erstgeburtsrecht und Lea das Recht zum Beischlaf als Gegenleistung bekommen. „Die Szene vom Verkauf des Erstlingstum [sic!] Esaus scheint hier deutlich durch.“ (Hensel 2011:159). Die einstige Tat Jakobs fällt auf ihn zurück und zwar in umgekehrten Rollenverhältnissen: Er ist nicht mehr aktives Subjekt der Handlung, sondern das passive Objekt der *Verhandlung* anderer.

¹⁷² Turner (1990:123) weist darauf hin, dass das Verb שָׁחָה (*šḥh*) nach Gen 27,29 nur noch in Gen 33 vorkommt.

2.1.5.3. Die Erschleichung des Erstgeburtsssegens (Gen 27)

Die Episode der Erschleichung des Erstgeburtsssegens (Gen 27) weist die meisten Umkehrungen und Parallelitäten im Verlaufe der Genesis auf. Alle mir bekannten Autorinnen und Autoren bringen die Erzählung mit der Episode der List Labans in Gen 29,21-30 in Verbindung, denn Die Motive und Anklänge zwischen den Erzählungen sind viele.¹⁷³

2.1.5.3.1. Labans List (Gen 29) und die Erschleichung des Erstgeburtsssegens (Gen 27)

Allgemein wird die List Labans (Gen 29,21-30) als Gegenstück zu Gen 27 erkannt: „Dort streiten zwei Brüder um den Segen des Vaters, hier zwei Frauen um den Besitz und die Liebe des Mannes.“ (Jacob [1934] 2000:600). Nur, dass hierbei Laban als gewiefter Betrüger handelt, der sogar Jakob, den Fersenhalter zu übertreffen weiß.

In beiden Erzählungen ist von Liebe die Rede: Isaak liebt Esau, seinen Erstgeborenen (Gen 25,28), und will ihm seinen Segen geben (27,1-2), doch Jakob kommt ihm zuvor, indem er sich als den Erstgeborenen ausgibt (27,19); Jakob liebt Rahel (29,18.30), die jüngere Schwester, doch Laban kommt ihm zuvor und gibt ihm Lea, die Erstgeborene zur Frau (Sykes 2014:239). Jakob erntet das, was er gesät hat (Ijob 4,8; Gal 6,7). In beiden Fällen steht dem Jakob der beziehungsweise die Ältere im Weg: „Just as Esau, an older brother, stands between Jacob and the blessing, here an older sister stands between Jacob and his true love.“ (Hamilton 1995:258).

Ein weiteres Motiv, das beiden Erzählungen zugrunde liegt, ist, wie Jacob es nennt, die „Unterschiebung und Täuschung durch Augenblendung“ ([1934] 2000:600). Einige Autoren, wie etwa Hensel (2011:157), sehen in der „Verschleierung“ Leas bei der Hochzeit ein mögliches Pendant zur Verkleidung Jakobs mit Tierfellen (Gen 27,15-16) – doch nirgendwo wird von einem Schleier berichtet!¹⁷⁴ Was aber durchaus eine Parallele bildet, ist die Tatsache, dass Isaak „*trübe Augen*“ (כהה; *khh*) hatte, so dass er Jakob nicht mehr sehen und erkennen konnte (27,1), was sich Jakob für seine List zunutze machte. Interessanterweise wird auch Lea anhand ihrer Augen charakterisiert, die רַכּוֹת (*rakkōwt*) waren (29,17). Die Umkehrung der eigenen Tat besteht also darin, dass Jakob nun selbst blind ist für den Betrug Labans. Er ist in die Rolle Isaaks geschlüpft. Einst hatte er die Blindheit seines Vaters ausgenutzt und nun merkt erst am nächsten Morgen, dass er zu Lea, die Tochter mit den „schwachen“ Augen (siehe Kommentierung unten), eingegangen war (29,23.25). Der Grund für diesen absurd anmutenden Vorfall wird vom Erzähler nicht erklärt und spielt narrativ betrachtet eine untergeordnete Rolle. Der fehlende Grund bildet eine Leerstelle, welche die Umkehrung der eigenen Tat Jakobs noch stärker hervorstechen lässt.

Ein weiteres Motiv, das sich in beiden Episoden (Gen 27 und 29) wiederfindet, ist das Thema der Erstgeburt. Auffällig sind dabei die lexikalischen Anklänge dieser Begrifflichkeiten:

- אָה (*’āh*; *Bruder*) kommt in 27,11.41.43 und 29,15 vor (bemerkenswerte Verwendung von אָה für Laban in diesem Kontext).

¹⁷³ Eine Reihe von Belegen, vom Altertum bis heute, ist bei Greenspahn (1994:128) zu finden.

¹⁷⁴ Dies ist ein gutes Beispiel dafür, wie Ausleger ihr eigenes Denken und ihre kulturellen Erwartungen – in diesem Fall über Ehe und Eheschließungen – in den Text hineinlegen können. Auch Westermann (1981:569) bringt den Schleier als Erklärung mit ins Spiel, ohne dies zu begründen.

- הגדלה/הגדל (haggādōl/haggēdōlā; *der/die Große*) und הקטנה/הקטן (haqqātān/haqqētannā; *der/die Kleine*) werden in beiden Erzählungen für die Bezeichnung des jüngeren oder älteren Geschwisters verwendet (27,1.15.42 und 29,16.18).
- בכר (bēkōr; *Erstgeborener*) kommt in beiden Erzählungen vor (27,19.32 und 29,26). Interessanterweise werden die Schwestern zuerst mit הגדלה (haggēdōlā; *die Große*) und הקטנה (haqqētannā; *die Kleine*) beschrieben (29,16). Anders ist es in 29,26, wenn Laban auf die Klage Jakobs antwortet: „Das tut man an unserm Ort nicht, die Jüngere vor der Erstgeborenen zu geben“. Rahel ist die הצעירה (haššē'irā; *die Junge*) während Lea nun als הבכירה (habbēkîrā; *die Erstgeborene*) charakterisiert wird. Der Erzähler scheint den Ausdruck bis hierhin zurückgehalten zu haben, um an dieser Stelle einen beabsichtigten Rückverweis auf die Erschleichung des Erstgeburtssegens (Gen 27) anzudeuten.

Mathews schlussfolgert aus der Verwendung dieser Begrifflichkeiten: „Jacob tastes the same bitter fruit as had his brother: ‘Why have you deceived me [rimmūtānî]?’ (29:25), and, ‘Isn’t he rightly named Jacob [ya ‘āqōb]? He has deceived me [ya ‘qēbēnî] these two times’.“ (2005:459).¹⁷⁵

2.1.5.3.2. Die Terafim-Episode (Gen 31)

Die Terafim-Episode in Gen 31 führt einige Motive aus der Episode der Erschleichung des Erstgeburtssegens (Gen 27) weiter. Neben den erkennbaren Umkehrungen zeigt die Episode, wie die Folgen der Handlungen im weiteren Erzählgeschehen zunehmen und von anderen Figuren fortgeführt werden können. Sykes (2014:243) weist darauf hin, dass in beiden Erzählungen etwas von dem Vater (Isaak; Laban) genommen wird: Jakob nimmt den Segen von seinem Vater Isaak und Rahel nimmt die Terafim von ihrem Vater Laban. In beiden Fällen geschieht dies heimlich und verdeckt, wobei in beiden Erzählungen von den Vätern ein haptische Untersuchung unternommen wird, welche die List fast aufdeckt: Isaak betastet (משש; *mšš*; 27,22-23) misstrauisch Jakobs mit Fell präparierten Hände, während Laban auf der Suche nach den Terafim das ganze Zelt Rahels abtastet (משש; *mšš*; 31,34). In beiden Fällen wird der Betrug vom Vater erahnt, aber nicht erkannt. Während Jakob in Gen 27 bewusst seinen Vater anlügt („*Ich bin Esau*“, 27,19), zeugt die von ihm verhängte Todesstrafe in Gen 31,32 davon, dass er nicht erahnt, dass Rahel die Terafim von Laban entwendet hatte. Wie Jakob einst den engsten Kreis seiner Familie (Vater und Bruder) hinters Licht geführt hatte (Gen 27), so wird er selbst durch seine geliebte Rahel unwissend in eine analoge, aber umgekehrte Situation geführt, für die er letztlich Verantwortung trägt. Darin liegt eine Ironie der Erzählung: Rahel lügt für ihn und trägt ihrerseits die Konsequenzen

¹⁷⁵ Zwei weitere Episoden (Gen 30,25-43 und Gen 31) aus der Geschichte Jakobs können als eine Art Gegenzug auf diese Ereignisse verstanden werden. Sie setzen damit die Reihe von Handlung und Gegenhandlung fort. Der von Laban betrogene Jakob täuscht in Gen 30,25-43 seinen Onkel, indem er auf wundersame oder raffinierte Art und Weise die ihm versprochenen Schafe Labans zu seinen eigenen Gunsten extrem vermehrt. Friedman (2000:135-136) weist darauf hin, dass eine Anspielung zwischen den Geschichten durch den Anklang der Namen der Schwestern gegeben sein könnte: רחלים (rēḥēlîm; *Mutterschaf*) sei die Bedeutung des Namens Rahel (רחל; *rāḥēl*) und איל (‘ayil; *Widder*) sei eine Inversion des Namens Lea (לֵאָה; *lē’ā*). Ob diese Inversion wirklich zutreffend ist, sei dahingestellt; es wirkt eher wie eine Überinterpretation des Autors. Friedman schlussfolgert jedenfalls daraus: „Because Laban deceived Jacob by substituting Leah for Rachel, Laban is now repaid by losing his ewes and his rams (his Rachels and Leahs). Here, again, the payback contains a hint of the original offense.“ (:136). Es fällt auch auf, dass beide Begriffe gemeinsam nur in der nachfolgenden Klage Jakobs in Gen 31,38 vorkommen und bei der Vorbereitung auf die Wiederbegegnung mit Esau (32,15). Beide Stellen haben nicht unmittelbar mit der List Jakobs (30,25-43) zu tun.

ihres Handelns, die ihr selbst, Jakob und der gesamten Familie letztendlich schaden werden. Denn Rahels Handlung hat wiederum Folgen im Tun-Ergehen-Zusammenhang des weiteren Erzählverlaufs, wie Friedman bemerkt: „Rachel’s deception proves to be the costliest of all [...]. Rachel has deceived her father by claiming to be menstruating. Four chapters later Rachel dies in childbirth – which involves the cessation of menstruation.“ (2000:136-137).

2.1.5.3.3. Die Wiederbegegnung mit Esau (Gen 33)

In der Wiederbegegnung von Jakob und Esau in Gen 33 spiegeln sich nicht nur die Ereignisse und besonders das vorgeburtliche Orakel von Gen 25 wider. Auch Anklänge an Gen 27 sind zu vernehmen und sie zeigen eine bewusst gestaltete Inversion der Ereignisse auf. Am Höhepunkt der Erzählung und nachdem Esau die von Jakob mehrfach angebotenen Geschenke abgewiesen hatte, macht Jakob ihm ein letztes Angebot: „Nimm doch mein Geschenk/Segen (בִּרְכָתִי; *birkātī*)“ (Gen 33,11). Besonders klingt hier der Ausspruch Esaus in Gen 27,36 an: „Siehe, jetzt hat er auch meinen Segen (בִּרְכָתִי; *běkōrātī*) genommen!“. Die Inversion der Ereignisse 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 (בִּרְכָה) spielt eindeutig auf die Episode der Erschleichung des Erstgeburtssegens an. Jakob bietet also an, seinen Segen gewissermaßen ‚zurückzugeben‘.“ (Martella 2015:88). 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).

2.1.5.3.4. List und Bevorzugung in übergenerationalen Dynamiken

Die Ereignisse aus Gen 27 und die darauffolgenden Episoden haben übergenerationale Auswirkungen. Einige dieser Folgen sollen an dieser Stelle kurz angesprochen werden, vor allem im Hinblick auf die Aspekte der Bevorzugung und des Betrugs, die meist zusammen einhergehen.

In seinem Artikel „Deception for Deception: Who breaks the cycle?“ erkennt Richard E. Friedman in Genesis ein Muster von Betrüger. Er spricht von „an account of a family whose members are constantly deceiving one another“ (2000:131). Jeder Betrüger wird schlussendlich betrogen. Die Hauptfiguren erhalten im Verlauf der Erzählung jeweils eine „ironic recompense“ (:132; so auch Turner 1990:121). Dies sei so stichhaltig, dass Friedman den Rückschluss zieht: „The consistency of this recompense indicates that the biblical author is specifically developing the theme of deception and its recompense to a denouement at the end of the story.“ (2000:132). Die Reihe von Listen (*deceptions*) wird von der Leserschaft nur schrittweise erkannt, da die Deutungen des Erzählers implizit bleiben: „The writer did not hit his readers over the head with it. He developed his point through a story, not by a pronouncement.“ (:144).¹⁷⁶ Interessanterweise stellt Friedman (:140) schließlich die Fragen: Wer hat diese Kette des Betrügens angefangen? Und wer beendet sie? Er zieht verschiedene Möglichkeiten in Betracht. Der *Anfang* dieser Kette könnte etwa in der Geschichte Isaaks oder Abrahams gefunden werden oder schon bei der Schlange im Garten Eden. Er plädiert dafür, dass es leichter sei, nach dem *Ende* der Kette zu fragen, und seine Antwort wirft Licht auf den Spannungsbogen von Geschwisterrivalitäten, der in Genesis von Brudermord bis hin zu Brudervergebung reicht:

¹⁷⁶ Die Leserschaft kann gewissermaßen die Listen und die Inversionen auf die gleiche indirekte und latente Art und Weise im Text „mit-erleben“, wie der Protagonist Jakob selbst.

The sequence of deceptions that causes this family so much suffering finally comes to an end when Joseph chooses not to take revenge on his brothers. [...] So much of the Book of Genesis is about this family's deceptions, but the book's last chapter is a touching portrayal of forgiveness. After Jacob dies, the brothers say to one another, "He [Joseph] will certainly pay us back all the harm that we did him." But they soon learn that their younger brother is no longer the simple teenager who once naively offended them by telling them his grandiose dreams. He rejects deception and retaliation. (:140).

Die Listen gehen häufig mit dem Motiv der Bevorzugung einher. Isaak und Rebekka hatten jeweils einen Sohn besonders bevorzugt. Jakob wiederholt dasselbe Muster in seiner Familie: Er bevorzugt Rahel. Hamilton beobachtet: „Parental favoritism is now replaced with marital favoritism. The former led to friction in Isaac's family. Will the latter produce friction in Jacob's family?“ (1995:265). Bedeutungsvoll ist, dass Jakob auch die von ihr stammenden Söhne, Josef und Benjamin, besonders bevorzugt. Das bevorzugende Handeln kreuzt sich an vielen Stellen mit dem Aspekt des betrügerischen Handelns, der bereits mehrfach angesprochen wurde und das als Handlungsmuster fortgeführt wird. Rebekka bewirkte (zusammen mit Jakob) auf betrügerischer Weise, dass Jakob den Segen Isaaks bekommt. Laban betrügt Jakob, indem er ihm seine Tochter Lea statt Rahel zur Frau gibt. In Bezug auf diesen Betrug könnte auch Lea als eine Mitstreiterin Labans betrachtet werden (oder sie war genötigt mitzumachen). Jakob setzt die Reihe der Betrüge in der Episode der Vermehrung der Schafe fort. Dieses Verhaltensmuster wird auch an die folgende Generation weitergegeben. Seine Söhne verkaufen Josef nach Ägypten (Gen 37) und tränken das besondere Gewand – das Zeichen der Bevorzugung Josefs – im Blut eines Ziegenbocks (שָׂעִיר; *śā'ir*; wörtlich: „haariges“). Anschließend bitten sie den Vater das Kleidungsstück zu erkennen (נָכַר; *nkr*). Jakob erkennt es, er zerreißt seine Kleider in Trauer und zieht daraus selbst den Rückschluss, dass Josef tot ist (37,33). Der einstige Betrüger seines blinden Vaters wird selbst als Vater von seinen Söhnen betrogen und verblendet. Friedman folgert aus ähnlichen Beobachtungen: „Jacob once deceived his father with his brother's clothing and the meat and hide of a goat. Now his sons deceive with their brother's clothing and the blood of a goat.“ (2000:134). Zudem klingt der Begriff Ziege (שָׂעִיר; *śā'ir*) an Seir (שָׂעִיר) dem Siedlungsgebiet Esaus (33,16) und an seine Charakterisierung als „haariger“ Mann (אִישׁ שָׂעִיר; *iš śā'ir*; 27.11.23) an. Dies war der Grund für Jakobs Betrug mit dem Fell eines Ziegenböckchens (גְּדִי; *gēdī*) in 27,16. Wenham bringt diese Umkehrung auf den Punkt: „To rub the point in that Jacob's sadness at the apparent death of Joseph is in fact a consequence of his deception of his father, Leah's sons use a dead goat to deceive Jacob about Joseph's apparent death (37:31-35), just as Jacob used a goat to convince his father Isaac that he was really Esau.“ (2000:77).¹⁷⁷

Wegen der anhaltenden Hungersnot müssen die Brüder nach Ägypten ziehen. Dort treffen sie auf Josef, der sie erkennt (נָכַר; *nkr*; 42,7). Seine Brüder erkennen ihn jedoch nicht (נָכַר; *nkr*; 42,8) und unterwerfen sich ihm, was eine Umkehrung von Gen 37 und die Bestätigung der Träume Josefs darstellt. Die Söhne Jakobs werden ihrerseits in Ägypten von Josef getäuscht (als Gegenstück zu Jakob, der von seinen Söhnen in Gen 37 getäuscht wird und selbst in Gen 27 Isaak täuscht). Auch in den 20 Silberschekeln, welche

¹⁷⁷ Ohne näher auf die Einbettung und die thematischen sowie lexikalischen Besonderheiten von Gen 38 eingehen zu können, wird auch in der Erzählung von Juda und Tamar eine Umkehrung sichtbar. Juda täuscht seine eigene Schwiegertochter Tamar, indem er sein Versprechen (ihr seinen Sohn Schela als Mann zu geben) nicht einhält. Tamar wiederum täuscht Juda, um seine Ungerechtigkeit aufzudecken. Auch hier kommen Rückbezüge zu den vorherigen Erzählungen vor, z.B. in den Begriffen „erkennen“ (נָכַר [*nkr*] in 38,25.26 und יָדַע [*yd*] in 38,16) und dem Böckchen (גְּדִי [*gēdī*] in 38,17.20.23). Verschiedene kontextuelle Bezüge und Verbindungen von Gen 38 werden von Wüch (2012) und Alter (2011:1-12) besprochen.

die Brüder für den Verkauf von Josef als Sklaven bekommen hatten (37,28), liegt der Hinweis auf eine Zurückführung der Tat auf das eigene „Haupt“: Die Geldsumme, die Josef den Brüdern auf ihren verschiedenen Reisen nach Ägypten heimlich mitgibt (42,3-25, 43,15-44,1) beträgt insgesamt 20 Silberschekel (Friedman 2000:138).¹⁷⁸

2.1.5.4. Die Deutung des Tun-Ergehen-Zusammenhanges

Wie ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang in den Jakobserzählungen zu deuten? Benno Jacob spricht eindeutig von einer Bestrafung, wenn er behauptet: „Der eine Betrug wird mit dem andern bestraft [...]. Dort war Jakob der Täter, hier ist er das Opfer.“ ([1934] 2000:600). Anders sieht es Jacob Licht, der kommentiert:

The circumstance that Jacob the trickster was cheated in his turn must not be confused with the “moral” of the story (which is that God has chosen to establish His people from Jacob’s descendants). True, there is irony, or “poetic justice,” in Jacob’s cheating and being cheated, and the narrator uses it to make his tale better as a tale. This irony, however, only serves to underline the central theme of Jacob’s election. It may likewise be said that the compassion one feels for the cheated Esau is the storyteller’s doing, and that it has independent moral value. It has, indeed, but such moral value is a frequent by-product of mimesis [...]. (1978:18).

Ich würde den Tun-Ergehen-Zusammenhang der Jakobsgeschichten auch nicht die „Moral von der Geschichte“ nennen. Doch ist nicht Esau der zu Unrecht Bestrafte und Jakob der Betrüger, der als Sieger aus den Erzählungen hervorgeht? Diese Sicht scheint mir zu undifferenziert. Der Erzähler verfolgt in erster Linie die Geschichte aus der Perspektive Jakobs und die Leserschaft erfährt nur punktuell (vgl. Gen 33; 36) Informationen über Esaus Ergehen und seine Absichten. Die Erzählung berichtet nicht von Gewinnern und Verlierern.¹⁷⁹ Wenn auch Jakob der schlussendliche *bēkōr* wird, malt der Erzähler kein undifferenziertes und vor allem kein folgenloses Bild seines Lebens vor Augen. Jakob ist kein überlegener Gewinner dieser Erzählungen, sondern ein gebrochener und verbitterter Protagonist. So lässt sich sein eigenes Fazit am Ende seines Lebens deuten (47,9). Andersherum beleuchtet, ist Esau nicht nur derjenige der betrogen wurde, er hat seinen Teil an der ganzen Geschichte beigetragen (vgl. 25,29-34; 27,46; 28,6-9), wobei er wiederum – vom Ende der Erzählung her betrachtet – durchaus gewürdigt wird (Gen 36). Er könnte unter Umständen auch als Überwinder betrachtet werden (wobei das zu einseitig wäre), da er über den Konflikt mit seinem Bruder und die Ereignisse seines Lebens hinausgewachsen ist (Gen 33). Er hat sich durch seine Versöhnungsbereitschaft von dem „Joch auf seinem Hals“ (Gen 27,40) losmachen können, was ihm als Möglichkeit auch verheißen wurde (vgl. Martella 2015:87-88; 165). „Doch die Art und Weise des Losmachens Esaus ist ein Kraftakt, der keiner Gewalt des Schwertes bedarf (27,40a), sondern der Selbstbeherrschung und Solidarität.“ (:87; vgl. Teil C, 2.3.2.2.2.).

Dass die Tat auf den Täter zurückfällt, scheint mir dennoch ein wesentliches didaktisches Moment der Erzählungen der Genesis zu sein. Zumal das Phänomen nicht nur im Jakobszyklus vorkommt und einen bewussten Spannungsbogen im Buch Genesis aufzeigt, der vom Brudermord bis zur Brudervergeung reicht. Gerade der Durchbruch dieses Tun-Ergehen-Zusammenhangs in Verbindung mit den Versöh-

¹⁷⁸ Friedman führt aus: „Reuben, the oldest brother, had originally opposed selling Joseph and indeed had not been present at the time of the deed. It was, therefore, Simeon, the second oldest, who was responsible – and it was he who was imprisoned to assure the return of the brothers with Benjamin. Thus Simeon, too, apparently received a hidden recompense for his role in the sale and deception.“ (2000:138).

¹⁷⁹ Vgl. Birch (2010) und die Weiterführung dieser Gedanken im letzten Kapitel dieser Arbeit (Teil C, 2.).

nungsepisoden der Genesis sticht hervor (vgl. Teil C, 2.3.). Mir scheint die Nemesis daher nicht nur ein Stilmittel zu sein, das der Erzähler verwendet „to make his tale better as a tale“ (Licht 1978:18), sondern ein ethisches und theologisch motiviertes Anliegen, das er verfolgt und narrativ entfaltet.

Nachdem nun einige Prolegomena besprochen wurden, die zum besseren Verständnis der vorliegenden Schwesternrivalität dienen, soll im nachfolgenden Abschnitt die Vorgeschichte des Konflikts von Lea und Rahel betrachtet werden (Gen 29,1-14).

2.1.6. Die Vorgeschichte: Jakobs Ankunft in Haran (Gen 29,1-14)

Nach der Gottesbegegnung in Bethel führt der Text in Gen 29,1 weiter mit Jakobs Ankunft im Land der בְּנֵי־קֶדֶם (*bēnē-qedem*; *Söhne des Ostens*; vgl. Gen 3,24; 4,16; 10,30; 11,2; 13,11; 25,6). Durch die Wiederholung von הִנֵּה (*hinnē*; *siehe*) werden Leserinnen und Leser ab 29,2 in den *Point-of-View* Jakobs hineingenommen: Er sieht einen Brunnen auf dem Feld (בְּשָׂדֵה; *baśśāde*) und drei Schafherden. Danach sieht er Rahel, „die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter und die Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter“ (29,10). Die Kulisse ist aufgebaut und eine aufmerksame Leserschaft erkennt vielleicht, dass sie sich am Anfang einer sogenannten „betrothal Type-Scene“ (Alter 2011:61ff) befindet.¹⁸⁰ Wie Alter sinnvoll darlegt, sind in erster Linie nicht nur die Analogien zwischen diesen wiederkehrenden Szenen von Bedeutung, sondern insbesondere die Unterschiede und Abweichungen von der eigentlichen Konvention. Darin liegt die Eigentümlichkeit des Einzeltextes.

In der vorliegenden Episode ist die Verbindung zu Gen 24 ausschlaggebend, der sogenannten Werbung Rebekkas als Frau für Isaak. Daher sollen hier kurz einige Analogien und Divergenzen zwischen den *Type-Scenes* von Gen 24 und 29 festgehalten werden, in Anlehnung an Hamilton (1995:254-255), Mathews (2005:464) und Alter (2011:65):

- Der Hauptprotagonist (oder sein Vertreter) geht in ein fernes Land. In Genesis ist es das Land der Vorfahren, Haran.
- Der Protagonist hält an einem Brunnen an. Während in Gen 24 der Diener Abrahams als offizieller Gesandter des Patriarchen auftritt, ist Jakob in Gen 29 ein Flüchtling, der vor dem Zorn seines Bruders Esaus wegläuft. Entsprechend erscheint er nicht in Begleitung von Kamelen und Geschenken, sondern nur mit einem Wanderstab. Alter folgert: „This particular betrothal is very much Jacob’s personal story, one that will involve a deep emotional attachment rather than a family treaty.“ (2011:65). Anders als in Gen 24 ist der Brunnen diesmal nicht vor der Stadt (מְחוּץ לְעִיר; *mihûš lā ‘îr*), sondern auf dem Feld (בְּשָׂדֵה; *baśśāde*). Alter erkennt auch in dieser Unterscheidung eine Eigentümlichkeit dieser Erzählung: „The whole story of Jacob, his two wives, his two concubines, and his scheming father-in-law will unfold against a background of pastoral activity, with close attention to the economics and ethics of sheep and cattle herding.“ (:65). Zugleich könnte die Erwähnung des Feldes einfach an das erste Treffen von Rebekka und Isaak erinnern (24,63.65), das auch auf dem Feld (בְּשָׂדֵה; *sāde*; Feld) stattfand (Mathews 2005:461).

¹⁸⁰ Dazu gehören auch die Begegnung des Dieners Abrahams mit Rebekka (24,10-33) und die Begegnung von Mose mit den Töchtern Reguëls (Ex 2,15-21). Alter (2011:61) hat die Bedeutung der *Type-Scenes* als literarische Konvention der Hebräischen Bibel herausgearbeitet. Siehe dazu Teil A, 3.2.5.2.

- Ein Mädchen kommt (oder mehrere Mädchen kommen) zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen. In Genesis ist es eine Cousine oder die Tochter eines Cousins des zukünftigen Bräutigams, also eine recht nahe Verwandte.
- Der Protagonist schöpft Wasser für sie oder sie für ihn.
- Das Mädchen kehrt (oder die Mädchen kehren) nach Hause zurück und berichten dem Bruder oder dem Vater von der Begegnung. In Genesis sind die Reaktionen voller Begeisterung, was durch ihre Handlungen („hören“ und „laufen“; 29,13; 24,29-30) betont wird (Mathews 2005:464).
- Der Protagonist wird zum Haus des verwandten Mädchens gebracht.
- Der Protagonist (oder der Mann, den er vertritt) heiratet das Mädchen (oder eines der Mädchen), die er am Brunnen getroffen hatte.

Die Episode von Gen 24 läuft somit als Subtext (oder im oben erwähnten Bild einer Spirale als Kehrschleife) in Gen 29 mit. Die Lesererwartung wird dadurch auf die Ereignisse gelenkt, die folgen könnten und auf das, was anders oder gar nicht vorkommt.

Zwei einmalige Ereignisse der Szene in Gen 29,1-20 sind: Jakobs Dialog mit den Hirten (29,5-8) und die wiederholte Beschreibung und die Entfernung des Steins, der auf dem Brunnen lag (29,2b-3.8). Sie dienen vordergründig der Charakterisierung Jakobs.

Im ersten Teil der Haran-Erzählungen (29,1-14) ist Jakob als ein Mann der Tat charakterisiert, der Initiative ergreift. Die Prozedur der Entfernung des Steines zur Öffnung des Brunnens wird zweifach wiederholt: Der Erzähler erklärt die Handhabung des Steins vorab in 29,3; anschließend wird in 29,8 das Verfahren aus der Perspektive der Hirten geschildert. Für Mathews (2005:460) dient die Wiederholung zur Hervorhebung des Problems, das der massive Stein für die Hirten darstellte. Die Aussagen der Hirten in 29,8 „*Wir können nicht...*“ und „*dann wälzt man den Stein...*“ zeugen von ihrer eigenen Tatenlosigkeit. Ihre Reaktion stellt noch stärker den Kontrast zum aktiven Jakob her, wie Kidner beobachtet: „the shepherds’ acquiescent outlook [...] is not for him.“ (1967:171). Dies scheint auch der Grund für Jakobs perplexen Feststellung und direkte Anweisungen in 29,7 zu sein: „*Es ist noch hell am Tag! [...] Tränkt die Schafe! Geht hin, weidet!*“. Die direkte Art und die Reihe von Imperativen wirken wie eine Unterstellung von Faulheit. Nach seinem Urteil wurden die Herden zu früh für die Nacht eingeholt und infolgedessen arbeiten die Hirten nicht so hart oder so lange, wie sie eigentlich könnten (Hamilton 1995:253). Jakob tritt in der Erzählung nach wie vor auf als „the contender, the man who seizes his fate, tackles his adversaries, with his own two hands.“ (Alter 2011:66). Diese Angelegenheit, wie auch die spätere Episode in Gen 30, weisen darauf hin, dass Jakob sich mit dem Thema Viehzucht auskennt: „It is likely that such responsibilities were a part of his past. Esau could hunt the wild game; Jacob would be responsible for the domesticated animals.“ (Hamilton 1995:255).¹⁸¹ Zwischendrin (29,4-

¹⁸¹ Ganz anders deutet es Cotter: „Jacob, whose quiet life in tents seems not to have prepared him terribly well to survey and understand subtleties of the pastoral scene in front of him, takes the shepherds to task for shirking their duty. He is apparently so unfamiliar with the burden of stones that he cannot estimate that the well cover is too heavy for one man. Clearly, he has much to learn as he begins to move from the authoritative order-giver to the hired hand.“ (2003:219). Die Argumentationsweise Cotters ist hinfällig: Zum einen zeigt das folgende Kapitel (bes. Gen 30,25-43), dass Jakob eine besondere Expertise im Bereich der Kleintierzucht hat. Zum anderen zeugt seine folgende Handlung davon, dass er das Gewicht des Steins nicht unterschätzt, sondern sogar selbst die nötige physische Kraft dazu hat, den Stein im Alleingang vom Brunnen wegzuwälzen.

6) wird klar, dass Jakob sich am richtigen Ort befindet und dass Laban den Hirten nicht nur bekannt ist, sondern dass seine Tochter Rahel sich in gerade diesem Moment dem Brunnen nähert. Das Timing ist das gleiche wie bei der überraschenden Ankunft Rebekkas in Gen 24,15.45 (Mathews 2005:462).

Der Dialog mit den Hirten wird durch Rahels Ankunft am Brunnen unterbrochen. Sie kommt dorthin, weil sie eine Hirtin¹⁸² ist, die die Schafe ihres Vaters hütet (29,9). Der Erzähler betont und wiederholt nicht nur das, was Jakob sieht, sondern auch das, was der Anblick für ihn bedeutet: „*Jakob sah Rahel, die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter und die Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter.*“ (29,10). Jakob sieht zwar Rahel, aber noch viel mehr nimmt er das verwandtschaftliche Verhältnis wahr, das sie zu Laban ihrem Vater und dieser wiederum zu seiner eigenen Mutter hat. Im gleichen Atemzug und mit derselben Betonung interpretiert Jakob auch das Besitzverhältnis der Schafe, die Laban gehören, der wiederholt durch seine verwandtschaftliche Beziehung zu seiner Mutter benannt wird. Diese Ausführlichkeit lässt den Rückschluss zu, dass Jakob vorerst nicht so sehr an Rahel selbst interessiert ist (vgl. Hamilton 1995:253). Er scheint mehr ein Auge für die Verwandtschaft und die Schafe zu haben. Der Erzähler scheint damit das Bild eines eher profitorientierten und opportunistischen Jakobs zeichnen zu wollen.

Die verwandtschaftlichen Beziehungen stehen im Vordergrund (vgl. Cotter 2003:219), sie sind „the cement of society, blood relationship is what gives Jacob joy, strength and security.“ (Fokkelman 1975:124). Die dreifache Erwähnung Labans als Bruder seiner Mutter in Gen 29,11 hebt die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Jakob und Laban hervor. Es handelt sich hierbei um eine bedeutungsvolle Beziehung in vielen traditionellen Erzählungen (Sternberg 1985:538).¹⁸³ Dies wird in 29,13 weiterhin unterstrichen, wenn Jakob sich bei Rahel als der Bruder/Neffe (אָה; 'āh)¹⁸⁴ ihres Vaters und als Sohn Rebekkas vorstellt. Insgesamt wird der Eigenname Labans in 29,1-14 siebenmal genannt. Nach Anweisung Rebekkas in 27,43 sollte Jakob vor seinem Bruder Esau zu ihrem Bruder Laban fliehen. Jakob fühlt sich nun am richtigen Ort angekommen – doch er weiß noch nicht, was ihn bei diesem „Bruder“ erwartet!

Auf den Hinweis der Hirten hin sieht Jakob Rahel und die Schafherde, wie sie in seine Richtung zum Brunnen kommen (29,10). Ohne weitere Kommentare wälzt er sogleich und im Alleingang den Stein von der Öffnung des Brunnens und trinkt die Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter.¹⁸⁵ Es ist „ein

¹⁸² Mathews (2005:463) weist darauf hin, dass der feminine Begriff Hirtin (רֹעָה; rō'ā) nur an dieser Stelle im gesamten Alten Testament vorkommt. Er fragt sich, ob die Erwähnung des Berufes Rahels einen Grund für ihre spätere Forderung nach einem Anteil im Haus Labans erklärt (Gen 31,14-16).

¹⁸³ Literarisch betrachtet zeigt dies gut auf, „how a redundant family attribution implies motive“ (Sternberg 1985:538).

¹⁸⁴ In dieser Episode wird das Bedeutungsspektrum des Lemmas אָה erkennbar (vgl. Jenni 2004:1,98-100; Ringgren 1970:1,205-210): Jakob spricht die Hirten als „*meine Brüder*“ an (29,4), in der erweiterten, weitgehend entleerten Bedeutung von „der/das andere“ (Jenni 2004:1,99), was Westermann (1981:567) als bloße *captatio benevolentiae* auffasst; Jakob nennt Laban „*Bruder seiner Mutter*“ (d.h. leiblicher Onkel; 29,10); er stellt sich selbst als „*Bruder*“ Labans vor (d.h. leiblicher Neffe; 29,12) und auch Laban bezeichnet ihn als אָה (d.h. leiblicher Neffe; 29,15). Hamilton folgert daraus: „its unusual prominence in this unit is interesting, for the story is about one brother (Jacob) who is fleeing another (Esau) but who is about to gain another ‘brother’ (Laban).“ (1995:255).

¹⁸⁵ Diese ist eine der vielen Episoden, in denen Jakob mit Steinen in Berührung kommt. Kurz davor in 28,11.18 hatte er sein steinernes Kopfkissen zu einem mit Öl gesalbten Gedenkstein aufgestellt. Ähnliches passiert auf

schönes Beispiel einer Erzählkunst, die es vermag, das Empfinden auf der Höhe einer Ereignisfolge ohne Worte in einer Handlung wiederzugeben.“ (Westermann 1981:567). Hier geschieht das Gegenteil von Gen 24,14-20.42-46, wo es Rebekka gewesen war, die die Tiere des Dieners Abrahams getränkt hatte (Fokkelman 1975:123). Aber Jacob betont zu Recht: „Gerade bei dieser Handlung zeigt Jakob sich selbst als der Sohn seiner Mutter, die einst den Fremden und seine Kamele getränkt hat.“ ([1934] 2000:587). Zugleich heißt es in 29,10 explizit, dass Jakob sich zuerst den Tieren widmet – erst danach (29,11) geht er auf Rahel ein (vgl. Fokkelman 1975:124).¹⁸⁶

Im Vergleich zu der analogen *Type-Scene* in Gen 24 steht Jakob hier ohne Vermögen da. Er hat keine kostbaren Geschenke mit sich wie einst der Diener Abrahams (24,22.30.47.53). Er ist nicht in der Lage, den Brautpreis zu zahlen (29,18). Die Szene vom Wälzen des Steines zeigt jedoch, was Jakob bieten kann, nämlich seine außerordentlichen Fähigkeiten und sein Eifer. In dieselbe Richtung tendiert Kidner, wenn er behauptet: „The incident at the well was especially timely in that it introduced the newcomer to Laban as a benefactor instead of a suppliant – no small asset in dealing with such a man.“ (1967:171). Er nennt ihn anschließend „full of thrust and enterprise“ (:171). Im weiteren Verlauf der Erzählung erkennt Laban offensichtlich diese Eigenschaften Jakobs und weiß sie zum eigenen Vorteil auszunutzen. Jakob wird tatsächlich ein Segen für sein Haus sein, was Laban selbst in 30,27 bekundet. So weist die Charakterisierung Jakobs durch die Entfernung des Steins bereits voraus, wie Mathews bemerkt: „This depiction foreshadows the role that Jacob plays in Laban’s household. He becomes the omen of blessing that Laban strives to hold on to at all costs (e.g., 30:27-36).“ (2005:455).

Nach seiner heldenhaften Tat küsst er Rahel, stellt sich ihr vor und erhebt seine Stimme und weint (29,11). Küsse umspannen gewissermaßen die gesamten Rivalitäten Jakobs: Sein letzter Kuss, den hatte Jakob seinem Vater gegeben, als er sich als Esau ausgegeben hatte (27,27). Nach Rahel wird er anschließend von Laban geküsst (29,13). Wenn auch Jakob nicht explizit miterwähnt wird, küsst Laban in 32,1 seine Söhne und Töchter und verabschiedet sich von ihnen, was das Ende der Haran-Episoden markiert.¹⁸⁷ Das Motiv des Küssens schließt sich in Kapitel 33,4, wenn Jakob von Esau als Zeichen der Versöhnung geküsst wird.

Auch der Ausdruck „*Er erhob seine Stimme und weinte*“ (29,11, וַיִּשָּׂא אֶת־קוֹלוֹ וַיִּבְךְ; wayyiśśā’ ’et-qōlōw wayyēbk) erinnert an die Reaktion Esaus nach dem Betrug Jakobs in 27,38b, die mit denselben Worten beschrieben wurde (וַיִּשָּׂא עֵשָׂו קוֹלוֹ וַיִּבְךְ; wayyiśśā’ ’ēśāw qōlōw wayyēbk).

dem Weg zurück ins verheißene Land in 31,51 (Bund mit Laban). Fokkelman folgert: „Whenever Jacob [...] feels he is under God's special protection, he makes it clear with stones.“ (1975:125). Alter erkennt darin unter anderem eine Charakterisierung Jakobs und stellt ihn – sicherlich mit Absicht überzogen – so dar: „Jacob is a man who sleeps on stones, speaks in stones, wrestles with stones, contending with the hard unyielding nature of things, whereas, in pointed contrast, his favored son will make his way in the world as a dealer in the truths intimated through the filmy insubstantiality of dreams.“ (2011:66).

¹⁸⁶ Dies scheint geradezu die etwas anachronistisch anmutende Sichtweise von Jacob im Hinblick auf 29,17-18 zu relativieren, der kommentiert: „Zum ersten Ritter- und Liebesdienst vervielfachen sich seine Kräfte“ ([1934] 2000:587). In Ansätzen auch so bei Westermann (1981:547) zu finden.

¹⁸⁷ Coats (1980:86) weist darauf hin, dass am Ende der Erzähleinheit in Gen 32,1 ein expliziter Kuss von Laban an Jakob fehlt (nur allgemein „seine Söhne und Töchter“), was die brüchige Beziehung zwischen Laban und Jakob bezeugt.

In dieser Szene sind die Dialoge sehr sparsam. Dies wirkt recht sonderbar, da die hebräische Erzählung meist eine starke Betonung auf Dialoge legt. Der längste Dialog ist tatsächlich der zwischen Jakob und den Hirten (29,4-8). Zwischen Jakob und Rahel und zwischen Rahel und Laban wird kein direkter Dialog wiedergegeben (29,12-13). Labans Rede in 29,14 umfasst im Hebräischen lediglich vier Worte. Daraus wird ersichtlich, dass der Erzähler den Fokus dieses einleitenden Abschnittes auf die Charakterisierung Jakobs setzt, durch die Darstellung der Ereignisse, der Taten Jakobs und durch den kurzen Dialog mit den Hirten. Es könnte auch ein Mittel des Erzählers sein, um die Charakterisierung Labans zurückzuhalten und den Eindruck zu vermitteln, dass sich Jakob an seinem Ziel „im sicheren Hafen“ fühlt, bevor sich neue Komplikationen anbahnen.

Dies wird auch durch die Reaktionen der Handlungsfiguren vorangetrieben, die einen gewissen Enthusiasmus bezeugen: Rahel *läuft* (רוץ; רש; 20,12) zu Laban und berichtet ihm von der Ankunft Jakobs. Laban *eilt* (רוץ; רש; 20,13) zugleich Jakob entgegen, umarmt und küsst seinen Neffen und führt ihn in sein Haus (29,13). Die herzliche Begrüßung steht im Kontrast zu der Begrüßung „durch die zurückhaltenden und vielleicht mißtrauischen“ (Westermann 1981:567) Hirten in der Brunnenszene (29,4ff). Zugleich ist die Parallele zu Gen 24,29 auffällig: Laban hatte schon einmal solch eine Nachricht gehört und war daraufhin zum Brunnen gelaufen (רוץ; רש), um einen fremden Mann (den Diener Abrahams) zu begrüßen. Besonders wird im Zusammenhang von Gen 24,30 betont, was Laban sah: die Geschenke und Kostbarkeiten, die der Diener Abrahams mitgebracht hatte. Diese Begebenheit scheint hier im Hintergrund mitzuschwingen, wenn Gen 29,13 betont, dass Laban von der Ankunft Jakobs „hört“ (שמע; šm) und zugleich zu ihm „läuft“ (רוץ; רש), als würde er schon wieder glitzernde Kostbarkeiten vor seinem inneren Auge sehen (vgl. Mathews 2005:464). Cotter weist darauf hin, dass bereits Rashi diese intertextuelle Verbindung herstellte und daraus auf die Gier Labans schloss:

The most insightful reading, still a masterly example of intertextuality, is that of Rashi. Comparing the behavior of Laban in this instance with his behavior in Gen 24:29ff, Rashi suggests that Laban ran because, remembering the wealth a servant of this family possessed, he could hardly imagine the wealth brought by a son of the household [...]. (2003:221).

Jakob erzählte Laban anschließend „*all diese Dinge*“ (vgl. 24,28.66). Es liegt nahe, Fokkermans Annahme zu folgen: „Jacob tells his story – ‘all these things’, a rather vague, flat formula – and Laban will have become aware of the reason why Jacob arrived alone, without the entourage of a prince (Gen. 24), even without a *mohar*.“ (1975:126). Zwar befindet sich Jakob nun örtlich weit weg, doch der Konflikt zu Esau sitzt ihm im Nacken. Er wägt sich in Sicherheit und Laban gibt ihm dieses Gefühl, indem er ihm sagt: „*Du bist mein Bein und mein Fleisch*“ (29,14). In der Tat sind die beiden Protagonisten aus demselben Holz geschnitzt: „In Laban Jacob met his match and his means of discipline.“ (Kidner 1967:170).

Sobald Laban ins Spiel kommt, wird Jakob als Protagonist schrittweise passiv. In den folgenden Versen handelt er eigeninitiativ den Deal mit seinem Onkel aus, um die geliebte Rahel zu heiraten (29,18). Nach den sieben Jahren Dienst verlangt Jakob auf sehr direkte Weise Rahel zu bekommen (29,21) und nach der List klagt er Laban harsch dafür an (29,25). Doch eigentlich ist ab dem Zeitpunkt ihrer Begegnung Laban der Handelnde und Jakob der Reagierende.

Die Passivität Jakobs intensiviert sich zunehmend in der folgenden Schwesternrivalität (29,31-30,24). Jakob protestiert zwar gegen die vertauschte Braut, doch nach Labans Rechtfertigung (29,26) erhebt er keinen Widerspruch: Er tut unmittelbar das, was Laban vorschlägt. In seinem nächsten und bis zur Geburt Josefs einzigen Dialog in 30,2 erklärt er Rahel voller Zorn, warum er ihre Unfruchtbarkeit nicht ändern kann. Sonst kommt Jakob nur noch in seiner Funktion als biologischer Erzeuger in 30,4 und 30,16 vor (Fokkelman 1975:131). Er spielt auch keine Rolle in der Namensgebung der Kinder (Steinmetz 1991:104), eine Aufgabe die mehrheitlich von den Müttern wahrgenommen wurde, aber auch Ausnahmen kennt (z.B. Gen 21,4; 38,2-4). „Jacob here is more acted upon than acting“ (Cotter 2003:227). Dies wird besonders in der *Dudaim*-Szene (30,14-16) erkennbar. Darin wirkt er „chiefly acquiescent, perhaps resigned“ (Alter 1996:160).

Gerade in dieser Szene wird die wesentliche Veränderung in der Charakterisierung Jakobs sichtbar. Unter dem Einfluss Labans wird der selbstbewusste, eifrige und initiative Protagonist zu einer passiven und ihrem Schicksal ergebenen Figur. Friedman bringt dies gut auf den Punkt:

Jacob changes after his experiences in Mesopotamia. He has been the deceiver and the deceived. He has hurt and been hurt. He is now a husband and a father, a man who has struggled and prospered. For the rest of the story he is no longer portrayed as a man of action but, more often, as a relatively passive man, seeking to appease his brother, avoiding strife and risk. And precisely at the juncture that marks this change in Jacob's character, he has his encounter with God (or an angel?) at Penuel. (2000:141).

Zugleich muss betont werden (im Gegensatz zu Friedman), dass Jakob schon ab der Geburt Josefs (30,25) schrittweise wieder eigeninitiativ wird und sein Schicksal erneut in die eigene Hand nimmt, um sich von Laban zu lösen. Dazu zählt die Episode in 30,31-43, in der er auf gerissene Weise die Herden vermehrt. Schlussendlich ist er auch bereit Esau zu begegnen, was dennoch erst nach der Initiative und dem Impuls Gottes (z.B. 31,3) erfolgt.

2.2. Die Exposition: Die Vereinbarung (Gen 29,15-20)

Der bisher besprochene Abschnitt (29,1-14) stellt die Hintergründe und die Vorgeschichte der gesamten Haran-Episoden dar. Die Abschnitte 29,15-20 und besonders 29,16-18a dienen als Exposition für die Ereignisse bis 30,24. Sie führen die Charakterisierung der Handlungsfiguren weiter, insbesondere die von Laban und den Schwestern, und erzählen von der Abmachung zwischen Jakob und Laban, die der darauffolgenden Komplikation (die List Labans in 29,21-30) und dem Konflikt zwischen Lea und Rahel (29,31-30,24) zugrunde liegt.

2.1.1. Vom Bruder zum Lohnarbeiter (29,15)

Es wurde bereits erwähnt, dass Laban der Aramäer¹⁸⁸ mit offensichtlicher Begeisterung den verwandten Gast empfängt, was Rückschlüsse auf seine Habsucht geben kann (24,30-31).¹⁸⁹ Weiterhin zeigt sein Vorschlag in 29,15, dass er einen subtilen Plan zum eigenen Vorteil hegt, mit dem er Jakob durch Versprechen und schlussendlich durch Betrug an sich binden will. Alter beschreibt ihn als „canny“ und „grasping“ (2011:63). Sehr anschaulich ist auch die Beschreibung von Jacob:

¹⁸⁸ Jacob erwähnt eine Assonanz, auf die ein Midrasch hinweist: „Dem Midrasch ist überhaupt Laban der אַרְמִי, ein רִמְיָ (Betrüger).“ ([1934] 2000:591). Vgl. Gen 25,20; 31,20.24.

¹⁸⁹ Ohne es zu wissen, handelt Laban nach dem Muster seiner Schwester Rebekka und seines Neffen. Zu diesem Zeitpunkt kennt Laban seinen Neffen Jakob noch nicht lange, daher wirkt es so, als ob diese Handlungsmuster eine in der Kultur beziehungsweise in der Familie verankerte Verhaltensweise ist.

Der sich immer gleichbleibende Laban ist von Anfang bis Ende meisterhaft charakterisiert, und gerade dieser Typus des selbstsüchtigen, habgierigen, ausbeuterischen, mißtrauischen, aber die Form wahren Besitzers mag dem Verfasser aus dem Leben vertraut gewesen sein. Sparsam und stets auf der Hut mit Worten und ein durchtriebener Patron, läßt er ihnen immer eine andere Auslegung offen, und es muß arg kommen, wenn er sich hinreißen läßt oder sich diesen Anschein gibt. ([1934] 2000:588).

Nachdem Jakob einen Monat bei Laban geblieben war (29,14), ergreift Laban die Initiative und lädt ihn zu einer Verhandlungsrunde ein (Alter 2011:67): „*Solltest du, weil du mein Bruder/Neffe (אָח; 'āḥ) bist, mir umsonst dienen (עבד; 'bd)*?¹⁹⁰ *Sag mir, was soll dein Lohn (מִשְׂכָּרְתָּ; maśkōret) sein?*“ Hier kommt das zum Tragen, was oben bereits über die Begriffe אָח, עבד und שכר gesagt wurde.

Labans suggestive Frage lässt Laban großzügig erscheinen, nach dem Motto: Du bist doch kein Sklave, der umsonst arbeitet! Sag mir, was dein Lohn ist! (vgl. Mathews 2005:466-467). Jakob scheint am Vorschlag Labans keinen Zweifel zu hegen. Schließlich ist die Heirat einer Frau aus der erweiterten Verwandtschaft der von Isaak angegebene Grund für Jakobs Reise nach Haran (Gen 28,1-5). Und die vorausgegangene *Type-Scene* am Brunnen (siehe oben) legt es nahe, dass Jakob die Frau heiraten würde, die er dort getroffen hatte, also Rahel. Gerade diese Aspekte lassen die folgenden Ereignisse so unscheinbar und harmlos wirken.

Fokkelman fragt sich, welche Implikationen der Vorschlag Labans im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Erzählung hat. Er kommt zum Schluss: „It means that Laban proclaims the blood-relationship to be irrelevant, that he changes, degrades the uncle-nephew relationship into a lord-servant relationship and makes it poorer.“ (1975:127). Er schreibt weiter von einer „imperceptible gradualness with which Jacob has become a wage-earner in chains instead of the ‘brother’.“ (:130). Dies ist im sanften Übergang von 29,14 zu 29,15 erkennbar. Das zweifache „*bei ihm bleiben*“ von 29,14.19 wird zu einem dreifachen „*bei ihm dienen*“ in 29,25.27.30. Die „*einigen Tage*“ (27,44), die er in Haran verweilen sollte, werden für Jakob zu Jahren, zu einem Gefängnis (Mathews 2005:465). Seine verwandtschaftliche Beziehung zu seinem Onkel mutiert in ein Angestelltenverhältnis (Hamilton 1995:258), das nicht mehr (wie 29,14 es ausdrückte) die familiäre Beziehung im Vordergrund sieht und auf Augenhöhe ist. Jakob selbst reflektiert das Verhalten Labans im Rückblick sehr kritisch (31,7); ähnliches tun auch Rahel und Lea (31,14-16). Jakob wird schrittweise zu einem Objekt, nicht nur im Verhältnis zu Laban, sondern auch in Bezug auf seinen eigenen Ehefrauen, was die späteren Ereignisse zeigen.

2.1.2. Einführung und anfängliche Charakterisierung von Lea und Rahel (29,16-18)

In 29,16-17 werden die Töchter Labans eingeführt. Die eingeschobene Notiz ist wesentlich für den weiteren Verlauf der Verhandlungen zwischen Jakob und Laban. Nun erfährt die Leserschaft zum ersten Mal, dass Rahel nicht die einzige Tochter Labans ist; sie hat eine ältere Schwester, Lea. An dieser Stelle und in den folgenden Szenen werden die Schwestern charakterisiert und gegeneinander kontrastiert.

¹⁹⁰ Die Aussage Labans lässt darauf rückschließen, dass er bereits einen Monat lang einen unentgeltlichen Dienst von Jakob bezogen hatte (so Alter 2011:67). Cotter sieht es andersherum: „The earlier eagerness to push aside boulders and water flocks seems to have dissipated as there is no hint that Jacob did anything to contribute to the household during his month's rest.“ (2003:221). Und er führt weiter: „Indeed, he seems once again to have comfortably taken up the quiet tent life he had so long enjoyed in the household of his indulgent parents.“ (:221). Für diese Annahme gibt es keinen Anhaltspunkt im Text. Die Aussage Labans scheint eher dafür zu sprechen, dass Jakob bereits tätig war.

Wie bereits oben angedeutet, folgt in 29,17 die Darstellung eines äußerlichen Merkmals der Schwestern, was in narrativen Texten des ATs sehr selten vorkommt (vgl. Bar-Efrat 2006:58). Während Jakob und Esau in Gen 25 durch physische und charakterliche Eigenschaften gegenübergestellt wurden, so werden die Schwestern in Gen 29 allein an ihren körperlichen Eigenschaften unterschieden (Kalmanofsky 2014:22). Diese äußerlichen Aspekte sind für die weitere Geschichte von Bedeutung.

Zunächst liegt die Betonung in 29,16 auf dem relativen Alter der Schwestern, ihren Namen und in 29,17 wird ihr Aussehen beschrieben, was kausal mit 29,18a in Verbindung steht: Jakob liebt die jüngere und schöne Rahel. Dass Lea die ältere Schwester und Rahel die jüngere ist, wird vom Erzähler mit den Begriffen הַגְּדֹלָה (*haggēdōlā*; *die Große*) und הַקְּטַנָּה (*haqqēṭannâ*; *die Kleine*) beschrieben.¹⁹¹ Später in 29,26 nutzt Laban in direkter Rede jedoch die Begriffe הַצְּעִירָה (*haṣṣē'îrâ*; *die Junge*) und הַבְּכִירָה (*habbēkîrâ*; *die Erstgeborene*). Diese Begriffe werden in 29,16 bewusst noch aufgespart und stellen in 29,26 an geeigneter Stelle eine ironische Pointe zur Rivalität zwischen Jakob und Esau dar. Der Leserschaft wird noch kein Einblick in das bekannte Motiv der Umkehrung der Geburtsreihenfolge gewährt (vgl. Fokkelman 1975:129). Die bewusste Formulierung des Erzählers in 29,16 baut somit eine Spannung auf und verschleiert zunächst die Absichten Labans.

Die Namen und Charakterisierungen der Protagonistinnen werden in 29,16-17 nach ihrer Geburtsreihenfolge erwähnt. Die Bedeutung des Namens Lea (לֵאָה; *lē'â*) wird verschieden gedeutet. Allgemein wird der Name mit „Kuh“ oder „Wildkuh“ übersetzt (z.B. Jacob [1934] 2000:589; von Rad 1976:234; Cotter 2003:222). Mathews (2005:467) und die Elberfelder Bibel (2006) weisen darauf hin, dass der Name לֵאָה (*lē'â*) von der Wurzel לָאָה (*l'h*) abgeleitet werden könnte, die „ermüden, den Mut verlieren“ bis hin zu „die Geduld jem. ermüden“ (Gesenius 1962:374) bedeuten kann. Der Name Rahel (רָחֵל; *rāhēl*) bedeutet „Mutterschaft“ (:755), was angesichts ihres Berufs (29,9) ein passender Name erscheint (Mathews 2005:467). Die Namensbedeutungen beider Schwestern drücken etwas Gegensätzliches aus: Ganz anders als ihre Namensbedeutungen es anklingen lassen, wird Lea nicht müde zu gebären und sie verliert bis zum letzten Kind offensichtlich nicht den Mut (30,20); der Name Rahels, der den Aspekt des Mutterseins beziehungsweise des Fruchtbarseins transportiert, steht auch ihrem Schicksal in Gen 30 zunächst entgegen. Der Verdacht liegt nahe, dass die Namen der Schwestern eine schicksalshafte Vorausdeutung enthalten, die sich im Verlauf der Erzählung umkehrt. Ähnlich war es beim Orakel in Gen 25,23 für Jakob und Esau: Der (durchaus ambivalente) Gottesspruch wird im Verlauf der Erzählung umgekehrt, sodass am Ende der jüngere Jakob sich vor dem älteren Esau niederwirft und sich als Diener bezeichnet (Gen 33). Eine ähnliche Inversion könnte auch die Schwestern betreffen: Lea wird im Verlauf der Erzählung „die Mutter“, während Rahel „die Schwache“ sein wird, die den Mut und die Geduld verliert (z.B. 30,1).

Lea wird als Erste in 29,17a anhand ihrer Augen charakterisiert: וַעֲיַי לֵאָה רְכוּת (wē'ēnē lē'â rakkōwt). Die Bedeutung des Begriffes רַק (*rak*; von רָכַק, *rākak*) wird unter Auslegern diskutiert, da die genaue

¹⁹¹ Hamilton erkennt die Parallele: „This family matches that of Jacob, for Jacob is a younger brother (*haqqāṭān*) and Esau is an older brother (*haggādōl*, 27:15, 42). Here, then, the younger brother (*qāṭān*) is in love with the younger sister (*qetannā*).“ (1995:258). Steinmetz weist zudem auf die Vermählungen von Esau (28,6-9) hin: „The two marriages are exactly parallel; Esau marries his father's brother's daughter, and Jacob marries his mother's brother's daughter.“ (1991:102).

Nuance an dieser Stelle nicht klar ist. Insgesamt überwiegen die Deutungen einer negativen Konnotation der Augen Leas. So kommentiert beispielsweise Kellermann: „Wenn die Augen der Lea als *rakkôṭ* (Gen 29,17) bezeichnet werden, dann soll damit offensichtlich ein Makel der Ahnfrau aufgezeigt werden [...]“ (1990:7,520). Er führt weiter, indem er bemerkt, dass solche Augen „als großer Schönheitsmangel empfunden worden“ (:520) seien, was er mit Stellen wie Hld 1,15; 4,1.9; 6,5 und 7,5 kontrastiert.

Der Begriff רַךְ (*rak*) wird allgemein als ein Antonym von „hart“ verwendet und bedeutet somit ‚gentle,‘ ‚tender,‘ or in a few instances ‚weak.‘“ (Alter 1996:153). Wenn die Verbwurzel לָאָה (*l'h; ermüden; den Mut verlieren; die Geduld ermüden*) dem Namen Lea zugrunde gelegt wird, dann scheint darin ein weiteres Argument für eine negative Konnotation der Augen Leas in 29,17 zu sein. Eine solche Deutung könnte anhand der Parallelstelle in Gen 19,11 untermauert werden, die Mathews an dieser Stelle aufgreift: „There may be a subtle play with her name, reminding one of her lifeless eyes (v. 17). The term *lā'â* first occurs in 19:11, describing the blind Sodomites who ‚wearied (*lā'â*) themselves groping for the door.‘“ (2005:467).

Eine eher negative Beschreibung Leas wird auch durch den grundsätzlichen Gegensatz zu Rahel gestützt. Die jüngere Schwester wird in 29,17b gleich zweifach als schön (יָפָה; *yāpe*) bezeichnet, was ihre *Gestalt* (תֵּאֲרָה; *tō'ar*; auch *Form* – also möglicherweise ihr Körper) und ihr Aussehen (מְרֻאָה; *mar'e*) betrifft.¹⁹² Was zudem in der Literatur nicht bedacht wird, ist die Mehrdeutigkeit der zweiten Konnotation Rahels „und schön von Aussehen“ (יִפְתַּת מְרֻאָה; *wīpat mar'e*) in 29,17b. Dies kann unter anderem auch „schönes Sehen“ im visuellen Sinne bedeuten. Damit wäre an den Rändern von 29,17 eine unterschiedliche, kontrastierende Charakterisierung der Sichtorgane beider Protagonistinnen gegeben. Dies könnte entsprechend auch für eine organische/visuelle Konnotation von רַךְ (*rak*) sprechen.

Der Beschreibung der Augen Leas könnte auch eine Parallele zu Gen 27 zugrunde liegen: Jakob machte sich zunutze, dass sein Vater Isaak „trübe Augen“ (כְּהָה; *khh*) hatte, sprich nicht mehr sehen konnte (27,1). Jakob wird in seiner Hochzeitsnacht (29,23) nun selbst blind für den Betrug Labans, der ihn durch seine Tochter Lea mit den עֵינֵי רַבּוֹתַי ('*ênê rakkōwt*) überlistet (20.23.25). Im Hinblick auf den weiteren Verlauf der Erzählung sehen einige Autoren allerdings Lea im Vorteil gegenüber Rahel, denn „Leah, who was healthy in body and whole in spirit, needed neither the mandrake for fertility nor her father Laban's idols for her religion.“ (Dresner 2000:169).

Anders als Lea wird die Gestalt Rahels in der Mitte des Verses 29,17 zusätzlich hervorgehoben. Auch unabhängig von den oben genannten Deutungsaspekten wird ein physischer Kontrast zwischen den Schwestern aufgebaut (ähnlich bei Kalmanofsky 2014:22). Cotter fragt sich deshalb, ob die Beschreibung der Augen Leas eine Art Euphemismus sei: „Might it be the biblical equivalent of being said to have ‚a nice personality‘? However the word, so crucial and yet so difficult to understand, is translated, we still know that Leah suffers by comparison with her sister.“ (2003:222).

Bar-Efrat erklärt: „In der Bibel dienen die Bemerkungen über das äußere Erscheinungsbild allein dem Fortgang der Handlung oder der Erklärung ihres Verlaufs. [...] Natürlich soll diese Bemerkung die Vorliebe Jakobs für Rahel erklären.“ (2006:58-59). Ich teile die Auffassung, dass diese Beschreibung Rahels

¹⁹² Mit denselben Begriffen wird auch ihr Sohn Josef in Gen 39,6 beschrieben.

nicht zufällig und auch nicht im Hinblick auf spätere Ereignisse, sondern kausal mit der darauffolgenden Notiz verbunden ist. Unmittelbar nach der sehr positiven Beschreibung Rahels folgt in 29,18 die Aussage, dass Jakob Rahel liebte. Dies scheint zu implizieren, dass Jakob von der äußeren Schönheit Rahels bezaubert war, was ein Kontrast zu der ungeliebten Lea aufbaut (vgl. 29,30; vgl. Mathews 2005:467).¹⁹³

Die Liebe Jakobs für Rahel ist ein wichtiger Faktor, der dem Schwesternkonflikt ab 29,31 zugrunde liegt. Wie schon im Konflikt zwischen Jakob und Esau die parteiische Liebe ihrer Eltern ein Katalysator des Konflikts war, so ist ebenso die Liebe Jakobs für Rahel (und nicht für Lea) ein Katalysator, der einen Keil in die Beziehung der Schwestern treibt und den offenen Konflikt von Gen 30 anfacht.¹⁹⁴

Narrativ betrachtet, ist Lea in diesen Episoden und in der gesamten Genesis keine eigenständige Erzählfigur. Kalmanofsky beschreibt dies folgendermaßen: „Leah does not exist narratively except when paired with her sister. This is not true of Rachel who acts alone [...]. Unlike the favored brothers Isaac, Jacob, and even Joseph, Leah does not experience a private moment of revelation¹⁹⁵ and has no specific mission to fulfill.“ (2014:24). Weitere Aspekte können dem hinzugefügt werden: Narrativ betrachtet „stirbt“ die Protagonistin Lea im selben Moment, in dem Rahel stirbt (35,16-20). Jakobs Trauer um Rahel „continues to eclipse Leah and banish her from the scene.“ (Dresner 2000:175). Nach dem Tod Rahels gebiert Lea keine weiteren Kinder. Lea wird während der Aufenthaltszeit Jakobs in Ägypten nicht erwähnt. Ihr Name taucht nur noch in den Genealogien auf.¹⁹⁶ Von ihrem Tod wird nicht berichtet (:176), es wird nur nebenbei ihre Bestattung erwähnt (49,31) (Kalmanofsky 2014:27). Lea ist somit eine narrative Figur, die Rahel hervorhebt oder kontrastiert, indem sie sich von ihr unterscheidet.

2.1.3. Jakob will Rahel heiraten – der Deal (29,18b-19)

Jakob liebt Rahel und er will sie heiraten. Damit wird die Vorgeschichte (29,1-14) auf natürliche Weise fortgesetzt, doch ein Problem besteht noch: Jakob ist vermögenslos. Für Fokkelman weist die Frage in 29,15 auf einen beabsichtigten Plan Labans hin: „When Jacob does make a wage-proposal (v. 18) he [Laban, IM] is the last to be surprised that Rachel is the object of his desire and that Jacob will stay at Haran for a long time (and this will not be confronted with Esau).“ (1975:127). Dies würde zwar zur allgemeinen Charakterisierung Labans passen, doch es lässt sich nicht vollends überprüfen.

Jakob ist jedenfalls bereit einen Brautpreis für Rahel durch einen siebenjährigen Dienst bei Laban zu zahlen. In seiner Antwort an seinen Onkel greift er die Notiz des Erzählers über die Töchter Labans von 29,16 auf. Er betont und identifiziert dabei eindeutig das Objekt seines Dienstes: „*deine jüngere Tochter Rahel*“ (29,18). Ganz anders ist die Erwiderung Labans, der den Namen seiner Tochter nicht wiederholt und das Objekt seiner Rede nicht eindeutig identifiziert: „*Besser ich gebe sie dir, als dass ich sie einem*

¹⁹³ Mathews (2005:467) weist darauf hin, dass sowohl in 2 Sam 13,1 (Amnon-Tamar) als auch in 1 Kön 1,3-4 (Abischag-David) der Aspekt von körperlicher Schönheit mit der Sexualität eines Mannes in Verbindung gebracht wird. Sowohl bei Jakob (29,21) als auch bei David (1 Kön 1,4) ist der Erzähler darum bemüht, zu klären, dass (zunächst) keine sexuelle Begegnung stattfand. Im Fall von Amnon und Tamar wird eine solche Begegnung durch Gewalt erzwungen.

¹⁹⁴ Die Liebe und Bevorzugung Josefs (Gen 37,3) ist ebenso ein wichtiger Katalysator im Geschwisterkonflikt zwischen Josef und seinen Brüdern. Parteiische Liebe und Bevorzugung treten damit in Genesis häufig als Auslöser von Geschwisterkonflikten auf (vgl. Teil C, 1.2.2.2.).

¹⁹⁵ Vgl. im Kontrast dazu Sara und Hagar.

¹⁹⁶ Sonst nur noch in Rut 4,11 und Mi 1,10.

anderen gebe“ (29,19). Texte wie Gen 16,3 und 30,4, die von einer rechtlichen Übereignung einer Frau handeln und somit einen Vertragsabschluss besiegeln, weisen eine sehr genaue und ausführliche Wiedergabe der Vertragsinhalte auf. Genau das Gegenteil ist hier der Fall. Es scheint so, als würde Laban an dieser Stelle absichtlich mehrdeutig bleiben.¹⁹⁷ Er legt dadurch den Grundstein für seine bevorstehende Täuschung. Kidner kommentiert: „Laban’s reply managed to give the appearance without the actual substance of consent. He was covered.“ (1967:171).

Der Erzähler fasst in 29,20 die sieben Jahre Dienst (עֶבֶד; *‘bd*) zusammen und betont noch einmal, dass Jakob (in seinen eigenen Augen) sieben Jahre *für Rahel* diente. Es ist unmissverständlich, welche Tochter Labans er als Frau haben will.¹⁹⁸

Jakob wurde im Orakel in 25,23 als Objekt des Dienstes Esaus gekennzeichnet; nun wird er zum Subjekt des Dienstes unter Laban (Hamilton 1995:259).¹⁹⁹ Doch für den verliebten Jakob erscheint die Zeit kurzweilig, weil er es *für Rahel* tut, „*weil er sie liebte*“ (29,20). Der Erzähler betont im Rückblick aus der Perspektive Jakobs, dass es in seinen Augen „*wenige Tage*“ waren (ganz anders klingt Jakobs Ton in 31,41!).²⁰⁰ Das sind dieselben Worte, die Rebekka mit ihm in Gen 27,44 verwendet hatte. Fokkelman zieht daraus den Schluss: „The connection between 27.44 and 29.20 tells us that we can expect a) that Jacob will marry Rachel, after the seven years, and b) that he will return to Canaan now that he has completed this term of service.“ (1975:128). Diese Schlüsse würden auch die Analogien zu der *Type-Scene* von Gen 24 nahelegen. Doch in dem darauffolgenden Abschnitt 29,21-30 tritt die Komplikation ein. Die Trajektorie der Erzählung wird durch die List Labans dramatisch verändert.

2.3. Die Komplikation: Der Betrug Labans (Gen 29,21-30)

Der Erzähler untermalt die Wahrnehmung Jakobs, dass die sieben Jahre ihm wie einige wenige Tage erschienen, dadurch, dass er mit der Leserschaft in 29,21 einen siebenjährigen Zeitsprung unternimmt, den er nicht ankündigt, sondern durch die direkte Rede Jakobs zu erkennen gibt. Jakob verlangt nach „*meiner Frau*“, denn „*meine Tage sind erfüllt*“. Jakob nennt diesmal nicht den Eigennamen Rahels. Diese Uneindeutigkeit verhindert, dass das Missverständnis (bzw. die listige Absicht Labans) bereits zu diesem Zeitpunkt auffliegt. Dadurch spielt er Laban in die Hände (Kidner 1967:171).

¹⁹⁷ Labans Aussagen sind absichtlich uneindeutig. Seine vage Aussage entspricht der nachfolgenden Szene in Gen 29,23-25, worin weder die Länge des Dienstes Jakobs (sieben Jahre) noch der Name (Rahel) und auch nicht die Angabe, dass sie die jüngere Tochter ist, erwähnt werden (vgl. Alter 1996:154). Schließlich muss er 14 Jahre bei Laban arbeiten, um den Brautpreis für die jüngere Rahel abzubezahlen.

¹⁹⁸ Benno Jacob ([1934] 2000:590) bringt berechtigterweise die Bereitwilligkeit Jakobs, sieben Jahre zu dienen, mit der vorherigen Szene in Verbindung, als er den Stein im Alleingang von der Öffnung des Brunnens wegwälzte (29,10). In beiden Fällen zeigt sich Jakob als ein Mann, der agiert und der sein eigenes Schicksal in die Hand nimmt.

¹⁹⁹ In diesem Zusammenhang sind die Bestimmungen des Gesetzes für hebräische Sklaven interessant: Nach Ex 21,2f sind sieben Jahre das Höchstmaß der Dienstjahre eines hebräischen Sklaven. Für Benno Jacob ([1934] 2000:589) sind die sieben Jahre des Dienstes Jakobs zwar – anders als hier vertreten – keine Ersatzleistung für den Brautpreis, doch der Verweis auf Exodus scheint Licht auf das wahre Verhältnis zu Laban zu werfen, das nicht von der vorgehaltenen Brüderlichkeit geprägt war (was Laban in 29,14-15 vorgetäuscht hatte), sondern von hartem Dienst.

²⁰⁰ Aus der Leserperspektive intensiviert das Wissen um das Ausmaß der Liebe Jakobs (29,18.20) und seine Aufopferungsbereitschaft für Rahel die Schwere der darauffolgenden List Labans. Für Mathews (2005:469) sympathisiert die Leserschaft an dieser Stelle mit Jakob.

Jakobs ruppige und ungehobelte Aufforderung im Imperativ „Gib mir meine Frau“ (הָבָה אֶת־אִשְׁתִּי; *hābā 'et- 'išṭī*) könnte darauf hinweisen, dass die sieben Jahre für Jakob zwar dahingeflogen waren, doch auch, dass sich bei ihm Ungeduld und Frust angestaut hatten (vgl. Mathews 2005:469).²⁰¹ Jakob will nun zu seiner Frau *eingehen* (בּוֹא; *bw'*).²⁰² Sein Vorhaben realisiert sich erst am Ende des Abschnittes in 29,30, allerdings heißt es dort: „Er ging auch (וַיָּבֹא גַם; *wayyābō' gam*) zu Rahel ein“. Jakobs ungewolltes Eingehen (בּוֹא; *bw'*) zu Lea (29,23) markiert zwischen diesen Aussagen den Moment der Komplikation der Erzählung.²⁰³

Der Erzähler gibt keine Antwort von Laban wieder (Hamilton 1995:261), doch seine direkte Handlung erweckt den Eindruck, dass er auf die Aufforderung Jakobs eingeht: Laban organisiert ein *מִשְׁתֶּה* (*mišṭe*). Das Substantiv, welches „das Trinken“ bedeutet, meint an dieser Stelle ein „Gastmahl, wobei Wein getrunken wird“ (Gesenius 1962:474). Es ist also davon auszugehen, dass Alkohol mit im Spiel war, was die darauffolgende Szene und die „Blindheit“ Jakobs besser erklärt.²⁰⁴ Nach dem Gastmahl führt Laban seine Tochter Lea zu Jakob, der sie offensichtlich nicht erkennt und ohne Weiteres zu ihr eingeht (בּוֹא; *bw'*). Die Verse 29,24²⁰⁵ und später 29,29 führen jeweils die Mägde Silpa und Bilha ein, die ab 30,4 eine wichtige Rolle im Konfliktgeschehen und in der Zeugung der Nachkommenschaft Israels spielen werden.

Am Höhepunkt der Komplikation (29,25a) erlebt Jakob, dass seine List an Esau wie ein Bumerang auf ihn zurückfällt. Laban wendet Jakobs eigene Strategie gegen ihn an: „[He] makes use of Jacob's weak side, his love of Rachel.“ (Fokkelman 1975:128). Jakobs überraschte Reaktion am nächsten Morgen sticht hervor. Der Satz „*Siehe es war Lea!*“ ist der Inbegriff einer Antiklimax (Kidner 1967:171). Der Betrüger wurde betrogen; der, der einst seinen blinden Vater hinters Licht geführt hatte, war nun selbst „blind“ für seine Braut.

Jakobs Anklage an Laban in 29,25b „*Was hast du getan?*“ (vgl. Gen 3,13; 4,10; 20,9.10; 31,26) ruft die Reaktion von Isaak und Esau aus Gen 27,33.36.45 in Erinnerung, als sie erkennen, dass Jakob sie betrogen hatte. Jakob führt mit Entsetzen weiter: „*Warum hast du mich betrogen* (רַמְה; *rmh*)?“²⁰⁶. Mit anderen Worten, aber gleichem Sinn spricht Jakob das aus, was Esau in 27,36 über ihn selbst gesagt hatte (und später auch Laban in 31,26 über ihn sagen wird).

Die Anklage Jakobs „prallt an Labans Selbstrechtfertigung ab“ (Westermann 1981:569). Er erwidert lediglich mit der Darstellung des Brauchtums, dass die Erstgeborene zuerst verheiratet wird (29,26). Die

²⁰¹ Westermann findet es verdächtig, „daß Laban nicht selbst daran denkt, daß der abgemachte Zeitpunkt gekommen ist. Laban möchte nicht eine gute Arbeitskraft verlieren, Jakob muß seinen Lohn fordern.“ (1981:569).

²⁰² Jenni schreibt über die Bedeutungen von בּוֹא (*bw'*), des vierthäufigsten Verbs im AT: „Die allgemeine Bedeutung eignet sich gut zu verhüllender Redeweise, wie [...], zu einer Frau eingehen = beiwohnen' [...].“ (2004:1,266).

²⁰³ Die Parallele zur List Jakobs in Gen 27,18 fällt auf, wo das gleiche Verb für Jakobs „Eingehen“ (בּוֹא; *bw'*) in das Zelt des Vaters verwendet wird.

²⁰⁴ Hamilton (1995:262-263) weist auf Parallelen zur Erzählung von Lots Töchtern (Gen 19,30-38) hin, die auch jeweils als הַצְעִירָה (*haššē'îrâ*; *die Junge*) und הַבְּכִירָה (*habbēkîrâ*; *die Erstgeborene*) beschrieben werden (19,31, wie 29,26) und ihren Vater betrunken machen (וַיִּשְׁקֶה אֶת־אֲבִינוּ יִצְחָק; *našqe 'et- 'ābînu yayin*), um durch den Beischlaf mit ihm Nachkommen zu zeugen.

²⁰⁵ Für Hamilton (1995:262) ist 29,24 eine Verzögerung, die der Erzähler einsetzt, um die Reaktion Jakobs hinauszuzögern und somit die Spannung zu erhöhen.

Verwendung der Bezeichnungen für die Töchter in diesem Vers wurde bereits oben besprochen. Das Argument Labans ist ein Totschlagargument (vgl. Greenspahn 1994:127), das jegliche Polemik unterbindet. Zudem kann das, was bereits geschehen ist, nicht mehr rückgängig gemacht werden.²⁰⁶ Die Aussage Labans erinnert Jakob daran, dass er zwar ein Verwandter (vgl. 29,14.19!), doch – trotz der sieben vergangenen Jahre – immer noch ein Gast beziehungsweise ein Fremder im Land ist. Damit weist er die Anklage Jakobs ab und impliziert damit, „er braucht sich nicht zu entschuldigen.“ (Westermann 1981:570).

Dass der/die Jüngere nicht dem/der Älteren vorausgehen kann (29,26), ist eine Anspielung „to Jacob’s extortion of the rights of the firstborn from his brother Esau.“ (Cotter 2003:225). Selbst wenn Laban – nach diesem Brauch – formell im Recht wäre, bleibt er zugleich auf moralischer Ebene ein Betrüger (Fokkelman 1975:129). Das gleiche Urteil gilt Jakob selbst, was die Vertauschung des Erstgeburtsrechtes betrifft (Gen 25,29-34). Brueggemann bringt die verzweifelte Lage Jakobs auf den Punkt: „The resistant reality of primogeniture blocks his love even as it blocks his inheritance. Leah is older, Rachel must wait. And so also Jacob must wait. But this time, Jacob has no trick to reverse the matter.“ (1982:253).

Laban führt in 29,27 mit einem Vorschlag weiter. Die Bräuche des Landes können zwar nicht missachtet werden, und dass Jakob zu Lea eingegangen ist, kann auch nicht rückgängig gemacht werden, aber Laban hat schon einen Vorschlag parat, den er nun zur rechten Zeit als die einzige mögliche Lösung und zugleich als eine scheinbare „Win-win-Situation“ für Jakob darzustellen weiß: Jakob soll für Rahel weitere sieben Jahre dienen (עבד; *bd*). Dabei führt Laban in der Pluralform weiter: „*Dann wollen wir dir auch jene geben*“ (29,27; vgl. der Singular in 29,23). Durch die inklusive Wendung wälzt Laban damit gekonnt die Verantwortung und Schuld für die List von sich auf die Gemeinschaft ab (Mathews 2005:470). Kommentarlos erklärt der Erzähler in 29,28, dass Jakob sich dem Vorschlag Labans fügt und danach handelt: „Jacob has been unmasked, he is completely powerless.“ (Fokkelman 1975:129-130). Der Deal mit Laban ist der gleiche geblieben, nur um sieben Jahre verzögert. Der einzige Unterschied ist, dass er Rahel diesmal sofort bekommt.

Die List Labans wirkt sich nicht nur negativ auf das Leben Jakobs aus. Laban verursacht dadurch seinen beiden Töchtern und ihren Kindern ein elendes Leben (Wenham 2000:85-86). Es scheint ihm egal zu sein, dass das Leben seiner erstgeborenen Lea zerstört wird. Sein Eigeninteresse ist ihm wichtiger. Zu diesem Schluss werden auch Lea und Rahel selbst kommen, und zwar in ihrem gemeinsamen Ausspruch in Gen 31,14-16: Sie verstehen, dass ihr ganzes Familienleid durch diese eine Tat ihres Vaters verursacht wurde.

In 29,28b-30 bekommt Jakob nun seine geliebte Rahel als Frau. Die Erzählung, die mit der Begegnung von Jakob und Rahel am Brunnen angefangen hatte (29,9), schließt hier mit der längst erwarteten Vermählung der beiden Hauptfiguren. Doch die Trajektorie der Erzählung verlief anders als erwartet. Die

²⁰⁶ Mathews weist darauf hin: „Once Jacob engages in sexual relations with the virgin Leah, the action is irrevocable, requiring Jacob to fulfil his honorable duty to the woman (cf. Exod 22:16; Deut 22:28-29).“ (2005:469).

unmittelbare Folge der List Labans wird in 29,30 zusammenfassend dargestellt: Jakob liebte auch²⁰⁷ Rahel, mehr als Lea. Dies und der weitere Dienst über sieben Jahre (und somit Jakobs Aufenthalt bei Laban) bilden den Hintergrund für die Eskalation des Konflikts in der Familie Jakobs, die im folgenden Abschnitt (29,31-30,24) beschrieben wird.

Wie Fokkelman (1975:193) und Cotter (2003:226) zu Recht bemerken, ist Jakob nun vollständig in dieser Familie eingeschlossen („encapsulated“). Er steht erneut in einem Dienstverhältnis (עבד; *bd*) zu Laban. Er ist zwar verheiratet, aber er hat keine Freiheit und ist noch stärker in ein Netz von Beziehungen eingebunden, die bestenfalls kompliziert sind. Cotter bemerkt: „This time there is no indication that time passed swiftly, for the next years will be fraught with tension and distress for all of the people we have met so far.“ (2003:226).

2.4. Der Schwesternkonflikt: Geburten und Namensgebungen (Gen 29,31-30,13)

Der Abschnitt 29,31-30,24 fügt sich gut in die Haran-Episoden ein. Er ist eingerahmt durch zwei Konflikte zwischen Jakob und Laban (29,21-30 und 30,25-43), worin das Lemma שכר (*škr*; *entlohn*, *Lohn*) eine wichtige Rolle spielt (siehe oben), so wie er auch mitten in der *Dudaim*-Szene (30,16-18) vorkommt.

Der Ausgangspunkt ist die Heirat Rahels, was den ersten Konflikt mit Laban (29,21-30) zu einem gewissen Ruhepunkt führt; der Schluss ist durch die Geburt Josefs markiert, was den zweiten Konflikt mit Laban (30,25-43) einleitet (vgl. Mathews 2005:477).²⁰⁸ Für Coats (1980:91) lenkt die Erzählung die Aufmerksamkeit der Leserschaft vom eigentlichen Konflikt mit Laban ab. Der nicht gelöste Konflikt schwelt wohl im Hintergrund und wird ab 30,25 wieder angefacht.

Der gesamte Abschnitt ist gerahmt durch den Namen Gottes (29,31; 30,24), der die Initiative ergreift und jeweils den Mutterleib (רֶחֶם; *rehem*) von Lea und von Rahel öffnet (29,31 und 30,22).²⁰⁹ Ein wei-

²⁰⁷ Mathews kommentiert: „The occurrence of ‘also’ (*gam*) twice in v. 30 (MT) is commonly emended, but its repetition may have a rhetorical function, implying that Jacob’s true love became the ‘also wife’ through Laban’s duplicity. Rachel was only the second wife, a fitting answer to Jacob’s own treachery who usurped his firstborn brother, making him the ‘also son.’“ (2005:471)

²⁰⁸ Es ist davon auszugehen, dass 29,1-30 insgesamt die ersten sieben Dienstjahre Jakobs umfasst. Mit 29,30 beginnt der zweite siebenjährige Abschnitt, in dem die Geburten der Kinder Jakobs (29,31-30,24) stattfinden. Es könnte argumentiert werden, dass zwischen den Versen 29,30 und 29,31 einige Zeit vergangen sein musste, um feststellen zu können, dass Rahel unfruchtbar ist. Dies muss jedoch nicht zwingend der Fall sein, da in 29,31 der allwissende Erzähler spricht und die Ereignisse aus der Perspektive Gottes wiedergibt.

²⁰⁹ Wegen der Zeugung vieler Nachkommen ist der vorliegende Abschnitt für Mathews ein Hinweis auf den Segen Gottes im Leben Jakobs: „Our chapter shows that the Lord blesses the patriarch with numerous offspring, compelling Jacob to obtain his own purse and land, presumably in his native homeland of Canaan.“ (2005:472). Im Hinblick auf die nachfolgenden Erzählungen über Jakobs Vermögenserwerb und im Hinblick auf die gesamte Geschichte Israels ist diese Sicht sicherlich gerechtfertigt. Doch der Abschnitt an sich zeugt primär von Konflikt und Zerwürfnis. Und wenn Nachkommenschaft immer als Segen gesehen werden kann, so ist es ein Segen, der für Jakob und seine Frauen sehr stark mit den Folgen der Handlungen Jakobs verbunden ist. Dies spiegelt sich unter anderem in den Namensgebungen der Söhne Israels wider, die dauerhaft von diesem Konflikt zeugen. Auf ähnliche Weise fragt sich Turner, ob der vorliegende Abschnitt als Erfüllung des Segens von Gen 27,28 zu sehen ist. Er schlussfolgert: „In some ways, it is true, Jacob does see the fulfilment of this part of the blessing. [...] Yet, this is only part of the picture. [...] The fulfilment of this aspect of the blessing is complicated. Jacob receives the blessing of fertility and prosperity with his flocks but only after the ‘wrong’ wife has conceived and fertility has been withheld from the ‘loved’ wife until eventually ‘God remembered

terer Rahmen um den gesamten Abschnitt wird durch die anfängliche Unfruchtbarkeit Rahels (29,31) und ihre letztendliche Überwindung (30,23) gespannt. In der Mitte wird der Konflikt der Schwestern ausgefochten, der durch ihre eigene Handlungsinitiative angefacht wird. Doch, wie Waltke kommentiert: „For all the maneuvering of the sisters, it is still God who opens the womb.“ (2001:408).

Fokkelman (1975:132) gliedert den Abschnitt 29,31-30,24 in drei Akte (I. 29,31-35; II. 30,1-13; III. 30,14-24; wobei er den Begriff Szene vermeidet), in denen jeweils vier Kinder geboren werden. Es scheint mir jedoch sinnvoller, eine Struktur anhand der Hauptfiguren und ihren Einsätzen zu verfolgen.²¹⁰ So ergibt sich eine ABB'CC'B'A' Struktur, die (wegen den Leihmutterchaften) ein Doppelglied (BB') beinhaltet:

Struktur 7: Die Struktur von Gen 29,31-30,24

A. 29,31-35: Und JHWH sah (und hörte [שמע], 29,33) und öffnete den Mutterleib (רָחַם).

Lea ist zurückgesetzt aber fruchtbar. → Ruben, Simeon, Levi, Juda

B. 30,1-8: Und **Rahel** sah, dass sie nicht *gebar*.
Rahel ist geliebt, aber unfruchtbar. → **Leihmutterchaft** Bilha: Dan, Naftali

B'. 30,9-13: Und **Lea** sah, dass sie aufhörte zu *gebären*. → **Leihmutterchaft** Silpa: Gad, Asser

C. 30,14-15: Und Ruben ging und fand *Dudaim* auf dem *Feld*.
Rahel verkauft Jakob an Lea für eine Nacht im Tausch für die *Dudaim*.

C'. 30,16: Lea ging Jakob entgegen aufs *Feld* und teilt ihm mit, dass sie ihn *gekauft* hat im Tausch für die *Dudaim*.

B". 30,17-21: Und Gott hörte (שמע) auf **Lea**. → Issaschar, Sebulon, Dina
(Verbindung zu C': „Lohn“ und B': Erwähnung der *Magd*)

A'. 30,22-24: Und Gott dachte (זכר) an **Rahel** und hörte (שמע, wie 29,33) auf sie
und öffnete ihren Mutterleib (רָחַם). → Josef

Die Struktur 7 zeigt auf, dass die leiblichen Mütter am Anfang und am Ende der Episode gebären (A, A' und B"). In B und B' wird der Einsatz der jeweiligen Magd parallel gegenübergestellt. Die *Dudaim*-Szene markiert im Zentrum den Wendepunkt der Erzählung, die dann ohne weitere Doppelungen rasch zum Ende geführt wird (B"-A').

Die Darstellung von Zeugung, Geburt, Namensgebung und Namensklärung erfolgt in diesem Abschnitt immer nach dem gleichen Schema (mit kleinen Abweichungen am Anfang und am Ende bei Ruben und Josef, siehe unten). Dies bildet eine refrainartige Grundstruktur des Abschnittes. Die zentralen Bedeutungsträger im Hinblick auf den Konflikt der Schwestern sind die Namensgebungen und die

Rachel' (30:22a). Only after a considerable wait is 27:28 fulfilled at the two levels of Jacob's flocks and his wives.“ (1990:126).

²¹⁰ Auch Mathews (2005:478) gliedert anhand der Einsätze der Handlungsfiguren, allerdings nicht konsistent für den gesamten Abschnitt. Der Wechsel von Gott auf die jeweiligen Figuren spiegelt für ihn „the convergence of divine and human involvement in the birth of Jacob's children.“ (2005:482).

entsprechenden Erklärungen. Mitten in diesem Grundschema legt der Erzähler Schwerpunkte in der Darstellung von zwei Szenen, die er narrativ besonders entfaltet (in grau hervorgehoben): 1) die Forderung Rahels nach Kindern (B: 30,1-4); 2) die *Dudaim*-Szene, in der sich die Schwestern begegnen und über Jakob und die *Dudaim* verhandeln (C-C': 30,14-16). In beiden Szenen werden besondere Einblicke in die Gefühlswelt und die Beziehungswelt der Hauptfiguren gegeben.

2.4.1. Lea gebiert Ruben, Simeon, Levi und Juda (A. – 29,31-35)

2.4.1.1. Ursachen und Dynamik des Konflikts (29,30-31)

In 29,30 scheint die Liebe Jakobs für Lea lediglich geringer zu sein: „*Er liebte auch Rahel, mehr als Lea*“. Diese Tatsache birgt schon ein Konfliktpotential an sich. Doch 29,31 benutzt für den gleichen Sachverhalt deutlichere Worte: Lea ist eine *שְׂנוּאָה* (*šēnū'ā*). Dies wird sowohl in den Worten des Erzählers unter Berufung auf die Perspektive Gottes (29,31) festgestellt als auch in der direkten Rede Leas bei der Geburt Simeons (29,33) wiederholt. Für Jenni (2004:2,836) ist die *שְׂנוּאָה* (*šēnū'ā*) eine ungeliebte, verschmähte Frau (mit Hinweis auf Spr 30,23; Jes 60,15). Wenn das Partizip im Verhältnis zu einer anderen Größe steht, wie etwa der Liebe (*אהבה*; *ḥb*) in 29,30 (vgl. Dtn 21,15-17), ist damit eine weniger geliebte, zurückgesetzte Frau gemeint (Gesenius 1962:788).²¹¹ Die Ausgangssituation des Konflikts verheißt narrative Spannung und wird „alle folgenden Handlungen durchdringen“ (Hensel 2011:158). Lea ist zurückgesetzt und das „hat die Parteinahme des Anwalts der Unterdrückten zur Folge.“ (I. Fischer 2000:107).²¹²

In 29,31 wird zum ersten Mal in den Haran-Erzählungen und seit der Begegnung in Bethel der Name Gottes erwähnt. Der Ausdruck *וַיִּרְא יְהוָה* (*wayyar' JHWH; und/als Gott sah*) lässt darauf schließen, dass Gott als stiller Betrachter im Hintergrund der vorangegangenen Erzählung vorausgesetzt ist. Er greift aktiv in das Handlungsgeschehen ein, indem er die zurückgesetzte Lea sieht und ihren Mutterleib öffnet, woraufhin sie schwanger wird und einen Sohn gebiert. Auf ähnliche Weise hatte Gott bereits die unterdrückte Hagar *gesehen* (Teil B, I., 1.1.4.5.) und ihr einen Nachkommen geschenkt (Gen 16,6-16). Doch zugleich wird im Kontrast dazu erwähnt, dass Rahel („*das Mutterschaft*“) unfruchtbar war.²¹³ Auch hier klingt der Kontrast zwischen Sara und Hagar an.

²¹¹ Hamilton (1995:266) verweist auf den möglichen Anklang an Mt 6,24. Mit Gordis gibt er zu bedenken, dass das hebräische Verb *שָׁנָה* (*šn'*) „may be used to describe not merely its own actions, but also the omission or prevention of an opposite action.“ (Gordis 1933:153-154). Das scheint im Hinblick auf die vorliegende Erzählung erhellend: Allein Jakobs Gleichgültigkeit gegenüber Lea könnte diese Zurücksetzung beziehungsweise das Ungeliebtsein Leas hervorgerufen haben.

²¹² Dtn 21,15-16 reglementiert den Fall einer Bigamie mit einer geliebten und einer gehassten (*שְׂנוּאָה*; *šēnū'ā*) Frau im Hinblick auf die Erbschaft des Erstgeborenen. Aufgrund von Dtn 21,15 versteht Seebass *שְׂנוּאָה* (*šēnū'ā*) als ein Rechtsterminus, der aufmerksam macht „auf die erheblichen Probleme der altorientalischen Polygynie“ (1999:338). Cotter schlussfolgert daraus für den vorliegenden Abschnitt: „In a polygamous household equality of treatment and affection must be difficult to maintain. In this household there is not even a pretense; Leah is hated.“ (2003:227). Weiteres zu Dtn 21 siehe Hamilton (1995:265) und Carmichael ([1974] 2008:58-62). Es ist jedenfalls schwierig über Polygamie von einem Kontext aus nachzudenken, in dem Monogamie überwiegt. Siehe dazu die Diskussion im letzten Kapitel (Teil C, 2.2.1.2.2.).

²¹³ Es könnte hier eine ironische Assonanz von *רֶחֶם* (*reḥem*; Mutterleib) und *רַחֵל* (*rāḥēl*; Rahel) vorliegen, zumal die Begriffe im hebräischen Text nebeneinanderstehen: „und er öffnete ihren [Leas] Mutterleib (*רֶחֶם*); Rahel (*רַחֵל*) aber war unfruchtbar“ (29,31). Die tragische Ironie ist, dass es Leas und nicht Rahels Mutterleib ist, der hier geöffnet wird (vgl. Hamilton 1995:266)!

Somit sind schon in 29,31-32 beide Ursachen eingeführt, die dem Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel zugrunde liegen: *Liebe* und *Nachkommenschaft*.²¹⁴ Die Ungeliebte ist fruchtbar und gebiert Nachkommen; die Geliebte ist unfruchtbar.

Dresner (2000:165) erkennt dieselben Ursachen. Anders ist es bei Kalmanofsky, die vom Gegensatzpaar *Schönheit* und *Fruchtbarkeit* spricht. Sicherlich schwingt im Konflikt der Schwestern auch die kontrastierende Charakterisierung von 29,17 mit. Doch bringt 29,30-31 und die ganze Episode zum Ausdruck, dass es beim Konflikt nicht direkt um das physische Aussehen geht (das nach 29,17 nicht mehr thematisiert wird). Dennoch ist der Rückschluss Kalmanofskys interessant im Hinblick auf die Leserlenkung, da am Anfang des Konflikts ein Sieg Leas zu vermuten ist. Sie stellt fest:

In the Bible, there is no contest between beauty and fertility. Beauty often creates problems. Characters marked as beautiful, like Sarah in Gen 12:11, Joseph in Gen 39:6, Tamar in 2 Sam 13:1, and Esther in Est 2:7 are vulnerable because of their beauty. Fertility, on the other hand, ensures patrilineal descent and secures the inheritance. Unless Rachel (or God) reverses the situation, fertile Leah should win the sororal competition over beautiful Rachel hands down. (2014:24).

Der Eindruck, dass Lea im Vorteil ist, bleibt mindestens bis zur Geburt Dans, dem ersten Sohn der Bilha in 30,5, bestehen. Denn Lea gebiert dem Jakob gleich vier Söhne, darunter seinen Erstgeborenen, Ruben, und unter den weiteren sind Levi, aus dem die Priesterlinie kommt, und Juda, aus dem die messianische Linie entstehen wird (vgl. Waltke 2001:409). So folgert auch Irmtraud Fischer im Hinblick auf die Zeugung des Erstgeborenen: „Eine Vorrangstellung in der Familie hatte aber sicher jene Frau, die dem Mann den Erstgeborenen gebar, mit dem die genealogische Hauptlinie weitergeführt wurde.“ (2000:106). All das scheint jedoch keine Wirkung auf Jakob gehabt zu haben.

Die Dynamik des Konflikts entsteht aufgrund eines Vergleichs der Schwestern (vgl. Teil C, 2.2.2.). Die Dynamik entfaltet sich so, dass die eine Schwester nach dem verlangt, was sie nicht hat, beziehungsweise nach dem, was die andere Schwester hat. Schlussendlich dreht sich der Konflikt der Schwestern jedoch um Jakob selbst, der – obwohl er in der gesamten Konflikterzählung extrem passiv ist – im Fokus der Erwartungen der Schwestern steht: Er ist für sie derjenige, der der Fruchtbaren Liebe geben könnte (vgl. 29,34; 30,20) und – so wie es Rahel in 30,1 zum Ausdruck bringt („gib mir Kinder!“) – auch der Geliebten Nachkommenschaft geben sollte. Er wird von den Schwestern sowohl für die Ursachen als auch für die Lösung des Konflikts verantwortlich gemacht (doch vgl. später 31,14-16).²¹⁵

Die Ebene, auf der die Schwestern ihren Konflikt austragen, ist die Zeugung von Nachkommen.²¹⁶ Dies wird besonders deutlich daran, dass Rahel und Lea nur ein einziges Mal in der *Dudaim*-Szene aufeinandertreffen und miteinander reden (30,14-15). Der Konflikt wird bis dahin indirekt ausgefochten und die

²¹⁴ Anders sieht es z.B. Mathews (2005:472), der der Auffassung ist, dass beide Schwestern allein um die Zuneigung ihres Mannes rivalisieren.

²¹⁵ Nachdem Jakob und seine Frauen Haran verlassen hatten, wächst wiederum die Einmütigkeit der Schwestern, wie Markus Schiefer Ferrari bemerkt: „Das erste Mal sprechen die beiden Schwestern als ‚Wir‘ und erheben solidarisch Anspruch auf ihr Recht und auf das väterliche Erbe (Gen 31,14).“ (2001:346).

²¹⁶ Schiefer Ferrari kommentiert: „Wenn die beiden Schwestern sich darum streiten, wer von ihnen mehr Kinder auf die Welt bringt, dann vor allem deswegen, weil sich aus ihrem Rollenverständnis heraus der Wert von Frauen nach der Zahl ihrer Kinder bemisst und die Alterssicherung vor allem durch Söhne garantiert ist.“ (2001:346).

Kinderzeugungen sind der eigentliche Austragungsort der Rivalität. Passend nennt Cotter den vorliegenden Abschnitt „Dueling Pregnancies“ (2003:226). Um ihr Bedürfnis nach Zuwendung und Fruchtbarkeit zu stillen, nutzen die Schwestern jede erdenkliche Strategie, um die andere zu überbieten. Mathews zählt auf: „[...] prayer, substitute wives, badgering, bartering, and superstition (mandrakes).“ (2005:472). Ihr Konflikt wird somit über Dritte ausgetragen: ihre Kinder, Jakob selbst, Bilha, Sipla oder die *Dudaim*.

2.4.1.2. Namensgebungen und Ätiologien

Da der Schwesternkonflikt auf der Ebene der Zeugung von Nachkommen ausgetragen wird, sind die Wortspiele und Ätiologien der Namen ihrer Söhne, die in diesem Abschnitt (29,31-30,24) so gehäuft auftreten, von zentraler Bedeutung für die Analyse des Konflikts selbst. Fokkelman bringt dies treffend auf den Punkt:

The names with their etymological explanations are the point at issue from paragraph to paragraph: they are the means of revealing the “inner” meaning of the births, that the wives are engaged in keen competition for the favour of Jacob. Each name-giving serves their psychological conduct of war, which is an incessant propaganda-combat. (1975:133).²¹⁷

Dies zeigt sich auch strukturell, wie Hensel beobachtet hat: „Die Geburtsgeschichten werden dadurch gerahmt, dass sich [sic!] beim ersten Sohn (Ruben) und beim letzten (Joseph) die Namensbegründungen *nach* den Namensgebungen geboten werden und nicht wie bei den restlichen neun Söhnen *davor*.“ (Hensel 2011:158; ähnlich schon Hamilton 1995:267).

Die Dialoge der Frauen mit Jakob und untereinander und ihre Namensgebungen tragen zur weiteren Charakterisierung der Handlungsfiguren bei (Cotter 2003:226) und offenbaren zudem ihr Innenleben: „Leah and Rachel name their sons, they pour out their feelings of rejection on the one hand and their desire for more children on the other (29:32-30:24).“ (Wenham 2000:32). Die Namenserkklärungen zeugen auch von ihrer Haltung gegenüber Gott, was Waltke hervorhebt: „In naming their children, the wives reveal [...] their struggle and their recognition of God’s assistance to them in their unloved or childless states.“ (2001:408). Zugleich ist auffällig, dass keiner der Namen der Söhne Jakobs ein theophores Element (innerhalb des Namens selbst) beinhaltet.²¹⁸ Mit Ausnahme von Levi, Gad, Asser (und Dina, deren Name nicht weiter erklärt wird) ist Gott jedoch wesentlicher Bestandteil jeder *Namenserklärung*, die die Mutter gibt. In der folgenden Tabelle wird eine Übersicht der Namen und Namenserkklärungen gegeben, die nachfolgend einzeln besprochen werden:

²¹⁷ Weitere Stimmen dazu: „All of them reflect the immediate domestic tensions and triumphs; later, in the Blessing of Jacob (chapter 49), the names and their associated incidents will give rise to forward-looking oracles for the twelve tribes.“ (Kidner 1967:172). Auch Hensel bestätigt, dass die Namen aus dem Ringen der Schwestern miteinander entstehen (2011:158). So auch Dresner: „The struggle between them is nowhere given so clearly as in the names the sister-wives – never the father – give to their natural and surrogate children.“ (2000:165).

²¹⁸ Mathews führt dies zurück auf „the nontheophoric character of the names of the three chief patriarchs themselves.“ (2005:473).

Tabelle 3: Die Namensgebungen und Namenserklärungen der Nachkommen Leas und Rahels

Mutter	Namen	Namenserklärung durch die Mutter	Was drückt die Namenserklärung aus?
Lea	Ruben	Ja, der HERR hat mein Elend angesehen. Denn jetzt wird mein Mann mich lieben.	Dankbarkeit wegen Gottes Zuwendung in ihrem Elend und Hoffnung auf die Liebe Jakobs
	Simeon	Ja, der HERR hat gehört, dass ich zurückgesetzt bin, so hat er mir auch den gegeben.	Dankbarkeit wegen Gottes Zuwendung in ihrem Zurückgesetztsein
	Levi	Diesmal endlich wird sich mein Mann an mich anschließen, denn ich habe ihm drei Söhne geboren.	Hoffnung auf die Zuneigung Jakobs
	Juda	Diesmal will ich den HERRN preisen!	Preis Gottes
Bilha/Rahel	Dan	Gott hat mir Recht verschafft und auch auf meine Stimme gehört und mir einen Sohn gegeben.	Verlangen nach Recht (im Hinblick auf ihre Schwester?)
	Naftali	Kämpfe Gottes habe ich mit meiner Schwester gekämpft, ich habe auch gesiegt.	Sieg im Kampf gegen ihre Schwester
Silpa/Lea	Gad	Zum Glück!	Glück
	Asser	Zu meinem Glück! Denn glücklich preisen mich die Töchter.	Glück
Lea	Issaschar	Gott hat [mir] meinen Lohn gegeben dafür, dass ich meinem Mann meine Magd gegeben habe.	Bestätigung des eigenen Handelns
	Sebulon	Mir hat Gott ein schönes Geschenk geschenkt; diesmal wird mein Mann mich erheben, denn ich habe ihm sechs Söhne geboren.	Hoffnung auf die Zuneigung Jakobs
	Dina	-	-
Rahel	Josef	Der HERR füge mir einen anderen Sohn hinzu!	Wunsch nach mehr Kindern

Dresner vergleicht die Namenserklärungen der Schwestern und kommt zum Schluss: „In contrast to the names of Leah’s children, which signal her desire to win Jacob’s love, the names of Rachel’s children, the first two of which are born to Bilhah, her maid, point to her unrelenting drive for motherhood.“ (2000:168). Im Hinblick auf Lea ist zu ergänzen, dass sie neben dem Wunsch nach der Zuneigung Jakobs auch stärker die Dankbarkeit zu Gott, den Aspekt der Freude und des persönlichen Glücks zum Ausdruck bringt. Im Hinblick auf Rahel ist zu ergänzen, dass die Namenserklärungen der Söhne ihrer Magd Bilha sehr direkt gegen Lea selbst gerichtet sind und eine kämpferische und auf ihr Recht pochende Rahel erblicken lassen. Für die Analyse des Konflikts zeigt sich somit, dass Lea besonders auf Jakob ausgerichtet ist und nicht direkt gegen ihre Schwester Rahel (vgl. Cotter 2003:228); Rahel ist stattdessen gegen ihre Schwester gerichtet, um sie zu besiegen, und auf sich selbst in ihrem Verlangen nach Nachkommenschaft.²¹⁹

²¹⁹ Brueggeman (1982:253) fragt sich, inwieweit die Geburtsgeschichten der Söhne Jakobs eine zukünftige Abbildung der Stämme Israels ist. Es fällt beispielsweise auf, dass bei den Kindern der Silpa Gott keine Rolle spielt, weder in der Etymologie der Namen noch in der Namenserklärung. Die Stämme, die aus ihren Söhnen entstammen (Gad, Asser), gehören in der Geschichte Israels zu den Stämmen, die eine geringere Rolle (im

2.4.1.3. Die Geburt Rubens (29,32)

Alle Namensklärungen, die vorgeschlagen werden, entstehen aus der situationsbezogenen Improvisation der Mütter (Alter 1996:156). Der Name Ruben, der wörtlich „Siehe, ein Sohn“ bedeutet, wird von Lea ihrer Situation entsprechend kreativ umgedeutet in: „Gott hat mein Elend (בְּעָנְיִי; *bě'ānyī*) angesehen“ und sie folgert daraus: „Jetzt wird mein Mann mich lieben (יֵאָהֲבַנִּי; *ye'ēhābanī*)“. Lea scheint den Namen רְאוּבֵן (*rě'ūbēn*) als eine literarische Bildung (Westermann 1981:577) aus den Begriffen רָאָה (*r'h; sehen*) und בְּעָנְיִי (*bě'ānyī; mein Elend*; vgl. Gen 16,11) herzuleiten (vgl. Waltke 2001:410). Eine weitere, weniger wahrscheinliche Möglichkeit für die Herleitung des Namens könnte aus Leas Folgerung abgeleitet werden: רָאָה (*r'h; sehen*) und יֵאָהֲבַנִּי (*ye'ēhābanī; er wird mich lieben*), was ein Hinweis auf ihre Sehnsucht nach der Liebe Jakobs sein könnte.²²⁰

Lea, die nun mit Jakob einen erstgeborenen Sohn zur Welt gebracht hat, hofft auf die Liebe ihres Mannes. Sie verwendet im vorliegenden Abschnitt insgesamt fünfmal den Ausdruck „mein Mann“ für Jakob (29,32 [Ruben]; 30,34 [Levi]; 30,15 [zu Rahel]; 30,18 [Issaschar]; 30,20 [Sebulon]), vermutlich um auf den zu beharren, den Rahel ihr vorenthalten wollte (vgl. Hamilton 1995:481). Es ist bereits das vierte Mal, dass das Lemma אָהָבָה/אהבה (*'hbl'āhābā; Liebe*) innerhalb der Erzählung verwendet wird (29,18.20.30.32). Wie Hamilton (1995:267) treffend bemerkt, ist Leah nicht die letzte Frau, die entdecken muss, dass ihre Schwangerschaft keine Garantie für die Zuwendung und Liebe ihres Ehepartners ist. Davon zeugt die Namensklärung ihres zweiten Sohnes Simeon.

2.4.1.4. Die Geburt Simeons (29,33)

In Gen 29,30-31 wurde zum Ausdruck gebracht, dass Jakob Rahel liebte (אהב; *'hb*) und Lea ihrer Schwester gegenüber zurückgesetzt war (שָׁנְאָה; *śn'*). Bei der Geburt Rubens in 29,32 drückte Lea ihre positive Hoffnung aus, nun auch von ihrem Mann geliebt (אהב; *'hb*) zu werden. Die anschließende Wiederverwendung des Lemmas שָׁנְאָה (*śnū'ā; zurückgesetzte, gehasste*) bei der Geburt Simeons baut einen starken Kontrast auf (Hamilton 1995:268): Lea drückt ihre Hoffnung nun mit einer Negation aus, was bestätigt, dass sich an ihrem Stand durch die Geburt Rubens nichts verändert hat. Vielleicht aber durch die Geburt Simeons? Das scheint ihre Hoffnung zu sein: „Gewiss, der HERR hat gehört, dass ich zurückgesetzt bin, so hat er mir auch diesen [Sohn] gegeben.“ (29,33). Die Parallelität zwischen der Hagar-Episode in Gen 16 und der vorliegenden Geschichte wurde bereits besprochen. Wie schon in 16,11.13 (siehe Kommentierung dort) ist auch hier das Wechselspiel der Verben sehen (ראה; *r'h*) und hören (שמע; *śm'*) in Verbindung mit der Namensgebung ihrer Söhne zu beobachten: Der Gott, der Hagar und Lea *sieht* (16,13; 29,31.32), ist zugleich der Gott, der ihr Elend beziehungsweise Zurückgesetztsein *hört* (שמע; 16,11; 29,33), woraus die Namen יִשְׁמָעֵאל (*yiśmā'ē'l; bei Hagar*) und שִׁמְעוֹן (*śim'ōwn; bei*

Verhältnis zu den anderen) einnehmen werden. Besteht darin ein Zusammenhang? Ohne auf diese spezielle Fragestellung Bezug zu nehmen, kommt Brueggeman jedenfalls zum sinnvollen Schluss: „in the narrative itself, they are simply children, yearned for, given, yet given in the midst of anguish.“ (:253). Auch Westermann spricht sich dafür aus, dass die Namen in diesem Kapitel als Personennamen aufzufassen sind: „Von Beziehungen auf die Stämme findet sich keine Spur.“ (1981:575).

²²⁰ Mathews (2005:480) sieht in der Verwendung von רָאָה (*r'h; sehen*) interessanterweise eine Anspielung auf die Beschreibung der Augen Leas als רְכוּת (*rakkōwt; 29,17*).

Lea) abzuleiten sind.²²¹ Durch die Verwendung der beiden Verben kommt für Nahum Sarna „God’s providential concern and care for the unfortunate“ (1989:207) zum Ausdruck.²²² Unklar ist, ob der Begriff שְׁנוּאָה (*šēnū`ā*; *zurückgesetzte, gehasste*) Teil der Etymologie des Namens ist (so etwa Waltke 2001:410). Wenn nicht, so könnte der Name Simeon wohl „*Erhörung*“ bedeuten.

2.4.1.5. Die Geburt Levis (29,34)

Levi (לֵוִי) ist der dritte Sohn, den Lea gebiert. Für sie scheint dies Grund genug zu sein, dass Jakob sich nun an sie gebunden (לוּה; *lwh*) fühlt. Ihr zunehmend enttäuschter Wunsch nach Zuneigung ihres Mannes wird durch das anfängliche עַתָּה (*‘attā*; *jetzt, nun*) mit הַפְּעַם (*happa`am*; *Mal*) verstärkt (vgl. Gesenius 1962:653), was gut mit „*endlich*“ oder „*dieses Mal*“ zum Ausdruck gebracht wird. Auch ihre dritte Geburt verbindet Lea also mit der Hoffnung nach der Zuwendung ihres Mannes. Bei den bisherigen Geburten bezog sie sich auf Jakobs Liebe (29,32) und auf ihr Zurückgesetztsein (29,33); nun kommt in 29,34 ihr Wunsch zum Ausdruck, dass Jakob sich ihr anschließt beziehungsweise an sie gebunden ist (לוּה, *Nif'al*; *lwh*), was darauf schließen lässt, dass ihre Beziehung vom Gegenteil geprägt war. Vermutlich hat Lea *de facto* den Status einer Nebenfrau.²²³ Dies bestätigt Hamilton, der darauf hinweist, dass לוּה (*lwh*; *gebundensein*), in Verbindung mit der Präposition אֶל (*‘el*) „refers to attachment between non-equals, with one subordinated to the other (Num. 18:2, 4; Isa. 14:1; 56:3; Jer. 50:5; Zech. 2:15 [Eng. 11]).“ (1995:268). Er folgert daraus: „Jacob is giving his seed to Leah, but he is not giving his affection to her.“ (:268). Die Assonanz vom Namen לֵוִי (*lēwī*) und dem Verb לוּה (*lwh*; *sich anschließen, verbünden, vereinigen*) ist eindeutig, was die Pointe der Namensklärung ausmacht. Interessanterweise ist Levi das einzige Kind im vorliegenden Abschnitt, das nicht von seiner Mutter benannt wird. So heißt es: „*Man gab ihm den Namen Levi*“.

2.4.1.6. Die Geburt Judas (29,35)

Der Name des vierten Sohnes Leas יהוּדָה (*yěhūdā*) wird traditionell von der Assonanz zu יָדָה (*ydh*; *preisen*) abgeleitet (vgl. auch Gen 49,8). Lea führt die (Volks-)Etymologie des Namens aus: „*Diesmal will ich den HERRN preisen!*“ (29,35). Bei der Geburt Judas steht das Lob Gottes im Mittelpunkt. So drückt Lea diesmal keine Hoffnung oder Klage mehr im Hinblick auf Jakob aus. Irmtraud Fischer (2000:109) schließt daraus, dass Lea offensichtlich aufgegeben hat, auf Jakobs Liebe zu hoffen. Die Betrachtung der Namensgebungen ihrer weiteren Söhne scheint dies zu bestätigen, da sie zunächst „neutral“ ausfallen. Doch in der Namensklärung Sebulons kommt ihr im Hintergrund weiterhin schwelendes Verlangen wieder zum Vorschein (30,20): „*Diesmal wird mein Mann mich erheben*“. Die Annahme Fischers scheint jedoch nicht gänzlich falsch zu sein. Vermutlich erreicht Lea durch die Geburt ihres vierten Sohnes eine gewisse Zufriedenheit: Denn die Verwendung von הַפְּעַם (*happa`am*; *jetzt, endlich* oder

²²¹ Ähnlich wie in 16,11 (siehe Kommentierung dort) stellt sich auch hier die Frage, ob denn שמע (*šm`*; *hören*) das richtige Verb in Verbindung mit שְׁנוּאָה (*šēnū`ā*; *zurückgesetzte, gehasste*) ist. Ist es hörbar, wenn jemand zurückgesetzt/gehasst ist? Kann dies nicht vielmehr mit den Augen gesehen werden? Wie schon in der Hagar-Erzählung scheint auch hier der Namen Simeon (שִׁמְעוֹן) bzw. dessen Erklärung aus situativen und pragmatischen Gründen gegeben worden sein.

²²² Robert Alter (1996:156) sieht in der Verwendung der beiden Verben einen Anklang an die Episode der Erschleichung des Erstgeburtssiegens (Gen 27). Auch dort spielen das Hören und das Sehen eine wichtige Rolle. Diese Verbindung scheint mir jedoch etwas weit hergeholt zu sein.

²²³ Vielleicht spielt der Zustand Leas als שְׁנוּאָה (*šēnū`ā*; *Zurückgesetzte*) auch auf diesen Aspekt an. Während Lea formell die erste Frau Jakobs ist, so übernimmt Rahel *de facto* diese Position.

nunmehr; vgl. 29,34) in Bezug auf Gott „zeigt an, daß die Geburt des Kindes eine Wende ihres Leides gebracht hat, und von jetzt an will sie Jahwe preisen, d. h. die frohe Hinwendung zu Jahwe soll die auf dieses Ereignis folgende Zeit bestimmen.“ (Westermann 2004:1,676). Nach ihrem vierten Sohn hört Lea auf zu gebären (29,35). Dies wird vom Erzähler in 30,9 wiederholt, um die Leihmutterchaft Silpas einzuleiten.

2.4.2. Bilha gebiert Dan und Naftali für Rahel (B. – 30,1-8)

Ein neuer Abschnitt beginnt ab 30,1, gekennzeichnet durch einen Perspektivenwechsel. Nun nimmt der Erzähler den *Point-of-View* von Rahel ein. Ihr Blick richtet sich auf ihre Schwester, die bereits vierfache Mutter ist, sowie auf sich selbst und ihre eigene Unfruchtbarkeit. Alter (2011:231) stellt heraus, dass seit der ersten Begegnung mit Jakob und bis zu diesem Punkt keine Informationen über Rahels Gefühlswelt vermittelt wurden. Der Erzähler stellt nun ihr Innenleben dar, wenn er betont, dass sie eifersüchtig ist (אָנִי; *qn*; vgl. Gen 4,1; 37,11), und zwar auf ihre Schwester. Schlimm (2011:251) beobachtet, dass Rahel die einzige weibliche Protagonistin in der Hebräischen Bibel ist, die als eifersüchtig bezeichnet wird.

Lea beneidet „ihre Schwester“ (30,1), was die schwelende Rivalität um Nachkommen und Liebe zwischen diesen beiden Töchtern Labans in den Vordergrund stellt (Alter 2011:232). Für Alter ist die Verbindung zu anderen Erzählungen über Geschwisterrivalitäten eindeutig: „That rivalry in turn is linked through analogy with the whole series of struggles between younger and elder brothers in Genesis [...] Thus, Rachel’s jealous rage is both a unique event and something that partakes of the *déjà vu* [...]“ (2011:232). Der Gefühlsausbruch Rahels erinnert tatsächlich an den Zornausbruch Saras in Gen 16,5. Genauso wie bei Sara ergibt sich ihre Gefühlswallung „from her barrenness vis-à-vis another woman who has children with her husband.“ (Schlimm 2011:251). Waltke bemerkt eine subtilere Ironie: „Ironically, Rachel is jealous of a sister who has been pawned off to a husband who does not love her.“ (2001:411).

Wie Jakob am Ende von sieben Jahren Dienst von Laban seine Frau mit dem Imperativ „Gib!“ (הָבָה; *hābā*) gefordert hatte (29,21), so verlangt nun Rahel von Jakob im gleichen fordernden Ton nach Kindern: „Gib mir!“ (הָבָה־לִּי; *hābā-llî*)²²⁴. Es handelt sich hierbei um den ersten Dialog Rahels überhaupt, was besonders relevant für ihre Charakterisierung ist: Sie wirkt fordernd, ungeduldig und impulsiv, was sie zur Übertreibung führt. Sie verlangt von Jakob Kinder – im Plural! „Die Liebe des Mannes genügt ihr nicht. Jakob ist ihr nicht mehr wert als Kinder (vgl. 1. Sam 1,8).“ (Fischer 2000:110). Rahel fügt übertreibend an: „Wenn nicht, dann sterbe ich!“, was einer Drohung nahekommt!²²⁵ Rahel drückt ihr Empfinden zu einem späteren Zeitpunkt in 30,23 mit *Schmach* (הָרַפָּה; *herpā*) aus, was unter anderem

²²⁴ „The brusqueness of this is even a little more emphatic in the Hebrew, where ‘give,’ *havah*, is a word often used for preemptory and crudely material requests.“ (Alter 2011:232).

²²⁵ Dies klingt auch an die Szene von Gen 25,30 an, wo Esau (mit לָעֵט, *Hif’îl; l’î*; gierig verschlingen) im Imperativ das Linsengericht Jakobs fordert und auch mit dem eigenen Tod argumentiert (25,32). Auch Alter erkennt diese Verbindung und drückt den Umstand folgendermaßen aus: „this is the second time Jacob has been confronted by someone who claimed to be on the point of death unless immediately given what he or she wanted, the first instance occurring in the request for lentil pottage by his ravenous brother Esau.“ (2011:232). Ironischerweise wird Rahel bei der Geburt ihres zweiten Kindes sterben (Hamilton 1995:270; Waltke 2001:411).

auf die soziologischen Auswirkungen ihrer Kinderlosigkeit zurückzuführen sein könnte. Dies könnte auch im Hintergrund von 30,1 stehen.

Die Forderung Rahels setzt auch bei Jakob Gefühle frei: Er wird zornig (וַיִּזְרַח אָפַי; *wayyihar- 'ap*) gegen Rahel und antwortet ihr mit einer Frage: „*Bin ich an Gottes Stelle?*“ (30,2; vgl. 50,19; 2 Kön 5,7). Diese rhetorische Frage erkennt an, dass es Gott ist, der die Leibesfrucht schenken (vgl. 29,31; 35,11; 21,1) oder vorenthalten kann (vgl. 16,2).

Der hitzige Redeabtausch ist der einzige Einblick in die Ehebeziehung von Jakob und Rahel (Westermann 1981:578; Schlimm 2011:252). Alter interpretiert den Dialog folgendermaßen: „The opposition between the two modes of speech is, roughly, an opposition between expletive frantiness and angry control.“ (2011:233). Jakob weist die Verantwortung von sich und schiebt sie Gott zu – er kann tatsächlich ihrer Forderung nicht entsprechen und nichts gegen ihre Unfruchtbarkeit tun.²²⁶

Rahel nimmt keinen Bezug auf die Zurechtweisung Jakobs. Sie legt stattdessen einen Plan vor: Die Leihmutterschaft durch ihre Magd Bilha (30,3). Dadurch handelt sie wie einst Sara, die für dasselbe Problem die gleiche Lösung (die Leihmutterschaft Hagens) vorschlug (16,2). Und sie handelt wie ihr Vater Laban, der in 29,27 auch sofort einen Plan parat hatte.

Bilha und Silpa wurden bereits in 29,24.29 eingeführt, worin die Zugehörigkeit der Mägde zur jeweiligen Frau betont wurde. Sie gelten als eine Art Mitgift zur Hochzeit. Das bedeutet: „Insofern Bilha ihre und nicht Jakobs Magd ist, kann sie für die Linie der Hauptfrau gebären“. (Seebass 1999:339). Die Praxis der Leihmutterschaft auf den Knien²²⁷ der Ehefrau wurde bereits im Abschnitt Gen 16,3 angesprochen, wobei in Gen 16 davon nicht die Rede ist. In der Tat lebt die ganze Episode aus Gen 16 hier wieder auf.

Auch der Ausdruck „*damit ich durch sie erbaut werde*“ (30,3) erinnert an dieselbe Aussage Saras in 16,2, als sie Abraham ihre Magd Hagar als Frau gab. In beiden Fällen bildet das Verb בנה (*bnh; bauen, erbauen*) ein Wortspiel mit dem Wort בן (*bēn; Sohn*) und kann auch an dieser Stelle am besten mit „*bekindet*“ wiedergegeben werden. Auch an Rahels Wunsch ist nichts Verwerfliches an sich und er betont die schmerzliche Not einer kinderlosen Frau. Doch wie für Sara schon bemerkt, liegt in diesem Ausdruck ein Hinweis auf die Beweggründe der Protagonistin. Anders als bei Sara fügt Rahel in Gen 30,3 den Ausdruck „*auch ich*“ (גַּם־אֲנִי; *gam- 'ānōkī*) hinzu. Dadurch wird klar, dass ihre Motivation für die Leihmutterschaft durch den Kontrast und den Gegensatz zu ihrer fruchtbaren Schwester angetrieben wird. Auch Steinmetz unterstreicht dies: „The emphatic ‘I too’ pinpoints Rachel’s motive, not simply to bear a child to her husband, who already has children, but to compete with her sister.“ (1991:104). Auch Kalmanofsky argumentiert auf derselben Linie: „Infertile Rachel wants to become pregnant but in contrast to her sister, her desire to be pregnant seems to have nothing to do with Jacob.“ (2014:25).

Jakob, der gerade noch in Rage war, gibt darauf keine Antwort. Er handelt einfach wie einst Abraham (16,4) und, ohne zu zögern, geht er auf den Vorschlag Rahels ein (29,4). Dies lässt für Alter den

²²⁶ Zugleich hätte die Reaktion Jakobs dem Vorgehen Abrahams in 20,17-18 und Isaaks in Gen 25,21 entsprechen können, die für ihre unfruchtbaren Frauen gebetet haben.

²²⁷ Hamilton weist auf die Assonanz von בְּרָכָה (*berek; Knie*) und בְּרָכָה (*bērākā; Segen*) hin: „Jacob has the blessing (*berākā*), and Rachel has the knees (*birkay*). But Rachel desires, naturally, a little bit of *berākā* on her *birkayim*.“ (1995:270-271).

Rückschluss zu, dass „whatever Jacob thinks of the arrangement, he sees that Rachel is within her legal rights and that compliance might be the better part of wisdom in dealing with this desperate woman.“ (2011:233). Er folgert anschließend für den gesamten Abschnitt: „The whole dialogue is a matter of a few lines, but it succeeds in amply suggesting the tangle of emotions – love, consideration, jealousy, frustration, resentment, rage – that constitutes the conjugal relationship.“ (2011:233).

Rahels Plan geht auf. Bilha wird schwanger und gebiert einen Sohn. Es ist Rahel, die dem Kind einen Namen gibt (anders als bei Ismael in 16,15). Dies ist ein Hinweis darauf, dass sie das Kind von der Leihmutter adoptiert hat (Hamilton 1995:271). Der Junge heißt Dan (דן), was sie in der Namensklärung mit Gott in Verbindung bringt, der ihr „*Recht* (דִּין; *dyn*) *verschafft hat*“. Wie oben bereits bemerkt, weisen die Namen und die Erklärungen Rahels auf den Konflikt mit Lea hin. Aus Rahels Perspektive bedeutet das Recht, das sie anspricht, soviel wie: „God has proved her right in her struggle with her fertile sister, who has been trying to win her husband’s love away from her by exploiting her barren state.“ (Waltke 2001:412).

Bilha bleibt auch weiterhin die Leihmutter, die für Rahel gebiert. Sie bringt Jakob einen zweiten Sohn zur Welt: Naftali. Auch diese Namensgebung bezieht sich auf den Schwesternkonflikt, der bei Naftali am stärksten hervortritt. Rahels Namensklärung lautet: „*Kämpfe* (נִפְתָּלִים, *Hapax*; *naptûlîm*) *Gottes habe ich mit meiner Schwester gerungen* (נִפְתַּלְתִּי, *Nif'al* von פתל; *niptalî*) *und habe auch gesiegt* (יכל; *ykl*).“ (30,8). Klar sticht die Assonanz zwischen נִפְתָּלִים (*naptûlîm*) und נִפְתַּלְתִּי (*naptâlî*) hervor. Der Ausdruck „Kämpfe Gottes“ (נִפְתָּלֵי אֱלֹהִים; *naptûlê ’ēlōhîm*) kann verschieden übersetzt werden, als ein „göttlicher Kampf“ oder als ein „Kampf mit Gott“ (Hamilton 1995:272).

Es ist nicht nur bemerkenswert, dass Rahel den Konflikt mit ihrer Schwester so deutlich als Kampf bezeichnet. In ihrer Aussage schwingen auch einige intertextuelle Bezüge zu anderen Erzählungen mit. Zum einen ist es ein Rückverweis auf den Kampf „of Jacob, the ‘heel-grabber’, with *his* older sibling.“ (Alter 1996:159; vgl. Gen 25,22-23). So kommt auch Fokkelman zum Schluss: „The meaning of the entire story is [...] that the real issue of the sisters’ fret and fray is the same as that of the brothers Esau and Jacob’s struggle: who will take the lead, who will be first and who will be he who must serve?“ (1991:140).

Zum anderen klingt hier bereits die Episode des Kampfes Jakobs am Pnuël (Gen 32,29) an, wo Jakob auch mit Gott (אֱלֹהִים; *’ēlōhîm*) ringt (32,25: אבק; *bq*; 32,29: שרה; *śrh*) und sich durchsetzt (32,29: יכל; *ykl*). Diese intertextuellen Bezüge führen Wenham dazu, die Erfahrung Rahels mit dem Kampf Jakobs parallel zu deuten: Rahel betrachtet sich im Kampf *mit Gott* wegen ihrer Unfruchtbarkeit (1994:245-246). Für Fokkelman kämpft Rahel stattdessen um Gottes Gunst: „Her struggle with Leah is really a struggle for God’s favour, and to this extent it can be compared to her husband’s struggle.“ (1975:136).

Dennoch scheint mir die Übersetzungsvariante von אֱלֹהִים (*’ēlōhîm*) als intensivierendes Element an dieser Stelle wahrscheinlicher.²²⁸ So sieht es auch Mathews:

²²⁸ Schmidt erklärt diesen Gebrauch folgendermaßen: „Wie *’el* [...] vermag auch *’ēlōhîm* Steigerungsfunktion auszuüben: ‚Gottesberg‘ (Ps 68, 16; vgl. 36, 7), ‚eine für Gott (= über die Maßen) große Stadt‘ (Jon 3, 3), ‚Gottesweisheit‘ (1Kön 3, 28), ‚Gottesschrecken‘ (1Sam 14, 15; vgl. Gen 35, 5; 2Chr 20, 29).“ (2004:1,157).

By grammatical and syntactical means of emphasis, Rachel's explanation magnifies her clash with Leah: (1) "Struggle" (*naptûlîm*) occurs at the head of the clause, and (2) the modifier *'elôhîm* is intensive (*naptûlê 'elôhîm*), indicating "great" [...], "intensive" [...] or "mighty" struggles [...]. (2005:483-484).

Zudem wird ein Kampf *mit* Gott vom unmittelbaren Kontext nicht direkt gestützt und die Ereignisse in Pnuël stehen noch aus. So würde ich eher mit Hensel (2011:160) betonen, dass der „Gotteskampf“ der Schwestern auf den Kampf am Jabbok vorausweist (und nicht andersherum).

2.4.3. Silpa gebiert Gad und Asser für Lea (B' - 30,9-13)

Mit 30,9 wechselt der *Point-of-View* auf Lea: Wie schon Gott (29,31) und Rahel (30,1) *sieht* nun auch Lea. Doch anders als von 30,8 kommend zu erwarten gewesen wäre, sieht Lea nicht die zwei Söhne die Rahel durch Bilha bekomme hatte; sie hat auch nicht den Kampf der Schwestern, der soeben angesprochen wurde, vor Augen. Sie sieht sich selbst, dass sie aufgehört hat zu gebären. Damit weist der Erzähler zurück auf seinen Kommentar in 29,35: Lea realisiert nun selbst, was der Leserschaft bereits bekannt war. Ihre Strategie, um die Liebe ihres Mannes zu gewinnen, scheint nicht zu funktionieren; ihre Hoffnungsquelle scheint versiegt.

Um dies zu ändern, greift Lea auf die Strategie Rahels zurück und gibt ihre Magd Silpa dem Jakob zur Frau. Darin steckt freilich der Aspekt der Konkurrenz zu Rahel, die sie nun „aufholen“ will. Die Tatsache, dass Lea insgesamt doppelt so viele Söhne hat wie ihre Schwester, scheint dabei offensichtlich keine Rolle zu spielen. Sie will mehr! „Leah evidently would not permit Rachel the comfort of thinking she had triumphed (v. 8).“ (Mathews 2005:485).

Anders als bei Rahel wird der Vorgang der Leihmutterchaft durch Silpa nicht eingeleitet und nur kurz erwähnt. Das ist zum einen durch die Sparsamkeit von Erzähltexten bedingt. Zum anderen zeigt dies, dass der Erzähler insgesamt mehr Interesse an Rahel und ihrer Gefühlswelt hat, während er bei Lea die Geburten und Namensklärungen (obwohl es sehr viele sind) wie bisher auflistet.

In der Darstellung des Rechtsvorgangs der Übereignung der Mägde sind die Verse 30,4 (Bilha) und 30,9 (Silpa) allerdings sehr ähnlich, wobei auch hier die Darstellung bei Silpa etwas kürzer ausfällt: Was nicht wiederholt wird, ist, dass Jakob zu Silpa eingeht. Offensichtlich wird dies inzwischen als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (wie auch schon in 30,7 bei Naftali). Jakob, der schon bei der Übereignung Bilhas sehr passiv dargestellt wurde, wird bei Silpa nun nicht einmal mehr als der biologische Erzeuger Gads erwähnt! Was schon bei Abraham zutage trat, gilt auch für Jakob: Er verkommt zu einem Werkzeug in den Händen seiner Frauen, ohne sich dagegen zu wehren.²²⁹ Wie zu Anfang betrachtet wurde, ereignet sich dadurch eine schrittweise Inversion seines Lebensschicksals. Was bei den Geburten

Er führt weiter: „Dabei verliert jedoch *'elôhîm* seine Bedeutung nicht völlig; denn die Steigerung kommt dadurch zustande, daß die betreffende Sache (oder Person) in Bezug zu Gott gebracht wird, z.B. ‚furchtbare (= von Gott gesandte?) Donner‘ (Ex 9, 28; vgl. 9, 23) oder ‚Gottes Heerlager‘ (Gen 32, 3; 1Chr 12, 23); vgl. noch ‚Gottesfürst‘ (Gen 23, 6), ‚Gotteskämpfe‘ (Gen 30, 8) [...]“ (:1,157).

²²⁹ Dieses Motiv zieht sich auffällig durch die Patriarchenerzählungen hindurch und kann auch über das Buch Genesis hinaus erkannt werden. An verschiedenen Stellen dieser Arbeit nehme ich punktuell Bezug darauf, doch es wäre lohnenswert, dem Thema an anderer Stelle grundsätzlicher nachzugehen. Im Hinblick auf das Thema der Geschwisterkonflikte scheint mir besonders der Aspekt der Passivität des Familienvaters relevant zu sein, was besonders in der Korrelation der Geschwisterkonflikte besprochen wird (vgl. Teil C, 1.3.1.1.2.).

der Mägde allerdings immer erwähnt wird (und bei *fast* allen anderen Söhnen auch, siehe unten), ist, dass sie „dem Jakob“ einen Sohn gebären (30,4.7.10.12).

Während Rahel bei den Namensgebungen ihr Recht und den Kampf mit ihrer Schwester betont hatte, beleuchtet Lea bei den Söhnen der Silpa ihr persönliches Glück. Der erste der beiden Söhne der Silpa ist Gad (גָּד; *gad*; 30,11). Die Namensklärung Leas גָּדָה (*bāgod*; *zum Glück*) stimmt mit der Wortbedeutung von גָּד (*gad*; *Glück*) überein. Der zweite Sohn der Silpa ist Asser (30,13). Die Etymologie von אֲשֵׁר (*’āšēr*) geht auf die Nominalform אֲשֵׁר (*’ōšer*) zurück, die gewöhnlich mit „*Glück*“ übersetzt wird (Sæbø 2004:1,258). Die Grundbedeutung von אֲשֵׁר (*’šr*) im *Pi’el* ist in 30,13 als ästimatorisch-deklarativ aufzufassen, also „glücklich preisen“ (:1,258). Die Namensklärung Leas ist damit ein Gratulationsakt (:259): Die Töchter sollen Lea glücklich preisen.

Aus beiden Leihmutterchaften entstehen somit jeweils zwei Söhne. Gemessen an den Namensklärungen der Frauen scheint für Rahel durch die Leihmutterchaft eine kurzzeitige Erleichterung eingetreten zu sein: Sie fühlt, dass ihr Recht wiederhergestellt ist (30,6) und dass sie über Lea gesiegt hat (30,8). Lea bringt ihr Glück zum Ausdruck, ohne weiter auf die Rivalität einzugehen. Für beide scheint eine kurzzeitige Waffenruhe einzutreten. Doch die Schmach, die Rahel mit eigenen Worten in 30,23 zum Ausdruck bringt, hört im Hintergrund nicht auf. Denn gemessen an der Anzahl der Söhne beider Frauen führt die Strategie der Leihmutterchaft zu keinem wirklichen Ausgleich.²³⁰ So bringt die Tatsache, dass beide Nebenfrauen jeweils zwei Söhne zur Welt bringen, den Konflikt wieder zum Ausgangspunkt zurück. Sowohl Rahel als auch Lea streben weiterhin nach dem, was ihre Schwester hat. Aus der Perspektive Leas steht weiter das Gefühl im Hintergrund: Rahel hat die Zuwendung und die Liebe *ihrer* Mannes! Die große Anzahl der Söhne, die sie ihm geboren hat, scheint seine grundsätzliche Zuneigung ihr gegenüber nicht gefördert zu haben (vgl. Mathews 2005:479). Dennoch heißt das aus der Perspektive Rahels immer noch, dass Lea zu viel von dem hat, was *sie* eigentlich haben will: eigene Nachkommen!

Dies ist die Ausgangssituation und der Anlass für die nachfolgende *Dudaim*-Szene (C-C': 30,14-16), in der die Schwestern zum ersten Mal narrativ aufeinandertreffen. Dabei werden sie versuchen ihren jeweiligen Mangel durch einen „creative compromise“ (Fokkelman 1975:137) auszugleichen.

2.4.4. Die *Dudaim*-Szene (C-C' – 30,14-16)

Die Ereignisse ab 30,14 leiten eine Wende in der Schwesternrivalität ein.²³¹ Wie in der Gesamtstruktur dargestellt wurde, sind diese Szenen von zentraler Bedeutung, da sie auch den Wendepunkt der Haran-Episoden und damit auch der gesamten Jakobserzählung im Hinblick auf den Konflikt mit Esau markieren. Es überrascht daher nicht, dass Jakob hier auch seinen persönlichen und familiären Tiefpunkt erreicht.

Wie bereits oben bemerkt, handelt es sich um die zweite Szene innerhalb des Schwesternkonfliktes, die, jenseits der Geburtserwähnungen und Namensklärungen, vom Erzähler narrativ entfaltet wird. Die erste Episode wurde durch die Initiative Rahels in 30,1 eingeleitet. Der Tatsache ihrer eigenen Unfruchtbarkeit im Vergleich zu ihrer Schwester, die bereits vier Söhne geboren hatte, gibt ihr Grund, eifersüchtig zu sein. Mit harschen Worten hatte sie von Jakob etwas Unmögliches eingefordert: „*Gib mir Kin-*

²³⁰ Rahel wird dies bei der Namensklärung Josefs zum Ausdruck bringen (30,24): Sie will mehr!

²³¹ Gegen Cotter (2003:226), der keinen *Turning-Point* in der Erzählung erkennt.

der!“ (הַבָּהֳלֵי בָּנִים; *hābā-llî bānîm*). Die zweite Episode (30,14-16) beginnt mit Ruben, dem Erstgeborenen und somit ältesten Sohn im Hause Jakobs, der *Dudaim* (דִּדַּיִם) auf dem Feld zur Zeit der Weizenernte findet.²³² Er zeigt den offensichtlich seltenen Fund seiner Mutter Lea. Rahel erfährt es und ergreift wieder einmal die Initiative, mit einer ähnlichen Aufforderung im Imperativ, wie schon in 30,1, jedoch leicht abgemildert durch das נָּ (doch; bitte): „Gib mir doch von den *Dudaim*!“ (30,14; תִּנֶּנָּ לִי מִדִּדַּיִם; *těnî-nā' lî middūdā'ē*).²³³

Wenn die Schwestern bisher ihre Rivalität nur über Dritte (d.h. ihre Söhne) ausgetragen hatten, so treten sie in der *Dudaim*-Szene nun zum ersten Mal direkt gegeneinander auf. Dies wird eindeutig durch ihren ersten und einzigen Dialog miteinander markiert.²³⁴ Der Redeabtausch zwischen Lea und Rahel (30,14-15) offenbart das Ausmaß ihrer Verbitterung (Alter 1996:160) und treibt die Charakterisierung der Schwestern voran: Rahel, die geliebte, ist weiterhin unfruchtbar und fordernd; Lea ist zwar kinderreich, aber sehnt sich immer noch verzweifelt nach der Zuwendung Jakobs. Die *Dudaim* werden zum greifbaren und sinnbildlichen Ausdruck der Schwesternrivalität am Höhepunkt und Wendepunkt der Erzählung: „die Liebesäpfel [...] werden zum ‚Zankapfel‘.“ (Westermann 1981:580).²³⁵

Die Pflanze der *Dudaim* wird allgemein mit der *Mandragora officinarum* identifiziert. Sie wird auch Alraune oder Liebesapfel genannt. Die Form der Wurzel ähnelt dem Rumpf einer menschlichen Gestalt, was „probably contributed to the mysteries surrounding its magical, sensual powers.“ (Mathews 2005:486). Zur Fülle der botanischen und kulturgeschichtlichen Informationen aus Antike und Neuzeit sei auf die einschlägigen Lexika und Fachartikel verwiesen. Wesentlich für die Deutung der vorliegenden Erzählung ist die aphrodisierende Wirkung, welche dieser Pflanze zugeschrieben wurde (was bis heute in einigen Teilen der Welt so gesehen wird). Die Assonanz von דִּדַּיִם (*dūdā'îm*) und דֹּדַיִם (*dōdîm*) liegt nahe. Letzteres wird im Plural „stets im Sinne von ‚Liebe‘ gebraucht, und zwar als ‚körperliche Liebesbeziehung‘“ (Sanmartin-Ascaso 1977:2,160), wodurch die aphrodisierende Assoziation verstärkt wird (Alter 1996:160). Für Ottosson ist zudem der erhoffte Effekt der Pflanze, dass sie „offenbar Schwangerschaft verursachen oder jedenfalls erleichtern“ (1977:2,496) sollte.

Daraus ergibt sich, dass beide Schwestern ein eigenes Interesse an der Pflanze haben: Für Lea bedeutet ihre aphrodisierende Wirkung die Möglichkeit, die Liebe ihres Mannes zu gewinnen; für Rahel ist sie

²³² Was etwas überrascht, ist die Nennung von Ort (Feld) und Zeit (in den Tagen der Weizenernte) in 30,14. Diese Angaben sind zwar recht allgemein, doch im Erzähltext von Gen 29,31-30,24 ist dies die erste und einzige Orts- und Zeitangabe. Es stellt eine narrative Entfaltung der Szene dar, wodurch das besondere Augenmerk des Erzählers auf diese Episode ersichtlich wird. Die Angaben weisen darüber hinaus auf die Besonderheit des zufälligen Fundes hin beziehungsweise sie markieren eventuell die passende Jahreszeit zur Ernte der Alraune.

²³³ Rahel verlangt in 30,14b, von (מִן; *min*) den *Dudaim* Rubens zu bekommen. Sie scheint somit zunächst nicht alle *Dudaim* zu meinen, sondern nur einen Teil davon. Vielleicht will sie dadurch ihre forschende Anfrage etwas relativieren. Lea verallgemeinert bei ihrer Antwort in 30,15a diese Angabe, indem sie zurückfragt: „Ist es dir zu wenig, meinen Mann zu nehmen, dass du auch die *Dudaim* (דִּדַּיִם; *'et-dūdā'ē*) nehmen willst?“. Rahel antwortet entsprechend in 30,15b bei ihrem Dealvorschlag mit דִּדַּיִם (*dūdā'ē*): Sie nimmt sie alle! Dadurch erhofft sie sich nicht nur einen Vorteil für sich selbst, sondern schadet – ihrer Logik nach – auch Lea.

²³⁴ Dialoge zwischen Frauen sind allgemein sehr selten im Alten Testament (vgl. Kalmanofsky 2014:35). Allerdings ist es nicht, wie Cotter fälschlicherweise behauptet: „The only conversation between women in Genesis“ (2003:230), vgl. den Dialog der Töchter Lots in Gen 19,32.34.

²³⁵ Kalmanofsky verfolgt einen ähnlichen Gedanken, wobei für sie die Begründung für den Tausch die „sororal solidarity“ (2014:28) von Lea und Rahel ist, eine Auffassung, die hier nicht geteilt wird. Der Text lässt vielmehr den Utilitarismus der Schwestern erkennen.

ein Mittel zur Fertilitätssteigerung (vgl. Hensel 2011:158).²³⁶ Zum gleichen Schluss kommt Irmtraud Fischer: „Rahel will durch sie zu Fruchtbarkeit kommen; die Liebe ihres Mannes ist ihr ja gewiß. Für Lea bieten die Alraunen die Möglichkeit zum Liebeszauber, um endlich Jakob an sich zu binden.“ (2000:114). Somit vereinen sich die unterschiedlichen Strebungen und Hoffnungen der Schwestern in diesem einen konkreten Gegenstand.

Lea antwortet auf die Forderung Rahels in 30,15a mit einer Frage, die ihren ganzen Frust und auch ihre Aggressivität zum Vorschein kommen lässt. Darin stellt sie eine Verbindung zwischen Jakob und den *Dudaim* auf: „*Ist es dir zu wenig, meinen Mann zu nehmen?*“. In ihren Augen hat Rahel ihr bereits *ihren* Mann weggenommen und nun will sie ihr sogar die *Dudaim* ihres Sohnes nehmen. Sie beansprucht also das Recht darauf, Jakobs erste Frau zu sein (Westermann 1981:580). Das Attribut „*mein Mann*“ steht dabei parallel zur Apposition (die *Dudaim*) „*meines Sohnes*“ und bekräftigt ihre rhetorische Frage. Paraphrasiert sagt Lea damit aus: Eigentlich gehören mir sowohl Jakob als auch die *Dudaim*. Aber Rahel will mir Schritt für Schritt alles wegnehmen: Das Wertvollste hat sie mir schon genommen, nun will sie mir sogar die Pflanzen wegnehmen, die meinem Sohn gehören!

Die Antwort Rahels in 30,15b schlägt in die Kerbe der Sehnsucht Leas und bewirkt in ihr ein Umdenken. Als Gegenleistung für die *Dudaim* bietet Rahel ihr Jakob (der nicht einmal namentlich erwähnt wird!) für eine Nacht an. Die Verhältnismäßigkeit, die Lea in 30,15a zwischen Jakob (viel wert) und den *Dudaim* (weniger wert) aufgestellt hatte, wird dabei von Rahel zu ihrem Erstaunen auf den Kopf gestellt: Sie ist bereit Jakob im Tausch gegen die *Dudaim* zu geben! Mathews schlussfolgert aus 30,15 richtig: „Rachel must have at least temporary control over the conjugal life of Jacob, for she permits a one-night rendezvous in exchange for some of Leah’s mandrakes.“ (2005:487). Hensel bringt den Tausch folgendermaßen auf den Punkt: „Rahel ‚verkauft‘ im Grunde den Geschlechtsverkehr mit Jakob für die von Ruben, ihrem [sic!] Erstgeborenen, für seine Mutter Lea gesammelten *Dudaim*.“ (2011:158-159). Der Tausch ist also nicht verhältnismäßig, wie auch Sykes bemerkt: „Leah conceived from that union with Jacob; perhaps Rachel could have conceived that night as well. It is then clear that Rachel’s trading of a night with Jacob for the mandrakes was not a commensurate exchange at all. Rachel exchanged something very valuable for seemingly useless flowers.“ (2014:241).

Die *Dudaim*-Szene ist nach Waltke die vierte Vertauschung, die im Jakobszyklus stattfindet: „exchange of birthright, exchange of blessing, exchange of wives, exchange of husband for sex-by-hire“ (2001:413). Der unverhältnismäßige Tausch, die Fixierung auf einen konkreten Gegenstand und die unterschiedlichen Wertigkeiten der Verhandlungsgegenstände lassen besondere Analogien zu Gen 25,29-34 erkennen, der Szene, in der Esau sein Erstgeburtsrecht gegen einen Teller Linsen tauschte. Jakob, der damit ein „Schnäppchen“ gemacht hatte, wird nun selbst zum „Schnäppchen“ seiner Frauen. Am besten wird der Vergleich der Szenen bei Hamilton zusammengefasst: Beide Erzählungen beginnen

²³⁶ Nach der erfolgreichen Strategie der Leihmutterchaft geht es Rahel nun darum, jedes weitere erdenkliche Mittel zu nutzen, das sie ihrem Ziel näherbringen könnte: eigene Kinder zu haben. Der Text gibt keinen Hinweis darauf, dass Rahel dabei die Nachkommensverheißung vor Augen hätte und dass sie (ähnlich wie einst Rebekka in Gen 27 und Sara in Gen 16) diese mit eigenen Mitteln zur Erfüllung bringen will; sie hat vielmehr sich selbst und ihr eigenes Schicksal vor Augen.

with a son (Esau, Reuben) returning from the field. In both a situation has reached a desperate point: Esau's hunger and Rachel's infertility. The donor (Jacob, Leah) receive [sic!] something substantial in return for their gift (soup, mandrakes). Jacob receives the birthright and Leah is allowed to have intercourse with Jacob. (1995:275).

Wie oben bereits bemerkt sprechen Esau und Rahel dem, was sie für ihr Verlangen tauschen (Erstgeburtsrecht; Beischlaf ihres Mannes), keinen angemessenen Wert zu. Doch der vermutlich wichtigste Unterschied zwischen den zwei Erzählungen ist, dass Jakob diesmal nicht unter den Verhandlungspartnern ist. Ganz im Gegenteil ist er, wie Coats bemerkt, „the subject of their negotiations“ (1980:92), die hinter seinem Rücken geschehen. Jakob ist nicht mehr in der Rolle des Täters, sondern nun schon zum zweiten Mal in der Rolle des Opfers. Dies zeugt eindrücklich von der Nemesis in seinem Leben, die in dieser Szene ihren Antiklimax beziehungsweise ihren Tiefpunkt erreicht.²³⁷ Nach dem Dealvorschlag Rahels in 30,15b verwendet der Erzähler keine Erzählzeit, um über den Vertragsabschluss zu berichten. Dies unterstreicht wiederum die Unverhältnismäßigkeit des Angebotes Rahels: Bei solch einem Vorschlag wird die Zustimmung Leas als Selbstverständlichkeit betrachtet.

Als Jakob am Abend vom Feld heimkommt, geht Lea ihm entgegen (30,16). Jakob wäre von sich aus vermutlich zu Rahel gegangen (vgl. Kalmanofsky 2014:35), doch Lea fängt ihn ab und belehrt ihn eines Besseren. Im ersten und einzigen Dialog zwischen Jakob und Rahel in 30,1-3 war Rahel sehr harsch und fordernd gewesen, was den Zorn Jakobs hervorgerufen hatte. In der ersten und einzigen direkten Rede²³⁸, die Lea an Jakob richtet (30,16), wirkt Lea ebenso sehr fordernd. Mit einem Deklarativsatz stellt sie Jakob nicht vor eine Wahl, sondern vor vollendete Tatsachen: Er soll zu ihr eingehen. Mit dem Konstrukt von *Infinitivus absolutus* mit folgender Affirmativkonjugation (שָׁכַר שְׁכַרְתִּיךָ; *šākōr šēkartikā*) unternimmt sie eine Verstärkung ihrer Aussage und hebt hervor, dass die Transaktion gewiss geschehen ist. Damit begründet sie ihr eigenes Recht auf die Nacht mit Jakob.²³⁹

Das Verb שָׁכַר (*škr*) wurde bereits oben als zentraler Begriff der Jakobserzählung herausgestellt. Insgesamt kommt die Wurzel שָׁכַר (*škr*) viermal in den Versen 30,14-18 vor und verbindet die Szene mit der

²³⁷ Fokkelman (1975:140) deutet den tieferen Sinn ihres Vorschlags in 30,15 dahin, dass Rahel jetzt bereit ist, wenn auch nur vorübergehend, ihre Position als Erste gegenüber Lea aufzugeben: „Rachel gives up the only thing that shows her precedence, the access to Jacob, and after that God shows mercy.“ (1975:140). Dies würde im Grunde dem entsprechen, was Jakob bei der Begegnung mit Esau in Gen 33 symbolisch tun wird. Auf ähnliche Weise bringt auch Cotter die Auswirkungen dieser Entscheidung für die gesamte Erzählung auf den Punkt: „Transformation within herself brings a change from God. Rachel's transformation, the new life that it affords her, will be the catalyst for further change in Jacob, and he will begin his upward journey and his homeward journey.“ (2003:230). In dieser Szene scheint mir dennoch viel stärker die Tatsache hervorzustechen, dass die Verhandlungen der eigenen Frauen den Tun-Ergehen-Zusammenhang im Leben Jakobs mitbedingen.

²³⁸ Ich vermeide an dieser Stelle absichtlich den Begriff *Dialog*, weil Jakob keine Antwort gibt (anders als in 30,2). Ein weiterer Dialog wird in 31,4-16 wiedergegeben, wo Jakob gleichzeitig zu Lea und Rahel spricht und die Schwestern ihm gemeinsam, wie mit einer Stimme, Antwort geben (31,14-16).

²³⁹ Entsprechend übersetzen Buber und Rosenzweig (1997) diese Stelle mit nachdrücklichen Rechtsbegriffen: „[...] denn Gedings ausbedungen habe ich dich“. So wie Lea und Rahel ihre Mägde als Leihmütter ins Spiel brachten, um Kinder zu gebären (wobei jedoch Jakob zustimmen musste), so verfügen sie diesmal über ihren Mann in einer Art von *procreation on demand*. Jakob wird dabei nicht nur auf seine Fortpflanzungsfunktion degradiert, sondern von seinen Frauen als Verhandlungsobjekt behandelt. Westermann folgert recht zaghaft im Hinblick auf die Charakterisierung Jakobs in dieser Szene und ohne weiter auszuführen: „Die etwas klägliche Rolle, die Jakob dabei spielt, ist Absicht und spricht für sich.“ (1981:580).

vorangehenden Episode von 29,15, wo Jakob von Laban angeworben wurde: So wie sich Jakobs Beziehung zu Laban vom eigenen „Fleisch und Blut“ (29,14) zum „Lohnarbeiter“ (29,15) verändert hatte, so wird Jakob nun von seinen eigenen Ehefrauen als „Lohnarbeiter“ beziehungsweise gehandelt. Das Lemma wird häufig mit *entlohnt*, *gekauft*, *erkauft* oder *erworben* übersetzt, hat aber ein noch breiteres Bedeutungsspektrum, wie Lipiński herausstellt: „Das Verb *škr* ist im AT im *qal* in der Bedeutung ‚anwerben, besolden, dingen‘ belegt. Dabei schwingt der Gedanke der Anmietung mit, jedoch nur im Zusammenhang der Anmietung einer Person zu einer Tätigkeit, nie aber die Anmietung einer Sache.“ (1990:7,797). Dieser Gedanke der Anmietung passt gut auf die vorliegende Szene.²⁴⁰ In der gegeneinander gerichteten Strebung der Schwestern nach Liebe und Nachkommenschaft versucht Lea paradoxerweise, die Liebe ihres Mannes dadurch zu gewinnen, indem sie ihn für eine Nacht „anmietet“.

Darin liegt eine gewisse Ironie, wie Turner bemerkt: „When having been duped into working seven years for the woman he did not love, Jacob finds himself to be the servant of this same unloved wife when she hires him from Rachel.“ (1990:122). Lea handelt wie einst ihr Vater Laban (vgl. Mathews 2005:487).²⁴¹ Turner führt weiter: „This, as clearly as anything in the story, reveals his role as a servant – one who serves his uncle for his wives and who is *hired* out in order to make his wife a mother.“ (1990:122). Jakob, der Lea nicht als Lohn für sieben Jahre Dienst haben wollte, ist nun selbst zum Lohn Leas geworden (Fischer 2000:114-115). Und der, der einst im Segen seines Vaters „*Herr über seine Brüder*“ (27,29) genannt wurde, wird nicht nur von Laban, sondern auch von seiner Tochter zum Diener degradiert. Diese Wahrnehmung wird von Jakob selbst bestätigt, wenn er in 30,26 seine Anklage an Laban mit dreifachem עבד (*bd*; *dienen*) formuliert. Die hoffnungsvollen Töne, die zu Anfang des Kapitels wahrzunehmen waren, werden schrittweise in ein familiäres Drama umgekehrt: „The family’s life is rotten and broken by the dehumanizing atmosphere of service-wages.“ (Fokkelman 1975:137).

Wie oben bereits bemerkt, wird der Protagonist Jakob innerhalb der Erzählung zunehmend passiv. Der einst aktive und heldenhafte Jakob von Gen 29,1-14 wirkt zunehmend unbeteiligt und träge. Auf die Anweisung Leas in 30,16 gibt er keine Antwort. Der Erzähler gibt lediglich wieder, dass er ihr Folge leistet und in dieser Nacht zu ihr geht (ähnlich schon 30,4; vgl. 16,4).²⁴²

2.4.5. Lea gebiert Issaschar, Sebulon und Dina (B". – 30,17-21)

2.4.5.1. Die Geburt Issaschars (30,17-18)

In 30,17 wird Lea erneut schwanger. Fischer kommentiert das Resultat der vorausgegangenen Transaktion: „Lea wird auch ohne Alraunen schwanger, Rahel verhelfen selbst diese nicht zu Fruchtbarkeit. So

²⁴⁰ Rahel betont in 30,15b הַלַּיְלָה (*hallaylâ*; *diese Nacht / heute Nacht*) und gleichermaßen wiederholt der Erzähler in 30,16b הַלַּיְלָה (*hallaylâ*), was den Gedanken der Anmietung Jakobs für eine fest abgemachte Dauer bestätigt. Der temporäre Aspekt von שָׂכַר (*škr*) als Anmietung wird auch im Gegensatz zur Erzählung von Gen 25 (Vertauschung des Erstgeburtsrechtes) erkennbar, wo ein ganz anderer Begriff, nämlich מָכַר (*mkr*; 25,31.33), für die dauerhafte Transaktion verwendet wird.

²⁴¹ Und durch ihr manipulatives Handeln tritt sie in die Spuren ihrer Tante Rebekka. Es sticht auch hier ein familiäres Handlungsmuster hervor.

²⁴² Fischer folgert zu Recht, dass diese Begebenheit Einblick in das Innenleben einer polygynen Ehe gibt. „Der Mann mit den vielen Frauen läßt widerspruchslos über sich ergehen, daß man ihn für eine Nacht ‚verschachtet‘!“ (2000:114). Auf diese und weitere Aspekte wird in den zwei letzten Kapiteln dieser Arbeit Bezug genommen (Teil C, 1. und 2.).

hat Lea den besseren Teil gekauft, denn sie gebiert einen Sohn, obwohl sie die Liebespflanzen weggab.“ (2000:115).

Das Kind, das in dieser einen Nacht entsteht, trägt in seinem Namen Issaschar (יִשָּׂשְׁכָר; *yisšāsškār*) die Erinnerung an den schicksalhaften Tiefpunkt Jakobs in der Haran-Episode.²⁴³ Sein Name (von שָׂכָר *škr*; יִשָּׁ; *iš šākār*; *Mann des Lohnes*) stellt eine Verbindung zu den Schlüsselbegriffen der Erzählung dar. In der Namensklärung Leas wird deutlich, dass sie ihren fünften Sohn²⁴⁴ als ihren Lohn (שָׂכָר; *škr*) von Gott betrachtet (vgl. Ps 127,3; Gen 15,1) und zwar dafür, dass sie die Leihmutterchaft mit Silpa arrangiert hatte (30,18). Dies ist seltsam, wie Mathews bemerkt, „since she, not the surrogate wife, bore the present child.“ (2005:488). Er führt aus: „We surmise that she believed the gift of Zilpah, who bore two sons, was an unselfish gesture that the Lord honored.“ (:488). Demnach würde hinter ihrer Aussage die Vorstellung stehen, dass die Unterbrechung ihres eigenen Gebärens (29,35; 30,9) nun beendet ist. Dieser Lohn entsteht allerdings auf Kosten Jakobs, über den verhandelt wurde.

2.4.5.2. Die Geburt Sebulons (30,19-20)

Offensichtlich blieb es nicht bei dieser einen Nacht mit Jakob, da Lea in 30,19 erneut schwanger wird und einen sechsten Sohn, Sebulon (זְבוּלוֹן; *zēbūlūn*) gebiert. Lea verbindet die Namensklärung für Sebulon (30,20) mit der Wurzel זָבַד (*zbd*; *schenken, Geschenk*): Sie sieht ihn als ein schönes Geschenk Gottes. Zugleich verbindet sie mit dem Namen ihres sechsten Sohnes eine Hoffnung, die sie mit dem Verb זָבַל (*zbl*) beschreibt, dessen einziges Vorkommen in der BHS (als Verb) an dieser Stelle belegt ist. In Analogie zum nominalen Gebrauch plädiert Gamberoni für die Übersetzung „auf Händen tragen“ (1977:2,534). Auch Hamilton folgert aus den Verwendungen der Wurzel im AT und dem ugaritischen Gebrauch: „On the basis of the use of the root elsewhere in the OT (1 K. 8:13 par. 2 Chr. 6:2; Ps. 49:15 [Eng. 14]; Isa. 63:15; Hab. 3:11), all of which have to do with an ‘exalted abode,’ and on the basis of the use of the root in Ugaritic (‘prince, royalty’), one may posit a meaning such as ‘exalt, elevate.’“ (1995:276). Ähnlich sieht es Mathews, der hinzufügt: „It is not uncommon for the punning of a name to require a rare term in constructing the sound of wordplay.“ (2005:489).

Die Namensklärung bildet somit einen Widerhall dessen, was Lea schon in 29,33.34 zum Ausdruck gebracht hatte. Vom ersten bis zu ihrem letzten Sohn strebt Lea nach der bisher unerreichten Liebe und Anerkennung Jakobs, was Alter eine „poignant illusion“ (1996:161) nennt: „*Diesmal wird mein Mann mich erheben!*“ (30,20). Diese Illusion bildet einen wesentlichen Katalysator in der gesamten Rivalität mit Rahel und fordert einen Preis.

²⁴³ Fokkelman, der wegen dem wiederkehrenden Begriff שָׂכָר im Namen Issaschar ein Kondensat der gesamten Jakobserzählung erkennt, geht sogar so weit und behauptet: „It is by far the most important name in the whole Story of Jacob after that of Jacob himself. Who would have believed that of little son number nine!“ (1975:138).

²⁴⁴ Interessanterweise wird in der Zählung der Söhne Leas (30,17: Nr. 5, Issaschar; 30,19: Nr. 6, Sebulon) zwischen ihren leiblichen Söhnen und den zwei Söhnen ihrer Magd Silpa (30,10-13) unterschieden. Diese letzten werden nicht mitgezählt. Lea selbst zählt in 30,20 sechs Söhne, die sie dem Jakob geboren hat. Seebass kommentiert dazu: „Während Lea die Söhne ihrer Magd nach V 20 nicht als die ihren rechnet, betrachtet Rahel die Söhne ihrer Magd als die ihren; vgl. V 5-8.“ (1999:339). Die Fruchtbare muss die Söhne der Magd nicht mitzählen, weil sie selbst schon viele eigene hat. Die Unfruchtbare zählt sie mit, weil sie die einzigen sind, die für sie bisher zählen können.

2.4.5.3. Die Geburt Dinas (30,21)

Schließlich wird in 30,21 die Geburt Dinas erwähnt. Sie ist nicht nur die einzige erwähnte Tochter, sondern auch das einzige Kind in der Reihe, das ohne Namensklärung genannt wird. Cohen vermutet, „since Rachel already has a son named Dan and has explained his name (30:6), there is no reason to add an explanation here.“ (1983:205). Doch schon die Erwähnung ihrer Geburt scheint überflüssig zu sein, weil sie keine Verbindung mit dem Handlungsverlauf der Erzählung hat. Zwei Vermutungen liegen nahe: 1) Dina wird hier als Protagonistin eingeführt, weil sie (zusammen mit Simeon und Levi) in Gen 34 eine wesentliche Rolle spielt (so z.B. Steinmetz 1991:192; Mathews 2005:476). Auf ähnliche Weise wurden die Mägde bereits in 29,24.29 eingeführt. Das gleiche gilt beispielsweise auch für Rebekka, die namentlich im Stammbaum Nahors erwähnt wird (22,20-24), weil sie in den darauffolgenden Erzählungen ab Gen 24 eine wesentliche Rolle spielt. 2) mit Dina erreichen die leiblichen Kinder Leas die Zahl sieben (Hamilton 1995:271) und mit Josef erreicht die Zahl der Kinder, die dem Jakob in Haran geboren wurden, die Zahl 12. Dina werde demnach als „Lückenbüßer wegen der Zwölfzahl“ (Westermann 1981:581) genannt.

2.4.6. Rahel gebiert Josef (A' - 30,22-24)

Überraschend führt der Erzähler das Ereignis ein, das im Grunde schon seit 29,31 erwartet wird (Brueggemann 1982:255) und das den Wendepunkt der Erzählung ab 30,25 einleitet: Gott *erinnert sich* oder *gedenkt* (זכר; זכר) an Rahel, er *hört* (שמע; שמע) auf sie, sodass sie schwanger wird und einen Sohn gebiert. Nach den langen Jahren frustrierter Hoffnungen wird die Fruchtbarkeit Rahels in einer schnell ablaufenden Kette von ununterbrochenen Verben dargestellt: erinnerte, hörte, öffnete, wurde schwanger, gebar (Alter 1996:162).

Das Hören (שמע; שמע) und Gedenken (זכר; זכר) Gottes ist zwar kein untypisches Motiv bei gebärenden und unfruchtbaren Frauen (vgl. 29,31.33; 30,6.17.22; 1 Sam 1,11.19), doch dem Lesenden stellt sich die Frage, die Devora Steinmetz (1991:138-139) stellt: Sie fragt sich im Hinblick auf 30,22 und der Geburt Josefs, an was genau Gott sich *erinnerte* und was er *hörte*, als er den Mutterleib Rahels öffnete. Natürlich könnte dies möglicherweise die Gebete Rahels implizieren. Doch Steinmetz erkennt, dass diese zwei Verben insbesondere in Texten vorkommen, die den Bundeschluss Gottes und das Elend des Volkes betreffen, z.B. Ex 2,24 und 6,5 (:139; vgl. schon Cassuto 1974:29-30). Diese Beobachtung führt sie dazu, in der Reihenfolge des vorliegenden Abschnitts einen Widerhall des Bundesschlusses mit Abraham zu erkennen: „Aber ich werde die Nation auch richten, der sie dienen; und danach werden sie ausziehen mit großer Habe“ (Gen 15,14). So sei die Erwähnung *Dinas* (von דין; דין; richten; 30,21), das *Erinnern* Gottes (30,22), die darauffolgende Aufforderung Jakobs an Laban, ihn *ziehen zu lassen*, und die dreifache Erwähnung seines *Dienstes* bei ihm (30,25) programmatisch für das Eingreifen Gottes in dieser Erzählung (:139). Tatsächlich ereignet sich an dieser Stelle der Wendepunkt der Jakobs-geschichte.

Die Initiative kommt von Gott. Fokkelman (1975:139), Hamilton (1995:277) und weitere Ausleger betonen berechtigterweise, dass die Fruchtbarkeit Rahels nicht auf die *Dudaim* zurückzuführen ist, die hier unerwähnt bleiben, sondern auf das Eingreifen Gottes. Das Sehen Gottes (29,31) und sein Erinnern und Hören (30,22) rahmen den Anfang und das Ende des vorliegenden Erzählabschnittes ein. In beiden Fällen hat die Aktion Gottes zur Folge, dass der Mutterleib von Lea beziehungsweise Rahel geöffnet wird.

Während Lea davon sprach, dass sie zurückgesetzt ist (29,33) – was ein Zustand ist, an dem sich offensichtlich bis zum Ende nichts Grundlegendes verändert – spricht Rahel letztendlich davon, dass Gott ihre Schmach weggenommen hat (רָסָא; *ʿsp*; 30,23).

Die Namensgebung Josefs (רְיוֹי; *yōsēp*) ist ein Wortspiel, das antithetisch auf רָסָא (*ʿsp*; *wegnehmen*; 30,23) anspielt und den Wunsch ausdrückt, der HERR möge ihr noch einen weiteren Sohn *hinzu*fügen (רְיוֹי; *ysp*; 30,24). Rahel erkennt, dass sie doch nicht unwiderruflich unfruchtbar ist. Josef ist der Sohn, der sie daran erinnert, dass Gott ihre Schmach weggenommen hat, und der ihr Hoffnung auf weitere Söhne macht. Aus ihrer Perspektive ist dies gerade erst der Anfang!²⁴⁵

Die *Dudaim*-Szene und die anschließende Geburt Josefs markieren den Tiefpunkt und Wendepunkt der gesamten Jakobserzählung. Ab 30,25 wird Jakob wieder aktiv: Er ist nun bereit in sein Land zurückzukehren. Die Geburt Josefs wird wiederholt und als entscheidender Beweggrund für die Loslösung von Laban dargestellt. Steinmetz kommentiert: „When Jacob has a son from the wife he was sent to find, Jacob decides to return home (30:25).“ (1991:105).

Ist der Schwesternkonflikt im Hause Jakobs mit der Geburt Josefs beendet? Dies scheint nur bedingt der Fall zu sein. Die Schmach Rahels ist zwar genommen, die Zuwendung Jakobs zu Lea ist aber weiterhin nicht gegeben.²⁴⁶ Rahel, die sich nach Nachkommen sehnte, gebiert zwar einen eigenen Sohn. Zugleich schwingt in der Namensgebung Josefs aber mit, dass Rahel ihre Schwester einholen will: „Not satisfied with only one son, perhaps when compared with her sister’s six, Rachel prays for another. She dies when her prayer is answered.“ (Kalmanofsky 2014:26).

Dennoch treten in 31,14-15 die Schwestern einmütig gegen ihren Vater Laban auf und erheben starke Vorwürfe gegen ihn. „Erstmals wird ersichtlich, was die Frauen vom Betrug bei der Hochzeit halten“ (Fischer 2000:119). Sie stimmen dem Aufbruch der Sippe und somit der Trennung vom Vaterhaus zu. Diese Einmütigkeit zeugt davon, dass Lea und Rahel die Ursachen für ihr Leid reflektiert haben und sich darin einig sind, dass ihr Vater einen Großteil der Schuld trägt. Sie erkennen den „gemeinsamen Feind“, was aber nichts über ihre Beziehung zueinander aussagt. Eine Trennung vom Vaterhaus bedingt eine gewisse Entspannung der innerfamiliären Beziehungen, doch Rahel und Lea können sich nicht

²⁴⁵ Es ist auffällig, dass die Zugehörigkeit der Söhne zu Jakob mit לוֹ (lōw; *ihm*) oder ausführlicher mit לְיַעֲקֹב (lēya ʾāqōb; *dem Jakob*) fast für jeden Nachkommen erwähnt wird. Nach der Geburt von Ruben, Simeon und Levi fasst Lea zusammen: „Ich habe ihm drei Söhne geboren“ (29,34). Bei Juda wird die Zugehörigkeit nicht erwähnt, allerdings ist er in der Zählung Leas in 30,20 enthalten, wo sie von sechs Söhnen spricht, die sie „dem Jakob“ geboren hat. Bei Dina fehlt die Angabe (30,21), wobei hier möglicherweise andere Gründe eine Rolle spielen, die oben besprochen wurden. Besonders hervorstechend ist jedoch, dass die Angabe bei der Geburt Josefs gänzlich fehlt (30,23). Rahel hat sich selbst besonders im Blick. Dies wird untermauert durch ihre früheren Aussagen: „sonst sterbe ich (אָנֹכִי; ʾānōkī)“ (30,1) und „dass ich (אָנֹכִי; ʾānōkī) von ihr (Bilha) erbaut werde“ (30,3; vgl. Sara in 16,2). Dies wird auch im Ausspruch Rahels deutlich: „Gott hat meine Schmach (חַרְפְּתִי; *ḥerpātī*) weggenommen“ (30,23). Nach ihrem Tod wird Josef besonders bevorzugt behandelt und „Sohn seines [Jakobs] Alters“ (37,3) genannt (vgl. auch 37,35).

²⁴⁶ Oben wurde bereits einiges über die Charakterisierung Leas auch im weiteren Verlauf der Genesis gesagt. Kurz vor der Begegnung mit Esau teilt Jakob in Gen 33,1-2 seine Sippe in verschiedene Lager auf. Er teilt die Kinder auf die Mütter auf. Er stellt vorne die Mägde mit ihren Kindern auf, die dadurch am exponiertesten sind. Darauf folgt Lea mit ihren Kindern. Als Schlusslicht werden Rahel und Josef erwähnt, die bei einer potentiellen Auseinandersetzung mit Esau die beste Position zur Flucht haben (vgl. 32,9). Dies lässt tief in die Beziehung Jakobs zu seinen Frauen und deren Kindern blicken.

voneinander trennen, da sie einen gemeinsamen Mann haben. Es kann somit nicht von einer grundsätzlichen Auflösung der Schwesternrivalität gesprochen werden. Im besten Fall kommt ihr Konflikt zu einem Ruhepunkt bis zum Tod Rahels. Zugleich überträgt sich die Reihe von Konflikten auf die nachfolgende Generation. Dies und die wesentlichen Aspekte, die in diesem Kapitel über diese Schwesternrivalität herausgearbeitet wurden, werden im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) aufgegriffen und weiter besprochen.

voneinander trennen, da sie einen gemeinsamen Mann haben. Es kann somit nicht von einer grundsätzlichen Auflösung der Schwesternrivalität gesprochen werden. Im besten Fall kommt ihr Konflikt zu einem Ruhepunkt bis zum Tod Rahels. Zugleich überträgt sich die Reihe von Konflikten auf die nachfolgende Generation. Dies und die wesentlichen Aspekte, die in diesem Kapitel über diese Schwesternrivalität herausgearbeitet wurden, werden im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) aufgegriffen und weiter besprochen.

II. Geschwisterkonflikte in der Familie Davids

1. Der Konflikt zwischen Eliab und David (1 Sam 16,1-13; 17-18,5)

Über keine narrative Figur der Bibel wird so viel erzählt und ist so viel bekannt wie über David.²⁴⁷ Der Mann „nach dem Herzen Gottes“ (1 Sam 13,14) ist unbestritten der Hauptprotagonist der Samuelbücher. Sie erzählen die Geschichte eines einfachen Hirtenjüngens, der zum König Israels *par excellence* aufsteigt. Robert Alter hebt die (besonders narrative) Bedeutung der Davidsgeschichte hervor:

The story of David is probably the greatest single narrative representation in antiquity of a human life evolving by slow stages through time, shaped and altered by the pressures of political life, public institutions, family, the impulses of body and spirit, the eventual sad decay of the flesh. It also provides the most unflinching insight into the cruel processes of history and into human behavior warped by the pursuit of power. And nowhere is the Bible's astringent narrative economy, its ability to define characters and etch revelatory dialogue in a few telling strokes, more brilliantly deployed. (2000:ix).

Die lange Reihe von Erzählungen über ihn beginnt in 1 Sam 16. Die Leserschaft des Samuelbuches weiß bereits seit 13,14 und 15,28, dass der HERR sich anstelle Sauls einen Mann nach seinem Herzen ausgesucht hat, dem er das Königtum geben wird. Erst durch die Anspielung von 16,7 („*der HERR sieht in das Herz hinein*“) und die darauffolgende Salbung wird klar, auf wen die vorausgegangene Ankündigung abzielte. David wird in 1 Sam 16,11 zunächst als ein unscheinbarer Protagonist eingeführt. „Seine Identität bleibt nicht nur Samuel verborgen, der nicht weiß, welchen von den Söhnen Isais er salben soll, sondern auch dem Leser.“ (Bar-Efrat 2007:225). Er kommt weder zu Wort, noch wird seine Reaktion auf die unverhoffte Salbung erwähnt. Sein Aussehen wird zwar beschrieben, doch erst ganz am Ende, nach seiner Salbung in 16,13b, wird David zum ersten Mal im hebräischen Kanon²⁴⁸ namentlich erwähnt.

David wird häufig unmittelbar in seinem kontrastreichen Verhältnis zu Saul beschrieben. Was häufig übersehen wird, doch in 1 Sam 16 besonders hervorsticht, ist die Tatsache, dass er zunächst im Kreis seiner Familie und im Kontrast zu seinen Brüdern dargestellt wird. Dies gilt besonders im Hinblick auf den erstgeborenen Bruder Eliab. Die unerwartete Salbung des Hirtenjüngens „*mitten unter seinen Brüdern*“ (16,13) kommt für die Leserschaft nicht weniger überraschend als für Samuel, für David selbst und für seine Familie, die ihn offensichtlich verkannt hatte (16,11). Wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, stellen diese innerfamiliären Ereignisse die ursächlichen Hintergründe des Konflikts zwischen den Brüdern dar, der zu einem späteren Zeitpunkt mitten in der Erzählung von David und Goliath (1 Sam 17,28-30) sichtbar wird.

Doch der angehende König David steht nicht nur in innerfamiliären Spannungen. Der Erzähler verwendet viel Mühe daran, am Anfang der sogenannten „Aufstiegserzählung Davids“ (1 Sam 16,14 bis 2 Sam 5,10) einen Kontrast zwischen David (dem soeben gesalbten) und dem amtierenden (bereits verworfe-

²⁴⁷ Lichtenwaller geht so weit und behauptet im Klappentext seines Buches: „Scripture says more about him than about Christ“ (2003). Die Verifizierung und Quantifizierung einer solchen Aussage scheint jedoch problematisch.

²⁴⁸ Im Kanon der LXX, der Vulgata und in den meisten modernen Bibelübersetzungen wird David bereits in Rut 4,17.22 namentlich genannt.

nen) König Saul zu zeichnen, was den Handlungsstrang der weiteren Erzählungen bis zum offenen Konflikt bestimmen wird. Jobling (1998:90) spricht dabei von einer kontrastierenden Logik zwischen den Protagonisten, welche schlussendlich auf Saul die ganze Last der Schuld legt. Er bemerkt ganz richtig: „Each incident in David’s career is expressed in terms of his rivalry with Saul.“ (:91). So beschreiben die weiteren Erzählungen bis 2 Sam 5, wie der angehende König David verschiedene Spannungen und Konflikte erlebt, erträgt und zu überwinden weiß. Sie beschreiben die Diskrepanz zwischen der Treulosigkeit Sauls und der Loyalität Davids ihm gegenüber und wie die Pläne Sauls, David zu schaden, immer wieder mit einem für David vorteilhaften Ergebnis enden. Dieser Kontrast zu Saul, doch auch zu weiteren Protagonisten, wie in unserem Fall Eliab, bewirkt schlussendlich, dass David als Erzählfigur hervorgehoben wird.

Ein wichtiges Motiv innerhalb der Aufstiegserzählung Davids liegt in der Frage begründet: Wie stehen einzelne Menschen zu David als dem Gesalbten, während er noch nicht König ist? Die Beantwortung dieser Frage fängt bereits in seinem Vaterhaus an, bevor er überhaupt gesalbt wurde. In 1 Sam 16 weist ihm seine eigene Familie zunächst eine eher unbedeutende, untergeordnete Rolle zu. Offensichtlich wäre im Haus Isais niemand auf die Idee gekommen, dass Samuel gerade den jüngsten Sohn David salben würde. Spätestens in 1 Sam 17,28 wird auch die Stellung des erstgeborenen Bruders ihm gegenüber klar dargestellt. Saul selbst schwankt in seinem Verhältnis zu David immer wieder zwischen Liebe und Neid, er verkennt und verfolgt ihn, doch schließlich kann er nicht anders, als ihn anzuerkennen (18,12.15; 24,20). Seine Kinder greifen dem vor: Jonathan, sein Sohn, erkennt in David sofort den künftigen König, für den er seinen eigenen Anspruch auf den Thron beiseite räumt (18,3-4). Das Volk selbst spricht sich deutlich für David aus (18,7). Unabhängig von einer Bewertung der Motive Davids stellt sich auch Michal, die Tochter Sauls, zunächst zu David, indem sie ihn vor ihrem eigenen Vater in Schutz nimmt (19,11-13). Anerkennung und Unterstützung können auch bei anderen Protagonisten beobachtet werden.²⁴⁹ Dieser Gesamtzusammenhang lässt erkennen, dass es im Konflikt zwischen Eliab und David auch um die Frage geht, ob und wie Eliab als Erstgeborener der Familie sich zu David als Gesalbten stellt. Schon seine äußerliche Erscheinung und die Notiz seiner Verwerfung in 16,6-7 rücken Eliab stark in die Nähe Sauls. Seine Anschuldigungen in 1 Sam 17,28 offenbaren eine grundsätzliche Abwehraltung gegenüber David, die bekannten Mustern zu folgen scheint. Zugleich muss betont werden, dass die Auseinandersetzung zwischen Eliab und David, die in diesem Kapitel untersucht wird, nicht die dramatische und folgenreiche Dynamik anderer Geschwisterkonflikte (wie beispielsweise die von Jakob und Esau) besitzt (vgl. 22,1).²⁵⁰

Um diese und weitere Aspekte soll es in der nachfolgenden Analyse gehen. Ziel dieses Kapitels ist es, die Ursachen und die Hintergründe der Rivalität zwischen David und seinem erstgeborenen Bruder Eliab

²⁴⁹ Ein vergleichbares Muster ist in der zweiten Hälfte von 2 Sam nach dem Aufstand Absaloms zu erkennen.

²⁵⁰ Vielleicht wird eine dramatische Auflösung des Bruderkonfliktes verhindert, weil David in der Lage ist, den Zorn seines Bruders abzuwenden (siehe Analyse). Dies zeigt jedenfalls, dass das Alte Testament von Konflikten in unterschiedlichen Abstufungen und mit verschiedenartigen Auflösungen berichtet.

im Gesamtzusammenhang dieser Spannungsfelder zu erforschen und die narrative Funktion dieser Rivalität im Erzählverlauf von 1 Sam 16-17 darzustellen. Dabei wird klar, dass der Konflikt zwischen Eliab und David ein anfängliches Hindernis in der Aufstiegserzählung darstellt, das aus Davids eigener Familie herrührt.

1.1. Prolegomena

Die Kapitel 1 Sam 16 und 17 stellen Ausleger vor eine Reihe von Herausforderungen, was ihre Kompositionsgeschichte und ihre inhaltliche Textkohärenz betrifft. Auf der einen Seite rührt dies aus der Tatsache hervor, dass besonders für 1 Sam 17 wesentliche Unterschiede in den Überlieferungen vom MT und der LXX^a und LXX^b vorliegen.²⁵¹ Die alttestamentliche Forschung hat sich mit diesen Fragen ausführlich beschäftigt. Daher besteht keine Notwendigkeit, an dieser Stelle die Fragen nach der Kompositionsgeschichte dieser Kapitel weiter zu besprechen. Im Methodik-Teil habe ich mich bereits dazu entschieden, dem umfangreicheren MT zu folgen.²⁵²

Eng mit dieser Vorentscheidung verknüpft sind die Fragen nach der Textkohärenz, nach angeblichen Widersprüchen und insbesondere nach der chronologischen Abfolge der Ereignisse in 1 Sam 16-18,5. Ich möchte zunächst einige Aspekte der Texte darstellen, welche im Hinblick auf die Textkohärenz als problematisch betrachtet werden.

Nach der unerwarteten Salbung des zunächst ausgegrenzten Hirtenjungen (16,11-13) tritt David als Musiker (bzw. Musiktherapeut) in den Dienst Sauls.²⁵³ Neben seinen musischen Fähigkeiten wird er in 16,18 von einem Diener Sauls als „ein tapferer Mann, tüchtig zum Kampf (אִישׁ מִלְחָמָה; *’iš milhāmā*) und des Wortes mächtig“ gewürdigt. Saul interagiert zweimal mit seinem Vater Isai (16,19.22), zuletzt mit der Bitte, dass er David (den er in 16,22 in direkter Rede mit Eigennamen nennt – übrigens als erster Protagonist im 1 Samuelbuch) dauerhaft in seinen Dienst stellen möge. Eine Antwort Isais wird zwar nicht überliefert, aber der Text erklärt, dass David zu Sauls נֹשֵׁא כְלִים (*nōšē’ kēlīm*) wurde, was meist als „Waffenträger“ (16,21) übersetzt wird.²⁵⁴ Im gleichen Zusammenhang wird erwähnt, dass Saul David

²⁵¹ Der Text der LXX^b enthält folgende Verse aus dem MT nicht: 17,12-31.41.48b.50.51[Teile].55-58 und 18,1-5. In der LXX^a sind diese Verse enthalten und somit ist sie näher am MT (vgl. Klein 1983:173-174).

²⁵² Schönig merkt an: „Entscheidend ist letztlich die Beobachtung, dass nur der Text des MT für die Frage nach der Geschwisterlichkeit überhaupt Material bietet.“ (2019:77).

²⁵³ Es wird nicht berichtet, wie alt David zur Zeit seiner Salbung und bei seinem Kampf gegen Goliath ist. Der Versuch einer indirekten Ableitung ist schwierig. Insgesamt malen die Hinweise, dass David nicht in den Krieg zog (17,12-14) und von Saul als נָעָר (*na’ar*; *Junge, junger Mann*; 17,33) bezeichnet wird, einen jungen Protagonisten vor Augen, der bei seiner Salbung vermutlich in seinen frühen Teenager-Jahren ist. Die genannten Hinweise können jedoch teilweise entkräftet werden.

²⁵⁴ Ich plädiere an dieser Stelle für eine allgemeinere Übersetzung von נֹשֵׁא כְלִים (*nōšē’ kēlīm*; 16,21). Für eine Übersetzung als „Waffenträger“ würden der Kontext von 16,18 („Mann des Kampfes“) sprechen. Allerdings ist die Aussage von 16,18 (dass David ein „Mann des Kampfes“ sei) lediglich die Meinung eines Dieners. Sie ist nicht die Hauptaufgabe, wozu David an den Königshof geholt wird, nämlich das Musizieren für Saul, was derselbe Diener auch als Fähigkeit Davids aufzählt (vgl. 16,16.17.18.23). Davon zeugt auch die Tatsache, dass David bei der Schlacht gegen die Philister in 1 Sam 17 nicht als Waffenträger an der Seite Sauls vorkommt. Diese spätere Episode zeigt auch, dass David mit der Kampfausrüstung Sauls nicht vertraut ist (17,38-39). Auch zeugt der Befund der Hebräischen Bibel davon, dass (mit Ausnahme von Gen 27,3) כֶּלִי (*kēlī*) in der

sehr lieb gewann (16,21). David ist somit kein Unbekannter am Königshof und Saul pflegt eine Beziehung zu ihm. Sowohl David als auch sein Vater Isai sind Saul nach 1 Sam 16,14-23 also grundsätzlich bekannt.

In 1 Sam 17,12 werden David, Isai und seine Brüder erneut eingeführt, obwohl sie der Leserschaft bereits bekannt sind. David wird als Pendler zwischen seinen Tätigkeiten am Königshof Sauls und dem Dienst als Hirte bei seinem Vater dargestellt (17,15), was zunächst die Ereignisse von 1 Sam 16,19-21 bestätigt, aber einen dauerhaften Dienst wiederum ausschließt. Bei der Begegnung von David und Saul auf dem Schlachtfeld (17,31ff) wird in keiner Weise angedeutet, dass sich die Protagonisten bereits kennen, wobei dies auch nicht explizit verneint wird (siehe unten). Saul nennt ihn einen נַעַר (*na'ar*; *Junge, junger Mann*; 17,33.55.58) und einen עֶלְם (*'elem*; *junger Mann*; 17,56). Er ist für Saul kein Kriegsmann (אִישׁ מִלְחָמָה; *'iš milhāmā*; 17,33 gegen 16,18.21). David malt ihm jedoch sehr ausführlich seine heldenhaften Taten als Hirte vor Augen (17,34-35) und liefert ihm Argumente für seine Tüchtigkeit zum Kampf (16,18). Er wird durchgehend als Hirte charakterisiert (16,11 und 17,15.20.28).

Am Ende von 1 Sam 17 erwähnt der Erzähler in einem Rückblick, dass Saul vor der Schlacht seinen Heerobersten Abner gefragt hatte, wessen Sohn dieser נַעַר (*na'ar*; *Junge, junger Mann*) sei. Abner weiß darauf keine Antwort zu geben (17,55). Nach dem Sieg gegen Goliath stellt Saul dieselbe Frage noch einmal und David antwortet ihm direkt (17,58). Insgesamt dreimal fragt Saul, wessen Sohn David ist. Diese angebliche Unwissenheit Sauls in 17,55-58 steht im Widerspruch zu den vorangegangenen Ereignissen: Saul müsste sowohl David als auch seinen Vater Isai kennen (16,19-22).

Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage: Können die vielfältigen Aussagen der Texte in 1 Sam 16-17 ein kohärentes Bild wiedergeben? Diese Fragestellung wird im Grunde von einer Vielzahl von Auslegern umgangen, wenn sie vorweg die Behauptung aufstellen, dass 1 Sam 16 und 17 aus unterschiedlichen, voneinander unabhängigen Quellen stammen. Doch dies scheint mir zu kurz gegriffen. Selbst wenn dies so wäre, muss betont werden, dass die Einzeltexte Teil einer bewusst gestalteten Gesamtkomposition sind, die uns vorliegt. Ich teile die Position Fokkelmans, der betont:

[...] it appears very unlikely that the writer of I Sam. was not aware of the contradiction between cap.16 and 17. The fact that he nevertheless maintained or placed the two versions of the first Saul-David meeting side by side must give us cause to think, and indicates that writers and the public of that time applied different standards of unity and created and interpreted texts on the basis of other consistency requirements. (1986:144).

Bedeutung als Waffe „oft in der Wortverbindung *k'li milhāmāh*, die im Kriege verwendeten Waffen“ (Beysse 1982:4,182), vorkommt (vgl. Dtn 1,41; Ri 18,11; Jer 21,4; 1 Chr 12,34). Demnach scheint mir an dieser Stelle eine allgemeinere Übersetzung von כְּלִים (*kēlīm*) als „Werkzeuge“, „Ausrüstung“ oder „Instrumente“ wahrscheinlicher. Es kann auch für ein musikalisches Instrument verwendet werden (Gesenius 1962:348), wie etwa in Ps 71,22 in Verbindung mit נֶבֶל (*nebel*; möglicherweise *Harfe*). Hoogendyk gibt in *The Lexham Analytical Lexicon of the Hebrew Bible* (2007) unter anderem folgende Bedeutungen für das Verb נָשָׂא (*nš'*) an: „to hold“, „to bear“, „to be given (possession)“, „to take and lift up“, „to have a longing for“. נֹשְׂעֵי כְלִים (*nōšē' kēlīm*) könnte somit eine Person bezeichnen, die Gerätschaften, Ausrüstungsgegenstände oder in diesem Fall Instrumente anvertraut wurden, um sie einzusetzen. Dafür spricht auch die Verwendung in 17,20.22, wo David den ihm anvertrauten Proviant (הַכְּלִים; *hakkēlīm*) zum Schlachtfeld trägt (נָשָׂא; *nš'*). Ich vermute, dass Firth aus ähnlichen Gründen den Ausdruck allgemeiner mit „kit-bearer“ (2009:186) übersetzt. Mit Hinweis auf 2 Sam 18,15 übersetzt Bar-Efrat noch allgemeiner als „persönlicher Diener“ (2007:233).

Fokkelman empfiehlt dem modernen Ausleger anschließend diese Normen und Anforderungen herauszufinden, bevor er den Text unkritisch und auf der Grundlage moderner Konventionen deutet und seine Einzelteile gegeneinander ausspielt (:144).

Auf der gleichen Linie stellt Polzin in Bezug auf 1 Sam 17 die Frage: „Why would some guiding intelligence take care in v. 15 to make David's situation there consistent with the events of the preceding chapter, but then allow to stand, or worse still incorporate, a conclusion that is inconsistent not only with chapter 16 but also with Saul's and David's meeting in the middle of chapter 17? “ (1989:172). Dieser Auffassung folgt auch Hamilton (2008:260), während Baldwin betont: „[...] the fact remains that there is no attempt in the text to reconcile the two accounts.“ (1988:133). Wie können die genannten Spannungen im Text grundsätzlich verstanden werden?

Alter kommt zum Schluss, dass in 1 Sam 16 und 17 zwei Einführungen des Protagonisten Davids vorliegen. Diese zwei Expositionen zu der Geschichte Davids korrespondieren mit „two different aspects of the future king that are reflected in his relationship with Saul and that will remain in tension throughout his story – the private person and the public figure. Saul, in his different roles as troubled individual and jealous monarch, responds in different ways to these two aspects of David.“ (Alter 2011:184-185). Somit erkennt Alter eine Art Stereometrie oder, in seinen Worten, eine „binocular vision“ (:184). Er zieht den Vergleich zu der Stereometrie der zwei Schöpfungsberichte, welche eine eher vertikale und von Gott ausgehende Perspektive (Gen 1) mit einer horizontalen, menschenzentrierten Perspektive (Gen 2) in ein einziges Bild zusammenführt. Ähnlich verhält es sich in der Darstellung Davids in 1 Sam 16 und 17: Im ersten Bericht (1 Sam 16) geschieht die Salbung Davids auf der Basis göttlicher Erwählung ohne die geringste Eigeninitiative Davids (vertikal). Im zweiten Bericht (1 Sam 17) kommt David den Ansprüchen auf den Thron durch seinen Mut und seine Tatkraft näher (horizontal).²⁵⁵ Diese zwei stereometrischen Perspektiven beschreiben für Alter auch die unterschiedlichen Facetten von David als zukünftigen König:

These two views correspond in part, but only in part, to the public and private David, the David Saul envies, then hates as his rival, and the one whom he loves as his comforter. David will be the brilliant warrior-king and (as Shimei of the house of Saul one day will call him) the “man of blood,” and for this identity the Goliath story is the fitting introduction. But he is also to figure as the eloquent elegist, the composer of psalms, the sensitive and passionate man who loves Jonathan and weeps for his dead sons; and this side of him is properly introduced in the story of his debut as a court musician with the gift of driving out evil spirits through his song. (:189).

Diese stereometrische Perspektive scheint mir sehr sinnvoll und zutreffend.²⁵⁶ Punktuell und in zunehmendem Maß überlappen sich diese beiden Perspektiven bereits innerhalb dieser Kapitel (vgl. 16,18-19; 17,15.36-37.50). Die Episoden in 1 Sam 16 und 17 zeigen, dass die Erzählungen aufeinander aufbauen,

²⁵⁵ Gegen Alter (2011:184) muss betont werden, dass der Sieg Davids in Kap 17 durchaus theologisch begründet wird (17,45-47).

²⁵⁶ Es könnte durchaus sein, dass dieser stereometrische Effekt besonders in einer Leserschaft zur Wirkung kommt, die über den weiteren Verlauf der Davidsgeschichte informiert ist und damit die zwei dargestellten Perspektiven samt den anklingenden Brüchen besser erkennen kann.

untrennbar miteinander verwoben sind und als ein Ganzes verstanden werden wollen.²⁵⁷ Einige konkrete Auflösungsversuche zu den genannten Spannungen werden im Anhang 1 „Zur Textkohärenz von 1 Sam 16-18,5“ zusammengefasst dargestellt.

Im Hinblick auf den Geschwisterkonflikt stellt 1 Sam 16 die innerfamiliäre Vorgeschichte dar, auf dessen Hintergrund sich die Rivalität zwischen Eliab und David in 1 Sam 17 in einem öffentlichen Zusammenhang entfaltet. Diese erreicht ihren Höhepunkt in 17,28, wobei die Auseinandersetzung schnell wieder zu einem literarischen Ruhepunkt kommt. Der Erzähler erfährt anschließend nicht viel über den folgenden Verlauf des Konflikts und über die weitere Beziehung der Brüder. Nachfolgend werde ich diese Erzählungen detaillierter analysieren. Dabei fokussiere ich mich vor allem auf die Auswertung der Aspekte, die im Hinblick auf den angehenden Konflikt relevant sind.

1.2. Die Salbung Davids als Hintergrund des Geschwisterkonflikts (1 Sam 16,1-13)

1.2.1. Der Auftrag an Samuel (16,1-3)

Mit 1 Sam 16 beginnt die sogenannte „Aufstiegserzählung Davids“ (1 Sam 16,14 bis 2 Sam 5,10). Der neue Einsatz stellt zwar einen thematischen Wendepunkt im Verlauf des Samuelbuches dar, doch das Kapitel ist dicht mit dem vorangehenden Kontext verwoben und fungiert als direkte Fortsetzung von 1 Sam 15 (vgl. 15,35; 16,1). Die literarischen Parallelen und Motive zwischen diesen zwei Kapiteln werden in der Literatur häufig besprochen. Insgesamt ist die stärkste Verbindung durch die Thematik der Verwerfung (מאַס; *m's*; Gottes: 8,7; 10,19; Sauls: 15,23.26; 16,1; Eliabs 16,7) und durch das Lemma אבּל (*'bl*; *Reue, Trauer*; 15,35; 16,1) gegeben (vgl. Fokkelman 1986:113; Bar-Efrat 2007:227).

In 16,1 tadelt Gott Samuel: Er soll nicht mehr um den verworfenen (מאַס; *m's*) Saul trauern (אבּל; *'bl*), sondern einen König unter den Söhnen Isais salben, den Er (d.h. Gott) *sich ersehen hat* (רָאִיתִי; *rā'îṭî*)²⁵⁸. Bereits an dieser Stelle wird ein wesentlicher Kontrast zwischen Saul und dem zu salbenden Sohn Isais erkennbar. Saul war als König *für* das Volk (לָהֶם; *lāhem*; 8,22) eingesetzt worden; der neue Gesalbte ist als König *für mich* (לִי; *lî*; 16,1), das heißt für den HERRN, *ersehen* (vgl. Hamilton 2008:254; Auld 2011:184).²⁵⁹

Mit dem Ausdruck רָאִיתִי (*rā'îṭî*; *ersehen*) wird das *Sehen* als zentrales Leitthema der Erzählung eingeführt. Dies wird besonders in der siebenfachen Verwendung der Wurzel ראה (*r'h*) sichtbar: Im Abschnitt 16,1-13 kommt fünfmal die Wurzel ראה (*[er]sehen*; 16,1.6.7[3x]), einmal das Substantiv מְרֹאָה (*Ausse-*

²⁵⁷ Beispielsweise ist der Erzähler stets darum bemüht, den pastoralen Hintergrund Davids darzustellen und aufrechtzuerhalten (16,11.20; 17,15.20.28.34-36.40).

²⁵⁸ Schöning (2019:58) weist darauf hin, dass in 1 Sam 16,1 der Begriff בחר (*bḥr*; *erwählen*) zu erwarten wäre (vgl. 10,24; 12,13 und in 16,8.9.10 als Negation), doch der Erzähler ersetzt ihn mit רָאִיתִי (*rā'îṭî*; *ersehen*), um dem Leitthema der Erzählung zu entsprechen (ראה; *r'h*).

²⁵⁹ Auld bemerkt die Parallelität zur Abrahamsgeschichte: „I have seen for myself resonates with Abraham's trust (Gen 22:8) that God had 'provided' (this English verb means literally 'seen in advance') for himself the means for an important project.“ (2011:184).

hen; 16,7)²⁶⁰ und einmal das Substantiv מַרְאֵי (Aussehen; 16,12) vor. Erwähnt werden auch einmal das Verb נָבַט (schauen, blicken; 16,7) und zweimal die Augen (עֵינַיִם, 16,7.12). Die Häufung dieser Begriffe rund um das Sehen in 16,6-7 zeigt, dass an dieser Stelle „der Hauptgedanke der Erzählung ausgedrückt wird“ (Bar-Efrat 2007:226). Interessanterweise wird Samuel (anders als bei der Salbung Sauls in 1 Sam 9) nicht „Seher“ (הַרְאָה; *hārō`e*) genannt.²⁶¹ Bar-Efrat schlussfolgert daraus: „Es wird deutlich, dass sein Vermögen, selbständig ‚zu sehen‘, mangelhaft ist [...]“ (:226). Jedenfalls scheint es eine Ironie der Erzählung darzustellen, dass Samuel als bekannter „Seher“ in dieser Erzählung im Hinblick auf sein irrtümliches Sehen zurechtgewiesen wird. Auch Alter kommt zu der Schlussfolgerung: „The whole event is an exercise in seeing right, not only for Jesse and his sons and the implied audience of the story, but also for Samuel, who was earlier designated seer (*ro`eh*).“ (2011:186).

Die deiktische Partikel הִנֵּה (*hinnē; siehe*) kommt im Erzählabschnitt nur einmal in 16,11 vor: „Der jüngste [Sohn] ist noch übrig, siehe er weidet die Schafe.“ Dadurch lenkt der Erzähler mit den Worten Isais die Aufmerksamkeit der Leserschaft auf Davids Tätigkeit als Hirten. Die Vermutung liegt nahe, dass er als jüngster Bruder auf die Herden der Familie aufpassen musste, damit die älteren Brüder am „Casting“ Samuels teilnehmen konnten. Zugleich leitet dies bereits seine zukünftige Rolle als Hirte Israels ein, was ein wesentlicher Aspekt der oben genannten stereometrischen Perspektive der Kapitel 16 und 17 ist.

1.2.2. Samuels Umsetzung (16,4-5)

Samuel weiß im Vorfeld nicht, wen der HERR unter den Söhnen Isais als König bestimmt hat. Bergen merkt an: „[...] this is the only time in biblical narrative when Samuel was shown in this uncomfortable position.“ (2002:178). Doch anders als Bergen anschließend schlussfolgert, war Samuel nicht „forced, therefore, to initiate the search for ‘the man after the Lord’s heart’ with only the use of his own insight“ (:178). Er sollte vielmehr auf ein Wort des HERRN warten: „Ich (אֲנֹכִי; *’ānōkī*) werde dir zu erkennen geben, was du tun sollst! Und du sollst mir den salben, den ich dir nennen werde.“ (16,13). Samuel soll in Erwartungshaltung bleiben und auf ein Wort des HERRN hören.

Nach seinem ängstlichen Zögern (16,2) erklärt der HERR dem Samuel, wie er die Salbung einfädeln soll (16,2-3). Analog zu 9,13ff soll auch diesmal ein Opfermahl stattfinden. In diesem Zusammenhang ist die Studie von Lyle Eslinger (1988:343-344) hervorzuheben, die verschiedene literarische Parallelen zwischen den Berufungsgeschichten von Saul (1 Sam 8) und David (1 Sam 16) erkennt: In beiden Erzählungen geschieht die Salbung aufgrund einer Verwerfung (vgl. 8,7 [Gott]; 16,1 [Saul]) und sie entspringt einem göttlichen Auftrag (9,16; 16,1) und in beiden Fällen wird eine Gruppe von unwissentlichen Teilnehmer zu einem Opfermahl eingeladen (קָרָא; *qr`*; 9,13.22.24; 16,3.5).²⁶² Der Text ist nicht an

²⁶⁰ Das Substantiv מַרְאֵה (*mar`e; Sehen, Aussehen, Gesicht*) wird im 1 Sam ausschließlich in 16,7 und 17,42 verwendet. Es kommt beide Male in Verbindung mit dem Verb נָבַט (*nbṭ; schauen, hinblicken*) vor. Das erste Vorkommen bezieht sich auf Samuel, der nicht auf das Aussehen Eliabs blicken soll; das zweite Vorkommen beschreibt den abwertenden Blick Goliats, der auf David schaut und ihn wegen seinem Alter und seinem Aussehen verachtet. Beide Stellen beschreiben somit deutliche Fehleinschätzungen der Protagonisten.

²⁶¹ Anders ist es in 4QSam^a und LXX, die am Ende von 16,4 Samuel explizit als „Seher“ bezeichnen.

²⁶² Daraus folgert Eslinger: „The connection between the two occasions for anointing encourages the reader, as parallels in the Bible always do, to ask what bearing the first anointing might have on the second and what such bearing might reveal about Samuel’s reaction to Eliab and God’s reaction to Samuel’s supposition.“

dem Opfermahl an sich interessiert. Es stellt nur die Strategie dar, die Samuel verfolgen soll, um nicht Aufsehen zu erregen. Die Reaktion der Ältesten in 16,4 bestätigt, dass dies eine berechtigte Sorge war.

1.2.3. Samuels Fehleinschätzung (16,6-7)

Während Isai und seine Söhne zum Opfermahl kommen, sieht Samuel den ersten Sohn Eliab und ist von ihm offensichtlich schwer beeindruckt.²⁶³ Er denkt (und sagt)²⁶⁴ daraufhin: „Gewiss, da steht sein Gesalbter vor (נָגִיד; *neged*) dem HERRN!“²⁶⁵ Die Gründe, die Samuel zu dieser (Fehl-)Einschätzung bewegen, werden erst im Wort des HERRN in 16,7 aufgedeckt: Samuel ist von Eliabs Aussehen und von seiner Größe (גְבוּהָ; *gābōah*) beeindruckt. Dabei ist der Rückbezug auf die Statur Sauls in 10,23-24 eindeutig: Saul wurde bei seiner Wahl zum König als ein Mann dargestellt, der einen Kopf größer war als alles Volk (וַיִּגְבַּהּ מִכָּל-הָעָם; *wayyigbah mikkāl-hā ‘ām*).²⁶⁶ Im gleichen Zusammenhang forderte Samuel das Volk zur Bewunderung dieser Eigenschaft auf: „Habt ihr gesehen (הֲרֵאִיתֶם; *harrē’item*), wen der HERR erwählt hat? Denn keiner ist ihm gleich im ganzen Volk.“ (10,24). Durch diese Anspielung wird deutlich, dass Samuels Schlussfolgerungen durch das ähnliche Aussehen Eliabs erweckt wurden: Eliab sieht aus wie ein König – er muss es sein! Zu Recht betont Bar-Efrat: „Samuel ist Gefangener seiner Vorstellung vom König und meint, der neue König müsse groß sein wie sein Vorgänger.“ (2007:228). Das Gewicht der Fehleinschätzung Samuels wird zudem durch die Verwendung des hervorhebenden Adverbs אַךְ (*’ak*; *gewiss*) verstärkt.²⁶⁷ Samuel wurde nie angewiesen, einen Mann unter den Söhnen Isais nach seinen eigenen Kriterien auszusuchen und zu salben. Wie hätte er dies überhaupt tun können? Er kannte die Söhne Isais gar nicht. Dies kann Samuel nicht verübelt werden: Seine eigenen Kriterien der Beurteilung konnten nur oberflächlich und äußerlich sein. Die Zurechtweisung ist eine andere: Samuel misst seinem (äußerlichen) Erfahrungswert höheres Gewicht bei als der Ankündigung des HERRN, dass er ihm den Gesalbten zum richtigen Zeitpunkt nennen würde (16,3).²⁶⁸ Richtig folgert Fokkelman: „Samuel’s per-

(1988:344). Die genannten Parallelitäten lassen die Frage aufkommen, ob an dieser Stelle eine potentielle *Type-Scene* vorhanden sein könnte, welche die Einsetzung eines Königs betrifft. Es wäre lohnenswert diesen Beobachtungen an anderer Stelle tiefer nachzugehen.

²⁶³ An dieser Stelle wird nicht erwähnt, dass Eliab der Erstgeborene unter den Söhnen Isais ist. Dies wird erst in 17,13 explizit bestätigt.

²⁶⁴ Die Mehrdeutigkeit des Begriffs אָמַר (*’mr*) lässt offen, ob es sich um Gedanken oder eine Rede handelte.

²⁶⁵ Für Schöning (2019:62) dient die Präposition נָגִיד als Erinnerung an Saul als נָגִיד (*nāgīd*; *Fürst*; vgl. 10,1).

²⁶⁶ Erwähnenswert ist der Rückverweis Polzins auf den Lobpreis der Hannah (1 Sam 2,1-11), den McCracken folgendermaßen wiedergibt: „The reference to Eliab’s stature is particularly poignant as we recall Hannah’s words, ‘Talk no more so very proudly’ (1 Sam. 2:3), or as Robert Polzin translates it, ‘Do not multiply your words, Tall! Tall!’ Polzin’s translation points out that the same word used to describe Eliab here (as well as Saul and Goliath) is the word used by Hannah.“ (2013:205).

²⁶⁷ Polzin (1989:155) und Hamilton (2008:254) weisen darauf hin, dass dies möglicherweise auf Agags Fehlschluss in 15,35 anspielt. Agag behauptete zwar „Gewiss (אַךְ; *’ak*) ist die Bitterkeit des Todes gewichen!“, er musste aber kurz darauf das Gegenteil feststellen. Sowohl Agag als auch Samuel schätzen die Situation falsch ein.

²⁶⁸ Auch Eslinger (1988:344) erkennt, dass die Reaktion Samuels, Eliab salben zu wollen, aus der ersten Erfahrung mit Saul herrührt. Ganz anders als etwa Fokkelman (1986:119-120) rechtfertigt Eslinger Samuels Vorgehensweise: „Samuel’s inference, that God would be likely to select another large, able-bodied anointee, is logically beyond reproach.“ (1988:347-348). Doch sie misst der klaren Anweisung Gottes in 16,3 zu wenig Bedeutung bei. Samuel handelt impulsiv; er hätte warten müssen. So kommentiert Avioz zutreffend: „It appears that Samuel should have waited for God to tell him who was chosen and not to determine this himself. Indeed, it appears that the message is that the prophet may also err when he acts of his own accord. This also happened to Moses in Numbers 20 and to Elisha in 2 Kgs 4:8-37.“ (2009:348).

ceptions lead him to forget that God himself had told him, ‘I will tell you who you shall anoint’.“ (1986:120).²⁶⁹

Über das Aussehen hinaus weist der Text durch die Wiederholung des Begriffes סאַמ (*m's*; *verwerfen*) in Bezug auf Eliab (16,7) erneut auf die Verwerfung Sauls hin (vgl. Alter 2000:96). So folgert Auld: „[...] the use of ‘reject’ (*m's*) in Samuel comes to its climax in this chapter (8:7; 10:19; 15:23, 26; 16:1, 7).“ (2011:183).

Die Aussage, dass Eliab von Gott verworfen ist (סאַמ ; *m's*), wirkt sehr stark an dieser Stelle. Der Ausdruck wird nicht noch einmal für die anderen Brüder verwendet. Das bedeutet im Rückschluss, dass Eliab zunächst als potentieller Gesalbter in Betracht gezogen, doch als ungeeignet befunden wurde. Der Erzähler nennt jedoch keine konkreten Gründe dafür und erzeugt dadurch eine wichtige Leerstelle im Text.²⁷⁰ Die Leserschaft muss sich mit dem überragenden Urteil Gottes zufriedengeben. Denn während der Mensch das sieht, was vor Augen ist, sieht der HERR „*ins Herz hinein*“ (16,7b). Eliab scheint nicht der Mann nach dem Herzen Gottes zu sein, der in 13,14 und 15,28 angekündigt wurde.

Im Korrektiv Gottes erreicht auch das Motiv des Sehens seine Klimax, indem ein Kontrast zwischen dem Sehen des Äußeren durch den Menschen (das, was vor Augen ist) und dem ins Innere reichende Sehen Gottes dargestellt wird. Das bedeutet: Der HERR hat bessere Beurteilungsmöglichkeiten als Samuel. Die drei mit כִּי (*kî*; *denn, weil, fürwahr*) eingeleiteten Begründungen Gottes bewegen sich vom Persönlichen (Eliab) hin zum Allgemeinen. Die letzte Aussage unterstreicht „die Allgemeingültigkeit des Wortes darüber, wie der Mensch im Unterschied zum HERRN die Dinge beurteilt.“ (Bar-Efrat 2007:229). Das Urteil Gottes betrifft somit nicht nur die Urteilsfähigkeit Samuels, sondern stellt die allgemeine, prinzipielle Unfähigkeit des Menschen dar, über das Herz zu urteilen (ähnlich Schöning 2019:53). Für Randy McCracken ist dies der Aufhänger für ein Thema, das er mit der Wendung „looks can be deceiving“ (2013:205) beschreibt und das für das gesamte Samuelbuch von zentraler Bedeutung ist. Bar-Efrat (2007:226) merkt an, dass sowohl das Verb רָאָה (*r'h*; *sehen*) als auch das Nomen עֵינַיִם (*'ênayim*; Augen) erneut zusammen in 16,12 in der Charakterisierung Davids genannt werden. Dies lässt die Deutung zu, dass David das besitzt, was Eliab in 16,7a nicht vorweisen konnte. Dieser Rückverweis stellt eine weitere Bestätigung dafür dar, dass mit der Salbung Davids die Kriterien Gottes (16,7b) und nicht die Kriterien Samuels erfüllt wurden (16,6-7a).²⁷¹

²⁶⁹ Der Text lässt es offen, wie Gott den auserwählten Sohn zu erkennen geben wird (16,2). Der Erzähler scheint nicht den Eindruck zu vermitteln, dass Samuel nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum vorgehen sollte. Ein direktes Reden Gottes zu Samuel wäre an dieser Stelle zu erwarten, denn der Erzählung sind göttliche Offenbarungen und direkte Eingebungen nicht fremd. Gott hatte Samuel bereits durch sein direktes Reden nach Bethlehem gesandt (16,1) und Er weist ihn auch direkt in 16,7 zurecht; auch im vorausgehenden Kontext sind vielzählige Beispiele des direkten Redens Gottes mit Samuel vorhanden (vgl. bei Saul 8,7ff; 9,15).

²⁷⁰ Schöning betont zu Recht: „Über diese Härte darf nicht einfach hinweggegangen werden. Sie lässt sich allerdings im hier abgegrenzten Text nicht ohne weiteres auflösen, denn Eliab handelt nie aktiv, weswegen sich hier auch keine Verfehlung finden lässt, die als Strafe die Verwerfung nach sich ziehen könnte. Die Verwerfung bleibt eine Leerstelle.“ (2019:59). Diese Leerstelle wird erst später in 1 Sam 17,28 gefüllt, wo Eliab „eine ungünstige Figur macht.“ (Dietrich 2015:225).

²⁷¹ Zugleich weisen die Verse 16,11-12 auf die nächste Episode hin. Denn das Leitwort רָאָה (*r'h*; *sehen*) wird in 16,17 wieder aufgenommen: Saul befiehlt seinen Knechten einen musikbegabten Mann *für ihn zu suchen* ($\text{רָאָה לִי אִישׁ; rē'û-nā' l'y}$). In 16,18 antwortet ihm ein Knecht, er habe den Sohn des Bethlehemiters Isais *gesehen*

1.2.4. Gegenüberstellungen und Kontraste der Hauptfiguren

Wie es in alttestamentlichen Erzählungen üblich ist, werden die Protagonisten in der Regel durch Handlungen und durch Dialoge charakterisiert (Bar-Efrat 2006:76-106). Ganz anders ist es in der vorliegenden Erzählung. Eliab wird nur durch sein Aussehen charakterisiert. Dabei fällt auf, dass sein Aussehen und sein hoher Wuchs nicht durch die Worte des Erzählers oder Samuels selbst beschrieben, sondern indirekt durch die Worte des HERRN vermittelt werden (Schöning 2019:56). Dies unterstreicht wiederum, dass nicht das Aussehen Eliabs an sich im Vordergrund steht, sondern das unterschiedliche Sehen der Beteiligten (:57). Neben der Auslassung der Gründe für Eliabs offensichtliche Zurücksetzung gewährt der Erzähler an dieser Stelle auch keine Einblicke in seine Reaktion (16,7-8).²⁷²

Ähnlich verhält sich der Erzähler in Bezug auf David. Auch er wird in der Erzählung von 1 Sam 16 hauptsächlich durch seine äußere Erscheinung charakterisiert.²⁷³ Darüber hinaus wird er durch seinen Beruf gekennzeichnet und durch die Tatsache, dass er als jüngster Sohn nicht zum Opfermahl eingeladen wurde (16,11-12). Parallel zu Eliabs Verwerfung werden auch bei David nicht die Gründe für seine Erwählung genannt, was Noll betont: „[...] the reader is never told what qualities qualify David for kingship.“ (1997:51-52). Die äußeren Qualitäten sind es jedenfalls nicht (vgl. 16,7b). Bar-Efrat bringt die Aussage von 16,7b auf den Punkt, wenn er kommentiert, „dass es zwischen der äußeren Erscheinung einer Person und ihren inneren Qualitäten keine Verbindung gibt.“ (2006:59). In seiner Studie zum Thema „The Motif of Beauty“ (2009) in den Büchern Samuel und Könige geht Michael Avioz auf verschiedene Aspekte der Beschreibung Eliabs und Davids ein. Über Saul und Eliab im Vergleich zu David kommt er ganz im Sinne von 16,7 zum Schluss: „[...] they are not worthy in spite of their beauty, because external beauty is not sufficient for becoming a leader.“ (:349). Dasselbe gilt für David: Er hat ein gutes Aussehen, doch er wird nicht deswegen, sondern wegen seines Herzens erwählt. Seine äußerliche Beschreibung in 16,12 verhindert gerade einen falschen Umkehrschluss aus 16,7. Weiterhin fehlen im Zusammenhang mit der Einführung Davids sowohl Dialoge als auch die Schilderung von seiner Reaktion. Selbst sein Name wird erst in der Schlussnotiz genannt. „David ist hier viel weniger Hauptperson, als schlicht Objekt der Salbung.“ (Schöning 2019:55).

Es lässt sich festhalten, dass die Erzählung eine Reihe von Kontrasten und Parallelitäten zwischen Eliab und David aufbaut, die sich zwar literarisch der äußeren Beschreibung der Protagonisten bedienen, jedoch nicht selbst Bedeutungsträger sind. Der Erzähler tut dies, um Bedeutungsnuancen zu transportieren und eine implizite und unterschwellige Leserlenkung vorzunehmen, wie beispielsweise in 16,6-7. Durch seine äußere Beschreibung wird Eliab in die Nähe Sauls gerückt, der ähnlich beschrieben wurde: Beide großwüchsige Gestalten eignen sich nicht (mehr) als König, aber das nicht aufgrund ihres Aussehens. Hamilton merkt an: „[...] there is no inherent vice in being handsome and tall, any more than there is

(רִאשִׁיט; *rā'it*), und beschreibt ihn anschließend in hohen Tönen. In 16,19 wird anschließend das Hirtenmotiv wieder hervorgehoben.

²⁷² Keith Bodner mutmaßt, dass Eliab verbittert war, doch er selbst kommt dann zum Schluss, dass „[...] there is no narrative anchor for this supposition.“ (2003:60). Die Leserschaft würde dies gerne genauer wissen, doch sie muss bis 17,28 warten, um konkrete Einblicke in das Innenleben Eliabs zu bekommen. Der Erzähler lenkt die Erzählperspektive viel stärker durch die Darstellung der Perspektive Samuels, seiner Wahrnehmung der Ereignisse, und damit auf die zentrale Aussage der Episode in 16,7.

²⁷³ Einzelheiten dazu werden in der detaillierteren Analyse unten besprochen.

inherent virtue in being ugly and short“ (2008:255). Damit weist er darauf hin, dass die Gründe für Sauls und Eliabs Verwerfung in ihrem Herzen, also ihrem Inneren liegen müssen. Die Tatsache, dass Gott in das Herz Eliabs (und allgemein des Menschen) hineinschauen kann (16,7b), greift die Aussage über den zukünftigen Gesalbten von 13,14 auf. Der dort verwendete Ausdruck „*ein Mann nach seinem (Gottes) Herzen*“ stellt einen qualitativen Unterschied zu Saul dar, über den in 10,9 gesagt wurde, dass Gott ihm (lediglich) ein *anderes* Herz gab.²⁷⁴ Die Parallelität zu Saul und Eliabs Ablehnung durch den HERRN in 16,7 lenkt die Leserschaft dahin, ihn in einem negativen beziehungsweise fragwürdigen Licht zu sehen. Darauf macht auch McCracken aufmerksam: „The fact that Eliab appears to be something that the Lord says he is not, automatically casts a shadow over his character.“ (2013:205). Diese Leserlenkung – das sei hier nochmals betont – geschieht, ohne dass von einem negativen Verhalten die Rede sei und ohne genaue Begründung für die Verwerfung Eliabs.²⁷⁵

Das Gleiche gilt im positiven Sinn im Hinblick auf die Erwählung und Salbung Davids. Auch von ihm werden keine Hinweise auf eine Qualifizierung zum Gesalbten gegeben: „Der neu eingeführte David ist weder unter Beteiligung von Menschen noch nach deren Maßstäben erwählt und gesalbt worden. Verfahrensfehler, wie sie bei Saul möglich gewesen sind, werden in 1 Sam 16,1-13 systematisch ausgeschlossen.“ (Schöning 2019:64). Zugleich wird David in ein positives Licht im Verhältnis zu Eliab gerückt: Nicht seine äußere Beschreibung, sondern die Salbung und die damit verbundene Schlussnotiz, dass der Geist des HERRN dauerhaft auf David kommt (16,13), verstärken einen positiven Eindruck in der Leserschaft. Der Kontrast zu den Brüdern wird zudem durch den Hinweis auf David als den *kleinsten* oder *jüngsten* (יְצִיִּי; *haqqāṭān*; 16,11) verstärkt. Aus der Perspektive von 1 Sam 17 und mit dem Wissen, dass Eliab der Erstgeborene und David der Letztgeborene ist, bahnt sich hier das Muster einer Umkehrung der Geschwisterreihenfolge an, das besonders aus der Genesis bekannt ist. „Damit wird die in Israel übliche soziale Institution, den Erstgeborenen bei der Nachfolge zu bevorzugen, dekonstruiert.“ (:65).²⁷⁶ Auch Alter erkennt diese Verbindung: „This whole story is also a heightened and stylized playing out of the theme of the reversal of primogeniture that dominates Genesis.“ (2000:96; vgl. 2011:183). Der jüngere Bruder, der sich gegenüber dem Erstgeborenen qualifiziert, kann dabei durchaus ambivalent dargestellt sein (vgl. Jakob!).²⁷⁷ Schöning zieht die von Hensel (2011) für die Genesis erarbeiteten Kriterien von Geschwisterumkehrungen heran (vgl. Teil A, 4.8.), vergleicht sie mit der vorliegenden Epi-

²⁷⁴ Hamilton geht in eine ähnliche Richtung und kommentiert zu dieser Stelle: „God chose, then changed, the candidate [Saul, IM]. By contrast, God never gives David ‘another heart.’ However, later in his life David will be well aware of his own heart irregularities and ask God to create in him a ‘pure heart’ (Ps. 51:10).“ (2008:255).

²⁷⁵ Aus diesem Grund sehe ich keinen Anlass dazu, Eliab (anders als Saul, über den viel ausführlicher berichtet wird) an dieser Stelle in den Kategorien von Opfer und Täter zu betrachten. Er wird in geringem Umfang (verglichen mit weiteren Geschwisterkonflikten) und nur auf verbaler Ebene zum Täter in 17,28, wenn er David attackieren und vor der Öffentlichkeit bloßstellen wird.

²⁷⁶ Eslinger bringt die Reaktion Eliabs in 17,28 so auf den Punkt: „Eliab's opinion is that of an involved character caught in the ubiquitous web of the elder/younger son motif.“ (1988:357).

²⁷⁷ Über die Bedeutung dieser Umkehrung folgert Bergen: „It seems that the biblical record deliberately creates the impression that Yahweh prefers to use disenfranchised members of society – earlier in 1 Samuel the barren woman Hannah and the child Samuel – to do his most significant work (cf. Mark 10:31; 1 Cor 1:27).“ (2002:180).

sode und kommt entsprechend zum Schluss: „Bezogen auf Eliab und David klingt das Motiv also an, es ist aber allenfalls unvollständig eingespielt.“ (2019:118).

Die genannten Gegenüberstellungen und Kontraste lassen David und seine unscheinbare Erwählung am Anfang seiner Aufstiegserzählung besonders hervorstechen. Erst in den nächsten Episoden werden Gründe und Hintergründe zu dieser Episode klar. Dann verwendet der Erzähler Dialoge und Handlungen, um beide Protagonisten weiter zu beschreiben: Eliab wird besonders durch den Dialog mit David (17,28) und David durch weitere Beschreibungen (16,18), Dialoge (17,22-40) und besonders durch seine Taten (17,41ff) charakterisiert.²⁷⁸

1.2.5. Exkurs: Die äußere Darstellung der Protagonisten

Die äußerliche Darstellung von Protagonisten kommt in der Hebräischen Bibel relativ selten vor. Sie dient „allein dem Fortgang der Handlung oder der Erklärung ihres Verlaufs.“ (vgl. Bar-Efrat 2006:58). Umso mehr sticht sie hervor, wenn der Erzähler gerade in der vorliegenden Episode vermehrt davon Gebrauch macht. Doch im gesamten Samuelbuch wird die äußere Charakterisierung punktuell als Bedeutungsträger eingesetzt.²⁷⁹ Auffallend häufig kommen physische Beschreibungen innerhalb von Erzählungen vor, die unter anderem Auseinandersetzungen zwischen Geschwistern schildern. Innerhalb des vorliegenden Konflikts (1 Sam 16-17) kommen die Beschreibungen von Eliab, David und Goliath vor. Die Beschreibung Eliabs anhand der Eigenschaften Sauls in Verbindung mit ihrer gemeinsamen Untauglichkeit als König wurde bereits besprochen. Die ausführliche Darstellung Goliaths soll einerseits die Heldentat Davids hervorheben, andererseits fällt die Beschreibung seines hohen Wuchses auf, da Saul und Eliab dieselbe Eigenschaft besitzen.²⁸⁰ Dies weist einerseits darauf hin, dass sie wie prädestiniert dafür wären, sich dem Philister zu stellen, andererseits unterstreichen die analogen Beschreibungen die Tatsache, die in 16,7 zum Ausdruck kommt: Das Aussehen kann täuschen. Im weiteren Erzählverlauf wird die Reihe auffällig durch die Beschreibung Absaloms (2 Sam 14,25-26) und Adonijahs (1 Kön 1,6) fortgeführt (siehe Analysen). Auch hier scheint das Motiv „Der Schein kann trügen“ anzuklingen, da beide Kontrahenten rein äußerlich zunächst geeignet erscheinen und sich dennoch für das königliche Amt disqualifizieren.

²⁷⁸ Ohne zu sehr die Auslegung von 1 Sam 17 vorwegzugreifen, muss an dieser Stelle betont werden, dass das Lemma לֵב/לֵבָב (*lēb/lēbāb*; Herz), das in 16,7b vorkommt, erst wieder in 17,28 erscheint. Dort benutzt es Eliab in seiner vorwurfsvollen Rede, in der er seinem kleinen Bruder David ein vermessenes und böses Herz (לֵבָב רָע לְבָבָהּ וְאֵת רֵעַ לְבָבָהּ; *’et-zēdōnēkā wē’ēt rōa’ lēbābekā*) unterstellt. Eliab stellt eine Diagnose über das Innere Davids, was im Hinblick auf 16,7b seine eigene Vermessenheit zum Ausdruck bringt: Er maßt sich an, in das Herz hineinschauen zu können. David und Eliab sowie die Aussage Gottes in 13,14 („ein Mann nach meinem [Gottes] Herzen“) und die Aussage Eliabs in 17,28 stehen sich diametral gegenüber.

²⁷⁹ Avioz merkt an, das Buch Samuel sei unter den vorderen Propheten „the only book that deals in the subject of beauty, whereas the books of Joshua, Judges and Kings do not deal with it at all.“ (2009:359). Dabei berücksichtigt er allerdings die deutlichen Beschreibungen von Adonija und Abischa in 1 Kön 1-2 nicht.

²⁸⁰ Schöning fasst die Parallelitäten zwischen Saul und Goliath in 1 Sam 17 gut zusammen: „Die Rüstung verbindet den Philister und Saul noch weiter miteinander, so deren Körpergröße. Saul verfügt über beides [...], aber jeweils über weniger als der Philister. Dass beide Rüstungen parallel beschrieben werden (17,5.38), zeigt deutlich, dass sich beide Personen hinsichtlich ihrer Ausstattung nicht sonderlich unterscheiden.“ (2019:96). Er schließt daraus: „Damit führt die Erzählung das Prinzip der materiellen Überlegenheit ad absurdum: Wo jemand viel hat, kann es immer einen geben, der noch mehr hat. Sauls bisherige Überlegenheit wird durch das Auftreten des Philisters relativiert.“ (:96). Weitere Gemeinsamkeiten zwischen Saul und Goliath werden bei Hensel (2011:234) genannt.

Wie betrachtet bestätigt die durchaus positive Beschreibung Davids in 16,12 zugleich, dass aus diesem Prinzip keine umgekehrten Rückschlüsse gezogen werden können. Seine äußeren Merkmale stellen ihn gleichzeitig als einen eher ungeeigneten Gegner Goliats dar (vgl. 17,33.42). Es gibt eben keinen zwingenden Zusammenhang zwischen körperlicher Schönheit und Eignung.

Auch Frauen werden in den besprochenen Erzählungen anhand äußerer Merkmale beschrieben. In der Analyse der Erzählung von Gen 29 wurde bereits eine Gegenüberstellung und Charakterisierung der Protagonistinnen Lea und Rahel anhand physischer Merkmale beobachtet. Über die Darstellung der Frauen innerhalb der Samuel- und Königebücher zieht Avioz einen anderen Schluss: „In all the stories it appears that the beautiful women are presented as good in the story, or at least not as bad women. There is no explicit negative assessment of any of them, or a hint that they exploited their beauty in order to achieve certain aims [...]“ (2009:358). In den Erzählungen, die in dieser Arbeit untersucht werden, sind besonders Tamar (2 Sam 13,1) und Abischag (1 Kön 1,4) zu nennen.²⁸¹ In beiden Fällen gilt die Beschreibung dieser Frauen als eine Art Prolepse der folgenden problematischen Ereignisse, die mit ihrer Schönheit in Verbindung stehen (siehe dazu die Analysen der Erzählungen).

Die äußere Beschreibung von Protagonisten wird vom Erzähler somit aus unterschiedlichen Gründen wiedergegeben. Avioz fasst diese folgendermaßen zusammen: „The narrator does not completely negate the importance of beauty, but rather uses it for his purposes. When he so desires, beauty turns into a positive attribute that emphasizes the character over others, and when he so desires he mentions beauty as a problematic trait that represents spiritual vacuity.“ (:358).

1.2.6. Die weiteren Brüder (16,8-12a)

Das Erzähltempo nimmt ab 16,8 zu. Nun, da Samuel zurechtgewiesen, die zentrale Aussage des Textes getroffen und Eliab verworfen wurde, zielt die Trajektorie der Erzählung rasch auf David. Die Brüder Abinadab und Schamma werden Samuel vorgeführt und in aller Kürze als Nichterwählte ausgemustert (16,8-9). Es sind die Brüder, die in 17,13 an der Seite Eliabs in den Krieg gegen die Philister ziehen und dort in ihrer Geburtsreihenfolge namentlich genannt werden. Der Erzähler erwähnt anschließend in 16,10 summarisch, dass Isai seine sieben Söhne vor Samuel vorübergehen ließ. Auch die weiteren Brüder werden auf gleiche Weise als Nichterwählte beurteilt.

Obwohl Samuel in 16,10b bereits in direkter Rede spricht, erfolgt mit 16,11 ein Neueinsatz: „*Und Samuel fragte Isai*“. Bar-Efrat interpretiert dies folgendermaßen: „Die Wiederholung dieser Worte [...], die überflüssig erscheint, weil weder der Redner gewechselt hat noch in der Zwischenzeit eine Aktion oder ein Ereignis erwähnt wurde, deutet an, dass Zeit vergangen ist. [...] Er [Samuel, IM] wusste nicht, was er nun tun sollte.“ (2007:229). Denn auf der einen Seite hatte Gott verheißen, dass er einen Sohn Isais ausersehen hat (16,1); auf der anderen Seite hatte Gott jeden Sohn Isais abgelehnt. Nach der Denkpause führt Samuel weiter mit der einzig logisch erklärbaren Annahme: Ein Sohn muss wohl noch feh-

²⁸¹ Außer Abischag werden auch weitere Frauen Davids, nämlich Abigail und Batseba, physisch beschrieben. Über sie kommt Avioz zum Schluss: „The beauty of David’s wives helps characterize David’s character: Abigail’s beauty helps her cause David to make a moral decision, whereas Bathsheba’s beauty presents David in a moral decline, going after what he sees. Finally, David is presented as a helpless old man, with a beautiful woman lying in his bosom ‘but the king did not know her sexually’ (verse 4).“ (2009:358).

len. Diese Annahme wird von Isai bestätigt: Der jüngste Sohn (רִצְוֹן; *haqqāṭān*) fehlt noch, er weidet die Schafe (16,11). Damit wird David namenlos eingeführt.

1.2.7. Die Charakterisierung und Salbung Davids (16,12b-13)

In der Einführung Davids finden sich verschiedene Merkmale seiner Charakterisierung, die oben bereits allgemein in ihrer kontrastierenden Funktion besprochen wurden. Er steht zunächst als unscheinbar und unwichtig da: Er wurde nicht zum Opfermahl eingeladen, denn jemand musste ja die Schafe, die vermutlich nicht in unmittelbarer Nähe waren (vgl. 16,11c), in dieser Zeit hüten. So drückt es Alter aus: „By his sheer youth, he has been excluded from consideration, [...] instead of being invited to the party.“ (2000:97). David wird zunächst als der *jüngste* beziehungsweise *kleinste* (רִצְוֹן; *haqqāṭān*) Sohn beschrieben, was ihn in einen Kontrast zu Eliab und Saul stellt, die beide großwüchsig sind. Außerdem wird David in seiner Rolle als Hirte (רֹעֶה; *r'h*) beschrieben.²⁸² Diese Tätigkeit wird in den folgenden Episoden immer wieder aufgegriffen und fortgeführt (vgl. 16,19; 17,15.20.34-36.40).²⁸³ David mag in dieser Erzählung wohl noch unscheinbar und ungeeignet für die Tätigkeit als König erscheinen, doch seine Qualitäten und Erfahrungen werden sich schon bald nicht mehr nur auf das Weiden von Schafen beziehen.²⁸⁴ Doch zunächst ist Greenspahn (1994:88) Recht zu geben, wenn er betont, dass David in dieser Erzählung als ein unwahrscheinlicher Held charakterisiert wird.

Nachdem die Leserschaft verstanden hat, dass die äußere Erscheinung kein notwendiges Kriterium für Gott ist (16,7), hätte sie nun eine Aufzählung von Tugenden oder Handlungen von David erwartet, die ihn als Gesalbten qualifizieren (vgl. Eslinger 1988:355). Stattdessen werden die Lesenden in 16,12 durch eine (für biblische Maßstäbe) recht ausführliche Beschreibung seiner äußerlichen Erscheinung überrascht. Der *Point-of-View* dabei ist der von Samuel. Er ist vermutlich selbst über Davids Erscheinung überrascht (Fokkelman 1986:131).

Das erste äußerliche Kennzeichen Davids ist seine *rötliche* (רֹדֶמֶת; *'admōwnî*) Erscheinung. Weiter beschreibt der Erzähler seine schönen Augen und sein gutes Aussehen. Auld (2011:185) weist darauf hin, dass die einzige weitere Person in der Hebräischen Bibel, die als rötlich beschrieben wird, der neugeborene Esau ist (Gen 25,25). Zu einem späteren Zeitpunkt, in 17,42, greift Goliat das junge Alter

²⁸² Interessante Hintergründe über den Konflikt zwischen Eliab und David im Hinblick auf die Hirtentätigkeit Davids werden bei Esler (2011:190ff) gegeben. Bedenkenswert ist seine Einschätzung, die Hirtentätigkeit habe einen „dishonorable character“ (:196). Erst in 1 Sam 17 wird der Kontrast zwischen David und Eliab auch stärker den militärischen Bereich betreffen und damit die Protagonisten als Hirte und als Krieger gegenüberstellen. Anders als für Eliab (17,28) schließen sich diese beiden Bereiche nicht gegenseitig aus (vgl. 17,34-37 und der folgende Sieg). So hatte bereits der Diener Sauls David als einen „*Mann des Kampfes*“ angepriesen (16,18). Gerade in diesen Überschneidungen zwischen den Kompetenzbereichen der Brüder und der Umkehrung ihrer sozial-familiären Rollen (d.h. Erstgeburtsrecht), liegt der Kern ihres Geschwisterkonfliktes.

²⁸³ Interessant dabei ist die personhafte Verbindung der Tätigkeiten Davids als Hirte und König. Das Hirtesein erhält im Licht der weiteren Entwicklungen und besonders der Prophetenbücher (Jes 44,28; Jer 3,15; Mi 5,4) die übertragene Bedeutung des Leiters des Volkes. So folgert auch Schöning: „[...] der Schluss Samuels, es bräuhete wieder einen wie Saul, ist falsch. Mit David bricht etwas Neues an – ein Hirten-König.“ (2019:59).

²⁸⁴ Bar-Efrat (2007:229) weist darauf hin, dass die Bezeichnung Davids als רֹעֵה בְּצֹאֵן (*rō'e baṣṣō'n*; *Hüter von Kleinvieh*) in 16,11 in derselben Form (mit der Präposition בְּ) in Gen 37,2 (Josef) und 1 Sam 17,34 (eigene Beschreibung Davids) vorkommt. David wird dadurch in die Nähe Josefs gerückt. Siehe unten weitere Ausführungen dazu.

sowie das rötliche und schöne Aussehen Davids auf. Für ihn sind diese Eigenschaften ein Grund, David nicht ernst zu nehmen und zu verachten. Er sieht David nicht als „figure of a skilled warrior whose age is apparent in his face and body“ (Avioz 2009:349-350). Greenspahn greift dies auf und beobachtet: „This further weakens the likelihood that these characteristics convey aspects of adult masculinity. What they present is not a manly figure, but an unlikely hero.“ (1994:88). Diese Interpretation ist natürlich vom Alter Davids abhängig, der, wie vermutet, ein Teenager ist. Doch gerade darin liegt die Deutungsnuance: David sieht zwar schön aus, aber er sieht nicht so aus, wie man sich einen König vorstellen würde. Und es zeigt auf, dass 16,7 keinen Umkehrschluss über das Aussehen eines Königs zulässt.

Die Aufforderung zur Salbung (16,12b) erfolgt explizit durch ein Wort des HERRN, so wie es in 16,3 vorangekündigt wurde. Ohne Verzögerung und jeglichen Dialog (Auld 2011:186) greift Samuel zum Ölhorn und salbt David „*mitten unter seinen Brüdern*“ (16,13). Für Alter beschreibt der Ausdruck „the secrecy of the family circle“ (2011:187). Das, was hier stattfindet, geschieht im privaten und somit geheimen Raum unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Denn das Ereignis birgt durchaus Gefahren, die mit Samuels Befürchtungen im Einklang stehen: „*Wenn Saul es hört, so wird er mich umbringen*“ (16,2). Auch David und seine Familie würden in Gefahr stehen, wenn die Salbung in aller Öffentlichkeit geschehen wäre. Und so wird es den späteren David auch treffen. Auf ähnliche Weise wurde Saul einst unter Ausschluss aller Öffentlichkeit von Samuel gesalbt; nicht einmal sein Knecht durfte anwesend sein (10,9). Zugleich schwingt im Ausdruck „*mitten unter seinen Brüdern*“ (16,13) ein weiterer Deutungsaspekt mit: Der Erzähler scheint absichtlich die Anwesenheit seiner Brüder zu betonen, also derjenigen, die soeben verworfen wurden! Sie werden nicht nur Zeugen der Salbung, sondern vor ihren Augen wird ihr kleiner, unscheinbarer und vergessener Hirtenbruder ihnen vorgezogen!²⁸⁵ Dieses Ereignis ist der Auslöser für einen unterschweligen Brüderkonflikt, der in Kapitel 17 zutage kommt. Die Szene von 17,28 wird hier bereits vorbereitet.²⁸⁶

Die Erzählung ist an dieser Stelle sehr sparsam, sie führt die Ereignisse nicht aus. So gerne Leserinnen und Leser es auch erfahren würden, es wird keine Reaktion Davids, der Brüder oder Isais beschrieben. Im Erzählzusammenhang wird kein direktes Wort an David gerichtet oder gar von ihm berichtet. Der Erzähler verwendet auch keine Erzählzeit, um klarzustellen, „als was“ David gesalbt wurde (anders in 9,16; 10,1: לְנָגִיד [lěnāgîd; zum Fürsten]; 15,1.17: לְמֶלֶךְ [lěmelek; zum König]). Sicher sprechen die Vorverweise in 13,14 (לְנָגִיד; lěnāgîd) und in 15,28 (מַמְלָכֻת; mamlākût; Königsherrschaft) und die anschließende Ausgießung des Geistes des HERRN für sich.

²⁸⁵ Die Episode von Josefs Bevorzugung (Gen 37,3-4) und die anschließende Reaktion seiner Brüder scheinen an dieser Stelle anzuklingen.

²⁸⁶ Schönig weist auf eine mögliche Anspielung auf das Königsgesetz in Dtn 17,15 hin: „Mit ihrer Anwesenheit erfüllen die Brüder auf fast naiv wörtliche Weise Dtn 17,15. Dort wird geboten, dass der König aus der Mitte seiner Brüder [...] einzusetzen sei [...].“ (2019:66). Genau dies wird bei der Salbung Davids in 16,13 explizit erwähnt. Diese Verbindung stärkt freilich die Sicht von David als Innbegriff eines modellhaften Königs.

Der Geist des HERRN kommt unmittelbar (16,13; nicht wie bei Saul, vgl. 10,2-16) über David (דָּוִד לְאֵל; *'el-dāwid*). Es wird zwar nicht erwähnt, ob und in welcher Form dies sichtbar war beziehungsweise ob dies unmittelbare Auswirkungen mit sich brachte (vgl. bei Saul 10,10). Was der Erzähler aber stark betont, ist, dass der Geist an dem Tag kam und darüber hinaus auf David blieb (16,13b; gegen Saul 10,10; 11,5-6).²⁸⁷ Erst bei diesem Ereignis wird der Name Davids zum ersten Mal in der Hebräischen Bibel erwähnt.²⁸⁸ Die nächste Erwähnung seines Namens ist in der direkten Rede Sauls in 16,19.

Die Notiz über den Geist des HERRN (16,13b) verstärkt weiter den Kontrast zwischen David und Saul, da sie die Ereignisse ab 16,14 durch lexikalische²⁸⁹ und thematische Brücken einleitet: Der Geist *des* HERRN kommt auf David und bleibt; der Geist *des* HERRN weicht von Saul (16,14-15). Das entstandene Vakuum wird bei Saul von einem bösen Geist *vom* (מֵעַיִן; *mē'ēt*) HERRN gefüllt (Alter 2000:98; Auld 2011:187). Das bedeutet: „David's charisma and Saul's abandonment by God are the two sides of the same coin.“ (Fokkelman 1986:163). Wenn die lange Reihe von Erzählungen betrachtet wird, die David bis zum Königtum erwarten, ist Auld zuzustimmen: „If there is a single point in the narrative where the shift between the two kings is concentrated, then this is v. 14.“ (2011:187).

Nach der Durchführung der Salbung geht Samuel ohne Weiteres zurück nach Rama (16,13). Die Erzählung kommt mit der Nennung seines ursprünglichen Auftragsortes (15,34) zum Ruhepunkt. Für Samuel als Protagonist markiert das Ende der Erzählung einen Abschluss, wie Auld bemerkt: „There is something final about his return to Ramah. He will never again take, nor be instructed to take, any further initiative.“ (:186).

1.2.8. Die weitere Charakterisierung Davids (16,15-23)

Die direkt darauffolgende Episode (16,15-23) trägt weiter zur Charakterisierung der Protagonisten bei und eröffnet wichtige Hintergründe zum Verständnis von 1 Sam 17. Daher soll kurz auf die weitere Charakterisierung Davids, besonders in 16,18, eingegangen werden.

Nachdem der Geist des HERRN von Saul gewichen war, quälte ihn ein böser Geist vom HERRN. Auf Anraten seiner Diener hin beginnt die Suche nach einem geeigneten Musiker, der durch sein Spielen Linderung verschaffen kann. Ein Knecht Sauls lobt David in hohen Tönen und schlägt ihn als einen

²⁸⁷ Dies wird in den folgenden Geschichten mit dem Ausdruck „*Der HERR war mit ihm*“ (16,18; 18,12.14.28) immer wieder bestätigt (Bergen 2002:180). Auld kommentiert „[...] this once-for-all characteristic is underscored by lack of any mention of divine spirit in connection with David throughout the much more extensive traditions relating to him. That is true at least of the prose material; there is one solitary exception: the opening of David's 'last words' (2 Sam 23:2).“ (2011:187).

²⁸⁸ Über die Etymologie des Namens David schreibt Fokkelman: „I assume that the name *dāwīd* comes from the well-known root *dwd* and means the same as *y'dād* in the special name 'favoured of the Lord' which is given to Solomon in II 12:25.“ (1986:193). Diese Namensetymologie unterstreicht jedenfalls die gesamte Erzählung und zeigt einmal mehr den Kontrast zwischen Saul (als König für das Volk) und David (als Erwählten Gottes).

²⁸⁹ In 16,13 begegnet die Wurzel רִוַח (*rwh*), die in der folgenden Episode (16,14-23) insgesamt siebenmal (6x als Substantiv [*rūah*]; 1x als Verb רָוַח [*rāwah*] in 16,23) verwendet wird. Für Bar-Efrat zeigt dies, dass „die Salbung Davids zum künftigen König und sein Kommen an den Königshof zusammenhängen.“ (2007:232).

passenden Musiktherapeuten vor (16,18). Doch in seinem Vorschlag stellt er Eigenschaften Davids vor, welche die eigentliche Stellenbeschreibung Sauls (16,17) weit übersteigen. Nur die erste von ihm genannte Eigenschaft bezieht sich auf das, was Saul tatsächlich suchte: Er ist ein begabter Musiker. Nach seiner Konnotation als Hirte ist dies die erste eigentümliche Eigenschaft, die von David berichtet wird. Es sind diese beiden Eigenschaften, die ihn sein ganzes Leben lang begleiten und die maßgeblich den alttestamentlichen Kanon prägen werden. Doch der Abschnitt erklärt zunächst, wie und wozu David an den Hof Sauls kam.

Der Knecht Sauls führt weiter in seiner Beschreibung und erwähnt Davids angebliche Tapferkeit, seine Kampffähigkeit und seine Redegewandtheit. Diese Eigenschaften führt der Knecht als Argument an, „um den Kandidaten in hohem Maße zu loben und aufzuzeigen, dass er ein würdiger Diener des Königs sein werde, weil er ein auch in vielerlei anderer Hinsicht begabter und erfolgreicher Mann sei.“ (Bar-Efrat 2007:232). Die letzte Eigenschaft ist die bereits oben erwähnte, wiederkehrende Aussage „*Der HERR ist mit ihm*“ (16,18). Sie wird im MT durch einen vorausgehenden *Atnach* hervorgehoben, wodurch eine Pause beziehungsweise Unterbrechung erzeugt wird. Hamilton erklärt dies: „So, the ‘second half’ of the verse is made up (in Hebrew) of just two words: ‘and-the-Lord [was] with-him.““ (2008:257). Für Bar-Efrat fasst die Aussage alle vorausgehenden Eigenschaften zusammen (2007:233). Die Notiz ist besonders auf dem Hintergrund von 16,14 interessant und klingt fast ironisch: Der Geist des HERRN war von Saul gewichen; nun holt Saul – ohne es zu wissen – den an seinen Hof, der den Geist des HERRN empfangen hatte. Er ist auf Davids Ergänzung angewiesen, doch das Aufeinandertreffen der beiden Protagonisten steigert auch den Kontrast zwischen ihnen.

In der vorherigen Erzählung wurde nicht ersichtlich, warum gerade David erwählt wurde. So dienen die in 16,18 genannten Eigenschaften Davids und die nachfolgenden Ereignisse von 1 Sam 17 dazu, diese Lücke durch Dialoge und Handlungen zu schließen.²⁹⁰ Zugleich bietet die Auflistung einen Einblick in die Qualitäten Davids, die der Leserschaft in 1 Sam 17 und darüber hinaus begegnen werden.²⁹¹ So bemerkt auch Bar-Efrat: „Die hier gerühmten Eigenschaften Davids werden in den folgenden Erzählungen zum Zuge kommen. So dient die Erzählung als Tor zu den Ereignissen, über die im weiteren Verlauf des Buches erzählt wird.“ (2007:231). Die Leserschaft wird bereits darauf vorbereitet, dass der „unlikely hero“ (Greenspahn 1994:88) durchaus das Zeug zum Helden hat. Dadurch wird nicht die Spannung genommen, sondern die Erwartung auf das Kommende gesteigert. Hat David wirklich das Zeug dazu?

1.3. Die Rivalität zwischen Eliab und David entfacht (1 Sam 17-18,5)

Die Analyse von 1 Sam 17 fokussiert sich vor allem auf die Auswertung der Aspekte, die im Hinblick auf den Bruderkonflikt relevant sind. Der Konflikt selbst zeigt sich an der Textoberfläche besonders in den Versen 17,28-30, doch der Gesamtzusammenhang und die weitere Charakterisierung der Protagonisten müssen mitberücksichtigt werden. Treffend erkennt Matthew Michael: „Interestingly, this is the

²⁹⁰ Dasselbe gilt für Eliab. Mögliche Gründe seiner Verwerfung werden in 1 Sam 17,28 aufgezeigt.

²⁹¹ Fokkelman deutet die überschwänglichen Referenzen des Knechtes in der Rückschau: „The richness of v.18c is to be explained retrospectively and need not be played off against 16:12b, 17:33 and similar details, when the story conforms to a naive linear reading and its coherence requirements by typifying David as a callow youth.“ (1986:137).

only scene in the entire Hebrew Bible which describes a confrontation between David and his own brother thus providing us with a close focalization on the character of David among his siblings.“ (2015:106).

Die Situation zu Beginn von 1 Sam 17-18,5 ist analog zum Ausgangspunkt der Erzählungen in 1 Sam 13-14, da beide Episoden von Kriegen gegen die Philister berichten. Auch die ausgesprochene Länge, der parallele Aufbau der Handlungsverläufe sowie dessen Helden ähneln sich. Fokkelman bringt dies auf den Punkt: „Once again the Philistines are advancing, once again all Israel trembles in their power, and once again a cool youth [Jonathan/David, IM] provides a surprising turn in the military confrontation, so that he himself becomes the hero of the day and displaces Saul as the actantial subject.“ (1986:143).²⁹² Das, was der Diener Sauls über die musikalischen Fähigkeiten Davids hinaus behauptet hatte (16,18), wird in dieser Erzählung nun bestätigt. Es ist „der erste Schritt Davids auf dem Wege zum Königtum, welches Jahve ihm zuzuwenden beschlossen hatte.“ (Keil 1875:141). Der einst unscheinbare Hirtenjunge wird zum beliebten Helden Israels (18,6-7) und beweist Eigenschaften, die einen König auszeichnen.

Die Erzählung von 1 Sam 17-18,5 kann in sieben Szenen eingeteilt werden.²⁹³ Im Hinblick auf die Rivalität der Brüder sind besonders die Szenen 2-4 sowie Szene 7 von Bedeutung.

- | | |
|---------|---|
| Szene 1 | 17,1-11: Exposition 1: Die Kampfarena und Goliat |
| Szene 2 | 17,12-19: Exposition 2: Die Söhne Isais auf dem Schlachtfeld und Davids Auftrag |
| Szene 3 | 17,20-27: David trifft auf dem Schlachtfeld ein und wird Zeuge der Situation |
| Szene 4 | 17,28-30: Eliabs Zornausbruch und Davids Reaktion |
| Szene 5 | 17,31-40: Davids Begegnung mit Saul |
| Szene 6 | 17,41-54: David tritt gegen Goliat an und besiegt ihn |
| Szene 7 | 17,55-18,5: Die Reaktionen Sauls und Jonathans |

Die ersten beiden Szenen stellen eine doppelte Exposition dar. Die erste (17,1-11) schildert die Ausgangssituation, den Krieg zwischen Israel und den Philistern. Der Erzähler verwendet viel Erzählzeit, um die Bühne für die kommenden Ereignisse vorzubereiten und um die Protagonisten einzuführen (Brueggemann 2002:22). Besonders viel Raum nimmt der Philister Goliat (17,4: אִישׁ־הַבְּנִים; *’iš-habbēnayim*; *Vorkämpfer*)²⁹⁴ und die ausführliche Beschreibung seiner militärischen Ausrüstung ein.²⁹⁵

²⁹² Schon allein durch diesen Vergleich wird eine Parallelität zwischen Jonathan und David sichtbar, die weiter unten ausgeführt wird.

²⁹³ Anders als etwa Fokkelman (1986:145), der die Erzählung in sechs Szenen einteilt.

²⁹⁴ Bodner deutet dies folgendermaßen: „The term ‘champion’ (אִישׁ־הַבְּנִים) can be translated literally as ‘a man of the [space] in-between’. As one imagines two armies lined up opposite each other, the last man standing at the end of a battle is still alive, and thus a ‘champion’.“ (2008:177)

²⁹⁵ Firth bemerkt zu Recht: „The extended discussion of Goliath’s appearance demonstrates he is not only larger than anyone else, but that he is equipped with the latest military technology (17:4-7).“ (2009:193). Innerhalb der Erzählung trägt die Beschreibung dazu bei, „die Größe des Sieges, den David dann erringt, zu betonen.“ (Bar-Efrat 2006:62).

Zudem gibt der Erzähler Einblicke in eine ganze Reihe von geographischen und topographischen Details (Bar-Efrat 2006:133).²⁹⁶

Der Protagonist Goliat wird im Handlungsverlauf *vor* David eingeführt. Seine Erscheinung ist das erste Thema der Erzählung, das „ausführlicher und eigenständiger behandelt wird und nicht beiläufig neben dem Auftreten Davids steht“ (:133). Dadurch wird die Leserschaft „relativ lange der angespannten Situation ausgesetzt und fühlt die anhaltende Atmosphäre von Panik und Ohnmacht bei den Israeliten.“ (:134).

Die zweite Exposition (17,12-19) führt David und seine Brüder ein und erklärt die Gründe und Hintergründe ihrer Anwesenheit auf dem Schlachtfeld. Die Verse 17,12-15 wiederholen Informationen über die Familie Isais, die der Leserschaft bereits aus 1 Sam 16 bekannt sind. Durch die erneute Einführung ruft der Erzähler die Szene der Salbung ins Gedächtnis, mit einem Ziel: „The reminder seems to have been included to set the stage for the forthcoming exchanges between David and Eliab, and David and Saul.“ (Edelman 1991:127). Der Erzähler verbindet die Erzählungen dadurch, dass er für die Bezeichnung Isais das Demonstrativpronomen *jener* (הַזֶּה; *hazze*) verwendet: David ist der Sohn *jenes* Isais (17,12), der bereits seit 16,12 bekannt ist. Durch diesen Verweis „werden Leser angeregt, die beiden Vorstellungen der Familie Davids zu vergleichen.“ (Schöning 2019:83). Die Darstellung ab 17,12 fällt in dieser Hinsicht viel ausführlicher aus (vgl. Bergen 2002:190).

Der Name Davids wird als erstes Wort in dieser Szene erwähnt (17,12; dann auch in 17,14.15): Es geht um ihn, nicht so sehr um seine Familie oder seine Brüder. In 17,13 wird nun erstmals explizit die Geburtsreihenfolge der Brüder Davids genannt. Insbesondere wird Eliab als Erstgeborener betont – eine Tatsache die 16,6 nur vermuten ließ. Die drei ältesten Brüder werden darin hervorgehoben, dass sie in den Krieg mit Saul ziehen (17,13.14), anders als David, der als jüngster Bruder (17,14) eventuell nicht im wehrfähigen Alter war oder aufgrund des Einsatzes seiner älteren Brüder vom Wehrdienst ausgeschlossen wurde.²⁹⁷ Ein weiteres neues Element ist die Erwähnung des fortgeschrittenen Alters Isais. Vordergründig wird dies als Erklärung dafür verwendet, dass Isai selbst nicht mehr in den Krieg ziehen konnte. Doch die Angabe lässt auch vermuten, dass seit der Salbung Davids einige Zeit vergangen war (Edelman 1991:127). Isai war inzwischen zu alt und David vermutlich noch zu jung, um zu kämpfen. Die zwei Expositionen klären somit die Hintergründe der zwei Antagonisten Goliat und David, bevor sie voneinander wissen und aufeinandertreffen, und bauen damit eine Spannung auf. Mit der zweiten Exposition wird auch das Aufeinandertreffen von David und Eliab vorbereitet, eine Hürde aus den eigenen Reihen, die David als Erstes überwinden muss.

²⁹⁶ Becks Analyse der geographischen Angaben im Text bringt ihn dazu, folgenden Schluss zu ziehen: „The story of David and Goliath is clearly a story of place. [...] We have been able to see that the geographical setting allows the reader to draw an unmistakable contrast between the characters of David and Saul. The economic and national security issues associated with an invasion of the Elah Valley by the Philistines opened the door to greatness, and it was David rather than Saul who walked through that door.“ (2006:329-330).

²⁹⁷ Es ist gewiss eine Ironie der Erzählung, dass diejenigen, die zum Kampf ausgegangen waren, sich über einen Zeitraum von vierzig Tagen vor dem Kampf scheuen, während der Hirtenjunge und Laufbursche die entscheidende Schlacht gewinnt.

1.3.1. Die Charakterisierung Davids (17,14-24)

Während die Brüder Davids an der Front sind, erklärt der Erzähler, dass sich David (anders als 16,23 es zuletzt vermuten ließ) nun bei seinem Vater befindet und Schafe hütet (17,15; vgl. Anhang 1).²⁹⁸ Sein Dienst bei Saul war offensichtlich nicht ununterbrochen, denn die Partizipien *הִלֵּךְ וַיִּשָּׁב* (*hōlēk wāšāb*)²⁹⁹ in 17,15 weisen auf eine wiederholte Handlung hin (Bar-Efrat 2007:241; Keil 1875:143): David pendelte zwischen Saul und Isai.³⁰⁰

Durch die Einschubung von 17,16 erinnert der Erzähler an die fortlaufende Bedrohung Goliats über einen längeren Zeitraum von 40 Tagen. Dies dient dazu, „die Spannung durch die Drohung Goliats aufrecht zu erhalten“ (Bar-Efrat 2006:134) und das Aufeinandertreffen der beiden Protagonisten (David-Goliat) auf narrativer Ebene zu synchronisieren. Isai sendet seinen jüngsten Sohn auf das Schlachtfeld, um seinen Brüdern (und dem Obersten der Tausendschaft) Proviant zukommen zu lassen und um ihr Wohlergehen zu erfragen.³⁰¹

Diese Szene (1 Sam 17,17-19) erinnert stark an Jakob, der Josef zu seinen Brüdern sendet, um nach ihrem Wohlergehen zu fragen (Gen 37,13-14). Einige Analogien und Divergenzen zwischen Josef und David sollen nachfolgend stichpunktartig aufgezeigt werden, wobei sich diese Beobachtungen noch weiterführen ließen:

- Sowohl Josef (zumindest zu dem Zeitpunkt) als auch David sind die jüngsten Söhne ihrer Väter, wobei Josef bevorzugt und David möglicherweise benachteiligt wird.
- Sowohl Josef und seine Brüder als auch David sind Hirten.
- Josef und David haben im Vorfeld eine besondere Gotteserfahrung, welche ihre Brüder kennen (Träume, Salbung).
- Josef, der jüngste Bruder zu dem Zeitpunkt, wird von seinem Vater seinen Brüdern vorgezogen; er bekommt das besondere Gewand geschenkt. Dies und die Träume Josefs bewirken in ihnen Eifersucht. Obwohl er der jüngste ist, zieht der HERR David vor den Augen seiner Brüder ihnen vor und bekommt von Samuel das spezielle Zeichen der Salbung. Dies bewirkt (im Licht von 17,28) offensichtlich Eifersucht beim Erstgeborenen Eliab.

²⁹⁸ Edelman merkt dazu an: „[...] no response from Jesse was given to Saul's request that David be allowed to 'stand before' him in 16.22.“ (1991:127). 1 Sam 16,23 bestätigt durchaus, dass David für Saul immer wieder die Zither spielte, wenn auch nicht die Rede davon ist, dass es ein dauerhafter Dienst war (vgl. 17,15).

²⁹⁹ Die Verbformen können auch anders gedeutet werden, wie Edelman zeigt: „I believe the two verbs *hlk* and *swb* in v. 15 are best reinterpreted as perfect forms rather than as participles, making them consistent with the perfect form used in v. 14 to describe the contrasting action of the brothers: the three older ones had followed (*haleku*) Saul, but David had departed (*halak*) and turned aside (*sab*) from attendance on Saul to take care of his father's flocks in Bethlehem.“ (1991:127).

³⁰⁰ In Kriegszeiten war David aufgrund der Entbehrung der Arbeitskraft seiner Brüder als Hirte vermutlich mehr gefordert als in seinem Dienst als Musiker.

³⁰¹ Bergen erklärt den Hintergrund dieser Handlung: „The families of the soldiers supplied the rations for their relatives and others in the ranks. David bore the responsibility of transporting the foodstuffs to his three brothers as well as 'the leader of the thousand' ('commander of their unit').“ (2002:191).

- Josef und David werden von ihrem jeweiligen Vater allein zu den Brüdern gesandt, um nach ihrem Wohlergehen zu fragen. Beide sind folgsam und verantwortungsbewusst in der Ausführung des Auftrages ihres Vaters.³⁰²
- In beiden Geschichten werden „die Brüder“ als Gruppe genannt, wobei drei ältere Brüder (Ruben, Simeon, Juda; Eliab, Abinadab, Schamma) namentlich erwähnt werden. In beiden Erzählungen nimmt der Erstgeborene eine aktive Rolle ein.
- Josef und David werden von ihren jeweiligen Brüdern/Eliab mit Feindseligkeit empfangen, wie Hamilton bestätigt: „In both cases the older brother(s) look with distaste on the younger brother when he shows up (Gen. 37,18; 1 Sam. 17,28-30).“ (2008:258).
- Eliabs Reaktion in 17,28 „erinnert an die von Josefs Brüdern in Gen 37,17-20, insofern an beiden Stellen der jüngere Bruder seinen Status zu überschätzen scheint und in die Schranken gewiesen wird.“ (Schöning 2019:277).
- Beide Erzählungen führen auf unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichen Zeitspannen dazu, dass Israel Rettung erfährt.³⁰³

David wird nach wie vor als Hirte charakterisiert (16,11.19-20; 17,15.20.28.34-36). Doch in dieser zweiten Szene ist er auch Bote oder Laufbursche (17,14). Brueggemann pointiert: „All he gets to do here is to carry the lunch boxes of his brave brothers.“ (2002:22). Dies würde für Ralph Klein den Rückschluss zulassen: „As a young shepherd and messenger David would surely be an incompetent fighter!“ (1983:177). Diese Charakterisierung lässt die spätere Wendung des Sieges über Goliath hervorstechender wirken. Die zweite Szene schließt in 17,19 mit einem erneuten Schwenk der Perspektive in die Kampf-arena.³⁰⁴

In der dritten Szene betont der Erzähler in 17,20.22 den Gehorsam und die Zuverlässigkeit Davids in der Umsetzung der Aufforderungen des Vaters: Er macht sich früh auf; er kümmert sich um einen Hüter für die Schafherde für die Zeit seiner Abwesenheit (was den Vorwurf Eliabs in 17,28 vorweg entkräft-

³⁰² Dieser Aspekt wird als ein wesentliches Muster der Erzählungen in der Korrelation der Geschwisterkonflikte identifiziert (Teil C, 1.).

³⁰³ Weitere Analogien sind im Verlauf der Josefgeschichte erkennbar, wie beispielsweise das schöne Aussehen beider Protagonisten (Gen 39,6; 1 Sam 17,42) oder eine ähnlich ausgedrückte Bindung zwischen Josef und Benjamin beziehungsweise David und Jonathan. Besonders hervorzuheben ist auch die Rolle, die Josef als Versorger seiner Brüder und dessen Nachfahren in Gen 50,15-17 übernimmt, was analog zum Versprechen Davids bzgl. der Nachkommenschaft Jonathans steht (1 Sam 20,14-16). Weitere Parallelen werden bei Schöning (2019:277) beschrieben.

³⁰⁴ Bodner (2008:180) weist darauf hin, dass der Satz in 17,19 als direkte Rede Isais, doch auch als indirekte Rede des Erzählers gedeutet werden kann. Die erste Möglichkeit scheint wahrscheinlicher zu sein. Der Grund liegt in einer gewissen Unwissenheit beziehungsweise Ironie, welche die Aussage offenlegt, nämlich dass Saul und alle Männer von Israel im Terebinthental *kämpfen*. In Wahrheit „they are paralyzed with fear on the battlefield.“ (:180). Auch würde der Befehl Isais sonst eine klare Lokalisierung der Brüder missen (wie es etwa in der analogen Szene in Gen 37,13 der Fall ist). Für eine indirekte Rede des Erzählers spricht, dass auch hier eine Art Synchronisierung vorliegen könnte, die in der Leserschaft ein Gefühl von Simultaneität erzeugt. Doch dies hat er bereits wenige Verse zuvor in 17,16 getan.

tet!)³⁰⁵; er geht zum Schlachtfeld und der Erzähler betont seine Folgsamkeit ausdrücklich, wenn er hinzufügt „wie Isai ihm geboten hatte“ (17,20; vgl. Bar-Efrat 2007:242); anschließend kümmert er sich um die Unter- beziehungsweise Überbringung des Gepäcks, bevor er seine Brüder aufsucht. Aus diesem Grund und mit Blick auf die Anschuldigungen Eliabs in 17,28, dass David aus Schaulust zur Schlacht gekommen sei, scheint mir die Feststellung von Firth treffend zu sein: „The account emphasizes that David was not seeking to join the battle, but acted as his father’s messenger, moving between his sheep and the battle.“ (2009:197).

Nach der Darstellung der Protagonisten (Goliat; die Söhne Isais; David) in Szene 1 und 2 und ihrer Synchronisierung in 17,16, findet mit 17,22-23 ein erstes Zusammentreffen der Protagonisten statt (Szene 3). David trifft seine Brüder auf dem Schlachtfeld, doch das Ereignis wird von der Begegnung mit Goliat überlagert. Während er noch mit seinen Brüdern spricht, wird David Zeuge vom täglichen Auftritt Goliats, der in Szene 1 ausführlich wiedergegeben wurde (17,8-11).³⁰⁶ Nach wie vor löst dies eine panische Reaktion bei den israelitischen Kämpfern aus (17,24). Der Erzähler erwähnt am Ende von 17,23 ausdrücklich, dass David die Worte Goliats hörte. Für ihn ist es die erste Begegnung mit dem Philister. Die Männer Israels hatten jedoch diese Inszenierung bereits vierzig Tage lang zweimal am Tag erlebt. Implizit schwingt dabei die Tatsache mit, dass sie auch vierzig Tage lang offensichtlich dieselbe Reaktion an den Tag gelegt hatten: Furcht und Flucht.

Die Leserschaft ist bereits bestens mit der dramatischen Situation in der Kampfarena vertraut und wird sich nun fragen: Wie reagiert David auf diese Situation? Was passiert, wenn die zwei Protagonisten (David und Goliat) aufeinandertreffen? Wie wird David auftreten? Als der pflichtbewusste Hirtenjunge und nicht kampffähige Laufbursche, der bisher als „unlikely hero“ (Greenspahn 1994:88) dargestellt wurde? Oder entpuppt sich David als mehr? Diese Fragen und Erwartungen entstehen nicht erst aufgrund der nachfolgenden Episoden, was eine rückseitige Interpretation bedeuten würde. Die Idee, dass David ein größeres Geschick hat und größere Ambitionen hegen könnte, ist bereits in 1 Sam 16 (und gewissermaßen früher in 13,14 und 15,28) angelegt und auf narrativer Ebene durchaus zu erwarten: durch seine Salbung, durch seine Geistbegabung sowie durch die überschwängliche Empfehlung des Dieners Sauls (16,18).

Doch bis Davids Handlungen der Leserschaft Klarheit verschaffen, wirft eine Reihe von Dialogen verschiedener Protagonisten zunächst negatives Licht auf ihn: Eliab missbilligt David als Hirten über „*ein paar Schafe in der Wüste*“ und sieht ihn als vermessen, mit bösem Herzen und bösen Absichten an

³⁰⁵ Bergen versteht die Ausführlichkeit an dieser Stelle als Hinweis darauf, dass David ein „guter Hirte“ ist, „a significant metaphorical image of a good leader“ (2002:192), was den Kontrast zwischen David und Saul verstärkt.

³⁰⁶ Der Erzähler erzeugt durch die Simultaneität das Empfinden in der Leserschaft, dass die Ereignisse ab diesem Zeitpunkt rasch aufeinander folgen. Ähnlich wirkt der Zornausbruch und Worterguss Eliabs in 17,28, der sich unmittelbar nach dem ersten Fragen Davids ereignet. Die kurze Auseinandersetzung wird durch David beendet, indem er sich von Eliab abwendet und einem anderen dieselbe Frage stellt. Die Abfolge der Ereignisse in Szene 3 und 4 ist sehr schnell.

(17,28); Saul traut ihm keinen Kampf zu (17,33); Goliat spottet über Davids Aussehen und Auftreten (17,42). Das Thema von 1 Sam 16 „looks can be deceiving“ (McCracken 2013:205) zieht weitere Kreise. Auf der Ebene der Dialoge tritt diesen negativen Darbietungen zunächst nur die positive Eigendarstellung Davids 17,34-37 entgegen. Während in 1 Sam 16 kein einziges Wort von David wiedergegeben wurde, erweist sich David in 1 Sam 17 als rhetorisch versiert: „He speaks at great length, in fact shows himself a master of rhetoric.“ (Alter 2011:189).³⁰⁷ In seiner Rede an Saul erklärt der Hirtenjunge, dass er durchaus in der Lage ist, zu kämpfen und das Hilflöse zu retten: „I delivered, I caught, I smote, I killed. David is the only one in camp who is capable of such action verbs. All of it points to the lamb.“ (Brueggemann 2002:24). David weiß, dass er in Zukunft König sein wird, was durchaus ein Grund wäre, sein Reden als arrogant zu deuten (vgl. Noll 1997:53). Zugleich schreibt er seine Verdienste als Hirte ausdrücklich dem HERRN zu (17,37). Das theologische Motiv in all seinen Reden überwiegt. Entsprechend ragt auch die Rede gegen Goliat (17,45-47) besonders hervor: „If David’s speech to Saul in 17.34-37 is impressive, then this speech trumps it.“ (Bodner 2008:187).

Während die Krieger Israels nur in der Lage sind, sich zu fürchten, vor Goliat zu fliehen (vgl. 1 Sam 13,6)³⁰⁸ und über ihn zu reden (17,11.24f), bestätigt der Erzähler im Verlauf der weiteren Ereignisse Davids Eigendarstellung durch seine entsprechenden Handlungen. Bei seiner Auseinandersetzung mit Goliat in 17,48-51 ist David das Subjekt von 14 Verben in rascher Abfolge (Alter 2011:189): laufen, nehmen, schleudern, treffen, hieben, töten. David erfüllt somit all das, was der Diener Sauls über ihn in 16,18 behauptet hatte: Er ist wirklich tapfer, tüchtig zum Kampf, des Wortes mächtig und der HERR ist wahrhaftig mit ihm. David erfüllt darüber hinaus auch das, was von einem König erwartet (8,20) und über ihn verheißen wurde (9,16), worin Saul versagt hatte.³⁰⁹

1.3.2. Die Motivation Davids: Eine Frage der Belohnung? (17,25-27.30)

Die Israeliten sehen Goliat, fürchten sich,³¹⁰ fliehen und reden miteinander über ihn und über eine vermeintliche Belohnung, die der König dem in Aussicht stellt, der ihn zu erschlagen vermag (17,24-25). Insgesamt wird dieser Sachverhalt dreimal in unterschiedlichen Variationen und in abnehmender Ausführlichkeit wiederholt (17,25.27.30):

³⁰⁷ Nicht nur er, sondern auch Goliat erweist sich als rhetorisch begabt, wie Bodner bemerkt: „One suspects that Goliath’s communication skills are just as intimidating as his weaponry.“ (2008:179).

³⁰⁸ Vgl. auch den Kontrast von Saul, der sich in 10,22 versteckt, mit David, der in 17,48f aus den Schlachtreihen heraus auf Goliat zurennt.

³⁰⁹ Interessant ist die Bemerkung Alters, der eine Analogie in der Statur von Saul und Goliat sieht: „Saul, as the man head and shoulders taller than all the people, might be thought to be the one Israelite fighter who stands a chance against Goliath. Instead, he leads his own troops in fearfulness: the stage is set for his displacement by David.“ (2000:103). McCracken fügt dem auch Eliab hinzu: „[...] while ‘tall Saul’ and ‘tall Eliab’ cower before ‘tall Goliath,’ it is ‘small’ David who will stand tall by confronting the giant.“ (2013:206). Bodner relativiert die Aussage, wenn er ihre tatsächliche Größe vergleicht: „Saul shrinks, since Goliath is listed in the Hebrew text as measuring ‘six cubits and a span’.“ (2008:177). Nirgendwo wird explizit behauptet, dass Davids Statur klein sei, wohl aber, dass er der *jüngste* beziehungsweise *kleinste* (הַקָּטָן; *haqqātān*) unter seinen Brüdern war (16,11). Ein Rückschluss auf die Statur Davids aus seinem Alter ist hier nicht möglich.

³¹⁰ Ralph Klein (1983:177) weist auf das Wortspiel von רָאָה (*r’h; sehen*) und יָרָא (*yr’; fürchten*) hin.

1. Die erste Erwähnung in 17,25 ist eine allgemeine Rede, die unter den Israeliten aufkommt und die David hört.³¹¹ Angeblich verspricht der König dem, der Goliath überwindet, eine reiche Belohnung, darüber hinaus seine Tochter als Frau und Steuerbefreiung für die ganze Familie!
2. David wendet sich in 17,26 an die Männer, die unmittelbar bei ihm stehen, und fragt sie genauer. Er will verstehen, ob das Gehörte nur ein Gerücht ist oder ob es sich tatsächlich so verhält. Zugleich gibt David durch die Frage seine eigene Interpretation der Ereignisse wieder. Der Erzähler erwähnt, dass das Volk ihm dieselbe Antwort gibt wie vorher (17,27).
3. Der Erzähler erwähnt, dass Eliab, sein ältester Bruder, dem Reden Davids zugehört hatte.³¹² Dabei wird die Frage nach der Belohnung nicht wiederholt. Nach der kurzen Auseinandersetzung wendet sich David von Eliab ab und wiederholt die gleiche Frage an einen anderen. Auch hier erwähnt der Erzähler, dass das Volk ihm dieselbe Antwort gibt wie vorher (17,30).

Die Ausführlichkeit und Wiederholung dieser Begebenheiten in 17,25-30 lässt aufhorchen und Fragen über die Motivation Davids aufkommen: Ist die mehrfache Erkundigung Davids ein literarischer Hinweis darauf, dass er danach strebt, die Belohnung zu bekommen? Ist es der erhoffte Lohn, der ihn zu seiner tollkühnen Tat antreibt? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht nur wichtig für die Charakterisierung Davids, sondern sie wirkt sich auch auf die Deutung der damit verwobenen Auseinandersetzung mit Eliab aus. Ganz besonders auch, weil Eliab seinem Bruder zahlreiche negative Motive unterstellt.³¹³

Mit 17,26 begegnet der Leserschaft die erste Rede Davids, in der er sich nach der Belohnung erkundigt. Alter betont zu Recht, dass die ersten Worte eines Protagonisten in biblischen Erzähltexten gewöhnlich als „a defining moment of characterization“ (2000:105) dienen. Doch wie ist diese Charakterisierung zu verstehen? Bodner nimmt an, dass für David „the prospects of worldly wealth, a princess bride, and tax-free status in Israel must be a rather attractive opportunity“ (2008:181). In seinem Artikel „Eliab and the

³¹¹ Etwas verwirrend ist die Auffassung von Ralph Klein, der die Worte von 17,25 als direkte Rede vom König liest. Er behauptet: „Meanwhile, a message had come from the king: ‘Men of Israel, do you see this *man* ...? The *man* who strikes him down...’“ (1983:178). Es ist gerade die Unsicherheit der Aussage, die ein weiteres Nachfragen nötig macht, wie etwa Edelman anmerkt: „David's request for confirmation concerning the royal rewards for the slaying of Goliath then seems to clarify the ambiguity.“ (1991:128). Denn entweder hat Saul die Belohnung wirklich in Aussicht gestellt oder es liegt hier eine militärische Hyperbel der Soldaten vor (Bodner 2008:181).

³¹² Dieses Ereignis beschreibt eine sogenannte „eavesdropping scene“. Das ist eine Szene, in der von einem Lauschen beziehungsweise Mithören oder Abhören berichtet wird. Matthew Michael (2015) untersucht das Thema „Secret Talk and Eavesdropping Scenes: Its Literary Effects and Significance in Biblical Narrative“ auch in der vorliegenden Erzählung. Er identifiziert vier allgemeine Funktionen von solchen Szenen in biblischen Erzähltexten: 1) Sie helfen dabei, die Komplikation im Handlungsverlauf durch die Einführung neuer Informationen zu fördern, die dem Hauptdarsteller oder seinem Stellvertreter bisher unbekannt oder nicht verfügbar waren (:109); 2) Geheime Gesprächs-/Lauschszenen erweitern den erkenntnistheoretischen Horizont biblischer Charaktere, indem sie ihnen Möglichkeiten in der Bewältigung einer schwierigen oder unangenehmen Situation, in der sie sich befinden, an die Hand geben (:110); 3) Sie helfen dem Hauptdarsteller bei der Realisierung einiger definierter Erzählziele (:110); 4) Schließlich steigern solche Szenen die mimetische Qualität der Erzählung (:111). Alle vier Funktionen scheinen in 1 Sam 17 zum Tragen zu kommen.

³¹³ Durch Davids Fragen wird jedenfalls klar, dass der Auftrag, den er von Isai bekommen hatte, nun drastisch in den Hintergrund rückt (Klein 1983:177).

Deuteronomist³¹⁴ führt er den Gedanken weiter: „The context of David's first words, as the otherwise redundant narration of 17.25 makes clear, is the context of reward [...]. It may be that David already is aware of the compensation package on offer, but seeks to have it publicly emphasized 'for the record'.“ (2003:64). Auch für Alter ist Davids Fragen möglicherweise von der Aussicht nach einem persönlichen Vorteil motiviert. Er schlägt vor, dass die theologische Begründung, die David in 17,26 anfügt, lediglich der Verschleierung seiner eigentlichen Motive diene (2000:105).

Gegen diese Deutungen lässt sich einiges einwenden. Zunächst muss klargestellt werden, dass die Aussicht auf eine Belohnung nicht grundsätzlich negativ zu werten ist und auch nichts ist, das automatisch verschleiert werden müsste. Dies wird gut von McCracken zum Ausdruck gebracht: „[...] ambition, in and of itself, is not a terrible crime; other criteria must determine whether ambition is to be admired or disdained.“ (2013:207). Eine nähere Betrachtung des Abschnittes ist daher nötig.

David greift die Aussage der Männer Israels (17,25) auf und formuliert daraus seine erste Frage (17,26). Diese besteht im Grunde aus zwei Unterfragen: Die erste betrifft die bereits angesprochene Belohnung; die zweite ist eher rhetorischer Natur, so dass Davids Frage eher als eine Aussage verstanden werden kann (so auch Bodner 2008:182). Dabei wiederholt David gewisse Informationen, die er soeben von den Männern Israels gehört hatte. Doch er fügt auch eigene, neue Details hinzu.

Die Besonderheit der Wiederholungen in biblischen Erzählungen liegt häufig in der Art und Weise, wie diese geschieht. Ein Vergleich der Aussage der Männer mit der Frage Davids zeigt, dass die Perspektiven unterschiedlich sind. Die Aussage der Männer Israels ist detailliert, was den konkreten Inhalt der Belohnung betrifft. In seiner Frage fügt David jedoch neue, andersartige Aspekte hinzu im Hinblick auf die Bezeichnung Goliats und auf die theologische Deutung der Situation.

Während die Männer Israels von der Furcht vor Goliat und seiner Perspektive auf das Geschehen gefesselt sind, lässt David durch seine Aussagen und Fragen (s)eine ganz neue Perspektive auf die Situation erkennen. Die Männer nennen Goliat „*dieser Mann*“ (17,25). Für David ist er aber „*der Philister da*“ und ein „*Unbeschnittener*“ (17,26). Dadurch wertet er den Gegner ab und rückt die militärische Herausforderung Goliats in eine theologische Perspektive (Klein 1983:178).

Die Männer staunen über das Auftreten Goliats und über seine Motivation Israel zu verhöhnen. Dabei konzentrieren sie sich auf die Beschreibung der Belohnung für denjenigen, der Goliat erschlägt (17,25). Philip Esler kommt in seiner Analyse der Erzählung zum Schluss: „Cowardly failure to accept the challenge means their very manhood is in doubt. [...] Until an Israelite can be found who will do so, Israel's honor is besmirched.“ (2011:191). Wie oben mit Greenspahn (1994:88) betrachtet, scheint die Beschreibung Davids in 1 Sam 16,12 zunächst eher keine Aspekte von erwachsener Männlichkeit zu vermitteln. Dieses Bild wird durch die Reden Eliabs (17,28) und die Handlungen Sauls (17,33.38-39) verstärkt. Der Handlungsverlauf zeigt jedoch, wie David sehr wohl – und mehr als das verängstigte Kriegsvolk – Männlichkeit beweist. Wie Esler bemerkt hat, steht die Ehre des Volkes Israels auf dem Spiel, was auch in der Rede Eliabs (17,28) – auf persönlicher Ebene – als Unterton mitschwingt. David selbst spricht

³¹⁴ Der Titel spielt absichtlich auf die 1989 veröffentlichte Monografie „Samuel and the Deuteronomist“ von Robert Polzin an.

von der Schande, die auf dem Kriegsvolk liegt (17,26), doch seine Perspektive ist weiter. David will mehr über die Belohnung erfahren, doch er bezieht diese Unehre und Schande, die gerade auf Israel lastet, direkt auf den Gott Israels, der dadurch verhöhnt wird. Aus dieser Perspektive deutet er das, was Goliat tut: Er *verhöhnt* (הָרַח, Pi.; *hrp*) nicht weniger als „*die Schlachtreihen des lebendigen Gottes*“ (17,26). In 1 Sam 17 verwendet David diesen Ausdruck insgesamt dreimal (17,26.36.45). Damit greift er das auf, was Goliat selbst in 17,10 gesagt hatte: „*Ich verhöhne heute die Schlachtreihen Israels*“, was er vermutlich im Zusammenhang von 17,23 auch selbst gehört hatte.³¹⁵

Bar-Efrat drückt die unterschiedlichen Perspektiven folgendermaßen aus: „Während die Männer Israels die Preise beschreiben, verweilt David beim Thema der Schmach [...]“ (2007:243). Und er kommentiert: „Damit ist der Antrieb zum Wirken Davids bezeichnet. [...] Das Ziel Davids ist, die Schmach von Israel zu nehmen (17,26).“ (:236). Selbst Bodner bestätigt dies: „While the rest of the troops are paralyzed before Goliath, David puts a radically different construal on the situation. Not only does he bring God into the equation, but his second rhetorical question belittles the giant and turns the insult on its head.“ (2008:182). David ist damit der Erste im gesamten Kapitel, der Gott ins Spiel bringt. Firth kommentiert dazu: „The narrative world apart from David is notable for being a world without reference to Yahweh, a world where the Philistine perspective dominates.“ (2009:203). Dieser Aspekt setzt sich in Davids Begegnung mit Sauls fort, wenn der König weiterhin an der Perspektive der Philister festhält und David den theologischen Aspekt wieder einbringt (17,37). Firth paraphrasiert Davids Standpunkt: „This is not an unbeatable foe. This is someone who has set himself against God.“ (2009:198). Und er folgert daraus, dass der theologische Aspekt an sich ein ausreichender Grund ist, sich Goliat entgegenzustellen: „David receives confirmation of the offered reward in this context, though his speech indicates that a reward is not necessary.“ (:198).

In der Tat tritt David dem Goliat schlussendlich mit einer starken und ausschließlich theologischen Argumentation entgegen (17,45-48), was angesichts der Gefahr seine Motivation eindeutig klarstellt. So folgert auch McCracken: „While I agree that David's initial words sound ambitious, they are balanced with his concern for Yahweh's honor. [...] David's anointing in the previous chapter, his concern for God's honor, and his heroic action against Goliath, suggest that his ambition is not out of place – and, in fact, may be divinely motivated.“ (2013:207). Jedenfalls wird nach dem Sieg gegen Goliat kein weiteres Wort über die Belohnung Davids verwendet. Es spricht viel dafür, dass diese überhaupt nicht stattgefunden hat. Und David wird sein Recht nicht einfordern.³¹⁶

³¹⁵ Die Episode scheint tatsächlich Fragen nach der Ehre aufzuwerfen: Es geht um die Ehre der Soldaten, die panisch vor Goliat fliehen, statt sich ihm zu stellen. Dabei geht es besonders auch um die Ehre Eliabs, als Erstgeborener und Soldat, wie 17,28 zeigt. Doch vornehmlich geht es in dieser Episode um die Ehre der „*Schlachtreihen des lebendigen Gottes*“ (17,26b.36), die Goliat verhöhnt hat, und dabei besonders um die Ehre des HERRN. In seinen theologischen Begründungen ist David im gesamten Kapitel darauf aus, eben diese Ehre des HERRN wiederherzustellen, bis zur Zuspitzung in 17,45-47. Dies wirft gleichsam Schatten über die anderen Protagonisten und vornehmlich Eliab, da sie selbst die ausweglose Lage nicht theologisch gedeutet haben und nicht bereit waren die Ehre Gottes wiederherzustellen.

³¹⁶ Das Thema der Belohnung ist mit 17,30 beendet und wird nicht wieder aufgegriffen. David bekommt zwar eine Tochter Sauls zur Frau (zunächst Merab, dann doch Michal), kann für diese jedoch zunächst keinen Brautpreis zahlen (1 Sam 18,17-18.23-25). Das ist ein Hinweis darauf, dass David nach seiner Heldentat eben nicht – wie versprochen – reich geworden ist. David muss als Heiratsabgabe 100 Philistervorhäute vorlegen (18,25).

In den wiederholten Fragen Davids liegt noch ein weiterer Aspekt. Schon Keil verstand das Fragen Davids als ein Zeichen seiner Bereitschaft zum Kampf: „Als David diese Rede hörte, erkundigte er sich bei den Umstehenden genauer nach der Sache, und ließ dabei Worte fallen, die vermuten ließen, daß er Lust habe den Kampf mit diesem Philister aufzunehmen.“ (1875:144). Im Licht von 17,31 trifft dies möglicherweise zu. Denn schlussendlich ist es genau diese Strategie, die Davids Worte bekannt macht und die ihn zu Saul führen.³¹⁷

1.3.3. Die Auseinandersetzung zwischen Eliab und David (17,28-30)

Der Erzähler hätte nach 17,26 nahtlos mit 17,31 weiterführen können (Fokkelman 1986:161). Im Grunde hätte er sogar den ganzen Abschnitt 17,25-31, der von den wiederholten Fragen und der Auseinandersetzung mit Eliab berichtet, auslassen können, ohne den allgemeinen Handlungsverlauf maßgeblich zu beeinflussen. Doch er entscheidet sich dazu, die Konfrontation mit Eliab (17,28) an dieser Stelle einzubetten.

Wie betrachtet wurde, enthalten die Verse 17,25-30 insgesamt drei Dialoge Davids. Der erste und dritte Dialog mit den Soldaten treiben die Handlung voran, indem sie dazu führen, „dass David zu Saul gebracht wird und er in den Kampf mit Goliath zieht.“ (Bar-Efrat 2007:243). Denn das ist schlussendlich die eigentliche Auswirkung der Fragen Davids (17,31). Der mittlere Dialog mit Eliab verzögert stattdessen den Handlungsverlauf, „da David den Widerstand seines ältesten Bruders noch überwinden muss“ (:243). Damit ist die literarische Funktion dieses Abschnittes umrissen: Er stellt einen verzögernden Faktor beziehungsweise ein erstes Hindernis für David auf dem Weg zu Saul, schließlich zu Goliath und im weitesten Sinne zum Königtum dar.³¹⁸ Für Alter ist der Widerstand Eliabs sogar das zentrale Thema in der gesamten Episode von Davids unvorhergesehenem Erfolg (1981:99-100). Im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit ist dies die zentrale Stelle, die von einem Geschwisterkonflikt berichtet.

Es ist nicht der erste Dialog zwischen David und seinen Brüdern. Bereits in 17,22b-23a hatte David mit ihnen geredet und sein Interesse an ihrem Wohlergehen gezeigt. Die Rede Eliabs in 17,28 stellt dazu das negative Gegenstück dar (Fokkelman 1986:161). Der erste Dialog der Brüder wurde durch das Auftreten Goliaths unterbrochen. In der Zwischenzeit findet der Dialog zwischen David und den anderen Soldaten statt, den Eliab mithört. Die darauffolgende Reaktion Eliabs lässt sich somit direkt auf die Nachfrage Davids in 17,26 zurückführen. Aus diesem Zusammenhang heraus wird klar, dass die hier wiedergegebenen Dialoge in der Öffentlichkeit geschehen. Irgendwelche Aspekte der Rede Davids füh-

Die Begründung für die Heirat mit Michal ist außerdem eine ganz andere: David soll nicht belohnt werden, sondern zu Fall kommen (18,21).

³¹⁷ Im Licht seiner Salbung und der Geistbegabung von 16,13 scheint auch die Möglichkeit zu bestehen, dass David in der Belohnung einen potentiellen Weg sieht, um in die königliche Familie hineinheiraten zu können und dadurch später König zu werden. Dies könnte ein natürlicher Weg sein, um an die Macht zu kommen. Zugleich lässt der Text diese Motivation nirgendwo klar durchscheinen. Auch wären seine Machtansprüche durch die Heirat der Königstochter nicht automatisch gesteigert, da Jonathan als Kronprinz Anspruch auf den Thron gehabt hätte.

³¹⁸ Das zweite Hindernis ist Saul, „der nicht glaubt, dass ein junger Bursche eine Chance hat, einen erfahrenen Krieger zu besiegen.“ (Bar-Efrat 2007:236).

ren Eliab dazu, ungehalten zu reagieren (Bodner 2008:182).³¹⁹ In Kapitel 16 wurde David mitten unter seinen Brüdern gesalbt; nun wird David mitten unter seinen Brüdern, doch auch in aller Öffentlichkeit von Eliab scharf kritisiert. Seine Zurechtweisung kommt in Form von zwei Fragen, die als eine Art „overture to a lecture of correction“ (Bodner 2003:65) fungieren.

1.3.3.1 Die narrative Funktion der Rede Eliabs

Für Bodner (2003:69) ist die primäre narrative Funktion Eliabs, andere indirekt zu charakterisieren. Schon in 16,6-7 fungierte er als Korrektiv gegenüber Samuel; in 1 Sam 17 – so Bodner – fungiert er stattdessen als Korrektiv für David. Dabei sieht er in Eliab nicht nur „a jealous older brother, but rather [...] a concerned one“ (:69).

In seinem Artikel wirft Bodner die Frage auf: Ist Eliabs Rivalität zu David ein Resultat seiner Eifersucht oder versucht er seinen ehrgeizigen jüngeren Bruder vor einer möglichen Gefahr zu warnen? Bodner, der die erste Möglichkeit ausdrücklich nicht verneint, bringt einige Argumente für die zweite Möglichkeit ins Spiel, die ihm wahrscheinlicher erscheint. Er schlägt vor, dass Eliabs Rede eine proleptische Funktion übernimmt und Aspekte des Charakters Davids offenbart, die im weiteren Verlauf der Davids-geschichte wichtig sein werden (:70-71). In seinen Worten: „Eliab's words carry an authorial accent. The author is providing a narrative signpost about the complexity of David's characterization that will unfold in the ensuing narrative.“ (:70). Besonders fasst er dabei die Episode in 2 Sam 11-12 ins Auge.³²⁰ Daraus folgert Bodner die Notwendigkeit, die Deutung der Worte Eliabs offen zu lassen „as a potential point of insight into David's complex personality.“ (:71).

Die Untersuchung Bodners gibt eine frische Sicht auf die Erzählung im weiteren Kompositionsrahmen des Samuelbuches. Doch die Behauptung, dass Eliab ein Korrektiv für David (besser: für die Charakterisierung Davids) sei, trifft meiner Meinung nach nicht zu. Die intertextuellen Bezüge zu 2 Sam 11-12 sind interessant, doch die Leserschaft müsste nach der Batseba-Episode im Rückblick behaupten können, dass Eliab mit seiner Einschätzung Recht hatte. Ohne die Dramatik und die Relevanz von 2 Sam 11-12 für die Gesamtkomposition des Samuelbuches relativieren zu wollen, denke ich, dass eine solche Einschätzung eine sehr einseitige Perspektive über das wäre, was das Buch über David zu erkennen gibt. Dies gilt besonders auf dem Hintergrund von 1 Sam 13,14b, wo der HERR selbst David als einen „Mann

³¹⁹ Die Worte Davids könnten in den Ohren der Brüder tatsächlich überheblich geklungen haben, so wie es einst bei Josef der Fall gewesen war (Gen 37,8.11).

³²⁰ Bodner führt einige intertextuelle Verbindungen zu 2 Sam 11-12 auf, um den proleptischen Charakter der Rede Eliabs zu untermauern: „[...] a number of terms that Eliab uses are intimately connected with 2 Samuel 11 and 12 – the affair of David, Bathsheba and Uriah the Hittite and its immediate repercussion, the parable of Nathan the prophet. The fact that words such as ‘few’ (מעט, 2 Sam. 12.8), ‘flock’ (צאן, 12.2,4), ‘evil’ (רע, 12.9,11), ‘see’ (ראה, 11.2), and ‘battle’ (מלחמה, e.g. 11.7,25) are used, makes this an intriguing intertext, and intimates that this character has a broader thematic purpose in the books of Samuel. In addition, it is striking that just as Eliab's ‘wrath is kindled against David’ (וִיחַרְיֵאף אֱלִיָּאב בְּדָוִד), so David's ‘wrath is kindled against the man’ (וִיחַרְיֵאף דָּוִד בְּאִישׁ) of Nathan's parable – and, of course, that ‘man’ is David himself.“ (2003:70). Die meisten lexikalischen Verbindungen, die Bodner nennt, sind derart allgemein, dass sie in vielen alttestamentlichen Erzählungen wiedergefunden werden könnten! Zu mehr Argumenten gegen diese Position siehe den weiteren Verlauf.

nach *seinem* Herzen“ bezeichnet hatte, während die negative Diagnose über Eliabs Herz in 16,7 zu dessen Verwerfung führte. McCracken unterstützt diese Ansicht, wenn er sich fragt: „How can his judgment of David’s heart be taken seriously, when we already know that Eliab’s heart does not meet with God’s approval (1 Sam. 16:6-7)?“ (2013:208). Der Handlungsverlauf der weiteren Geschichte und die Aufstiegserzählung an sich scheinen die Deutung Bodners zu relativieren. Auch ist der Aspekt der Eifersucht des erstgeborenen Bruders aufgrund der „Vertauschungsepisode“ von 1 Sam 16 dem Kontext nach viel naheliegender als eine Prolepse der Erzählung von David und Batseba.

In seiner Auslegung konzentriert sich Bodner besonders auf einzelne Aspekte der Rede Eliabs, wie die Vermessenheit und die Bosheit des Herzens Davids. Dies ist sehr wohl die zentrale Aussage in der Rede Eliabs (siehe unten), doch er sagt deutlich mehr. Und wie bereits beobachtet, wurden einige Aspekte, die Eliab aufführt, vom Erzähler bereits vorab entkräftet:

Die Frage „*Warum bist du überhaupt gekommen?*“ (17,28) findet vorab eine klare Antwort im Auftrag Isais und nicht in der Schaulust Davids, die Eliab ihm unterstellt.³²¹ David folgte den Anweisungen seines Vaters. Ob Eliab aufgrund von 17,22-23 darüber informiert war, ist unbekannt. In jedem Fall bedeutet dies, dass Eliab entweder undankbar ist oder seinem Bruder von vornherein negative Motive unterstellt.

Die Frage „*Wem hast du jene (הַהֶנְנָה; hāhēnnā) paar (טַמְּ; mē’at) Schafe in der Wüste überlassen?*“ (17,28) wirkt wie die Unterstellung, dass David sich eben nicht ordentlich um seine Schafe gekümmert hat. Oder in den Worten Bergens: „[...] he caustically accused David [...] to abandon his duty to the family’s livestock for the sake of watching others die in battle.“ (2002:192-193). Auch für Fokkelman (1986:162) suggeriert Eliab das Versäumen einer aufgetragenen Pflicht. Der Erzähler hat jedoch vorab in 17,20 ausdrücklich klargestellt, dass David pflichtbewusst einen anderen Hüter über seine Schafe eingesetzt hatte. Der Rückgriff auf 17,20b ist durch die Wiederholung des Verbs *נָטַשׁ* (*ntš; überlassen*) gegeben (Auld 2011:209). Eliab konnte nicht wissen, ob David seine Pflicht versäumt hatte oder eben nicht. Damit wird klar, dass seine Frage rhetorischer Natur ist und als Unterstellung gedeutet werden kann.

Der Ausdruck „*jene paar Schafe*“ ist eine absichtliche Untertreibung, welche die Wichtigkeit der Aufgabe Davids im Verhältnis zur Aufgabe seiner drei ältesten Brüder herunterspielt: Ihm sind doch bloß ein paar wenige Schafe anvertraut und diese „lässt er verantwortungslos im Stich“ (Bar-Efrat 2007:244).³²² Für Fokkelman (1986:162) und Alter (2000:105) drücken sowohl *טַמְּ* (*mē’at; wenige, ein*

³²¹ Das Demonstrativpronomen *זֶה* (*ze; dieses*) wird in 17,28 bei der ersten Frage Eliabs verwendet, die wörtlich folgendermaßen klingt: „Warum *dieses* herunterkommen von dir?“, was auch eine abwertende Note mit sich bringt (vgl. Hamilton 2008:261). Auch Alter bezieht sich darauf: „The demonstrative pronoun, as elsewhere in the chapter, is also contemptuous, even as it points to the spatial distance between the battlefield and the pastureland around Bethlehem.“ (2000:105).

³²² Bodner folgert aus der Untertreibung Eliabs: „There is clearly a measure of hyperbole in the words, as the reference to ‘those few sheep’ reveals. While this indicates that not everything in his speech is to be taken at face value, it also enhances the point about the need for caution.“ (2003:66).

paar) als auch הַהֶנְנָה (*hāhēnnā; jene*) eine starke Verachtung durch Eliab aus. Zudem weidete David die Schafe nicht in der Wüste, sondern in Bethlehem (vgl. 17,15).³²³ Das Muster von 1 Sam 16,10-11 wiederholt sich: David, der kleine Bruder, wird kleingehalten.

Damit trifft die Aussage Bodners, Eliab sei über David besorgt, keinesfalls zu. Wie betrachtet, ist Eliab nur einer von mehreren Protagonisten, die Davids Funktion in dieser Erzählung abwerten. Seine Rede trägt den Gesamtton weiter. Anders als Bodner behauptet, dient die Rede Eliabs nicht primär der Charakterisierung anderer, sondern besonders der eigenen Charakterisierung. Im Kontrast zu ihm und seinem Urteil ergibt sich im weiteren Handlungsverlauf zugleich eine Hervorhebung Davids. Mit Firth kann daher behauptet werden: „Bodner’s attempt (2003) to see Eliab as a ‘double-voiced’ character who provides us with a reliable insight into David’s heart must be considered unlikely, not least because the narrator’s outline of events stands in tension with Eliab’s perceptions.“ (2009:198).

Fokkelman liegt richtig, wenn er betont, dass beide Erzählungen in denen Eliab vorkommt, zusammen gelesen werden müssen: „Forming this link with 16.1-13 is not only attractive in a semiotic reading of the given text, but is also essential.“ (1986:163). Eliab wurde bereits in 17,13 als Erstgeborener beschrieben. Auch David wurde (nach 16,11) wiederholt in 17,14 als jüngster Sohn dargestellt. In 17,28 betont der Erzähler nun erneut, dass Eliab „sein ältester Bruder“ ist. Damit verweist er zurück auf 1 Sam 16: Eliab ist groß (גָּבֹהַ קוֹמָתוֹ; *gēbōah qōwmātōw*), aber verworfen (16,7); David ist jung/klein (הַקָּטָן; *haqqātān*), aber erwählt (16,11-12). Die Episode der Salbung wird also wieder wachgerufen. Durch die Rede Eliabs und der darauffolgenden Heldentaten Davids gegen Goliath schließen sich die Leerstellen, die im unmittelbaren Kontext von 1 Sam 16 offen geblieben waren. Nun zeigt sich, dass Gott gute Gründe für die Erwählung Davids hatte. Gegen allen Anschein ist das Urteil Gottes zuverlässig, was den unscheinbaren „unlikely hero“ (Greenspahn 1994:88) David betrifft.

Die Rede Eliabs dient als Konkretisierung einer bereits vorhandenen, unterschwelligten Fragestellung dieses Kapitels: Wie wird sich David behaupten? Als Mann nach dem Herzen Gottes oder als Mann mit einem bösen Herzen? Darin ist Bodner Recht zu geben, wenn er über David behauptet: „[...] his personality will be subject to rigorous scrutiny.“ (2003:67).

Die Rede Eliabs offenbart eine dramatische Ironie darin, dass er sich etwas anmaßt, was nach 16,7 Gott zusteht, nämlich ins Herz eines Menschen hineinschauen zu können. „*Ich kenne deine Vermessenheit wohl und die Bosheit deines Herzens*“ (17,28b), sagt er über David.³²⁴ Der Einwand, Eliab sei bloß ein

³²³ Die Erwähnung der Schafe in der Wüste (בַּמִּדְבָּר; *bammidbār*) könnte ein weiterer unscheinbarer Rückverweis auf die Joseferzählung sein. Die Zisterne, in die Josef geworfen wurde, war in der Wüste (Gen 37,21: בַּמִּדְבָּר). Unabhängig von dieser Bemerkung kommentiert Fokkelman für die vorliegende Erzählung: „Since *bammidbār* is surrounded by the network of 11x *dbr*, the result is a word play which reveals that Eliab does not want to take David’s words at all seriously and would prefer to dump the late-arrival himself in the desert.“ (Fokkelman 1986:162).

³²⁴ Einige dynamische Übersetzungen wählen etwas mildere Worte, um die Wendung אֵת-זִדְוֹנָךְ וְאֵת-רַע לְבָבְךָ (*’et-zēdōnēkā wē’ēt rōa’ lēbābēkā*) zu umschreiben, wie etwa GN: „wie vorwitzig du bist“; EÜ: „deine Keckheit und die Bosheit deines Herzens“. Konkordante Übersetzungen halten sich stattdessen an den hebräischen Wortlaut, der hier wiedergegeben wird. Die weitere Verwendung der Substantive זִדְוֹן (*zādōwn*; *Vermessenheit*, *Stolz*,

besorgter Bruder, scheint mir angesichts dieser Wortwahl weiterhin nicht zuzutreffen. Eliabs Diagnose steht diametral dem gegenüber, was Gott über Davids Herz bereits gesagt hatte (13,14b; 16,7). Fokkelman ironisiert: „[...] now there is finally someone who ‘looks into the heart’ and that’s wrong!“ (1986:162-163). So erwägt auch Bergen: „The author perhaps included it in the narrative to demonstrate the correctness of the Lord’s decision to reject Eliab as Israel’s next king (cf. 16:7). Like Eli and Saul, Eliab lacked the ability to make proper judgments about others – his ‘heart’ was not right.“ (2002:192-193). Das Motiv „Der Schein trügt“ zieht sich weiterhin durch.

1.3.3.2. Die Struktur der Rede Eliabs

Eliab ergreift die Gelegenheit, seine Größe (physisch und als Erstgeborener) im Verhältnis zu David auszuspielen. Von den drei anwesenden Brüdern redet zwar nur er, doch es ist anzunehmen, dass er als Erstgeborener in dieser Szene als „spokesman of the brothers“ (Fokkelman 1986:161) agiert. Bar-Efrat erinnert daran: „Der erstgeborene Bruder hatte eine wichtige Position in der Familie, und der jüngere musste auf ihn hören, erst recht, wenn der Vater nicht anwesend war.“ (2007:244). Doch auch dies rechtfertigt weiterhin nicht eine Deutung Eliabs als besorgter Bruder. Denn die Worte Eliabs enthalten keinerlei Anweisungen oder sonstige Aussagen, auf die David hätte hören sollen, sondern nur Vorwürfe und Unterstellungen.³²⁵

Der Aufbau der Auseinandersetzung mit Eliab gleicht derselben Frage-Antwort-Struktur des unmittelbaren Zusammenhangs (17,25-27): Eliab stellt zwei Fragen (17,28) und David antwortet ihm mit zwei Fragen (17,29). Polzin hebt in diesem Zusammenhang hervor: „[...] just as Eliab’s discourse itself contains the answer to one of his questions (‘Why have you come down?... You have come down to see the battle’, v. 28), so also David’s response equivalently contains the answer to one of his own questions (‘Is it not [אִלֵּן] a word?’ means ‘Is it not a word? Yes, it is.’)“ (1993:168). Eliab gibt sich selbst die Antwort, die er hören will, was Rückschlüsse über seinen Charakter zulässt: „[...] to put a question and then answer it himself in an alleged conversation means living in a closed circle of certainty; and his condemnation means a total lack of receptiveness to the other or to new ideas.“ (Fokkelman 1986:162). Somit sind auch diese Fragen (wie schon für 17,26 beobachtet) rhetorischer Natur und können vielmehr als Aussagen verstanden werden.

Nach den zwei Fragen folgen zwei Aussagen Eliabs. Seine Rede lässt sich somit in vier Teile gliedern:

- a. Warum bist *du* überhaupt *hergekommen*?
- b. Wem hast *du jene paar* Schafe in der Wüste überlassen?
- c. *Ich* erkenne deine Vermessenheit wohl und die Bosheit deines Herzens.
- d. Denn/fürwahr (כִּי; *kî*) *du* bist nur *hergekommen*, um dem Kampf zuzusehen.

Frechheit, Übermut, Hochmut) und רָע (rōa‘; *Bosheit, Schlechtigkeit*) in der Hebräischen Bibel scheinen mir keine milde Übersetzung zu rechtfertigen. Dieser Auffassung ist auch Ralph Klein, der bemerkt: „Presumption and evil-heartedness [...] are often used to describe human disobedience to God (cf. Deut 17:12 and 18:22 for presumption and Jer 7:24 for the evil heart).“ (1983:178).

³²⁵ Auld erwägt einen interessanten Aspekt, der in einer schamorientierten Kultur durchaus Relevanz haben könnte: „We may suspect that he is jealous that the family’s honor would be impugned by big talk in public on the part of the youngest member.“ (2011:208). Doch der Text gibt keine weiteren Hinweise auf solch eine Deutung.

In den Gliedern a. und b. formuliert Eliab Fragen, mit denen er David direkt anspricht („du“). Eliab stellt dabei Davids Charakter und Motivation in Frage. Glied c. beginnt mit einem betontem אָנִי (*’ānî; ich*), das Eliabs eigene Perspektive, sein vernichtendes und weitgespanntes Urteil über David einleitet. Dies ist die eigentliche, zentrale Aussage seiner Rede. Schließlich beantwortet Eliab – wie betrachtet – seine erste Frage im letzten Glied selber.

Die Argumentation Eliabs bewegt sich dabei von der konkreten Situation (David ist hergekommen, statt Schafe zu hüten) hin zu einem allgemeinen Urteil über Davids Person als Ganzes (seine Vermessenheit und sein böses Herz), was er schlussendlich als Argument für seine eigene Schlussfolgerung nutzt: die Schaulust Davids. Er scheint damit anzudeuten, dass David sich ohne Erlaubnis weggeschlichen hat, um den Kampf zu beobachten (Edelman 1991:129). Dabei will Eliab nicht nur seinem eigenen Ärger Luft machen, sondern David vor den Menschen um ihn herum als einen untätigen, vermessenen und böswilligen Jungen darstellen.

1.3.3.3. Eliabs Beweggründe

Wie bereits erwähnt, zählt diese Auseinandersetzung nicht zu den extremen Geschwisterkonflikten, wie sie in der Genesis und in den folgenden Erzählungen vorkommen. Die psychisch-emotionalen Ursachen dieser Rivalität sitzen zwar tief, doch die Auseinandersetzung verlässt nicht die verbale Ebene und – auch wenn die Leserschaft nicht weiter darüber informiert wird – die Konsequenzen, die daraus entstehen, scheinen begrenzter Natur zu sein.³²⁶ Paraphrasiert könnte die Rede Eliabs so wiedergegeben werden: David, was mischst du dich hier ein? Geh nach Hause! Deine Aufgabe ist es doch, die paar Schafe zu hüten. Ich weiß! Ich kenne dich und deine bösen Absichten³²⁷ genau. Du sagst zwar, du bist gekommen, um den Auftrag Isais zu erfüllen, aber eigentlich bist du nur schaulustig!

Angesichts des sehr harten Urteils in Glied c. wirkt die Schlussfolgerung, die in Glied d. mit אֲנִי (*kî; denn, weil, fürwahr*) eingeleitet wird, etwas harmlos. Eliab fährt schweres Geschütz auf, um dann David der bloßen Schaulust zu bezichtigen. Dies birgt meines Erachtens einen Hinweis darauf, dass bei dieser Aussage mehr als bloßer „boyish voyeurism“ (Birch 1998:1111) mitschwingt.³²⁸ Was steckt dahinter?

³²⁶ Angesichts dieser Tatsache scheint es an dieser Stelle sinnvoll, die Leserschaft dieser Arbeit daran zu erinnern, welche Kriterien aufgestellt wurden, um einen Geschwisterkonflikt im Text zu identifizieren (vgl. Teil A, 2.2.2.). Klar ist, dass Geschwister als Hauptfiguren vorkommen müssen. Der Text muss einen Kontrast zwischen diesen Geschwistern oder deren stellvertretenden Figuren aufzeigen, der narrativ entfaltet wird. Der Geschwisterkonflikt muss nicht notwendigerweise im Hauptfokus der Erzählung stehen, aber der Text muss eine Gegenüberstellung, unterschiedliche Strebungen und (zumindest einseitige) widerstrebende Handlungen der Geschwister aufzeigen, die in einem narrativen Moment zu einer mehr oder weniger scharfen Eskalation führen. Der Konflikt zwischen Eliab und David ist zwar begrenzt im Ausmaß und den Folgen, doch die genannten Kriterien sind in der vorliegenden Erzählung vorhanden.

³²⁷ Das Herz ist in der hebräischen Sprache auch der Sitz von Verstand, Wünschen und Plänen – daher hier „Absichten“.

³²⁸ In diesem Zusammenhang scheint mir die These von Diana Edelman erwähnenswert, die im Text jedoch keine konkreten Anhaltspunkte findet: „On a deeper level, however, in light of previous events in ch. 16, Eliab may be accusing the king-elect of coming to watch Saul's destruction at the hand of the Philistine, since he knows that Saul has been rejected by Yahweh and so is defenseless.“ (1991:129). Die weiteren Episoden in der Aufstiegserzählung Davids deuten genau in die entgegengesetzte Richtung, da David mehrfach seine Loyalität zu Saul beweist, selbst unter widrigen Umständen.

„Is ‘small’ David getting too big for his britches, or is ‘tall’ Eliab embarrassed that his younger brother displays courage and faith that he lacks?“ (McCracken 2013:207).

Was sind nun die Beweggründe Eliabs? Die Schlussfolgerung in Glied d. gibt Aufschluss darüber, was ihn an der Situation besonders stört: Dass David den Kampf sieht! Ich würde jedoch nicht so weit wie Fokkelman gehen, der Eliab dabei Angst unterstellt: „Eliab is in fact really afraid of David’s ‘seeing the war’.“ (1986:163). Eliab ist meiner Ansicht nach nicht von der Angst angetrieben, dass David das Schlachtfeld sieht, sondern von seinem verletzten Stolz mit Blick auf die Geschehnisse von 1 Sam 16 und der aktuellen aussichtslosen Lage.³²⁹

Es darf nicht vergessen werden, dass der Auslöser für die Rede Eliabs das Fragen Davids nach der Belohnung ist, womit seine engagierte theologische Deutung der Situation verbunden ist (17,26-27). Eliab ist verärgert, weil sein jüngster Bruder jene mutigen Worte über den Philister sprach, die er selber als Erstgeborener nicht gesagt hatte. Und zudem, weil David jene göttliche Perspektive ins Spiel gebracht hatte, die er selber (zusammen mit der ganzen Armee Israels) nicht gehabt hatte. Dies stellt Eliab deutlich in den Schatten. Für ihn ist es eine Frage des Stolzes und der Ehre, wenn gerade sein jüngster Bruder es mit Goliath aufnehmen will!³³⁰

Der wortwörtlich „große Bruder“ ist nicht bereit sich dem großen Goliath im Kampf zu stellen – anders als offensichtlich David. Eliab gehört auch zum Rest der Mannschaft, die panisch vor den Gebärden des Feindes die Flucht ergreift (17,24). Und sein jüngster Bruder sieht dies nicht nur, sondern scheint sich sogar für die Belohnung zu interessieren. In einem oft erwähnten Zitat bringt Brueggemann auf gleicher Linie einen wichtigen Aspekt über Eliab ein:

His anger is not against the passive Israelites as it might have been, or against the intimidating Philistines as it could have been. No, he is angry with little David. Well, of course. Little brothers bother big brothers, especially if big brothers are pretending to be mighty men of valor – who are immobilized in fear and cannot fight. David’s presence immediately exposes Eliab and all the men with him as cowards. (2002:23).

Fokkelman führt den Gedankengang weiter, wenn er anführt: „This attack, however, reveals that he is already on the defensive; he really feels inferior.“ (1986:163). Eliabs Angst- und Ohnmachtsgefühle gegenüber Goliath und seine Scham über seine eigene Feigheit führen ihn zu dieser gehässigen Rede gegen David. In seinen Augen maßt sich David an in seine militärische Welt einzutreten und ihn und

³²⁹ Damit meine ich nicht nur die Episode seiner Verwerfung (und der Salbung Davids), sondern auch die darauffolgende Szene, in der David an den Königshof berufen wird (16,14-23). Denn dem Kontext nach könnte in der Rede Eliabs auch die Eifersucht darüber mitschwingen, dass David diese Art von gehobener Stellung bekommen hatte. So schreibt Lichtenwalter, der sich in die Rolle Eliabs hineinbegibt: „It’s hard for an older brother to handle someone like David – courageous, musical, aggressive, spiritual, a good worker, good-looking, strong, and who’s landed a prestigious job in the palace. Everything is here for classic sibling rivalry and jealousy.“ (2003:83).

³³⁰ Interessanterweise rückt Eliab durch seine Rede in die Nähe Goliaths: „Eliab’s sarcastic reply suggests a parallel with the enemy Goliath, who also speaks disdainfully of David (17:42-43). Ironically, small David will overcome all three tall men in this chapter!“ (McCracken 2013:208).

seine Brüder zu überholen (Baldwin 1988:136). Für ihn ist Davids Vorgehen eine Einmischung in „seinen Bereich“ (Krieg). David ist Musiker und Hirte... und er sollte sich gefälligst daran halten!³³¹

Was tut also ein großer Bruder in solch einer Situation? Er lenkt von sich und seiner Verantwortung ab.³³² Schlussendlich projiziert Eliab auf David das, was ihn selbst ausmacht.³³³ In seinen Worten über Davids Herz offenbart er sein eigenes. Zum gleichen Schluss kommt schon Keil: „Was er seinem Bruder vorhält – Vermessenheit und Bosheit des Herzens – das tritt in seiner Rüge offen zu Tage.“ (1875:144-145). Mit einem Zitat von Fokkelman lässt sich dies festhalten:

The rule of thumb which even young children use to protect themselves from venom, „the same to you“, shows that Eliab is busy projecting. He is therefore himself impudent and bad, and he projects that on to David because David's appearing is a great threat to him and confronts him with all kinds of feelings which he cannot handle or will not acknowledge. (1986:163).

Doch durch diese Reaktion stellt sich Eliab der „einzigen Initiative auf Seiten Israels in den Weg.“ (Schöning 2019:94).

1.3.3.4. Davids Antwort

Davids Antwort auf den Angriff Eliabs fällt relativ karg aus: „Was habe ich denn getan? Es war doch [nur] eine Frage!“ (17,29). Seine Entgegnung besteht aus zwei kurzen Fragen, die von Auslegern und Bibelübersetzern unterschiedlich gedeutet werden. Die erste Frage wird am besten als „Was habe ich denn getan?“ wiedergegeben. Bodner (2003:58) weist darauf hin, dass David diese Wendung häufiger verwendet (20,1; 26,18; 29,8). Er folgert daraus: „In each of these cases one could argue that there is a measure of political calculation“ (2003:68). Doch diese Schlussfolgerung ist nicht wirklich nachvollziehbar. Die erste Frage Davids (מָה עָשִׂיתִי; *me 'āsītī*) ist in jedem der genannten Fälle nicht seinem politischen Kalkül, sondern seinen widrigen Lebensumständen zu schulden. Und in jedem Zusammenhang betont diese Frage die deutliche Unschuld Davids. Es liegt daher nahe, dass David durch diese Wendung auch im vorliegenden Text seine Unschuld darstellen will.

Die Übersetzungsschwierigkeit der zweiten Frage liegt in der Mehrdeutigkeit des Begriffes דָּבָר (*dābār*; Wort, Sache, Tat).³³⁴ Die im Kontext sinnvollste Wiedergabe von דָּבָר (*dābār*) scheint mir „Frage“ zu sein. Dies wird unmittelbar durch den darauffolgenden Vers 17,30 bestätigt, in dem David dieselbe Frage (דָּבָר; *dābār*) wie in 17,26 stellt und das Volk ihm dieselbe Antwort (דָּבָר; *dābār*) wie vorher gibt.

³³¹ David hat ihn – aus Eliabs Perspektive – nicht nur als Erstgeborenen in den Schatten gestellt, sondern er will ihn nun auch beim Krieg führen übertrumpfen! Das klingt ähnlich wie die Aussage Esaus: „Mein Erstgeburtsrecht hat er genommen, und siehe, jetzt hat er auch meinen Segen genommen!“ (Gen 27,36b).

³³² Lichtenwalter bringt sein Vorgehen auf den Punkt: „As is the case whenever someone feels embarrassed, ineffective, a failure, or empty, he diverted attention away from himself and his weakness, away from his fear and his emptiness, to David's problems. He said everything that he could think of to discourage and belittle his brother and get the spotlight off himself. And he does this by raising questions about David's motives [...].“ (2003:83).

³³³ Lichtenwalter erklärt die Projektion folgendermaßen: „Liars think that most others are liars just as thieves assume everyone else is a thief or proud people see their own arrogance in others and hate them for it.“ (2003:84).

³³⁴ Gesenius gibt es als „eine Sache von Bedeutung“ (1962:155) wieder. Entsprechend übersetzt Bergen: „I happen to have been asking about a very important matter.“ (2002:193). ELB übersetzt: „Ist es nicht der Mühe wert?“; SCHL: „Es war ja nur ein Wort!“; NKJV: „Is there not a cause?“; NIV: „Can't I even speak?“.

Ebenso wird das Antworten des Volkes in 17,27 mit כַּדְבָר (kaddābār; wie das Wort) wiedergegeben. In 17,31 werden wiederum die הַדְּבָרִים (haddēbārīm; die Worte) Davids bekannt, was sich hauptsächlich auf seine Fragen (doch vielleicht auch auf seine theologische Deutung der Situation) bezieht. Die Übersetzung lautet damit: „War es nicht [nur] eine Frage?“. Als Aussage formuliert: „Es war doch [nur] eine Frage!“ (was die Harmlosigkeit der Handlung im Gegensatz zu den harschen Worten Eliabs betont) oder „Es ist doch eine [legitime] Frage!“ (was die Zulässigkeit der Frage betont und Eliab als ungerecht wirken lässt).

Das Vorgehen Davids ist klug. Das Schlachtfeld ist nicht der geeignete Ort für Wortgefechte. Er geht nicht auf die erste Frage Eliabs bezüglich des Grundes seines Kommens ein. Er rechtfertigt sich nicht mit seinen Vorkehrungen bezüglich der Schafe. Er entgegnet auch der Unterstellung, er sei schaulustig, nichts. Und er lässt sich nicht dazu verleiten, die negative Darstellung seines Charakters zurechtzurücken. Erst die weitere Geschichte „vindicates him by describing his victory over Goliath.“ (Alter 2000:107). Was tut David stattdessen? Er ignoriert Eliab nicht, wie Alter (:106) behauptet, denn das würde seinen Bruder nur wütender machen, sondern er geht direkt auf den Auslöser des Zornes Eliabs ein: Davids Fragen nach der Belohnung (17,26). Das ist nicht die eigentliche Ursache für Eliabs Rivalität zu David, aber das ist es, was Eliabs Zorn zum Überlaufen gebracht hatte (17,28a). Dass die Gründe für den Zorn Eliabs vielschichtiger und viel tiefer in den Episoden aus 1 Sam 16 begründet sind, lässt David bewusst aus.

In anderen Worten: David reagiert so, als würden die Worte Eliabs nur auf seinem Fragen nach der Belohnung gründen. Er reduziert dabei seine eigenen Worte von 17,26 auf eine harmlose Frage, ohne die theologische Ausführung weiter zu erwähnen, die er damit verknüpft hatte, und ohne auf die Motive Eliabs einzugehen. Durch dieses Vorgehen entzieht David seinem ältesten Bruder auf indirekte Weise die Grundlage seiner Argumentation und macht seine Aussagen (und damit alle seine Unterstellungen) fadenscheinig. Anders als Eliab es selbst getan hatte, vermeidet David durch sein Fragen eine direkte Demütigung seines Bruders in der Öffentlichkeit. Denn die Zuhörer hatten tatsächlich nur das harmlose Fragen Davids wahrgenommen. In alldem bleibt die Antwort Davids bescheiden, was den Zorn Eliabs beschämt (Keil 1875:145), aber nicht weiter anheizt. Durch dieses Abservieren Eliabs gewinnt er zwar seinen Bruder nicht, dafür aber die anderen. Und er kommt glimpflich aus der Auseinandersetzung heraus, ohne weiter aufgehalten zu werden.

Da Eliab den Feind Goliath nicht besiegen konnte, macht er seinen Bruder zu seinem Feind. Genau umgekehrt macht es David: Obwohl Eliab ihm negativ gesinnt ist, macht er ihn nicht zu seinem Feind.³³⁵ Er ist nicht daran interessiert, auf dem Schlachtfeld den Geschwisterkonflikt zu lösen, sondern das viel dringendere Problem anzugehen: den eigentlichen Feind, den, der die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnt, zu beseitigen.

Wie bereits mehrfach betont, liegt das Interesse des Erzählers darin, einzelne Hindernisse auf Davids Weg zu Goliath und schließlich zum Thron darzustellen und wie er diese zu überwinden weiß. Eliab, Saul und schließlich Goliath wirken dabei als drei Gegenspieler, wobei Saul der einzige Antagonist ist, der

³³⁵ Eine ähnliche Haltung Davids gegenüber Saul ist in der gesamten Aufstiegserzählung zu vernehmen.

über diese Erzählung hinaus eine Rolle spielt. Dabei geht es nicht nur um die Frage nach der Überwindung eines Widerstandes, sondern auch um die unterschiedliche Deutung der Umstände durch die Protagonisten, wie Schöning anmerkt: „Die sinnliche Wahrnehmung, Sehen und Hören, unterscheidet die Kontrahenten der Erzählung voneinander. Nicht ob man sieht oder hört, ist dabei entscheidend, sondern wie man sieht und hört.“ (2019:93).

Noch aussagekräftiger als die wenigen Worte, die David spricht, ist seine anschließende Handlung: Er wendet sich von Eliab ab und setzt sein Fragen fort (17,30). Er beendet einfach kurzerhand die Auseinandersetzung und lässt dadurch für Eliab keinen Raum zur Beantwortung seiner offensichtlich rhetorisch gemeinten Fragen.

Alter behauptet: „The open confrontation between Eliab and David pushed David further towards the path of confronting Goliath.“ (2000:107; ähnlich bei Firth 2009:194). Doch mir scheint, dass die Konfrontation genau das Gegenteil bewirkt: Eliab ist für David ein „obstacle to the sub-plot“ (Fokkelman 1986:161). David beweist dabei, dass er die Situation auch rhetorisch meistern kann (was in 16,18 bereits von ihm berichtet wurde). Wie 17,31 zeigt, ist es das hartnäckige Fragen Davids, das den Handlungsverlauf weiter vorantreibt. Der Erzähler ist an David interessiert und an der Überwindung der Hindernisse aus seinen eigenen familiären Reihen (Eliab), aus den Reihen seines Volkes (Saul) und schlussendlich aus den Schlachtreihen der Philister (Goliath). Aus diesem Grund wird die Reaktion Eliabs nicht weiterverfolgt. Damit endet das, was wir über den Geschwisterkonflikt zwischen Eliab und David erfahren können (doch vgl. 22,1)³³⁶. Die Handlung führt direkt mit Davids nächstem Hindernis weiter: König Saul ist der nächste entscheidende Widerstand auf dem Weg zur direkten Konfrontation mit Goliath.

1.3.4. Der weitere Verlauf (17,31-54)

Ziel dieses Kapitels war es, die Ursachen und Hintergründe der Rivalität zwischen David und seinem erstgeborenen Bruder Eliab im Gesamtzusammenhang zu erforschen und die narrative Funktion dieser Rivalität im Erzählverlauf von 1 Sam 16-17 darzustellen. Der Vollständigkeit halber soll der weitere Verlauf der Erzählung kurz skizziert werden.

Die gesamte Erzählung ist von Dialogen gekennzeichnet. Schon in Szene 3 (17,28-30) und 4 (17,28-30) übernehmen die Dialoge eine wichtige Rolle. Ab Szene 5 (17,31-40) und 6 (17,41-54) entfaltet sich ihre Rolle und ihr Gewicht noch stärker. Insbesondere sind die zwei Reden Davids an Saul (17,34-37) und an Goliath (45-47) hervorzuheben.

Weil Davids Worte beziehungsweise Fragen sich herumgesprochen hatten, wird David zu Saul gebracht (17,31). Der Erzähler entscheidet sich dafür, David das erste Wort zu überlassen, ohne die eventuell

³³⁶ McCracken kommentiert zu 22,1 und dem weiteren Verlauf: „It seems that adversity finally brought David and his brothers together. Certainly, Saul’s desire to kill David extended to the entire family, and so they had no choice but to join him. [...] But the mention of several nephews in the remaining narrative (Joab, Abishai, Asahel, Jonadab and Amasa) is a strong indication that David’s brothers and sisters reconciled themselves to his leadership of the kingdom.“ (McCracken 2013:210). Bodner weist darauf hin, dass 1 Chr 27,18 „seems to regard ‘Elihu’ as a leader in Judah. Since the LXX reads Ελιθβ at this point, many commentators view this as a reference to Eliab.“ (2003:66). Auch das könnte für eine spätere Versöhnung der Brüder sprechen.

vorausgehende Etikette einer königlichen Audienz zu erwähnen. In seiner Rede richtet sich David nicht nur an Saul, sondern offensichtlich an eine Gruppe von Menschen, die David zunächst ermutigen will: „Niemand lasse seinen Mut sinken“ (17,32). Er greift dabei das Lemma לֵב (*lēb*; *Herz*, hier: *Mut*) auf, das ironischerweise zuletzt von Eliab gegen ihn verwendet wurde. Anschließend gibt David sein Vorhaben bekannt, gegen Goliath antreten zu wollen.

Dies stößt bei Saul auf Widerstand beziehungsweise Unverständnis (17,33). Er sieht in David einen jungen Mann (נָעָר; *na'ar*) und eben keinen Kriegsmann (אִישׁ מִלְחָמָה; *'iš milhāmā*), der mit Goliath mithalten könnte. Bodner nennt dafür den Grund: „The problem is that Saul only knows David as a harp player. While David has been promoted to the rank of ‘armor bearer’ along the way, Saul would still argue that David is principally a musician, not a combatant.“ (2008:184). Doch „looks can be deceiving“ (McCracken 2013:205) und auch Saul lässt sich vom Schein trügen.³³⁷ David stellt sich dieser Auffassung entgegen, indem er von seinem Einsatz als Hirte im Kampf gegen Löwen und Bären berichtet (17,34-36a). David bezieht dies dann unmittelbar auf den Philister (den er somit wilden Tieren gleichstellt): Ihm, der die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnt hat, soll es wie diesen Tieren ergehen. David eröffnet wieder eine theologische Perspektive wie bereits in 17,26b. Er führt seine Erfolge als Hirte auf das Handeln des HERRN zurück (17,37) und überträgt dies auf die aktuelle Situation: Der Schlüssel zum Sieg liegt für Israel nicht in der modernsten militärischen Technologie oder in der besonderen physischen Kraft des besten Kämpfers. Der Sieg kommt vom HERRN (vgl. 17,47).

Nach dieser rhetorisch und theologisch versierten Rede lenkt Saul ein (17,37). In seiner Antwort „Der Herr sei mit dir!“ scheint er die theologische Sprache Davids nachzuahmen, „though his words are purely conventional.“ (Firth 2009:199).

Für sein Vorhaben bietet ihm Saul seine eigene Rüstung an, die David schlussendlich als Behinderung ablehnt (17,38-39). Der Erzähler hätte die Ereignisse weglassen oder summarisch schildern können, doch er verwendet viele Details und somit Erzählzeit, um diese Szene ausführlich zu beschreiben. Darin kommt möglicherweise eine ironische und schicksalshafte Umkehrung zutage, wie Edelman erklärt: „In a reversal of roles, Saul now arms David, his appointed weapons-bearer, for battle (vv. 38-39). David assumes the place of the king in taking on responsibility for battle.“ (1991:131). Das verstärkt weiter den Kontrast zwischen den zwei Protagonisten.

Die Beschreibung der Rüstung Sauls sticht besonders auf dem Hintergrund von 13,19-22 hervor, wo das Eisenmonopol der Philister beschrieben wurde. Auch wird an dieser Stelle betont, dass zu der Zeit weder Schwert noch Speer beim Volk gefunden wurden, außer bei Saul und Jonathan. Zugleich wurde die außerordentliche Rüstung Goliaths in 17,4-7 in aller Ausführlichkeit beschrieben. Saul, der einen Kopf größer war als alles Volk (1 Sam 10,23-24) und der eine (wenn auch nicht vergleichbare, aber in Israel offensichtlich einmalige) Rüstung wie Goliath besaß, war prädestiniert dafür, die Herausforderung Goliaths selbst anzunehmen, ihm im Kampf zu begegnen und so die Schande von Israel abzuwenden.

³³⁷ Ganz anders hatte bereits ein נָעָר (*na'ar*; *Junge, junger Mann*) Sauls in 16,18 David als einen אִישׁ מִלְחָמָה (*'iš milhāmā*; *Kriegsmann*) beschrieben (vgl. Edelman 1991:130).

Doch er tut dies nicht und gibt sie dem, der in seinen Augen ein נָעַר (*na'ar*) ist. Saul verkennt nicht nur seine Verantwortung, sondern er denkt in rein militärischen und nicht theologischen Paradigmen, wie Firth erklärt: „Saul was responding within Goliath’s frame of reference: if one wants to fight a heavily armed giant, one should go out heavily armed. Saul intends that David fight on Goliath’s terms – even down to such similarities in armour as a bronze helmet, a mail coat and a significant sword.“ (2009:199).

Angesichts der theologisch durchtränkten Dialoge stellt Davids Rede gegen Goliath in 17,45-47 eine natürliche Weiterführung und logische Konsequenz des bisher Gesagten dar. Denn „each stage of speech involving David gradually sharpened the narrative’s theological focus.“ (Firth 2009:194). Die Wiedergabe des Kampfes zwischen David und Goliath ist im Gegensatz dazu sehr kurz (17,48-50.51). Auch die weitere Schlacht gegen die Philister wird nur knapp erwähnt (17,51b-53). Dem Erzähler ging es vielmehr darum, aufzuzeigen, dass und wie David die unterschiedlichen Hindernisse auf familiärer (Eliab), politischer (Saul) und militärischer (Goliath) Ebene überwinden konnte. So kommt die Erzählung anschließend rasch zu einem Ruhepunkt und lenkt ab 17,54 die Aufmerksamkeit der Leserschaft wieder auf David und darauf, wie andere auf seine Heldentat reagieren. Der Erzähler beschreibt mit gewissem Nachdruck und Kontrast die Reaktion Sauls (17,55-58) und anschließend die Reaktion seines Sohnes Jonathans (18,1-5).

1.3.5. Die Reaktionen Sauls (17,55-58) und Jonathans (18,1-5)

Im Anhang 1 über die Textkohärenz der vorliegenden Kapitel werden die Dialoge zwischen Abner, Saul und David besprochen. Über die Reaktion Sauls wird bemerkt, dass seine wiederholten Fragen als ein Ausdruck von Spott oder Sarkasmus verstanden werden können. Sie offenbaren nicht nur seine Unwissenheit über David, sondern auch seine kühle und spöttische Haltung ihm gegenüber. Dies zeigt eine sich noch im Keim befindliche, aber rasch wachsende Rivalität zwischen den beiden Protagonisten. Obwohl David ihn gerade aus einer misslichen Lage befreit hat, nimmt Saul ihn bereits als Konkurrenten wahr (was anschließend in 18,9 forciert wird). Am Ende der Erzählung stehen „[n]icht mehr die Philister und der Philister [...] Israel gegenüber, sondern Eliab, Saul und der Philister stehen David gegenüber. Der eigentliche Konflikt findet innerhalb Israels statt und ist kein militärischer, sondern ein theologischer.“ (Schöning 2019:96). Der Abschnitt (17,55-58) ist somit ein weiterer Baustein, den der Erzähler im makrostrukturellen Kontrast zwischen dem zum Königtum Bestimmten und dem als König Verworfenen verwendet.

Ganz anders verhält es sich bei der Reaktion Jonathans, des Sohnes Sauls. Er blieb in der vorliegenden Erzählung bisher unerwähnt, aber es wird vorausgesetzt, dass auch er an der Front war und den ganzen Hergang verfolgt hatte. Jonathan war bereits der Held in der parallelen Erzählung in 1 Sam 13-14, wo er – genauso wie David – eine überraschende Wende in die Schlacht gegen die Philister gebracht hatte. Viele Parallelen verbinden die zwei „wahren Helden der beiden Kriege“ (Bar-Efrat 2007:236), wie etwa ihren theologisch motivierten Einsatz (14,6; 17,26). Jonathan hatte unter Beweis gestellt, dass er sich – mehr als sein Vater Saul – als König qualifiziert. Dasselbe Muster wiederholt sich in 1 Sam 17, wo

David König Saul in den Schatten stellt und beweist, dass er den Anforderungen als Hirte des Volkes gerecht werden kann.³³⁸

Der Erzähler zieht also Parallelen zwischen den zwei Helden. Doch anders als die Leserschaft es aufgrund des Gesamttons vermuten würde, führt dies nicht zu einer weiteren Auseinandersetzung. Alle Anzeichen würden für eine weitere Rivalität zwischen dem bereits zum König gesalbten und ambitionierten David und dem fähigen Thronfolger Jonathan sprechen! Auch Fokkelman fragt sich: „Would the crown prince, who has every moral right to the succession since he qualified so clearly as the ‘deliverer’ in 14, not want to or have to defend himself against a suspected David candidature?“ (1986:143). Doch während David von seinem eigenen Bruder, aber auch von Saul verkannt und gering gehalten wurde, reagiert Jonathan als Einziger positiv auf Davids Heldentat.

Der Abschnitt 18,1-5 kann nach den Stichworten *Identifikation* und *Ersatz* gegliedert werden, wie Jobling aufzeigt:

- 18:1 Jonathan establishes *identification* with David: “Jonathan loved him as his own self.”
- 18:2 Saul confirms the *identification* of Jonathan with David by adopting David: he “would not let him return to his father’s house.”
- 18:3-4 Jonathan makes David his *replacement* by handing over to him his own clothes and weapons.
- 18:5 Saul confirms the *replacement* of Jonathan by David, making David his general as Jonathan previously was. (1998:96).

Jonathan liebt David nicht nur wie sich selbst, sondern er stattet ihn auch zum Kampf aus, indem er ihm sein Oberkleid, seinen Waffenrock und sogar Schwert, Bogen und Gürtel übergibt. Die Szene, in der Saul seine Waffenrüstung an David übergeben hatte (17,38-39), klingt hier stark an. Doch diesmal lehnt David die Kleidung und die Waffen Jonathans nicht ab. Bar-Efrat bemerkt, dass auch eine weitere Szene hier Anklänge findet: „So wie das Abreißen des Obergewands von Samuel durch Saul das Abreißen des Königtums von Saul symbolisierte (15,27-28), so findet sich in der Übergabe des Obergewands Jonathans an David ein Zeichen für die Übergabe der Thronfolge, auch wenn Jonathan selbst sich dieser Bedeutung nicht bewusst ist [...]“ (2007:252; vgl. 1 Sam 20,31). Und Jobling kommentiert: „David is now king not only in the secret counsels of Yhwh (16:1-13) but also by the abdication in his favor of the one worthy and ready to be king. [...] The kingship has in effect already passed from Saul to David by the mediation of Jonathan.“ (1998:96). Die weiteren Erzählungen bestätigen dies.³³⁹

Jonathan steht in einer Rolle, die er nicht bekleiden kann, weil seine Thronfolge im Grunde schon seit 13,13-14 ausgeschlossen wurde, als der HERR dem Saul ein ewiges Königtum versagt hatte. Wegen Sauls Ungehorsam wurde ihm und seinen Nachfahren das Königtum genommen (13,13-14); Jonathan, „the real victim of this gesture“ (Jobling 1998:94), gibt seinen Anspruch dennoch freiwillig auf. Die Reaktion des erstgeborenen Bruders Davids und des Thronfolgers Jonathans stehen sich diametral ge-

³³⁸ Schließlich diente schon bei Saul der Sieg über die Philister als ein gewisses Kriterium für ein legitimes Königtum (Hensel 2011:233-234).

³³⁹ Zur weiteren Identifikation von Jonathan mit David kommentiert Jobling über 1 Sam 20: „In one of the most revealing verses (33) of the whole narrative Saul tries to impale Jonathan as he previously tried to impale David (18:11; 19:10) – and from this Jonathan deduces that his father seeks *David’s* life! The identification of Jonathan and David is total: an act directed at one is an act directed at the other.“ (1998:98). Weitere Ausführungen sind bei Schöning (2019:118-122) zu finden.

genüber. Derjenige, der eigentlich Familiensolidarität hätte zeigen sollen, ist dem David Rivale und Hindernis. Derjenige, dem David eigentlich eine Bedrohung sein sollte, zeigt sich ihm gegenüber als Unterstützer und loyaler Freund. Eigentlich handelt Jonathan wie ein Bruder. So heißt es im Sprüchebuch: „*Ein echter Freund hält fester zu dir als ein Bruder* (אָה; 'āḥ)“ (18,24b) und „*Ein Freund liebt zu jeder Zeit, und als Bruder* (אָה; 'āḥ) *für die Not wird er geboren.*“ (17,17). Nach all den bisherigen Erzählungen von Geschwisterrivalitäten und Konflikten kann die Beziehung zwischen David und Jonathan gewissermaßen als Antitypus einer Geschwisterrivalität betrachtet werden, obwohl sie im engen Sinne gar keine Brüder sind.³⁴⁰

³⁴⁰ Schöning (2019:118) umgeht dies gewissermaßen, wenn er davon ausgeht, dass David von Saul als Sohn adoptiert wurde (zu dieser Deutung vgl. Anhang 1, Absatz g)). Demnach wären David und Jonathan faktisch Brüder. Das ist zwar bestechend, vor allem im Hinblick auf das Vertauschungsmotiv – denn demnach wäre bei Jonathan eine „Vertauschungsepisode“ zu finden, die ohne Konflikt einhergeht. Doch in der Deutung der Adoption scheint mir eine Überinterpretation des Textes vorzuliegen.

2. Die Geschwisterkonflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13)

Die vorliegende Doppelerzählung von 2 Sam 13 ist narrativ betrachtet ein literarisches Meisterwerk voller Spannung und Ironie. Es ist die Erzählung des Alten Testaments, die auf einmalige Weise „das Verhältnis von Brüdern und einer Schwester am dichtesten erzählt [...]“. ³⁴¹ Denn sie enthält die einzigartige Kombination von zwei ineinander verlaufenden Geschwisterkonflikten: der Konflikt zwischen den Halbgeschwistern Amnon und Tamar sowie die daraus resultierende Feindschaft zwischen den Halbbrüdern Absalom und Amnon. Zugleich zählen diese Episoden zu den schändlichsten Geschichten des Alten Testaments: Am Königshof und zugleich in der Familie Davids spielen sich skandalöse und zu verabscheuende Szenen voller Täuschung, sexueller Perversion und Gewalt ab. Auf Betrug, Vergewaltigung und Inzest folgen Hass, Rache und Selbstjustiz, die in einem brutalen Brudermord gipfeln.

Die zwei Episoden sind als *eine* Familiengeschichte zu betrachten (Morrison 2013:169), die sich zum Teil im Verborgenen und zum Teil in der Öffentlichkeit des Königshofes abspielt. Das Beziehungsgeflecht der Handlungsfiguren ist eng: Tamar und Absalom sind Kinder derselben Mutter Maacha; Amnon ist Sohn der Ahinoam und somit ihr Halbbruder; auch Jonadab ist mit David verwandt, da er als Sohn von Schimea (oder Schamma) sein Neffe ist. Entsprechend stechen in der Erzählung die Verwandtschafts-bezeichnungen hervor, wie das Lemma אָח (’āḥ; *Bruder*), das zwölfmal erscheint, und die Bezeichnung אָחֵי (’āḥōwt; *Schwester*), die insgesamt neunmal vorkommt. Ihre Verwendung unterstreicht den familiären Charakter der Konflikte, wie Bar-Efrat folgert: „Diese Begriffe dienen also dazu, die Handlungen der Personen im Licht ihrer familiären Beziehungen zu präsentieren und damit implizit zu werten: Entweder sind die Handlungen den Familienbeziehungen gemäß oder sie sind es eben nicht.“ (2006:262). Im Bezug auf Amnon und Absalom fällt diese Wertung eindeutig negativ aus.

David wird nicht nur in seiner Funktion als König, sondern auch als Vater charakterisiert. Die Erzählung wirft dabei die Frage auf: Wie geht David in seiner Doppelrolle als Vater *und* als König mit Vergewaltigung, Inzest und Brudermord in der eigenen Familie um? Für diese und die vorangehende Episode aus 2 Sam 12 bemerkt Brueggemann zu Recht: „[...] the episodes tend to work at the fine interface of *public responsibility and power and personal temptation and self-deception*.“ (2002:40). Dabei scheitert David in beiden Bereichen auf voller Linie, wie Stefan Seiler kommentiert: „Auf die Verbrechen seiner Söhne reagiert er nicht mit der nötigen Härte. [...] Die übertriebene Liebe zu seinen Kindern verhindert eine gerechte Bestrafung der Schuldigen, zu der er als Familienvater und nicht zuletzt als König verpflichtet wäre.“ (1998:98-99). ³⁴²

Die Handlungen und Motive der Kinder Davids in diesen Episoden sind miteinander und mit dem unmittelbaren Kontext stark verwoben. Sie stellen das Echo der Ereignisse dar, die der Erzähler nur kurz zuvor in 2 Sam 11-12 über David berichtet hatte. Durch die Zuspitzung der Ereignisse und die Reakti-

³⁴¹ Neben dem Konflikt zwischen Mirjam und Mose (wobei auch Aaron darin verwickelt ist; vgl. Num 12), ist es der einzige weitere Konflikt zwischen einem Bruder und seiner Schwester im Alten Testament.

³⁴² Siehe unten die Kommentare zu der Glosse der LXX nach 13,23 und den analogen Kommentar in 1 Kön 1,5, die dieses Verhalten bestätigt.

onen der Handlungsfiguren legt die vorliegende Erzählung zugleich den Grundstein für die weiteren Entwicklungen im Königshaus der anschließenden Kapitel, die im Aufstand Absaloms gipfeln (2 Sam 15-18) und David beinahe das Leben und den Thron kosten werden. Aus diesem Grund ziehen die innerfamiliären Ereignisse, die hier geschildert werden, im weiteren Verlauf der Samuelbücher wichtige politische Nachwirkungen nach sich. Diese Perspektive wird schon in der Exposition von 2 Sam 13 eröffnet, wenn die gesamte Erzählung von Absalom her eingeleitet wird (13,1), wobei er erst in der zweiten Hälfte des Kapitels als Protagonist erscheint. Damit wird klar umrissen, dass die Erzählung von Amnon und Tamar ein Bestandteil der Geschichte Absaloms ist (Fokkelman 1981:101).

Auch das darauffolgende Kapitel 2 Sam 14 greift das Thema der Geschwisterkonflikte im Haus Davids auf. Joab unternimmt den Versuch, den verbannten Absalom zurückkehren zu lassen. Dies tut er anhand einer fiktiven Parabel, in der eine Frau aus Tekoa den Konflikt von Absalom und Amnon reflektiert und abstrahiert. Für die vorliegende Arbeit ist diese Weiterführung von grundlegender Bedeutung, weil sie auf einer Metaebene von Geschwistern spricht, die miteinander in Konflikt stehen und diese stereotypisch darstellt. Diese Erzählung wird daher im nächsten Kapitel eigens besprochen (Teil B, II., 3.).

Die Auslegung der Konflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13) wirft eine Reihe von Fragen auf, wie beispielsweise:

- Welche Ursachen liegen den Konflikten zwischen Amnon und Tamar zugrunde? Verfolgt Amnon durch seine Tat politische Interessen, um seine Thronfolge zu sichern?
- Welcher Beweggrund führt Absalom dazu, den Erstgeborenen Amnon zur Strecke zu bringen? Will er dadurch für sich die Thronfolge beanspruchen?
- Handelt es sich bei der Tat Ammons um Vergewaltigung und/oder Inzest?
- Ist der Brudermord Absaloms als Blutrache zu werten?

Die vorliegende Analyse wird diese und weitere Fragen beantworten müssen. Doch zunächst soll ein Einblick in den Kontext, in die Struktur und in die literarischen Besonderheiten dieser Episoden gegeben werden.

2.1. Prolegomena

2.1.1. Kontext und Bedeutung

2.1.1.1. Der unmittelbare Kontext (2 Sam 11-12)

Die Erzählung von David, Batseba und Uriah (2 Sam 11-12) legt eine folgenschwere Grundlage für die gesamte weitere Davidsgeschichte. Das unmittelbar darauffolgende Drama von Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13-14) stellt die ersten Auswirkungen der Handlungen Davids dar, indem es seine Vergehen kausal spiegelt.

Das Gerichtswort Nathans in 12,10-14 wird durchweg als Auslöser für die nachfolgenden Ereignisse verstanden.³⁴³ Die Worte Nathans folgen dem Muster einer der Tat entsprechenden Strafe (vgl. Ausführungen Teil B, I., 2.1.5.). Besonders gilt dies im Hinblick auf seine Worte „*Nun denn, so soll das Schwert*

³⁴³ Um einige Ausleger zu nennen, die diese Sicht teilen: Keil (1875:309), Fokkelman (1981:125), Willey (1992:115), Peterson (1999:191), Alter (2000:267), Brueggemann (2002:39-40), Bergen (2002:379), Bar-Efrat (2006:297-298; 2009:125), Firth (2009:434), Auld (2011:485) u.v.m.

von deinem Haus auf ewig nicht weichen“ (12,10) und „Siehe, ich lasse aus deinem eigenen Haus Unglück über dich kommen“ (12,11). Dies wird bereits in Kapitel 13 zu einer dramatischen Realität. Doch auch die weiteren Gerichtsworte werden im Verlauf der Erzählung erfüllt: Der Sohn, der David geboren wird, stirbt (12,14.19); Absalom wird die Frauen seines Vaters in aller Öffentlichkeit missbrauchen (12,11; 16,22). David wird ab 2 Sam 13 Zeuge davon, wie sich seine Vergehen nun innerhalb seiner eigenen Familie fortsetzen. Von diesem Moment an wird es keinen Frieden mehr für David und seine Familie geben (Brueggemann 2002:39-40). Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist so klar wie einst bei Jakob: Was er gesät hat, das erntet er. Die Ereignisse von 2 Sam 13 möchten in diesem Licht gelesen werden.³⁴⁴

2.1.1.2. Parallelen und Divergenzen zwischen 2 Sam 11-12 und 13-14

Aus den genannten Gründen verwundert es nicht, dass die Erzählungen (2 Sam 11-12 und 13-14) auffällige Parallelen, doch auch einige Unterschiede aufweisen. Diese zeigen sich sowohl in ihrer Makrostruktur als auch in vielen Details.

Grundsätzlich sticht in beiden Erzählungen ein thematisches Muster hervor, das durch die Begriffe *Sex*, *Mord* und *Parabel* beschrieben werden kann.³⁴⁵

- a) Ein **sexuelles Vergehen** (David-Batseba; Amnon-Tamar) verursacht einen komplexen Konflikt (Firth 2009:435), der zu
- b) einem **Mord** (Uria; Amnon) führt. Das Delikt findet in beiden Fällen an einem anderen Ort, fern von Jerusalem statt (Fokkelman 1981:125; Alter 2000:265).
- c) Daraufhin konfrontiert ein Berater (Nathan; die Frau aus Tekoa bzw. Joab) den König durch eine **Parabel**, die einen fiktiven Rechtsfall schildert, doch eigentlich mit dem König und seinen Handlungen selbst zu tun hat (12,1-6; 14,1-11). In beiden Fällen lenkt David ein.

Eine Reihe von Details untermauern diese Beobachtungen und stellen Verweise und Querkommentare zwischen den Kapiteln dar:

- Der Hauptprotagonist (David; Amnon) wird am Anfang der jeweiligen Erzählung zunächst liegend in seinem Bett dargestellt (11,2, implizit; 13,5ff) „and then he arranged to have the desired woman“ (Alter 2000:266).³⁴⁶ Das Verb שֹׁכַב (*škb*) trägt die allgemeine Bedeutung „*liegen*“, kann aber auch im Sinn von „*Beischlaf*“ verwendet werden (Gesenius 1962:825). In den vorliegenden Kapiteln ist eine besondere Häufung dieses Verbs wahrzunehmen: Von seinen 18 Vorkommen im 2 Samuelbuch wird שֹׁכַב (*škb*) allein in den Kapiteln 11-13 insgesamt 14 Mal als Verb verwendet. In der David-

³⁴⁴ Ganz anders sieht es Anderson, der in der vorliegenden Erzählung (2 Sam 13) die Verantwortung Davids relativiert. Für ihn sind die Ereignisse nicht eine unmittelbare Folge seiner Verantwortungslosigkeit von 2 Sam 11-12. Er kommentiert über 2 Sam 13: „[...] this narrative complex seeks to exonerate David; he did not intentionally collaborate with Amnon (13:5-7) or later with Absalom (13:26-27), nor did he have a hand in Absalom’s death.“ (1988:177). Es scheint mir, dass Anderson die Tat und ihre Folgen verwechselt. Gerade das Schweigen und Nichthandeln Davids in 2 Sam 13 lassen das Gerichtsurteil aus 2 Sam 12 Realität werden. Biblische Gestalten werden, wie in den vorausgegangenen Erzählungen vielfach beobachtet wurde, keineswegs als unantastbare Helden dargestellt, auch wenn die Tendenz, einzelne Figuren zu glorifizieren, bei Auslegern immer wieder wahrzunehmen ist.

³⁴⁵ Ähnlich bei Willey (1992:115).

³⁴⁶ Bei David wird dies nur implizit durch die Notiz vermittelt, dass David von seinem Lager aufstand (11,2), während es bei Amnon Teil des Plans ist.

Batseba-Erzählung (2 Sam 11-12) kommt das Verb achtmal vor (2 Sam 11: 4x; 12: 4x); für Amnon und Tamar (2 Sam 13) wird es sechsmal verwendet. Den geschilderten Ereignissen entsprechend werden beide genannte Nuancen des Verbs verwendet (*liegen, beischlafen*).

- Der Erzähler stellt am Anfang beider Erzählungen die Schönheit Batsebas (11,2) beziehungsweise Tamars (13,1) heraus. Dieses Detail ist kausal im Hinblick auf die darauffolgenden Ereignisse zu betrachten. Die Schönheit der genannten Frauen hat eine erotisierende Wirkung auf beide Männer. Beide Frauen werden am Ende der Erzählung als Trauernde (11,26; 13,19) dargestellt (Bergen 2002:379).
- Bar-Efrat weist auf die Bewegungen zwischen Häusern hin, die in beiden Erzählungen vorkommen: „Am Beginn dieser Erzählung geht Batseba auf Davids Befehl hin aus ihrem Haus in das seine, genau wie in unserer Erzählung Tamar auf Davids Geheiß in das Haus Ammons geht. In beiden Fällen ist verbotener Geschlechtsverkehr die Folge.“ (2006:297-298). Uria weigert sich das Haus Davids zu verlassen, um in sein eigenes Haus zu gehen (11,9f.13), was Tamar entspricht, die sich weigert, Ammons Haus zu verlassen (:298).
- König David hatte Batseba durch Dritte in sein Haus führen lassen (11,4), um anschließend mit ihr Ehebruch zu begehen. Amnon benutzt in 13,7 seinen Vater David als Vermittler, um Tamar in sein Haus kommen zu lassen und sie anschließend zu missbrauchen (vgl. Firth 2009:435). Darin liegt eine schicksalshafte Ironie, denn David „inadvertently acts as Amnon's pimp for his own daughter.“ (Alter 2000:267).
- Der Mord an Uria wird von David in Auftrag gegeben und durch Dritte ausgeführt (11,15-16). Gleichermassen überträgt Absalom den Mordauftrag an seine Knechte, die dem Befehl Folge leisten (13,28-29). Firth folgert aus dieser Beobachtung: „The punishment for David's sin is thus closely patterned on his own actions.“ (2009:435).³⁴⁷
- Der unwissende Uria wurde von David willentlich mit seiner eigenen Todessentenz in der Hand zu Joab gesendet (11,14), woraufhin er sein Leben verlor. Parallel dazu steht David, der sowohl Tamar in das Haus Ammons (13,7) als auch Amnon zum Schurfest nach Baal-Hazor in ihr jeweiliges Schicksal sendet (13,27). In beiden Fällen sind ihm diesmal die Auswirkungen seiner Handlungen alles andere als bewusst. David erlebt damit nicht nur, wie seine eigene Sünde sich in seinem Haus verbreitet, sondern er muss erleben, wie er selbst ungewollt dazu beiträgt. Genauso wie David seine königliche Autorität für den Mord an Uria missbraucht hatte, so nutzen seine Söhne (Amnon, Absalom) ihn und seine königliche Autorität aus, um ihre schändlichen Ziele zu erreichen. Richtig folgert Seiler: „er erscheint geradezu als ‚Werkzeug‘, das deren Verbrechen erst ermöglicht.“ (1998:98).
- In beiden Erzählungen erzürnt David sich über eine Gewalttat, „über Ammons genauso wie über die eigene, die ihm der Prophet Natan, getarnt in einer Parabel, vor Augen führt (12,5; 13,21).“ (Dietrich 2005c:34). Dietrich bemerkt außerdem:

Gerade diese berühmte Natan-Parabel (12,1-4) verwendet in auffälliger Weise Begriffe, die in der Amnon-Tamar-Geschichte wiederholt wiederkehren: „essen“, „liegen“, „nehmen“. Auf diese Weise wird David

³⁴⁷ Fokkelman (1981:125) sieht auch im Gerücht, dass alle Söhne des Königs durch Absalom ermordet worden seien, (13,30) eine Parallele zu der Notiz, dass bei der Ermordung Urias mehrere Soldaten mit ihm fallen (11,17).

in bedenkliche Nähe zu dem Vergewaltiger Amnon gerückt. Unwillkürlich stellt sich der Gedanke ein: Wie der Vater, so der Sohn! (2005c:34).

- In beiden Erzählungen verliert David schlussendlich einen Sohn (Bergen 2002:379). Zunächst das erste Kind von Batseba, dann seinen Erstgeborenen Amnon. Auch seine Reaktionen auf den Verlust ähneln sich (Auld 2011:485): David fastet, er liegt am Boden und weint (12,16.21) im ersten Fall; im zweiten Fall zerreißt er seine Kleider, liegt am Boden und weint (13,31.36). Diese Parallelität wird durch den analogen Aufbau der Erzählungen widerspiegelt:

2 Sam 12	2 Sam 13
<ul style="list-style-type: none"> • Der Tod des Sohnes der Batseba wird angekündigt (12,14), • woraufhin David fastet, weint und auf dem Boden liegt. • Anschließend wird David die Nachricht vom Tod des Sohnes durch seine Knechte mitgeteilt. • David beendet daraufhin sein Fasten und tröstet (; <i>nm</i>) Batseba (12,24). 	<ul style="list-style-type: none"> • Der Tod <i>aller</i> Königssöhne wird durch ein Gerücht berichtet (13,30), • woraufhin David seine Kleider zerreißt und sich auf den Boden legt. • Anschließend erklärt Jonadab, dass nur sein Sohn Amnon tot sei, was kurz darauf bestätigt wird. • David setzt seine Trauer fort. David <i>tröstet</i> sich (, <i>Nif'al</i>; <i>nm</i>) ber Amnon (13,39).

Zwischen den Erzählungen sind auch einige grundsätzliche Divergenzen zu beobachten. In 2 Sam 13,1-22 sticht die Reaktion Tamars hervor, die ihre Trauer und ihr Leid ähnlich wie David beklagt und in der Öffentlichkeit bezeugt (13,19). Eine entsprechende Reaktion von Batseba in 2 Sam 11-12 wird nicht wiedergegeben. Für David Gunn (1989:99) gibt 2 Sam 13 im Verhältnis zu 2 Sam 11-12 viel stärkere Einblicke in die Emotionen der handelnden Figuren. Wie angedeutet wurde, erlaubt der Erzähler keinen Einblick in die Gefühlswelt Batsebas (nur leichte Anklänge in 11,26; 12,24) und sie spricht kein einziges Wort. Auch von David werden keine direkten Gefühle angesprochen, wobei seine Handlungen in 12,16-23 eindeutig seinen Gemtzzustand widerspiegeln. Ganz anders ist es in 2 Sam 13, wo ein starker Wechsel und eine progressive Enthüllung der Gefühle der Hauptfiguren stattfinden. Gunn folgert in Bezug auf David:

It is, after all, only with the news of the child's conception that he makes any move concerning Uriah and only when his stratagem has failed and his own position looks like being seriously compromised that he decides to remove the husband so as to legitimize his relationship with the woman. It has all the appearance of a casual affair, a king's whim. Likewise we hear nothing of Bathsheba's response. Certainly David is the king, but we are told of no protest against his initial approach, nor of any enduring hostility. The contrast with the Amnon and Tamar episode could not be more marked. (1989:99).

2.1.1.3. Der Ammoniterkrieg als Rahmen und Nahtstelle zwischen den Erzählungen

Die Notizen über den Krieg gegen die Ammoniter (2 Sam 10-11,1 und 2 Sam 12,26-31) dienen als literarischer Rahmen und als Nahtstelle zwischen den Erzählungen. Der Krieg ist Anlass und Hintergrund der gesamten Batseba-Episode, die mittendrin erzählt wird und die der Erzähler mit der Notiz über den Sieg gegen die Ammoniter zu Ende führt. Für Bar-Efrat ist die Notiz über den Sieg gegen die Ammoniter (12,26-31) ein Hinweis darauf, „dass der HERR ihm [David, IM] wieder freundlich gesinnt ist.“ (2009:122). Mir scheint die Notiz eher einen negativen Beigeschmack zu hinterlassen und einen ironisierenden Kommentar über den König zu geben (so auch Gunn 1989:98), da David von seinem General Joab angewiesen werden muss, die Stadt Rabba einzunehmen (12,27-29; vgl. 11,1). Dieser po-

litische Sieg wirkt eher als ein Kontrastmittel zu dem persönlichen Scheitern Davids, das in der vorherigen und in der nachfolgenden Erzählung hervorsticht.

2.1.1.4. Der weitere Kontext: Die zwei Nathan-Offenbarungen als theologischer Rahmen

Bisher wurde ein Augenmerk auf den unmittelbaren Zusammenhang von 2 Sam 13 mit der Erzählung von David, Batscha und Uria gelegt. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, nur den unmittelbaren Kontext zu berücksichtigen.

Ein viel weiter gespannter literarischer Rahmen, der auch unsere Erzählungen umfasst, ist in der Nathansverheißung (2 Sam 7) zu finden. Die dort geöffnete Klammer wird zwar durch die negativen Ereignisse ab 2 Sam 11 stark erschüttert und in Frage gestellt, doch nicht grundsätzlich verworfen. Der ewige Bund (בְּרִית עוֹלָם; *bērit 'ōwlām*), der David, dem Mann nach dem Herzen Gottes (1 Sam 13,14), verheißt wurde, resoniert in den vorliegenden Erzählungen weiter mit. Mit wenigen Ausnahmen findet dies bei Auslegern kaum Berücksichtigung. Kurt Noll sieht etwa in der Nathansverheißung (2 Sam 7) den Kampf um die Thronfolge begründet, die nach seiner Auffassung in diesen Kapiteln stattfindet:

In 2 Samuel 7, Yahweh had promised that an heir would sit upon David's throne. The subsequent action is a playful game of "bait and switch". Who will be that heir? Any son of David will suffice to fulfill the promise, so that the reader's attention is piqued as each son of David advances across the story-world stage – Bathsheba's two children, one of whom dies, but the other of whom Yahweh "loves", then Amnon, Absalom, Adonijah. (1997:69).

Dieses politische Argument hat seine Berechtigung, doch die Perspektive Nolls wird besonders durch den nachfolgenden Kontext ab 2 Sam 15 gestützt. Auch Anderson (1998:177) plädiert dafür, die Erzählung von Amnon und Absalom im Lichte des Absalomaufstandes und der Auseinandersetzung zwischen Adonija und Absalom in 1 Kön 1-3 zu betrachten. Doch auch dies greift schon voraus. Wie weiter unten besprochen wird, sind die Argumente für eine Thronfolgerivalität in 1 Sam 13 eher dünn.

Dieser weite Rahmen der Nathansverheißung (2 Sam 7) übt aus anderen Gründen einen wesentlichen Einfluss auf die Interpretation der hier analysierten Erzählungen aus. Auf der einen Seite ist darin eine Reihe von theologischen Deutungsaspekten zu erkennen. Andrew J. Dearman nennt die Verbindung der zwei Nathan-Offenbarungen (2 Sam 7 und 2 Sam 12) beispielsweise „the basis for a ‘theological biography’ of David as well as for an analysis of his family.“ (1998:123). So kommt er anschließend zu dieser theologischen Bewertung:

The narratives represent the convictions that Nathan spoke the truth about both sin and consequence as well as about God's commitment to the Davidic family. [...] Acts have consequences. Even the house of David is affected by self-generated evil and unhealthy relationships. Yet God is committed to this family! It will be an agent of God's purposes even when it is a vessel that bears God's judgment in the form of sinful act and consequence. (:124).

Dieser theologische Rahmen zieht sich bis 1 Kön 2 durch. Auf der anderen Seite fördert das Zusammenspiel der zwei Nathan-Offenbarungen (2 Sam 7; 12) eine Reihe von Spannungen und Ambivalenzen zu Tage, welche Davids Geschichte und seinen Charakter vielschichtig, komplex und widersprüchlich wirken lassen: Er erlebt Verheißung und durchlebt Gericht; er ist ein Mann nach dem Herzen Gottes und zugleich scheitert er persönlich, als König und als Vater; Gott baut ihm ein „Haus“ (2 Sam 7), doch David ist nicht in der Lage, seinem eigenen „Haus“ vorzustehen. David lässt sich dadurch nicht als einen bestimmten „Typus“ festhalten, weder als Held noch als Bösewicht, wie Seiler bemerkt, „vielmehr wird

die Zwiespältigkeit seines Wesens herausgearbeitet.“ (1998:309). Brueggemann erfasst diese Vielschichtigkeit und erkennt den Beitrag narrativer Texte, um diese Komplexität angemessen zum Ausdruck zu bringen:

The narrator knows that human persons, even kings, are not summaries, but are mysteries that must be taken one at a time and at a slow, reflective pace. [...] And the main gain here [...] is that there is an interiority that is not simple or ambiguous. Here as much as anywhere in Scripture, we can observe the delicate correspondence between the *narrative mode* and the *substantive ambiguity* that is to be articulated. Indeed, it is hard to think how else this substantive ambiguity could have been enunciated, except by way of narrative. The substance requires that mode. (2002:41).

2.1.2. Literarische Merkmale von 2 Sam 13

Unter den literarischen Merkmalen dieses Kapitels sind besonders die Schilderung des Gefühlslebens, die Charakterisierung der Handlungsfiguren, die Dialoge, sowie die Rolle des Erzählers hervorzuheben.

2.1.2.1. Die Handlungsfiguren

Allgemein werden in der hebräischen Erzählkunst nur punktuell direkte Einblicke in das Innenleben der Handlungsfiguren gewährt. Dies geschieht dann meistens durch die Stimme des Erzählers oder durch die Dialoge beteiligter Personen (vgl. Bar-Efrat 2006:63-76). Die vorliegende Erzählung sticht dabei besonders hervor, da sie zahlreiche Introspektionen in die Gefühlswelten ihrer Figuren gewährt, diese qualifiziert und gewissermaßen auch schrittweise revidiert. Die geschilderten Ereignisse legen zudem die Schwächen der einzelnen Charaktere offen.

Der Erzähler charakterisiert Amnon schrittweise: Er ist zwar stark darin, seine Pläne durchzusetzen, doch psychisch und emotional wird er als sehr schwach gekennzeichnet.³⁴⁸ Zu Anfang ist es für die Leserschaft nicht ersichtlich, dass hinter seiner Liebe zu Tamar eigentlich die bloße Absicht der Befriedigung seiner sexuellen Lust steckt und damit eng verbunden möglicherweise auch seine Strebung nach Macht und seine Geltungsbedürfnisse. Die Perspektive der Leserschaft entwickelt sich Schritt für Schritt von der Wahrnehmung einer krankmachenden Liebe hin zur Betrachtung einer pathogenen Form von Begierde. Er ist nicht in der Lage, sich zu beherrschen, und er ist uneinsichtig: Zweimal will er nicht auf Tamars Einwände und ihre klugen Argumente hören (13,14.16). Sein Verlangen nach einer sexuellen Befriedigung um jeden Preis verwandelt sich in tiefe Aversion und Hass, was die Hintergründe seiner Strebung nach Macht offenbart. Amnon ist schlussendlich auch nicht bereit zu den Konsequenzen seiner Handlungen zu stehen.

Mitten in diesem Wechselbad der Gefühle Ammons spielt sich das Drama der rechtschaffenen Tamar ab, die von Amnon überwältigt und missbraucht wird, weil sie körperlich schwächer ist und sich selber kein Recht verschaffen kann. Sie steht zugleich als einzige, moralisch eindeutig Starke Protagonistin dar. Ihre Empörung, ihr Schmerz und ihr Entsetzen werden sowohl durch ihre Wortwahl als auch in ihrer markanten Trauer (13,19) beschrieben.

Auch die Gefühle Davids werden erwähnt, wenn berichtet wird, dass er sehr zornig über Ammons Schandtat wurde. Das Samuelbuch stellt ihn zwar sehr differenziert dar und insgesamt wird er als Figur positiv bewertet, doch seine Schwächen werden nicht verschwiegen. Neben den Schwächen, die 2 Sam

³⁴⁸ Der Name Amnon lässt sich vermutlich von der Wurzel אמן (*mn*; *fest, zuverlässig*) ableiten. Wenn dies so ist, dann wirkt dies im Hinblick auf seine Charakterisierung wie eine ausgesprochene Ironie.

11-12 offenbaren, wird er in der vorliegenden Erzählung gleich zweimal Opfer der List seiner Söhne. Er steht als ein Vater (und nicht zuletzt als ein König) da, der nicht in der Lage ist, zu handeln und das Recht und die Ehre in seinem Haus wiederherzustellen. Diese Wertung gilt nicht nur aus der Perspektive gegenwärtiger Kriterien von Vaterschaft, sondern ganz besonders im Hinblick auf den Kontext von Ehre und Scham innerhalb der Erzählung (vgl. Pilch 2012:130-131, siehe unten). Stefan Seiler erkennt die Schwächen Davids besonders in der „übertriebene[n] Liebe bzw. mangelnde[n] Strenge seinen Kindern gegenüber“ (1998:325). Einige Argumente, die diese Perspektive untermauern, werden im Verlauf der Analyse der Erzählung besprochen (z.B. die Passivität Davids; die Glosse der LXX zu 13,21; die Notiz über Adonija in 1 Kön 1,6).

Die geschilderten Ereignisse provozieren ab 2 Sam 13,23ff wiederum die Handlungen Absaloms. Auch Absaloms Hass gegen Amnon wird beschrieben (13,22), wobei seine Absichten bis zuletzt verdeckt bleiben. Ihm gegenüber wirkt David (auch im weiteren Verlauf des Buches) schwach.

Im Kontrast zu der Untätigkeit Davids wirkt die gewiefte Racheaktion Absaloms, der in das Vakuum seines Vaters tritt, zunächst in einem positiven Licht. Er nimmt seine Schwester in sein Haus auf und redet zu ihr. Er will sie rächen. Angesichts des dramatischen Übergriffs Amnons erzeugt dies in den Lesenden zunächst Sympathie. Doch genau betrachtet ist Absaloms Rache (genauso wie die in Gen 34) nichts anderes als ein kaltblütiger Brudermord mit der starken Nuance eines Ehrenmordes. Der Erzähler verwendet beachtliche Erzählzeit dafür, Absaloms Mordauftrag zu schildern (13,28-29). Erst im Licht seines späteren Aufstandes wird der Nebeneffekt ersichtlich, dass dadurch der Thronrivale aus dem Weg geräumt ist.

2.1.2.2. Die Dialoge

Die Dialoge nehmen einen bedeutenden Raum in der Erzählung ein, nach Bar-Efrat (2006:294) etwa 40%. Besonders stechen die mehrfachen Wiederholungen des Plans Jonadabs hervor, die unten ausführlich besprochen werden. Ein weiterer Schwerpunkt der Dialoge sind die Reden Tamars, die rhetorisch versiert und theologisch kompetent gegen Amnons Pläne protestiert. Ihr Einsatz hebt sich auch im Gegensatz zu Batseba hervor, von der kein einziges Wort wiedergegeben wird (Auld 2011:478). Die Dialoge sind sowohl in ihrem Gesamtaufbau als auch in ihrem Klang stilisiert, was besonders in den Reden Amnons auffällt. Weiteres über die Dialoge fließt in die Kommentierung unten ein.

2.1.2.3. Die Rolle des Erzählers

In der Erzählung von David, Batseba und Uria (2 Sam 11) begegnet der Leserschaft keine *direkte* Kommentierung der Ereignisse durch den Erzähler (vgl. Teil A, 3.2.5.). Eine klare Reflexion der Ereignisse wird durch die Erzählweise selbst und besonders anhand eines summarischen Fazits vermittelt: „*Aber dem HERRN missfiel die Tat, die David getan hatte*“ (11,27). Damit drückt der Erzähler die Wertung der Ereignisse anhand von Gottes Normvorstellungen aus. Dieses Urteil wird in Kapitel 12 durch den Propheten Nathan aufgegriffen: „*Warum hast du denn das Wort des HERRN verachtet, dass du getan hast, was ihm missfiel?*“ (12,9).

In der vorliegenden Episode von Amnon und Tamar kommt keine *direkte* Kommentierung und keine theologische Deutung der Ereignisse vor. Das verwundert auch Anderson: „The Amnon-Tamar story is one of the most sordid accounts in the OT but it contains no explicit editorial comment.“ (1998:177).

Dennoch fehlen implizite Deutungsaspekte nicht, die der Erzähler auf vielfältige Weise auszudrücken weiß, vornehmlich dadurch, dass er den *Point-of-View* von Amnon am Anfang und später den von Tamar verfolgt. Einige dieser Merkmale werden in der Analyse der Erzählung besprochen. So folgert auch Anderson: „Nevertheless, it is fairly clear where his sympathies lie, and the very choice and presentation of the material provide an implicit evaluation.“ (:177). Der Erzähler tut dies auf vielfältige Weise. Ein wesentliches Mittel, wodurch der Erzähler eine Deutung der Ereignisse vermittelt, ist der kontextuelle Bezug der Erzählung selbst, der oben bereits besprochen wurde. Die Ereignisse von 2 Sam 13 erscheinen *von vornherein* in einem negativen Licht; sie sind Konsequenzen und Gericht. Jacob Licht bestätigt: „To celebrate the whole series of events in too explicit terms as a manifestation of Divine justice would be rather awkward. The author avoids this, utilizing the convention of loose sequences to keep his tongue in his cheek, as far as he can.“ (1978:137).

Der Erzähler von 2 Sam 13 bemüht sich darum, dass die Leserschaft gewisse Handlungen oder Aussagen im Erzähltext nicht nur vermuten, sondern auch richtig deuten kann. Er tut dies beispielsweise durch die Verwendung des Verbs ענה (*‘nh*; *missbrauchen*; *Gewalt antun*) in 13,12.14 (vgl. Bar-Efrat 2006:294), wodurch er den Ereignissen eine negative Konnotation gibt (siehe unten). Noch viel markanter ist die Deutung durch Dialoge. Denn Urteile werden gewöhnlich den Handlungsfiguren „in den Mund gelegt“ (:40).³⁴⁹ Dies betrifft insbesondere die Dialoge Tamars (13,12-13.16), die sehr stark stilisiert und rhetorisch versiert aufgebaut sind (siehe unten). Der Erzähler übernimmt im zweiten Teil der Episode den *Point-of-View* Tamars. Daher ist davon auszugehen, dass er durch ihre ausführlichen Dialoge seine eigene Deutung der Ereignisse transportiert und mit Tamars Perspektive übereinstimmt, wenn sie Amnon entgegnet: „*Nicht doch, mein Bruder! Tu mir keine Gewalt an, denn so handelt man nicht in Israel! Tu doch diese Schandtät nicht! Und ich, wohin sollte ich meine Schmach tragen? Du aber, du würdest sein wie einer der Schändlichen in Israel.*“ (13,13-14). Tamars Argumentation greift auf eine allgemeingültige, normative Vorstellung in Israel zurück, an die sie appelliert. Es liegt sehr nahe, dass der Erzähler diese Verhaltensnorm durch die Worte Tamars für rechtmäßig erklärt (vgl. Gen 34,7; Ri 19,30).

Nicht zuletzt kann der Erzähler die Textdeutung beeinflussen, indem er in die Erzählung Bezüge und Verweise auf andere Texte und Kontexte einfließt. Diese Anklänge bieten der informierten Leserschaft potentielle Deutungsrahmen. Diese sollen nachfolgend besprochen werden.

2.1.3. Die intertextuellen Beziehungen von 2 Sam 13

Lesende haben zu allen Zeiten in 2 Sam 13 eine hohe Dichte an Bezügen zu anderen alttestamentlichen Erzählungen wahrgenommen. Die meisten dieser Verbindungen bestehen zum Buch Genesis, besonders zu der Josefgeschichte (Gen 37; 39; 45) und der Dina-Sichem-Erzählung (Gen 34).³⁵⁰ Bedeutende Be-

³⁴⁹ Durch den Einsatz von Dialogen und Handlungen wählt und filtert der Erzähler für die Leserschaft das aus, was er ihr präsentieren will. Die Leserschaft folgt somit seiner „Kameraführung“ und seiner Perspektive auf die Ereignisse. Darin liegt ein gewisser Spielraum für Subjektivität, da in der Darstellung Aspekte verwoben sind, die den Umständen und Zielen der Handlungsfiguren selbst geschuldet sein können. Dies kann eine klare Deutung erschweren (vgl. Chun 2014:128; Berlin [1983] 1994:64). Siehe weitere Ausführungen und die Darstellungen der Mittel des Erzählers im Teil A, 3.2.5.

³⁵⁰ Die Verbindungen zwischen dem 2 Samuelbuch und dem Buch Genesis sind schon lange und ausführlich behandelt worden. Siehe beispielsweise Jacob ([1934] 2000:1048-1049). Schöning bemerkt stark verallgemeinernd: „Die Verbindungen der Samuelbücher mit der Genesis entstehen durch gleiche Personenkonstellatio-

züge sind auch zum Richterbuch (19-21) zu erkennen. Auch im direkten Kontext des 2 Samuelbuches sind beispielsweise Echos zur Erzählung von Abigail und Nabal (2 Sam 25) zu verzeichnen.

Diese intertextuellen Verflechtungen sind relevant, weil dadurch die vorliegenden Ereignisse im Licht anderer Kontexte erhellt werden können. Querverweise zu anderen Texten können den vorliegenden Zusammenhang verdeutlichen oder kontrastieren; Analogien oder Divergenzen zeigen dabei das Spezifische dieser Erzählung auf.³⁵¹ Es sollen nachfolgend die Hauptbezüge zum Buch Genesis besprochen werden, insbesondere die zur Josef- und zur Dina-Sichem-Erzählung.³⁵² Im Verlauf der Analyse wird auf einzelne weitere Verbindungen hingewiesen.

2.1.3.1. Intertextuelle Bezüge zur Josefgeschichte (Gen 37; 39; 45)

Die Geschichte von der Vergewaltigung Tamars spielt mehrfach auf die Josefgeschichte an. Alter bemerkt, dass dies in umgekehrter chronologischer Reihenfolge und mit zugespitzter thematischer Umkehrung geschieht (2000:267), zumindest bei den Bezügen, die er erkennt.

Ein erster Verweis ist die Aussage von 13,9. Amnon lässt alle seine Diener aus dem Haus gehen und der Erzähler benutzt dabei dieselbe formelhafte Wendung, der sich Josef im Hinblick auf seine Diener einst bedient hatte:

2 Sam 13,9: „Lasst jedermann von mir hinausgehen!“

הוֹצִיאוּ כָּל-אִישׁ מִתּוֹךְ

Gen 45,1: „Lasst jedermann von mir hinausgehen!“

הוֹצִיאוּ כָּל-אִישׁ מִתּוֹךְ

In beiden Erzählungen sind die Protagonisten in einer hohen Stellung (Prinz; Vize-Pharao). Beide Figuren verwenden diesen Ausdruck, um mit den eigenen Geschwistern allein gelassen zu werden. Daraufhin folgt ein Offenbarungsmoment: Josef offenbart sich seinen Brüdern; Amnon macht seiner Schwester ein unsittliches Angebot, während er sie schon festhält. Beide Situationen sind sehr emotional geladen und die Anwesenden haben Angst (Gen 45,3). Doch während Josef seine Brüder beruhigt und ihnen Versöhnung (und damit Zukunftsperspektiven) anbietet, führt die Enthüllung der Absichten Amnons zum vehementen Protest Tamars und zu ihrer Vergewaltigung. Die Worte Amnons sind „a prelude to a tale of fraternal rape that leads to fratricide.“ (Alter 2000:267). Der kontrastierende Zusammenhang und die entgegengesetzten Folgen dieser beiden Aussagen unterstreichen zum einen die Schwere der Tat Amnons, doch sie zeigen auch eine potentielle Möglichkeit auf, wie die Situation hätte gelöst werden können. Einer informierten Leserschaft bietet dieser Rückverweis auf die Josefgeschichte einen Moment der Spannung: Was wird Amnon seiner Schwester Tamar offenbaren, wenn sie allein sind? Wie wird er

nen, Handlungsabläufe, Ortsangaben und Motive. Auch die Inhalte beider Texte ähneln sich stark: Beide handeln von Anfängen und beide fokussieren auf bestimmte, wenige Erzählfiguren.“ (2019:276).

³⁵¹ Für die vorliegenden Zwecke stelle ich bewusst nicht die Frage nach dem Ursprung beziehungsweise der Richtung der intertextuellen Bezüge, wobei sich durchaus einige Hinweise anführen lassen, dass der Autor des Samuelbuches auf die Erzählungen der Genesis zurückgreifen konnte (siehe unten).

³⁵² Auld bemerkt, dass die Erzählung von Tamar auch Anklänge zur Erzählung „der anderen Tamar“ in Gen 38 hat. Er erwähnt: „The consolation of David (2 Sam 13:39, ‘was comforted’) is reported in an expression found elsewhere only in Gen 24:67 (of Isaac) and 38:12 (of Judah).“ (2011:489). Und er fügt hinzu: „When a significant part of the action in both Tamar stories takes place in connection with a sheep-shearing party, coincidence has to be excluded.“ (:489). Auch Firth erkennt diese Verbindungen: „The Tamar narrative of Gen. 38 also runs in the background, since as well as the central female’s shared name, the other names allude to one another along with a range of shared features such as sheep-shearing and plot parallels.“ (2009:436). Weitere Untersuchungen zu Gen 38 und 2 Sam 13 im weiteren narrativen Kontext siehe Craig Ho (1999).

ihr seine Liebe kundtun? Denn die bisherigen Aussagen im Text lassen zum gegebenen Zeitpunkt sein eigentliches Ziel noch nicht eindeutig erkennen, genauso wie bei Josef vor seinen Brüdern.

Der Erzähler formuliert das unsittliche Angebot Ammons mit einer weiteren formelhaften Wendung, die bereits die Frau Potifars genutzt hatte, um Josef zum Beischlaf zu motivieren.

2 Sam 13,11: „Komm, liege bei mir, meine Schwester!“ בואי שכבי עמי אֶחֻזתי
Gen 39,7.12: „Liege bei mir!“ שכבה עמי

Im gleichen Zusammenhang wird berichtet, dass Josef beziehungsweise Tamar festgehalten wurden (Gen 39,12: תפס [tʰps]; 2 Sam 13,11: חזק [hʰzq]). Die Wiedergabe der Aussage mit „Komm“ (13,11: בוא [bʰw]) könnte eventuell eine leichte Abmilderung der Worte Ammons beabsichtigen (vgl. Alter 2000:268). Der Zusatz „meine Schwester“ wirkt stattdessen pejorativ, denn damit unterstreicht der Erzähler die Diskrepanz der Worte Ammons, der *seiner Schwester* nicht nur eine inzestuöse Begegnung vorschlägt, sondern unmittelbar bereit ist, seine Forderung gewaltsam durchzusetzen. Auch der darauffolgende Protest Tamars entspricht der Rede Josefs. Beide liefern Gründe und Argumente, warum sie den Vorschlag ausschlagen (Gen 39,8-9; 2 Sam 13,12-13). Alter bemerkt, dass in Tamars Antwort an Amnon ein strukturelles Echo zu Josefs Antwort an Potifars Frau besteht, „for he, when confronted by the sexual brusqueness of her terse ‘lie with me,’ also responds, in contrastive dialogue, with a nervous volubility in a relatively lengthy series of breathless objections.“ (2000:268).³⁵³ Den Hauptfiguren beider Erzählungen wird schließlich kein Gehör geschenkt und sie werden zu Opfern ihrer Gegenüber.

Durch diese Verbindungen kann der Eindruck verstärkt werden: Ammons Angebot ist unredlich und die Situation ist gefährlich. Das heißt: Tamar sollte schnell fliehen! Wird sie das tun, genauso wie Josef? Darin liegt die Dramatik des Schicksals Tamars: Während Josef dazu in der Lage ist (und dennoch mit den Konsequenzen seiner Ablehnung leben muss; 39,12.15), sitzt Tamar fest in Ammons Falle: Er hat sie fest gepackt (13,11) und sie ist ihm als Frau unterlegen.

Josef und Tamar teilen nicht nur eine ähnliche Erfahrung, sondern auch ähnliche Kleidung. Dies ist ein weiterer Aspekt, der die bisher genannten Bezüge untermauert. Der Erzähler beschreibt in einem expliziten Kommentar in 13,18, dass Tamar ein besonderes Gewand (כְּתֹנֶת פָּסִים; *kětōnet passîm*)³⁵⁴ trug, das sie als Tochter des Königs und als Jungfrau kennzeichnete. Das einzige weitere Vorkommen dieser Bezeichnung in der Hebräischen Bibel ist in Gen 37,3. An dieser Stelle ist es ein besonderes Gewand, das Jakob seinem bevorzugten Sohn Josef schenkt. Es ist das Gewand des Anstoßes, woran die Brüder die besondere Liebe des Vaters festmachen (Gen 37,4).

Beide Gewänder werden zerrissen. Aus Entsetzen und Trauer zerreißt (קרע; *qr*) Tamar ihr Gewand, während sie schreiend davonläuft (2 Sam 13,19). Ihre Jungfräulichkeit wurde ihr durch ihren Bruder genommen, sie wurde geschändet – entsprechend ist das Gewand auch nicht mehr passend. Bei Josef

³⁵³ Hamilton erwähnt eine weitere mögliche Assonanz zu Gen 39: „Absalom's words to Tamar, ‘Has Amnon your brother been with you?’ (v. 20; using the same phrase as the narrator did with Joseph and Potiphar's wife, ‘He would not consent to lie beside her or to be with her [Gen 39:10]’), may be read as an accusation of incest or rape.“ (2008:338).

³⁵⁴ Zu den unterschiedlichen Deutungsversuchen des Begriffes כְּתֹנֶת פָּסִים (*kětōnet passîm*) siehe Martella (2015:104).

sind es die Brüder, die sein Gewand mit Blut beflecken.³⁵⁵ Der Vater Jakob schließt daraus, dass Josef von einem wilden Tier zerrissen wurde (Gen 37,33: יִסָּף טָרַף יָטַף; *tārōp tōrap yōwsēp*)³⁵⁶, was vermuten lässt, dass auch das Gewand täuschend echt zerrissen wurde. Bereits Ruben hatte seine Kleider zerrissen, als er Josef nicht mehr in der Zisterne fand (Gen 37,29). So wird auch von Jakob berichtet, dass er seine Kleider zerriss und viele Tage um seinen Sohn trauerte (37,34). Seine Söhne und Töchter versuchen ihn zu trösten (נָחַם; *nḥm*), doch er weigert sich seine Trauer zu beenden (37,35). Vom König David wird in Bezug auf Tamar von keiner vergleichbaren Reaktion berichtet:³⁵⁷ Er reagiert zwar mit großem Zorn, aber nicht mehr (13,21). Stattdessen betont der Erzähler sehr stark die Trauer um alle (angeblich getöteten) Königssöhne (13,31) und dann später um Amnon (13,37). Auch hier wird das Trösten (נָחַם; *nḥm*) erwähnt, doch ganz anders als bei Jakob wird über David berichtet, dass er sich über Amnon tröstete (13,39).

2.1.3.2. Intertextuelle Bezüge zur Dina-Sichem-Erzählung (Gen 34)

Am Höhepunkt der Amnon-Tamar-Erzählung klingen einige potentielle intertextuelle Bezüge zur Dina-Sichem-Erzählung (Gen 34) an. Diese Verbindungen werden in der untenstehenden Tabelle 4 dargestellt. Wie betrachtet, könnte Amnon bereits durch den Vergleich zur ägyptischen Frau von Potifar charakterisiert worden sein. Die Erzählung von Dina und Sichem stellt ihn stärker ins Licht des heidnischen Vergewaltigers. Für Bergen wird Amnon dargestellt „as one who chose the way of the Canaanite.“ (2002:380). Doch wenn dieser Bezug zulässig ist und erkannt wird, steht Amnon meines Erachtens nach weitaus schlechter da als Sichem (siehe die antithetischen Verbindungen unter Punkt 2 und 5).

Die Reaktion von Simeon und Levi in Gen 34 endet zwar in einem Gewaltexzess gegen die Bewohner Sichems, doch ihr Einsatz *für* ihre Schwester lässt das Vorgehen Ammons *gegen* seine Schwester in einem viel schlechterem Licht erscheinen. McCracken kommentiert: „Guarding the virginity of a sister was the natural duty of a brother in the ancient world, because it protected the family’s honor. Amnon does not seek to protect his sister, but to exploit her.“ (2013:333). Dass es in Gen 34 um die Familienehre geht, wird durch die Rede Jakobs und die Antwort der Brüder bestätigt (34,30-31; siehe Punkt 7). Ähnlich wie Jakob stellt auch David die Ordnung und Ehre in seinem Haus nicht wieder her, woraufhin (analog zu Simeon und Levi) Absalom aktiv wird.

³⁵⁵ Alter erwägt, dass auch Tamars Kleid mit dem Blut der Jungfräulichkeit in Berührung gekommen sein könnte: „Tamar's ornamented tunic may well be blood stained, too, if one considers what has just been done to her.“ (2000:270).

³⁵⁶ Zu einem späteren Zeitpunkt in 2 Sam 19,1 spiegelt die dramatische Trauer Davids um seinen Sohn Absalom diese Reaktion Jakobs aus 37,33 wider.

³⁵⁷ Anders hatte er reagiert, als der Sohn Batschas schwer krank wurde (2 Sam 12,16).

Tabelle 4: Lexikalische und thematische Verbindungen zwischen Gen 34 und 2 Sam 13

Gen 34	2 Sam 13
Lexikalische Verbindungen	
1. 34,7: „Die Männer fühlten sich gekränkt und wurden sehr zornig, weil er [Sichem] eine Schandtät in Israel (נְבִלָה עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל) verübt hatte [...] denn so etwas hätte nicht geschehen dürfen.“ (Vgl. Hamilton 2008:340).	13,12: „[...] denn so handelt man nicht in Israel (לֹא-יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל)! Tu doch diese Schandtät (אֶת-הַנְּבִלָה) nicht!“
2. 34,2: „Sichem [...] legte sich zu ihr (וַיִּשְׁכַּב אֶתָּה) und tat ihr Gewalt an (וַיַּעֲנֶה).“ (Vgl. :340-341).	13,14: „Amnon [...] tat ihr Gewalt an (וַיַּעֲנֶה) und lag bei ihr (וַיִּשְׁכַּב אֶתָּה).“ ³⁵⁸
Thematische Verbindungen	
3. Jakob hat nur eine namentlich erwähnte Tochter, Dina. Sie ist Protagonistin einer einzigen Erzählung. Darin wird sie vergewaltigt (Vgl. Hamilton 2008:340-341; Auld 2011:489).	David hat nur eine namentlich erwähnte Tochter, Tamar. Sie ist Protagonistin einer einzigen Erzählung. Darin wird sie vergewaltigt.
4. Sichem ist der erstgeborene Sohn des Königs der Hewiter, der die Tochter eines israelitischen Führers vergewaltigt und am Ende stirbt (Gen 34,2-3.26). (Vgl. Bergen 2002:380).	Amnon ist der erstgeborene Sohn des Königs Israels, der die Tochter des Königs (seine eigene Schwester) vergewaltigt und am Ende stirbt.
5. Antithetische Verbindung: Der Vergewaltigung folgt Liebe und der Wunsch, die Ehe zu schließen (34,3.8.11-12) (Alter 2000:268).	Antithetische Verbindung: (Angebliche) Liebe führt zur Vergewaltigung, worauf Hass und Abweisung folgen (13,2.14-17).
6. Die Ereignisse führen zum brutalen Mord bzw. zur Selbstjustiz der Brüder (Simeon und Levi).	Die Ereignisse führen zum brutalen Mord bzw. zur Selbstjustiz des Bruders (Absalom).
7. Jakob konfrontiert Simeon und Levi mit ihrer Tat (34,30-31), wobei er nicht die Tat an sich verurteilt, sondern seine Angst herausstellt. Jakob lässt zunächst keine Konsequenzen folgen. Erst in Gen 49,5-7 werden seine Konsequenzen und die Verurteilung ihrer Tat deutlich.	David konfrontiert Amnon nicht mit seiner Tat. Er wird zwar zornig, lässt aber keine Konsequenzen folgen (13,21). Das gleiche gilt in Bezug auf Absalom, den er sogar begnadigt (2 Sam 14).

2.1.3.3. Schlussfolgerungen aus den intertextuellen Bezügen

Die Bedeutung der einzelnen intertextuellen Bezüge für die Deutung von 2 Sam 13 wurde bereits bei ihrer Erläuterung besprochen. Die Bezüge können die Ereignisse von 2 Sam 13 untermalen oder kontrastieren und der Leserschaft Hinweise darauf geben, wie die vorliegende Erzählung zu verstehen und zu werten ist. Der Erzähler dockt an den Themen an, die eine Schnittmenge mit der Amnon-Tamar-

³⁵⁸ Diese Umstellung (liegen - Gewalt / Gewalt - liegen) ist ein Hinweis darauf, dass Tamar über die Dialoge hinaus auch körperliche Gegenwehr leistete.

Erzählung zulassen, wie das sexuelle Vergehen, der Mord und ihre Verurteilung. Diese Rückbezüge könnten dazu dienen, die Schwere der begangenen Tat Amnons hervorzuheben.³⁵⁹

Ganz allgemein betrachtet, sticht hervor, dass der Erzähler starke Parallelen zwischen der Geschichte Jakobs und seiner Söhne und der Geschichte Davids und seiner Söhne zieht.³⁶⁰ Das verwundert nicht, da diese die am besten dokumentierten und am breitesten dargestellten Familiengeschichten im Alten Testament darstellen.³⁶¹ Ein weiterer relevanter Aspekt ist, dass der Erzähler intertextuelle Bezüge zu Erzählungen einfließt, die das Thema der Geschwisterrivalität (Josef ↔ Amnon-Tamar; Absalom-Amnon) beziehungsweise einer bis zum Exzess getriebenen Geschwistersolidarität (Simeon-Levi-Dina ↔ Absalom-Tamar) beinhalten. Durch den Zusammenhang der Erzählungen wird nicht nur das Handeln Amnons, sondern auch die Tat Absaloms und die Untätigkeit Davids kritisiert.

Firth erwähnt noch einen weiteren Aspekt: „These allusions provide a central intertext for this narrative, suggesting different ways the situation of David’s family could have been resolved but without parading an obvious moral.“ (2009:436). Dieser Aspekt spielt besonders auf der Seite der Leserschaft eine Rolle, die im Prozess des Lesens dazu verleitet wird, die Ereignisse des jeweils anderen Kontexts heranzuziehen und zeitweise als mögliche Weiterführung der Erzählung anzunehmen.

2.1.4. Abgrenzungen und Korrespondenzen der Episoden in 2 Sam 13

Die zwei Episoden in 2 Sam 13 bauen aufeinander auf und sind zugleich in sich geschlossen, da jede für sich zu einem eigenen narrativen Ruhepunkt kommt. Im ersten Teil (13,1-22) wird der Weg hin zum Missbrauch Tamars durch ihren Bruder Amnon und dessen Konsequenzen beschrieben. Im zweiten Teil (13,22-39) führt der Erzähler den von langer Hand geplanten Brudermord an Amnon und Absaloms anschließende Flucht aus. Diese Einteilung ist klar erkennbar, lediglich über das Ende der zweiten Episode herrschen unterschiedliche Ansichten bezüglich der Zuordnung von 13,38-39 (siehe unten).

Die zwei Episoden sind nicht nur kausal, sondern auch durch eine Reihe von Motiven und literarischen Merkmalen miteinander verbunden (Polzin 1993:134-135). In beiden Episoden wird ein Plan entwickelt, der König wird konsultiert und anschließend bricht Gewalt aus (Morrison 2013:165). In beiden Episoden tritt das Opfer nichts ahnend in das Haus des Täters und das Thema des Essens leitet in beiden Fällen die Gewalttat ein (Morrison 2013:177).³⁶² Diese und weitere Parallelitäten werden gut bei Hamilton (2008:337) dargestellt. Sie werden hier mit eigenen Anpassungen wiedergegeben:

³⁵⁹ Ganz besonders gilt dies auch für die Bezüge zu der dramatischen Erzählung in Ri 19-21, die hier nur am Rande erwähnt wird.

³⁶⁰ Die Vielzahl und Ausführlichkeit der intertextuellen Bezüge zur Joseferzählung und zur Dina-Sichem-Geschichte lassen daher den klaren Rückschluss zu, dass der Autor des Samuelbuches mit diesen Erzählungen der Genesis vertraut war und, so wie es scheint, mit „a textual version very like the one that has come down to us.“ (Alter 2000:267).

³⁶¹ Diese Tatsache bestätigt einmal mehr, dass die Eingrenzung der vorliegenden Arbeit auf die Geschwisterkonflikte dieser beiden Familien Sinn ergibt.

³⁶² Morrison weist auf einen hervorstechenden Unterschied zwischen den Erzählungen hin: „[...] whereas the narrator provided a lengthy description of Tamar’s care for her predator before she was raped, little attention is paid to Amnon before he is murdered. Amnon is not an innocent victim.“ (2013:177). Als Divergenz gilt auch Punkt 7 in der nachfolgenden Tabelle 5.

Tabelle 5: Parallelitäten zwischen 2 Sam 13,1-22 und 13,23-39

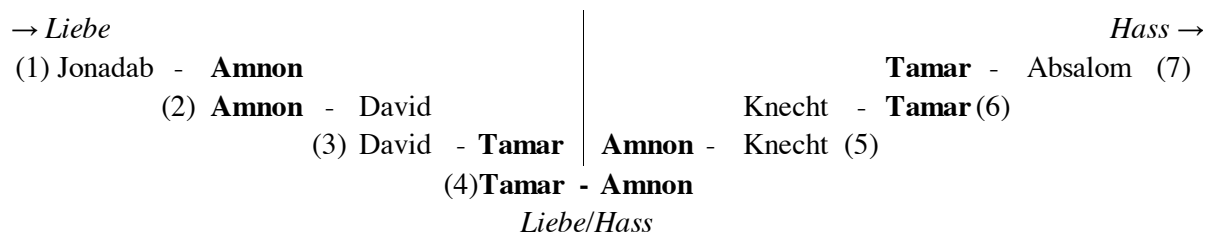
Teil 1: 13,1-22	Teil 2: 13,23-39
1. Amnon lädt Tamar zum Beischlaf ein (13,11), aber sie lehnt ab (13,12).	Absalom lädt David zum Schurfest nach Baal-Hazor ein (13,24), aber er lehnt ab (13,25).
2. Tamar antwortet mit einer doppelten Ablehnung: „ <i>Nicht doch, mein Bruder! Tu mir keine Gewalt an!</i> “ (13,12).	David antwortet mit einer doppelten Ablehnung: „ <i>Nein, mein Sohn! Wir können doch nicht alle zusammen hingehen!</i> “ (13,25).
3. Jonadab berät Amnon (13,5), Amnon nimmt den Rat an (13,6) und sein Plan geht auf (13,7).	Jonadab berät David (13,32-33) und sein Wort erweist sich als fundiert (13,35).
4. Die Strategie, um an Tamar heranzukommen, liegt in der Zubereitung einer Speise (13,5-10).	Die Strategie, um an Amnon heranzukommen, ist ein Fest (mit Speise und besonders Trank) (13,27-28).
5. Nach dem Missbrauch sagt Absalom zu Tamar: „ <i>Nimm dir diese Sache nicht so zu Herzen!</i> “ (13,20).	Nachdem Jonadab (nur) vom Tod Ammons Auskunft gibt, sagt er zu David: „ <i>Mein Herr, der König nehme die Sache nicht so zu Herzen!</i> “ (13,33).
6. Als Zeichen der Trauer zerreißt Tamar ihre Kleidung (13,19).	Als Zeichen der Trauer zerreißt David seine Kleidung (13,33).
7. Tamar bleibt im Haus Absaloms (13,20).	Absalom flieht (13,33.37.38).

2.2. Amnon vergewaltigt seine Schwester Tamar (Teil 1; 2 Sam 13,1-22)

2.2.1. Die szenische Darstellung (13,1-22)

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die erste Episode (13,1-22) zu gliedern. Die szenische Darstellung von Bar-Efrat (2006:295) ist einleuchtend und wurde in der Literatur breit rezipiert. Er stellt fest, dass die Erzählung in sieben Szenen eingeteilt ist, die jeweils zwei Handlungsfiguren beinhalten.³⁶³ Eine dieser Figuren führt die darauffolgende Szene weiter. Die Struktur sieht entsprechend wie folgt aus:

Struktur 8: Die szenische Darstellung von 2 Sam 13,1-22



³⁶³ Alter (2000:266) erinnert dabei an die analoge Struktur von Gen 27.

Die Handlungen Ammons und Tamars alternieren jeweils: In den Szenen 1-2 erscheint Amnon, in Szene 3-4 Tamar, in Szene 4-5 Amnon, in Szene 6-7 Tamar (Bar-Efrat 2009:125). Aus der Darstellung wird deutlich, dass die Erzählung „eine sorgfältig konstruierte, in sich abgeschlossene Struktur besitzt.“ (2006:295).

Fokkelman (1981:102) greift die Gliederung Bar-Efrats auf und erweitert sie durch die Beobachtung, dass die Erzählung am Anfang von Liebe (Szene 1) und am Ende von Hass (Szene 7) spricht. Der Höhepunkt der Erzählung wird bei der Begegnung von Tamar und Amnon in Szene 4 erreicht. Entsprechend ist diese zentrale Szene die ausführlichste (9 Verse). Die Veränderung der Gefühlslage Ammons wird in dieser Szene mit beiden Begriffen, Liebe und Hass, beschrieben. Damit wird die Wende in der Spiegelsymmetrie markiert.

Den Analysen von Bar-Efrat (2006; 2009) und Fokkelman (1981) möchte ich einige Beobachtungen über die spiegelsymmetrische Anordnung der weiteren Szenen hinzufügen. An den Rändern (Szene 1 und 7) kommen die beiden Brüder Amnon und Absalom vor, die in der nächsten Episode in Konflikt miteinander stehen. Sie stehen sich somit diametral gegenüber. In Szene 1 zeigt sich Jonadab, der Freund (13,3) und Cousin Ammons, solidarisch mit dem krank aussehenden Amnon und stellt ihm eine Frage. Anschließend erklärt er ihm, wie er sich verhalten könnte, um die Situation zu ändern. Analoges geschieht in Szene 7: Absalom, der Bruder Tamars, zeigt sich solidarisch mit seiner Schwester, die er in sein Haus aufnimmt; er stellt ihr eine Frage und erklärt ihr, wie sie sich in dieser Situation verhalten soll (13,20).

Die Szenen 2-3 und 5-6 stellen David auf der einen Seite und den Diener Ammons auf der anderen Seite parallel gegenüber (ähnlich bei Fokkelman 1981:102). Dabei kommt das zum Ausdruck, was bereits oben erwähnt wurde: David fungiert als Bote oder Vermittler für Amnon. Der Sohn legt dem Vater seine Worte in den Mund (13,6-7) und gebraucht ihn als ein Werkzeug, um zu seinem Ziel zu gelangen (Tamar soll zu ihm kommen). Dies entspricht dem Diener, den Amnon in Szene 5-6 benutzt, um sich seines Schwester zu entledigen (Tamar soll fortgehen). Der König und Vater wird hier also mit einem Diener parallelisiert.

Es lässt sich allgemein beobachten, dass die Erzählung im ersten Teil das *Kommen* und im zweiten Teil das *Gehen* Tamars fokussiert (siehe unten). Jonadab *empfiehlt* Amnon, er solle seine Schwester (durch David) zu ihm kommen lassen. Amnon *bittet* David darum, dass seine Schwester zu ihm komme, was David mit einer bestimmten *Befehlsform* an sie weitergibt. Die Steigerung von einer Empfehlung bis hin zu einem königlichen Befehl zeigt, wie der Plan Jonadabs aufgeht. Tamar geht tatsächlich in Ammons Haus und führt den Befehl aus, wobei Amnon sie anhält zu ihm in die innere Kammer zu kommen (13,10). Der Höhepunkt wird erreicht, wenn Amnon sie zum Beischlaf überreden will: „*Komm, liege bei mir!*“ (13,11). An dieser Stelle treten zwei Leitworte der Erzählung zusammen auf: שכב (*škb*; *liegen*) und בא (*bw*; *kommen*). Nach der anschließenden Vergewaltigung wendet sich die Erzählung und fokussiert die bestimmte Aufforderung zum *Gehen* (הלך; *hlk*) und dann die erzwungene Vertreibung Tamars.

Passend zu diesen Beobachtungen erkennt Fokkelman, dass die Szenen eine räumliche Bewegung beschreiben, die sich schrittweise von außen in das Haus Ammons hinein bewegt bis in die innere Kammer

(13,10), wo das Bett Ammons ist: „Amnon’s bed is the centre of the space of the narrative; it is the place of the rape.“ (1981:103). Mit dem Missbrauch und der Wende in Ammons Gefühlen kehrt sich diese Bewegung symmetrisch um. Der Text zeigt, dass Tamar und Amnon in der zentralen Szene allein sind: Amnon schickt jeden Anwesenden hinaus (13,9b) und später ruft er explizit seine Diener wieder herein (13,17a). Der Missbrauch Tamars geschieht somit unter Ausschluss anderer Personen, was unter anderem bedeutet, dass keine Zeugen anwesend sind. Ohne Zeugen stehen sich die Aussagen Tamars und Ammons gegenüber. Die Analyse muss klären, ob darin eventuell ein Grund dafür liegt, warum Amnon nicht direkt zur Rechenschaft für seine Tat gezogen wird. Somit ergibt sich diese Bewegung:

- △ Tamar geht in das Haus *Ammons*. Sie sind offensichtlich nicht allein (vgl. 13,9b).
- △ Tamar folgt Amnon in die innere Kammer, zum Bett Ammons und nähert sich ihm. Sie sind allein (13,10-15).
- ←△ Tamar soll weggehen, sie hält sich aber (noch) im Haus Ammons auf. Amnon ruft Diener herein (13,17).
- ←△ Tamar wird aus dem Haus geworfen (13,18), sie ist allein in der Öffentlichkeit.
- △ Tamar bleibt im Haus *Absaloms* (13,20).

Tamar kehrt nicht in ihr eigenes Haus zurück, sondern sucht Zuflucht bei ihrem Bruder Absalom (13,20). Fokkelman bemerkt: „This safe place is not only the successor to Tamar’s own home but also the counterpart to Amnon’s abode.“ (1981:103). Nicht nur die Brüder selbst, sondern auch ihre Häuser stehen sich in dieser Erzählung diametral gegenüber und zeugen von einer Spannung, die sich in der nächsten Episode entladen wird.

2.2.2. Die Struktur (13,1-22)

Es wurde betrachtet, wie diese erste Episode szenisch jeweils nach zwei Hauptfiguren aufgebaut ist, von einer räumlichen Bewegung gekennzeichnet ist und die An- oder Abwesenheit von Personen fokussiert. Fokkelman (1981:100) und andere Autoren machen ähnliche Beobachtungen, schlagen dann aber unverständlicherweise Gliederungen vor, die diese Aspekte nicht berücksichtigen. Insgesamt erscheinen mir die in der Literatur vorgeschlagenen Gliederungen unbefriedigend. Daher möchte ich nachfolgend eine eigene Struktur von 13,1-22 vorschlagen, die sich an den besprochenen Eigenschaften der Erzählung orientiert.

Struktur 9: Die Struktur von 2 Sam 13,1-22

A. Exposition (13,1-3): Amnon liebt Tamar, die Schwester Absaloms (*behält es aber für sich*) Einführung und Charakterisierung der Handlungsfiguren in ihren Beziehungen zueinander: Absalom, David, Tamar, Amnon, Jonadab.

B. Jonadab-Amnon (13,4-5): Das Problem und ein Plan

Jonadab erkundigt sich über das Wohlergehen Amnons. Dieser offenbart sich ihm. Jonadab gibt ihm einen Ratschlag: Er soll Tamar *zu sich kommen* lassen (תָּבֹא נָא תָמָר), um ihm Krankenkost (בְּרִיָה) zu bereiten.

C. Amnon-David (13,6): Amnon setzt den Ratschlag Jonadabs um

Amnon *stellt sich krank*. Der König kommt (in sein Haus), um nach ihm zu sehen. Amnon bittet ihn, Tamar *in sein Haus* kommen zu lassen (תָּבֹא נָא תָמָר), damit sie ihm zwei „Herzkuchen“ (לֶבְבוֹת) backe.

D. David-Tamar (13,7): Die Anweisung des Königs – „Geh ins Haus Amnons!“

Der König lässt in Tamars Haus senden (שְׁלַח) und befiehlt ihr (לְכִי נָא), ins Haus Amnons, ihres Bruders, zu gehen, um ihm Krankenkost (בְּרִיָה) zu kochen.

E. Tamar-Amnon (13,8-14a): Das Vorspiel und das unsittliche Angebot

a. Das Vorspiel (13,8-9a): Tamar gehorcht dem Befehl Davids und geht in das Haus Amnons. Sie backt ihm „Herzkuchen“ (לֶבְבוֹת), während er (im Bett) *liegt* (וְהוּא שָׁכַב) und sie beobachtet.

b. Eine überraschende Wende Amnons (13,9b-10): Er will doch nicht essen.

c. Das unsittliche Angebot Amnons (13,11): Amnon will allein mit Tamar sein und lässt sie in die innere Kammer kommen. Er packt sie und will seine Schwester zum Beischlaf verführen: „Komm, liege bei mir!“ (בּוֹאִי שָׁכְבִי עִמִּי).

d. Tamars Protest (13,12-13) – 1. Rede: Tamar weigert sich (אֶל-אָחִי) und versucht Amnon davon abzuhalten, eine Schandtat (גְּבֻלָה) zu verüben.

e. Amnon will nicht auf ihre Stimme hören (13,14a)

E'. Amnon-Tamar (13,14b-16): Der Tiefpunkt und das bittere Nachspiel.

a'. Die Vergewaltigung (13,14b): Amnon überwältigt Tamar, tut ihr Gewalt an und „*beschläft sie*“ (וַיִּשְׁכַּב אֶתָּה).

b'. Eine weitere überraschende Wende Amnons (13,15a): Er hasst Tamar mehr, als er sie geliebt hatte.

c'. Das unsittliche Verhalten Amnons (13,15b): Amnon will Tamar nicht mehr sehen. Er schickt sie fort: „*Steh auf, geh weg!*“ (קוּמִי לֵכִי).

d'. Tamars Protest (13,16a) – 2. Rede: Tamar weigert sich (אֶל) und versucht Amnon davon abzuhalten, ein noch größeres Übel als das andere (הַרְעָה) (הַגְּדוּלָה הַזֹּאת) zu verüben.

e'. Amnon will nicht auf sie hören (13,16b)

D'. Amnon-Diener (13,17): Die Anweisungen Amnons – „Jagt ,die da‘ raus!“

Amnon befiehlt seinem Diener (שֶׁרָת), „*die da*“ (אֶת-זֹאת) von ihm weg (מֵעָלַי) nach draußen zu jagen (שְׁלַח) und die Tür zu verriegeln.

C'. Diener-Tamar (13,18-19): Der Knecht setzt den Befehl Amnons um

Der Diener bringt Tamar hinaus und verschließt die Tür. Kontrast: Diener (שֶׁרָת) – Königstochter (בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ). Da sie nicht mehr Jungfrau ist, zerreißt sie ihr Jungfrauen-Gewand und *zeigt ihre Schmach*, indem sie schreiend davonläuft.

B'. Tamar-Absalom (13,20-21): Das Problem und (k)ein Plan

Absalom erkundigt sich über das Wohlergehen Tamars, gibt ihr einen Ratschlag und *nimmt sie in sein Haus auf*. David ist zornig, doch er lässt keine weitere Reaktion folgen.

A'. Schluss (13,22): Absalom hasst Amnon wegen der Gewalt an seiner Schwester (*behält es aber für sich*).

Die Handlungsfiguren werden in *neuen Beziehungen* zueinander beschrieben: Absalom, Amnon, Tamar.

2.2.3. Die Analyse der Erzählung (13,1-22)

2.2.3.1. Exposition: Amnon liebt Tamar, die Schwester Absaloms (A. -13,1-3)

Die Exposition der Erzählung erstreckt sich über die ersten drei Verse. Die Handlungsfiguren werden in ihren Beziehungen zueinander eingeführt und die notwendigen Hintergründe für die folgenden Ereignisse werden gegeben. Die Exposition wird durch eine *inclusio* von הָ + Vornamen markiert: Tamar ist die Schwester von (הָ) Absalom (13,1); Jonadab ist der Freund von (הָ) Amnon und zudem sein Cousin (13,3) (Morrison 2013:168).

Absalom ist der erste Protagonist, der eingeführt wird. Wie oben bereits erwähnt, ist dies überraschend, da Absalom erst am Ende der Episode und dann im zweiten Teil des Kapitels eine Rolle spielt. Dies ist ein Hinweis darauf, dass mit 2 Sam 13 ein Abschnitt beginnt, dessen Hauptfigur bis 2 Sam 19 Absalom ist. Und so „wird angedeutet, dass die Geschichte von Amnon und Tamar nicht nur mit der vorangehenden über David, Batscheba und Urija, sondern auch mit den nachfolgenden über Absalom zusammenhängt.“ (Bar-Efrat 2009:125-126). Für Hamilton (2008:337) gibt dies zudem einen Hinweis darauf, dass sich Absalom (und nicht David) für Tamar einsetzen wird.

Conroy (2006:17) weist darauf hin, dass die Erwähnung der Handlungsfiguren eine *inclusio* mit dem Schluss der Erzählung (13,22) bildet, wo diese erneut erwähnt werden.³⁶⁴ Darüber hinaus steht die anfängliche *Liebe* Ammons zu Tamar (13,1b) dem *Hass* Absaloms für Amnon am Schluss der Erzählung (13,22) gegenüber (A - A').

Durch die Verwandtschaftsbezeichnungen stellt der Erzähler zu Anfang klar, wer zu wem gehört: Absalom und Amnon sind die Söhne Davids, während Tamar als Absaloms Schwester eingeführt wird. Bar-Efrat erklärt: „Sie und Absalom haben also dieselbe Mutter (laut 3,3 war es Maacha, die Tochter Talmis, des Königs von Geschur); gleichwohl wird sie im weiteren Verlauf der Erzählung auch Schwester Ammons genannt.“ (2009:126). Sowohl Absalom als auch Amnon werden explizit als Söhne Davids eingeführt, was die Kampfarena einer Brüderrivalität eröffnet mit Tamar im Zentrum. Sie steht nicht nur thematisch, sondern auch syntaktisch im Zentrum von 13,1, zwischen ihren zwei Brüdern. Sie wird zum „Grund für ihre Uneinigkeit und Disharmonie“ (2006:258).

Noch bevor der Name der Schwester Absaloms genannt wird, charakterisiert der Erzähler sie als attraktiv: „Absalom hatte eine schöne (יָפֵה; *yāpe*) Schwester, ihr Name war Tamar.“ (13,1). Über die äußere Erscheinung von Handlungsfiguren wurde einiges bereits im Kapitel über David und Eliab besprochen. Im unmittelbaren Kontext der Erzählung erinnert die Notiz über Tamar an das sehr schöne Aussehen Batschas (11,2), das als Auslöser für die darauffolgenden Ereignisse galt. Auch das Aussehen Tamars macht sie begehrenswert für Amnon, was gleich im nächsten Satz (13,1b) beschrieben wird.

In 13,1b-2a erwähnt der Erzähler die Ausgangssituation, welche die nachfolgenden Ereignisse einleitet beziehungsweise überhaupt erst ermöglicht. Zunächst erwähnt er: „Amnon, der Sohn Davids, liebte sie.“

³⁶⁴ Die Reihenfolge der Erwähnungen in 13,1 ist: Absalom, David, Tamar, Amnon. In 13,22 werden die Geschwister in anderer Reihenfolge erwähnt: Absalom, Amnon und Tamar. Am Anfang der Erzählung stehen sich die Brüder gegenüber; am Ende der Erzählung stehen die zwei Brüder unmittelbar nebeneinander. Dies könnte bereits ein Hinweis darauf sein, dass David (dessen zornige Reaktion in 13,21 erwähnt wurde) nun nicht mehr als Hindernis zwischen den Brüdern steht beziehungsweise die Brüder direkt aufeinandertreffen werden.

(13,1b). Angesichts des weiteren Handlungsverlaufs klingt das mehrfach verwendete Verb אהב (*'hb; lieben*) im Rückblick euphemistisch. Denn die fragwürdige Liebe wird sich durch die folgenden Ereignisse als erotische Besessenheit offenbaren (Alter 2000:265). Oder mit den Worten Petersons: „It is a cultivated lust, meditated, imagined, nurtured, a lust that becomes an obsession.“ (1999:191). Doch die Lesenden erahnen es an dieser Stelle noch nicht. Bar-Efrat (2006:259) untersucht den Begriff Liebe in der Hebräischen Bibel und kommt zum Schluss, dass er nicht vornehmlich für körperliche Hingezogenheit, sondern viel mehr für tiefere Emotionen und geistige Verwandtschaft verwendet wird. Dies wirkt sich auf die Leserlenkung aus, wie er sinnvoll darlegt:

Wenn also von Ammons Liebe zu Tamar die Rede ist, hat man als Leser oder Leserin keinen Grund zu der Annahme, dass es sich lediglich um eine vorübergehende körperliche Leidenschaft handeln könnte. Liest man über Ammons Leid wegen seiner Liebe zu Tamar, könnte man eher Mitgefühl und Sympathie für ihn entwickeln. Am Anfang der Erzählung wird Ammon keineswegs in einem negativen Licht geschildert und erregt kein Gefühl von Ablehnung oder Ekel – eher das Gegenteil. Der Wandel in der Einstellung der Lesenden erfolgt erst nach und nach, bis am Ende nur noch intensive Verachtung und Abscheu bleiben. Diese schrittweise Veränderung wird trotz der Kürze der Erzählung erreicht. (2006:260).

Es lässt sich vermuten, dass sich Ammon selbst zu Anfang der Erzählung auch noch nicht über seine eigene oberflächliche Gefühlslage im Klaren ist. Adele Berlin ([1983] 1994:64) stellt fest, dass in der hebräischen Erzählkunst die Worte des Erzählers und die angrenzenden Dialoge oftmals sprachliche Ähnlichkeiten aufweisen. Wenn der Erzähler die Aussage einer Handlungsfigur in eigenen Worten wiedergibt, stellt er damit klar, dass er dessen *Point-of-View* teilt. So verhält es sich auch im Hinblick auf Ammons Liebe: Die Aussage des Erzählers, dass Ammon Tamar liebte (13,1b), wird von Ammon selbst in 13,5 in seiner Rede an Jonadab wiederholt und somit bestätigt. Berlin folgert: „The narrator’s words assure the reader of the ‘truth’ of Ammon’s point of view; he is not faking his love and hate, although he is faking illness.“ (:65). Sie nimmt zugleich an, dass der Erzähler den *Point-of-View* Ammons nur vorübergehend bestätigt (bis die Liebe sich in Hass wandelt) beziehungsweise als eine Ironie verstanden werden sollte: „Ammon thought he loved Tamar but, as the outcome of the story shows, this can hardly be called love.“ (:64). Der Erzähler offenbart diese Details schrittweise.

Diese Beobachtungen werden gewissermaßen durch die beschriebene Psychosomatik Ammons bestätigt: Die Liebe (13,1b) und das Unwohlsein Ammons (13,2a) stehen in Verbindung zueinander, was durch den Ausdruck בְּעִבּוּר תָּמָר (*ba 'ābūr tāmār; wegen Tamar*) betont wird: Ammon ist krank vor Liebe. So begründet Ammon selbst seinen Zustand in 13,4b. Unabhängig davon, ob diese Information von der Leserschaft zunächst als romantischer Liebeskummer oder schon als psychische Verirrung verstanden wird, offenbart das folgende Szenario von Missbrauch, Gewalt und übermäßigem Hass (vgl. Gunn 1989:100) die Art seines Elends. Pointiert erwähnt der Erzähler an dieser Stelle, dass Tamar nicht nur Absaloms Schwester, sondern auch „*seine* [Ammons] *Schwester*“ ist (13,2a; vgl. 13,11).³⁶⁵ Damit wird die inzestuöse Liebe betont. Dies könnte bereits eine erste mögliche Anspielung auf die Frage sein, warum die Liebe Ammons ihn krank macht und für ihn ein Problem darstellt. Doch in der Mitte der Exposition (13,2b) leitet der Erzähler die eigentliche Begründung beziehungsweise das Hindernis

³⁶⁵ Dies entkräftet die Aussage von Firth, der behauptet: „Tamar exists solely as Absalom’s sister.“ (2009:436). Sie wird explizit als Ammons Schwester dargestellt. Ganz besonders gilt dies auch am Höhepunkt der Erzählung, in der direkten Rede Ammons (13,11) und im ersten Dialog Tamars, in dem sie Ammon entsprechend als Bruder anspricht (13,12). Dies hebt die Schwere der Tat Ammons hervor.

Ammons ein, was aus dem *Point-of-View* Ammons wiedergegeben wird: „Denn (כִּי; *kî*) sie war eine Jungfrau und es war in den Augen Ammons unmöglich, ihr irgendetwas anzutun.“ (13,2b). Der eigentliche Grund für Ammons schlechte Verfassung ist nicht die Tatsache, dass Tamar seine Schwester ist, sondern dass sie eine Jungfrau ist! Morrison weist darauf hin, dass diese Begründung strukturell hervorgehoben ist: „The center is framed by two impersonal Hebrew verbs, ‘it was distressful’ (*wayyēšer*) and ‘it was impossible’ (*wayyipālē*), followed by infinitive complements that describe Ammon’s feelings and his predicament.“ (2013:168). Auf die Jungfräulichkeit wird außerdem am Anfang (13,2) und am Ende der Erzählung explizit Bezug genommen, was ihre hervorgehobene Bedeutung in der Episode markiert (13,18). Auch Bar-Efrat kommt zum Schluss, „dass die Bemerkung ‚Denn sie war eine Jungfrau‘ am Anfang schon einen Hinweis auf die Art und die Basis der Liebe Ammons gibt.“ (2006:261).³⁶⁶

Die Jungfräulichkeit Tamars ist das eigentliche Hindernis, das Ammon daran hindert, seine „Liebe“ auszuleben. Und es ist ein erster Hinweis auf die Komplikation, die im Hauptteil gewaltsam überwunden wird. Doch Leserinnen und Leser sind am Anfang der Erzählung auf weitere Informationen angewiesen, um diese Aussage deuten zu können.

Eine Reihe von Auslegern, wie beispielsweise Keil (1878:309) oder Ackroyd (1977:120-121), vermuten aufgrund der Aussage in 13,2b, dass Tamar als Königstochter und Jungfrau unter besonderem Schutz beziehungsweise unter Klausur stand. Ackroyd begründet dies folgendermaßen: „A woman’s value, particularly that of a princess, useful in political alliance, was lowered by loss of virginity.“ (:121). Zugleich muss bedacht werden, dass der tückische Kern dieser Erzählung gerade in der Tatsache liegt, dass Ammon und Tamar Geschwister sind. Als Bruder hatte Ammon offensichtlich nicht unmittelbar die Möglichkeit, mit Tamar allein zu sein (was er mit seinem Plan erzwingt), aber es ist anzunehmen, dass er einen familiären Umgang mit ihr hatte. Dies zeigt sich schon allein darin, dass Ammons Vorschlag in 13,6-7 keinen besonderen Verdacht in David erweckt (13,6-7; anders bei Absalom in 13,26). Der vordergründige Aspekt von 13,2 ist also nicht, dass Ammon eine Möglichkeit vermisst, um Tamar zu begegnen, sondern dass er keine Möglichkeit hat, *allein* mit seiner jungfräulichen Schwester zu sein. So folgt die Aussage „*Es war ihm unmöglich, ihr etwas anzutun.*“ (13.2b).

Der Ausdruck „*ihr etwas antun*“ (לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה; *la ‘āšōwt lāh mē’ûmā*) definiert nicht näher, was konkret damit gemeint ist. Es klingt jedenfalls nach der verhüllenden Umschreibung einer sexuellen Absicht, die am Ende der Lektüre als eine verdeckte Prolepse auf Ammons Absichten (und seine negative Charakterisierung) verstanden werden kann. Der Ausdruck „läßt schon etwas von seinem Vorhaben ahnen.“ (Seiler 1998:96). Auch für Alter hat der Ausdruck „a definite negative connotation [...] and makes clear the narrow carnal nature of Ammon’s ‘love’ for Tamar.“ (2000:265). Anderson schlussfolgert schon an dieser Stelle über das Kranksein Ammons: „He was hardly suffering from genuine love-sickness but rather from frustration that he could not do what he wanted with Tamar.“ (1998:174). Für

³⁶⁶ McCracken (2013) erkennt eine intertextuelle Verbindung zu 2 Sam 1,26. Davids Klage über seinen geliebten Freund Jonathan enthält vier Worte, die auch in 2 Sam 13,1-2 vorkommen: „Bruder“, „Liebe“, „Leid“ und „wunderbar/unmöglich“. Er folgert daraus: „When compared with David’s ‘wonderful love’ for his ‘brother’ Jonathan, and his ‘distress’ over his death, the ‘love’ of ‘brother’ Ammon who is ‘distressed’ over the ‘impossibility/wonderfulness’ to do anything to his sister appears as something cheap and dirty.“ (:333).

die Lesenden bleibt der Ausdruck eine Leerstelle, die sie erst später füllen können. Spätestens bei der Vergewaltigung Tamars in 13,14 „wird offensichtlich, was mit ‚etwas‘ gemeint war, und dass Amnon nicht aus einem momentanen Impuls heraus handelt.“ (Bar-Efrat 2006:261).

In der Exposition wird zuletzt Jonadab eingeführt.³⁶⁷ Er wird als Freund beziehungsweise Berater (רֵעַ; *rēa*)³⁶⁸ Ammons, als Neffe Davids (Sohn des Schimea; vgl. 1 Sam 16,9: Shamma) und somit als Cousin von Amnon, Absalom und Tamar eingeführt. Die Hauptfiguren werden in ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zueinander dargestellt, was den Charakter einer Familiengeschichte bestätigt. Zudem erwähnt der Erzähler proleptisch, dass Jonadab ein sehr kluger (חכם; *ḥkm*) Mann ist (vgl. 13,32-36). Diese Aussage hat in der Auslegungsgeschichte viele Fragen aufgeworfen: Wie kann Jonadabs Weisheit behauptet werden, wenn er Amnon zu einer Schandtat verhilft? Warum tritt der Freund und Cousin Ammons am Ende des Kapitels gegen ihn auf?

Zunächst ist festzustellen, dass der Verlauf der Erzählung die Klugheit Jonadabs bestätigt: Der Erzähler stellt seine gute Beobachtungsgabe heraus, wenn Jonadab erkennt, dass mit Amnon etwas nicht stimmt (13,4). In seinem Plan ist er in der Lage, die Schwachheit Ammons in seine Stärke zu wandeln (13,5). Sein Ratschlag ist klug, da er Amnon empfiehlt seine Bitte dem König selbst (sein Haupthindernis) zu unterbreiten, was eine gewisse Sicherheit des Erfolges mit sich bringt (13,7-8): Der König wird dadurch zum Mitwirkenden und Tamar folgt einer Anweisung des Vaters und Königs, was ihre Vorbehalte gegen Amnon minimiert (Bar-Efrat 2006:264). Wie die Erzählung unter Beweis stellt, kann Jonadab die Reaktion Davids vorab angemessen einschätzen. Am Ende des Kapitels kann er auch die Situation richtig deuten, dass Amnon allein tot ist und dass die Rache Absaloms gegen ihn von langer Hand geplant war.³⁶⁹

Oft wird Jonadab als „the evil genius behind Amnon“ (Fokkelman 1981:109) gesehen. Die Weisheit Jonadabs kann jedoch als eine moralisch neutrale Fähigkeit verstanden werden, die nicht zwingend eine ethische Komponente beinhaltet (vgl. Anderson 1998:174). Und es scheint mir sinnvoll zu behaupten, dass Jonadab nicht zwingend schändliche Absichten mit seinem Rat verfolgt haben *muss*. Er verhilft Amnon zwar zu einer Begegnung mit Tamar, doch der Erzähler lässt dabei eine Leerstelle entstehen. Es wäre spekulativ zu behaupten, Jonadab wüsste genau, was Amnon vorhat.³⁷⁰ Alter folgert gleicher-

³⁶⁷ 4QSam^a, LXX lesen an dieser Stelle „Jonathan“.

³⁶⁸ Das hebräische רֵעַ (*rēa*) kann „Freund“ bedeuten, doch am königlichen Hof kann es auch der offizielle Titel eines Beraters und Ratgebers sein (Alter 2000:265). Die beratende Funktion, die Jonadab am Anfang und am Ende des Kapitels einnimmt, lässt vermuten, dass es sich hier eher um die letztere Möglichkeit handelt. Zugleich ist Jonadab ein Cousin Ammons.

³⁶⁹ Seiler bemerkt: „Es mag auffallen, daß er nach V.33 über Ammons Tod keine besondere Trauer zeigt, obwohl er in V.3 als dessen Freund vorgestellt wird; ja er tröstet den König sogar mit dem Hinweis, ‚nur‘ Amnon sei tot.“ (1998:96). Dies hat einige Ausleger dazu geführt, die zwei Jonadab-Abschnitte unterschiedlichen Verfassern zuzuschreiben oder zu behaupten, dass Jonadab eigentlich von Anfang an auf der Seite Absaloms stand und gegen Amnon wirkte. Seiler entgegnet diesen Behauptungen zu Recht: „Dies paßt jedoch zu seiner Verschlagenheit, die schon in V.5 zum Vorschein kommt. Als kluger Realist kann er sich auf die veränderten Verhältnisse einstellen. Daß er jetzt auf Abschaloms Seite steht [...] läßt sich aus dem Text nicht erkennen. So besteht kein Grund, die beiden Abschnitte, in denen Jonadab vorkommt, unterschiedlichen Verfassern zuzuweisen.“ (:96).

³⁷⁰ Selbst wenn er über die Absichten Ammons Bescheid wusste: „Er lässt nichts darüber verlauten, was dann geschehen soll. Somit trägt er auch keine Verantwortung dafür.“ (Bar-Efrat 2006:264).

maßen: „[...] it remains ambiguous whether Jonadab has in mind the facilitating of a rape, or merely creating the possibility of an intimate meeting between Amnon and Tamar.“ (2000:266). Bar-Efrat (2009:127) stellt eine ähnliche Ambivalenz fest, spricht aber allgemeiner von einem möglichen *Tête-à-Tête* zwischen den beiden. Jedenfalls ist in den späteren Worten Jonadabs in 13,32-33 eine gewisse Ablehnung der Schandtät Amnons herauszuhören, was entweder sein politisches Kalkül unter Beweis stellt oder ein Gewicht in die Schale seiner Unschuld legt. Das Letztere würde jedenfalls am Ende der Erzählung die Frage klären beziehungsweise gar nicht erst aufkommen lassen, „warum der weise Jonadab nicht vorausgesehen hat, dass eine Vergewaltigung über seinen Freund Amnon eine schwere Strafe oder Rache bringen wird.“ (:127). Mit Fokkelman scheint es mir sinnvoll, in diese Richtung zu tendieren: „It seems preferable to me to place no more responsibility on Jonadab than for that which he himself proposes in v. 5: a deception, admittedly not very morally elevated, in order that Amnon secure a private meeting with Tamar.“ (1981:109).

Bar-Efrat stellt sich die Frage nach der Funktion Jonadabs in der vorliegenden Erzählung. Für ihn illustriert Jonadab „den Charakter Amnons: Amnon braucht Jonadabs Hilfe, da er selbst unfähig ist, einen Plan zu entwickeln, der ihn von seinem emotionalen Leiden befreien würde. Amnon besitzt also Jonadabs Scharfsinn nicht.“ (2006:263). Jedenfalls fungiert Jonadab als Anstoß und Anlass für das ganze Familiendrama, das in den nächsten Kapiteln das ganze Haus Davids und David selbst trifft. Jonadab ist derjenige, der – ohne es zu erahnen – das angekündigte Gerichtsurteil von 1 Sam 12 ins Rollen bringt. Damit fungiert er sowohl am Anfang als auch am Ende der Erzählung als „a means to an end, much as David’s messengers were in bringing Bathsheba to him (11:4).“ (Firth 2009:437).

2.2.3.2. Jonadab-Amnon: Das Problem und ein Plan (B. – 13,4-5)

Jonadab ergreift in 13,4 als Erster die Initiative und bringt das fragile familiäre Mobile, das in der Exposition dargestellt wurde, ins Wanken. Er beobachtet Amnon über einen längeren Zeitraum und fragt ihn: „*Warum bist du Morgen für Morgen so elend* (לָמָּה; *dal*), *Königssohn?*“ Obwohl er Freund/Berater und Cousin ist, spricht er Amnon als Königssohn an, vielleicht um den Kontrast zu zeichnen: Es passt nicht zu einem Prinzen, elend (bzw. abgemagert, siehe unten) zu sein. Was fehlt ihm nur? Er schließt sogleich eine zweite Frage an, die scheinbar auf ein Zögern Amnons hindeutet. Gekonnt bringt Jonadab dadurch das Gespräch auf eine persönliche Beziehungsebene. Er bohrt: „*Willst du es mir nicht mitteilen?!*“ (13,4b).

Verschiedene Autoren (z.B. Alter 2000:266; Bar-Efrat 2009:127) weisen darauf hin, dass die Antwort Amnons im Hebräischen eine Alliteration der Anfangsbuchstaben beinhaltet, die alle (außer Tamar) mit dem aspirierten א beginnen: אָתָּה תִּמְרָר אֶחָיוּת אֶבְשָׁלָם אָחִי אֲנִי אֶהְיֶה. Dadurch wirken die Worte Amnons wie eine Reihe von ächzenden Seufzern: Das Leiden Amnons wird hörbar! In seiner Antwort nennt er den Namen Tamars an erster Stelle: „*Tamar* [...] *liebe ich*.“ Dies „betont die Ursache von Amnons Leiden und spiegelt wider, dass Tamar in seinen Gedanken an erster Stelle steht.“ (Bar-Efrat 2006:268-269). Ob dies als Melancholie oder als Obsession verstanden werden sollte, bleibt zunächst unklar. Die Liebe Amnons für Tamar wird nun zum zweiten Mal erwähnt, was auf ihre Bedeutung und Intensität hinweist (vgl. 2009:127).

Der allwissende Erzähler hatte bereits durch die psychologische Introspektion in 13,2 bemerkt, dass die Ursache für Ammons Leiden die Jungfräulichkeit Tamars ist. Dieses Detail verschweigt Amnon vor Jonadab. Ist es die bewusste Auslassung eines bloßstellenden Motivs? Ist Amnon sich selbst darüber (noch) nicht im Klaren? Was der Text eindeutig zu erkennen gibt, ist die Tatsache, dass die Antwort Ammons in 13,4 die verwandtschaftlichen Verhältnisse hervorhebt: Er beschreibt Tamar als „*die Schwester meines Bruders Absalom*“. Dadurch treten die komplexen Familienbeziehungen in den Vordergrund (Bar-Efrat 2006:269).³⁷¹

Es sticht hervor, dass er Tamar nicht direkt *seine Schwester* nennt (wie in 13,6.11). Möchte Amnon an dieser Stelle die verwandtschaftliche Beziehung herunterspielen und stattdessen hervorheben, dass Tamar genau genommen „nur“ seine Halbschwester ist? Oder will er durch die Nennung Absaloms einen Hindernisgrund seiner Liebe nennen? Auch wenn der Text diese Fragen nicht gänzlich beantwortet, hebt Ammons Aussage meines Erachtens zwei Aspekte klar hervor: 1) Jonadab hatte Amnon nach dem Grund für sein Leiden gefragt. Amnon antwortet genau auf diese Frage und offenbart ihm, dass der eigentliche Grund seines Krankseins nicht in der Tatsache liegt, dass Tamar *seine Schwester* ist. Dies führt zur zweiten Beobachtung: 2) Zwischen ihm und Tamar steht nicht nur David als Hindernis, sondern auch ihr beider Bruder Absalom. Amnon nennt Absalom interessanterweise nicht *ihr* (Tamars) *Bruder*, was naheliegen würde, da sie dieselbe Mutter haben, sondern „*mein Bruder*“ (אָהִי; *’āhî*). Sein Problem liegt in seinem Verwandtschaftsverhältnis zu Absalom, der sein Halbbruder ist. Tatsächlich ist Absalom derjenige, der sich um Tamar kümmert, Amnon hassen (13,20.22) und zuletzt Vergeltung üben wird (13,28-29). In den Worten Ammons kommt also die Rivalität zum Vorschein, die sich zu einem späteren Zeitpunkt zwischen den Brüdern entfachen wird (Firth 2009:437). Sie offenbaren zugleich die Perspektive der Gesamterzählung (vgl. schon 13,1): Die Betonung liegt auf Absalom, der noch eine wichtige Rolle in der nächsten Episode und in den folgenden Kapiteln spielen wird.

In alldem sticht ein weiterer Aspekt hervor, der bereits die weitere Analyse vorgreift: Tamar ist nie einfach nur Tamar. Nur in den Worten des Erzählers wird sie ab 13,7 ohne weitere Bezeichnung genannt. In den meisten Fällen wird ihre Beziehung zu ihrem Bruder Absalom ausgedrückt. Doch ganz anders als in 13,4 sticht hervor, dass Amnon sie bei seiner Bitte an David explizit „*meine Schwester*“ (13,6) nennt, was er in 13,11 bei seinem unsittlichen Vorschlag wiederholt. Nur in diesen zwei Fällen betont Amnon die Beziehung zu ihr im Versuch, David oder sie selbst für seine Zwecke zu gewinnen. Nach seiner Schandtät meidet er es, sie überhaupt zu nennen (13,15.17).

Jonadab nimmt in 13,5 die vom Erzähler beschriebene Rolle als Freund/Berater ein und sein Scharfsinn kommt nun zum Einsatz: Er unterbreitet Amnon einen klugen und durchdachten Vorschlag. Der Text erwähnt es an dieser Stelle nicht, doch es ist anzunehmen, dass der Plan dazu dienen soll, Ammons Leiden – in welcher Form auch immer – zu lindern, sprich eine Begegnung zwischen Amnon und Tamar (möglichst allein) zu ermöglichen.

In seinem Vorschlag nutzt Jonadab die Schwäche Ammons, um ihm Vorteile zu verschaffen. Amnon, der ja schon krank aussieht, soll sich „*auf sein Bett legen und krank stellen*“ (13,5a), „*pretending to be*

³⁷¹ Ähnliches kann bei Batseba beobachtet werden, die durchgängig als die Frau des Urias beschrieben wird (selbst nach seinem Tod: 11,26; und weit darüber hinaus: Mt 1,6). Dies ruft immer wieder die Tat Davids in Erinnerung.

dangerously ill and in need of special ministrations.“ (Alter 2000:266). Er sieht voraus, dass der Vater nach dem Wohlergehen des Sohnes schauen wird (13,5b).³⁷² Dann soll Amnon ihm eine Bitte unterbreiten. Jonadab spricht daraufhin in der ersten Person weiter und legt Amnon dadurch seine eigenen Worte in den Mund: „*Es soll doch meine Schwester Tamar kommen und mir Krankenkost bringen!*“ (13,5c). Er führt weiter mit genaueren Anweisungen: „*Sie soll vor meinen Augen die Krankenkost zubereiten, damit ich es sehen kann. Dann werde ich aus ihrer Hand essen.*“ (13,5d).

Das Adjektiv **דַּל** (*dal*; *elend*), womit Jonadab in 13,4a den Zustand Ammons beschreibt, wird in seinem einzigen Vorkommen in Genesis für die „dürren“ Kühe im Traum des Pharaos verwendet (Gen 41,19). Bar-Efrat folgert daraus: „Vielleicht hat Amnon wegen seines seelischen Zustandes nicht mehr gegessen.“ (2009:127; vgl. 1 Kön 21,4). Diese Verbindung könnte die Strategie Jonadabs erhellen, der nicht nur die Krankheit Ammons, sondern speziell seine Appetitlosigkeit zu seinem Vorteil zu nutzen weiß. Tamar soll als Köchin zu ihm kommen und ihm eine spezielle Krankenkost zubereiten. **בִּרְיָה** (*biryâ*) ist die spezielle, kräftigende Speise, die einem Kranken dargereicht wird; das Verb **ברח** (*brh*) ist „nicht das gewöhnliche Verb für ‚essen‘, sondern ist eher mit Krankenkost (2 Sam 13,5f. 10) oder Speise als Trost (2 Sam 3,35) verknüpft.“ (Weinfeld 1970:1,783). Alter kommentiert: „When you eat a *biryah* you become *bari*, healthy or fat, the opposite of ‘poorly,’ *dal*. The distinction is crucial to this story.“ (2000:266).³⁷³

Mit der Aussage „*damit ich es sehen kann*“ (13,5d) spielt Jonadab mit der Vorstellung, dass das Zusehen bei der Zubereitung einer Speise den Appetit weckt (Bar-Efrat 2009:128).³⁷⁴ Entsprechend legt er Amnon die Folgerung in den Mund „*Dann werde ich aus ihrer Hand essen*“, als würde Amnon sonst gar kein Essen zu sich nehmen und weiter hungern. Die vorgeschlagene Bitte an David erhält somit die Züge einer verdeckten Nötigung: Wie könnte David diese Bitte ablehnen? Auf Elende, Arme und Geringe (**דַּל**; *dal*) muss doch Rücksicht genommen werden (vgl. **דַּל** in Ex 23,3; 30,15; Lev 14,21; 19,15), wie viel mehr, wenn es sich dabei um seinen erstgeborenen Sohn handelt!³⁷⁵

In dieser und den folgenden Szenen kommt eine Besonderheit dieser Erzählung zutage. Der Inhalt der Rede Jonadabs wird von zwei weiteren Handlungsfiguren in abnehmender Ausführlichkeit wiederholt. Anschließend wiederholt der Erzähler selbst die Umsetzung des Plans. Somit werden der Plan und seine

³⁷² Unverständlicherweise übersetzt Alter 13,5 mit „*Bruder*“ statt „*König*“: „Lie in your bed and play sick, and when your brother comes to see you, say to him.“ (2000:267). Dies muss ein Fehler sein, da keine textkritischen Varianten an dieser Stelle vorliegen.

³⁷³ Jonadab verwendet an dieser Stelle keine verhüllende Sprache, um auf eine sexuelle Begegnung mit Tamar hinzuweisen. Dies wird auch in der herangezogenen Literatur nie so aufgefasst. Zugleich lässt er das konkrete Ziel seines Ratschlages offen, was die Möglichkeit einer sexuellen Begegnung miteinschließen kann (siehe unten).

³⁷⁴ Der Koch- und Backvorgang, vor allem da es darum geht, Teig für die Herzkuchen (siehe unten) vorzubereiten, impliziert einen gewissen zeitlichen Aufwand. Während dieser Zeit sind sich Amnon und Tamar sehr nahe. Jonadab gibt keinen Hinweis darauf, wie Amnon diese Zeit nutzen sollte. Im Nachhinein ist klar, dass er diese Zeit und den Anblick Tamars nutzte, um sich sexuell erregen zu lassen. Unklar bleibt, ob Jonadab dies auch schon mitgeplant hatte.

³⁷⁵ Das Lemma **דַּל** (*dal*) wird im 2 Samuelbuch nur noch für Saul verwendet (3,1), wobei gleich im nächsten Vers Ammons Geburt berichtet wird. Auld bemerkt: „Ironically, the only other occurrence of *dal* in the books of Samuel is in Hannah’s song, which describes Yahweh as raising such people from the dust (1 Sam 2:8).“ (2011:478).

Umsetzung insgesamt viermal erwähnt. Diese Wiederholungen sind bewusst gestaltet und hätten vom Erzähler auch ausgelassen werden können. Doch in ihren Übereinstimmungen und Unterschieden liegen bedeutungstragende Aspekte. In der nachfolgenden Tabelle 6 wird ein Vergleich dargestellt. Durch Fettdruck sind die wesentlichen Unterschiede markiert.

Tabelle 6: Der Plan Jonadabs, seine Wiederholungen und die Umsetzung im Vergleich

	- I - 13,5: Jonadab- Amnon: Der Plan	- II - 13,6: Amnon-David	- III - 13,7: David-Tamar	- IV - 13,8-9: Erzähler: Umsetzung des Plans
a	Leg dich auf dein Lager und stell dich krank!	Und Amnon legte sich hin und stellte sich krank.		
b	Und kommt dein Vater , um nach dir zu sehen, dann sag zu ihm:	Und als der König kam, um nach ihm zu sehen, sagte Amnon zum König :		
c	„Es soll doch meine Schwester Tamar kommen	„Es soll doch meine Schwester Tamar kommen	Da sandte David zu Tamar ins Haus und ließ (ihr) sagen: „Geh doch ins Haus deines Bruders Amnon	Und Tamar ging ins Haus ihres Bruders Amnon,
d	und mir zu essen geben (תִּבְרַנִּי לֶחֶם) ³⁷⁶ Sie soll vor meinen Augen die Krankenkost (אֶת־הַבְּרִיָּה) zubereiten (עָשָׂה), damit ich es sehen kann .	und vor meinen Augen zwei „Herzkuchen“ (שְׁתֵּי לֶבְבוֹת) zubereiten (לָבַב),	und bereite (עָשָׂה) ihm die Krankenkost (הַבְּרִיָּה)!“	während er (im Bett) lag und sie nahm den Teig und knetete ihn und backte Kuchen (לָבַב) vor seinen Augen und kochte die Herzkuchen (הַלֶּבְבוֹת).
e	Dann werde ich aus ihrer Hand essen (אֲכַל).“	damit ich aus ihrer Hand esse (בָּרָה)!“		⁹ Und sie nahm die Pfanne und schüttete (sie) vor ihm aus. Er aber weigerte sich zu essen (אֲכַל).

Die Tabelle 6 zeigt die schrittweise Umsetzung des Plans Jonadabs. Seine Rede (I) ist umfassender als die, welche ihr folgen. Es fällt auf, dass der anfängliche Ratschlag Jonadabs in den Worten Ammons (II) und Davids (III) schrittweise kürzer wird. Die Umsetzung des Plans in den Worten des Erzählers (IV) ist wiederum deutlich ausführlicher, da er vom Koch- beziehungsweise Backvorgang berichtet. Bar-Efrat verdeutlicht einige Gemeinsamkeiten der Wiederholungen:

³⁷⁶ Hif'il von ברה (brh).

Der Hauptpunkt, nämlich, dass Tamar in Ammons Haus gehen soll, erscheint am Anfang und wird von allen drei Sprechern unverändert wiedergegeben [...]. Alle drei erwähnen explizit die Familienbeziehung (Bruder, Schwester), weniger um die Identifizierung zu ermöglichen, als vielmehr um zu zeigen, dass es angemessen ist, dass Tamar ihren Bruder bei der Genesung unterstützt und dass die Anstandsregeln gewahrt bleiben, wenn die Jungfrau Tamar in das Haus ihres Bruders geht. (2006:269).

Jonadab hatte vorausschauend erkannt, dass Ammons Vater ihn besuchen würde (13,5b). In den Worten des Erzählers in 13,6b (II) ist es jedoch der König, der sogar zweimal so genannt wird. Dadurch werden seine hohe Stellung und seine Autorität betont. Amnon ist bereit dem König etwas vorzumachen und ihn als Werkzeug zu benutzen. Die weiteren Wiederholungen werden in den folgenden Abschnitten weiter besprochen.

2.2.3.3. Amnon-David: Amnon setzt den Ratschlag Jonadabs um (C. – 13,6)

Ammons Rede an David (II) ist direkter als der Vorschlag Jonadabs. Sein Bittgesuch enthält eine weniger ausführliche Version des ursprünglichen Plans. In seiner Stringenz lässt er das zum Vorschein kommen, was ihm (in Abgrenzung zu Jonadab) besonders wichtig ist. Er erwähnt zwar, dass Tamar „vor seinen Augen“ kochen soll, er verzichtet jedoch auf den redundanten (und eventuell auch seine eigentlichen Motive offenbarenden) Zusatz Jonadabs „damit ich es sehen kann“ (13,5d).

Ein feiner aber wichtiger Unterschied liegt in der unterschiedlichen Bezeichnung der Speise. Während Jonadab allgemein von בִּרְיָהּ (*biryâ*; *Krankenkost*) gesprochen hatte, gebraucht Amnon in 13,6d das Substantiv לֶבְבָהּ (*lēbibâ*) und fügt auch die genaue Mengenangabe „zwei“ (שְׁתֵּי לֶבְבוֹת; *šētē lēbibōwt*) hinzu.³⁷⁷ Diese Zahl wird in den weiteren Wiederholungen (III-IV) nicht mehr erwähnt. Das Substantiv לֶבְבוֹת (*lēbibōwt*) und das Verb לָבַב (*lbb*; *zubereiten/backen*) sind offensichtlich mit לֶבָב (*lēbāb*; *Herz*) verwandt (Alter 2000:267). Dies könnte eine Anspielung auf die Form des Gebäcks sein oder auf ihre Wirkung, das Herz (eines Kranken) zu stärken (vgl. Bar-Efrat 2009:128; Alter 2000:267). So deutet schon Keil diese Speise als ein „herzstärkendes Gebäck“ (1875:310) im Sinne ihrer kräftigenden Wirkung (vgl. Gen 18,5). Vielleicht kann eine deutsche Übersetzung als „Herzkuchen“ oder „herzhafte Kuchen“ Aspekte dieser Bedeutung vermitteln. Die Verwendung von Substantiv und Verb (לֶבְבוֹת; *lēbibōwt* / לָבַב; *lbb*) lässt Anderson (1998:174) vermuten, dass der Erzähler an dieser Stelle ein Wortspiel beabsichtigt. Er erkennt in Hld 4,9 eine ähnliche Verwendung, die er als „erregen“ übersetzt. Auld führt diese Parallele aus:

The noun [לֶבְבוֹת; *lēbibōwt*, IM] is otherwise unknown; but the verb “hearten” in pi’el is used once more, and again with a feminine singular subject within some lines of the Song of Songs (4:9-10) that have several other word links with this portion of Samuel [...]. “Heartened,” “sister,” “eyes,” “beautiful” – these are all part of the immediate context in 2 Sam 13. [...] The emphases on Tamar as Amnon’s (and not just Absalom’s) sister (vv. 5, 6) and on Amnon’s seeing her with his eyes as she prepared what would hearten him constitute a remarkable echo of the words of the lover in the Song. (2011:478-479).

Somit hätten die Worte Ammons zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen: das, was David verstehen sollte (Tamar soll zwei Kuchen für ihn backen), und das, was Amnon selbst im Sinne hatte (die sexuelle Begegnung mit Tamar). Ähnliche Bezüge stellen auch Fokkelman (1981:106), Alter (2000:267) und

³⁷⁷ Sind zwei Kuchen viel? Oder nennt Amnon absichtlich nur zwei Kuchen („ein paar“), um den Aufwand bescheiden oder seinen Appetit gering wirken zu lassen? Oder intendiert er damit ein Liebespiel, nach dem Motto „Ein Herzkuchen für mich und einen für dich“ (vgl. Hld 7,14)? Leider lassen sich diese Vermutungen nicht überprüfen.

Morrison (2013:171) her. Fokkelman nennt die Herzkuchen „the association of an aphrodisiac.“ (1981:106). Oder anders ausgedrückt: Für Amnon ist das Zuschauen beim Kochen „das Vorspiel“ zu seinem geplanten Übergriff (vgl. Punkt „E.“ in der Struktur 9, oben). Darüber hinaus ist die genaue Mengenangabe des Gebäcks für Fokkelman „an allusion which arises from Amnon’s obsession and betrays his secret wish, a meeting with Tamar without any snoopers.“ (Fokkelman 1981:105). Sein Ziel wäre demnach ein ungestörtes, erotisches *Tête-à-Tête*.

2.2.3.4. David-Tamar: Die Anweisung des Königs: „Geh ins Haus Ammons!“ (D. – 13,7)

Die Wiedergabe Davids (III) fällt lapidar aus. Während Jonadab und Amnon תַּבּוֹטָא נָא (*tābōw’ nā’*) verwendet hatten, was am besten als Vorschlag „*Es soll doch/bitte kommen*“ übersetzt wird, gibt David mit dem Imperativ לֵךְ (*lēkī; geh*) ein Befehl weiter: „Als König und Vater ist er in der Position, Befehle zu geben ohne sie erklären und rechtfertigen zu müssen.“ (Bar-Efrat 2006:272). Zugleich wiederholt David dabei die gleiche, in diesem Fall verstärkende Formulierung mit נָא (*nā’; doch; bitte*) wie Jonadab und Amnon. Damit wird das Ziel von Jonadabs Plan erreicht: Der Besuch wird Tamar von der obersten Instanz befohlen. David tut dies nicht persönlich, sondern er lässt den Befehl durch Dritte überbringen (וַיִּשְׁלַח דָּוִד; *wayyīšlah dāwid*).

David verwendet weder Ammons Begriff לֵבְבוֹת (*lēbibōwt; Herzkuchen*) noch nennt er eine Anzahl. Er benutzt den allgemeineren Begriff בִּרְיָה (*biryā; Krankenkost*) was darüber Auskunft gibt, dass er die unterschwellige Anspielung Ammons nicht verstanden hat. David erwähnt auch nicht, dass Tamar die Krankenkost „*vor den Augen Ammons*“ zubereiten soll. Auch fehlt der Hinweis auf das Selbstverständliche, dass Amnon davon essen soll. Auffällig ist darüber hinaus „das Fehlen eines Details, das sowohl Jonadab als auch Amnon erwähnten, und zwar, dass Tamar Amnon füttern soll.“ (Bar-Efrat 2006:272), nämlich aus ihrer Hand (מִיָּדָהּ; *miyyādāh*). Dass Tamar dies tatsächlich nicht weiß, wird daran deutlich, dass sie diesen Teil des Planes auch zunächst nicht ausführt: Nach dem Kochvorgang „*nahm sie die Pfanne und schüttete sie vor ihm aus*“ (13,9).

Auch wenn der Anlass wohl bekannt ist, fügt David seinem Befehl keinen expliziten Grund für Tamars Einsatz hinzu. Seinerseits ergänzt David aber ein kleines Detail, das kein Vorredner erwähnte beziehungsweise implizit mitgedacht war: „*Geh doch in das Haus deines Bruders Amnon*“. Die Perspektive, die der Befehl Davids weitergibt, stellt die logistischen Aspekte in den Vordergrund: Sie soll in sein Haus gehen zum Kochen. Er sieht Tamar mehr in der Rolle einer Köchin in einer fremden Küche als in der Rolle einer Krankenpflegerin. Auf gleicher Linie betont Bar-Efrat: David „*verzichtet auf die persönlichen Aspekte des Zubereitens vor seinen Augen und des Fütterns*. Das zeigt, dass David gar nicht in den Sinn kommt, was Jonadabs und Ammons eigentliche Absicht sein könnte.“ (2006:272).

2.2.3.5. Tamar-Amnon: Das Vorspiel und das unsittliche Angebot (E. – 13,8-14a)

Die letztendliche Umsetzung des Plans wird in 13,8-10 wiedergegeben (IV). Tamar folgt gehorsam den Anweisungen ihres Vaters. Das hebt sie positiv hervor. Sie geht *ins Haus* Ammons (vgl. 13,6: David geht *zu Amnon*), was darauf hinweist, dass ihre Absicht nicht ein Krankenbesuch, sondern eine Aufgabe ist (Bar-Efrat 2009:128). Zusätzlich erwähnt der Erzähler in 13,8, dass Amnon *ihr Bruder* ist, was in diesem Zusammenhang betont, dass Tamar ihre Pflicht als Schwester erfüllt und sich in einem sicheren, familiären Rahmen befindet beziehungsweise fühlt.

Tamar macht sich sofort an die Arbeit. An dieser Stelle synchronisiert der Erzähler die Ereignisse, indem er erwähnt, dass Amnon währenddessen (im Bett) liegt (וְהָיָא שֹׁכֵב; *wēhū' šōkēb*). Es ist der *Point-of-View* Tamars, der hier wiedergegeben wird, wie Berlin erklärt: „The reader has already seen Amnon lying in bed, and David has seen it, too. Now Tamar enters and sees the same thing; this is her perception.“ ([1983] 1994:63). Tamar backt und kocht; der kranke Amnon ist bettlägerig. Zugleich findet das Kochen „vor seinen Augen statt“ (13,8), ein Detail um das Amnon in seinem Gesuch gebeten (13,6), das aber David in seiner Wiedergabe ausgelassen hatte (13,7).

2.2.3.5.1. Das Vorspiel (a. – 13,8-9a)

Die Wiedergabe des Erzählers enthält zusätzliche Details und Ausführungen über die Zubereitung der Mahlzeit, wie etwa das Kneten des Teiges oder das Ausschütten der Pfanne. „Diese Wiederholungen (die natürlich hätten vermieden werden können) verlangsamen die Geschwindigkeit der Erzählung und erhöhen die Spannung.“ (Bar-Efrat 2006:272). Der Erzähler führt den Lesern die Handlungen detaillierter vor Augen und dadurch entsteht der Eindruck, dass Amnon viel Zeit hat, Tamar beim Kochen zuzuschauen und – nach der oben genannten Polysemie – sich sexuell erregen zu lassen. So pointiert es auch Tribble: „Amnon, der Erzähler und der Leser sehen sie, Voyeurismus gewinnt die Oberhand. Aber Amnon will mehr als nur unerlaubtes Anschauen [...]“ (1990:69). Die Erzählweise ist parataktisch und Verb-lastig: *Tamar nahm, knetete, bereitete, backte, nahm, schüttete*, was die Erfüllung des Befehls Davids bestätigt und den Eindruck der Lesenden bestärkt, dass Tamar ganz auf ihre Aufgabe fokussiert ist.

Es ist stark davon auszugehen, dass Tamar nicht weiß, dass ihr Auftrag von Amnon selbst in die Wege geleitet wurde. David hatte ihr diesen Hintergrund nicht mitgeteilt. Von David weiß Tamar nur, dass sie gehen und Krankenkost zubereiten soll. Dabei fällt auf, dass sie dennoch etwas tut, das David nicht explizit erwähnt hatte: Sie backt „die Herzkuchen“ (הַלֶּבְבוֹת; *hallēbibōwt*), während David allgemeiner von Krankenkost (הַבִּירָה; *habbiryā*) gesprochen hatte. Tamar gibt (ohne es zu wissen) ihrem Bruder Amnon genau das, was er begehrt hatte (13,6). Durch die wiederholte Erwähnung der Herzkuchen lässt der Erzähler die Reihe von Anspielungen mitschwingen, die oben erwähnt wurden. Der ursprüngliche Plan geht genau auf.³⁷⁸

2.2.3.5.2. Eine überraschende Wende: Amnon will nicht essen (b. – 13,9b-10)

Auch wenn David es nicht explizit wiederholt hatte, ist das (angebliche) Ziel der ganzen Angelegenheit eindeutig, dass der kranke und möglicherweise abgemagerte Amnon Nahrung zu sich nimmt und damit zur Genesung kommt. So hatten es sowohl Jonadab als auch Amnon im letzten Teil ihrer Rede vorausgesagt: „dann werde ich aus ihrer Hand essen (אָכַל; *'kl*)“ (13,5e) und „damit ich aus ihrer Hand Krankenkost esse (בָּרָה; *brh*)!“ (13,6e). Nachdem nun der ganze Plan Jonadabs erfolgreich in die Tat umgesetzt wurde, erwähnt der Erzähler in 13,9, dass sich Amnon „weigerte zu essen“ (וַיִּמָּאָז לְאָכֹל; *waymā'ēn le'ēkōwl*). Nach den vielfältigen Wiederholungen stellt dies eine erste überraschende Wende dar, welche die Leserschaft, doch besonders Tamar, verwundern muss. Auch Bar-Efrat sieht darin einen „ironischen Gegensatz zwischen der großen Mühe, die sie sich gibt und die in V8 detailliert beschrieben worden ist,

³⁷⁸ Bar-Efrat weist auf eine mögliche Zweideutigkeit von וַתִּבְשֵׁל־אֶת הַלֶּבְבוֹת („und sie bereitete Herzkuchen vor seinen Augen“) hin, die dem oben Gesagten entspricht. Dies könne auch heißen: „Sie erobert sein Herz, während er sie anblickt, d.h. sie erweckt mit ihrem Aussehen seine Begierde.“ (2009:128).

und der Sinnlosigkeit ihrer Arbeit“ (2009:129). Auf diese Art von Speise hat Amnon offensichtlich keinen Hunger.

Ab 13,9b betritt die Leserschaft Neuland. Die Ereignisse, die nun folgen, gehen über das hinaus, was Jonadabs Plan beinhaltet hatte. Nachdem Amnon alle Anwesenden hinausgeschickt hat, lässt er sich die Speise in die innere Kammer (חֶדֶר; *heder*) servieren.

Es ist schwierig, die genauen architektonischen Begebenheiten des hier beschriebenen Gebäudes zu rekonstruieren, zumal der Text nicht von einer einfachen Person des Volkes, sondern vom Königssohn Amnon spricht. Der Text zeigt, dass die Königssöhne ein eigenes, vermutlich gehobeneres Haus hatten (13,7; 13,20). Die Erwähnung des חֶדֶר (*heder*) als eine innere Kammer dieses Hauses in 13,10 weist darauf hin, dass der Kochvorgang Tamars in einem anderen Zimmer oder sogar draußen geschah, wobei Amnon sie offensichtlich dabei beobachten konnte. Die Aussage in 13,9 („*Sie schüttete die Pfanne vor ihm aus*“) lässt darauf schließen, dass Amnon während der Zubereitung (noch) nicht in der inneren Kammer lag. Eine alternative Möglichkeit wäre, dass er vom חֶדֶר (*heder*) aus den Kochvorgang beobachten konnte, doch diese scheint weniger wahrscheinlich. Dieser Raum חֶדֶר (*heder*) wird im Alten Testament häufig als der Ort bezeichnet, worin Menschen sich zum Schlafen zurückziehen, „since it is often followed by the term *miškāb*, ‘bed’ [...]“ (Morrison 2013:172). Wesentlich für die vorliegende Erzählung ist das, worauf Mosis hinweist: „*hædær* meint im AT [...] immer einen Raum, der nach außen verbirgt und schützt oder der von außen schwer oder gar nicht überblickt und durchforscht werden kann [...]“ (1977:2,756). So geht Josef beispielsweise in den חֶדֶר (*heder*), um ungesehen zu weinen (Gen 43,30). Batseba und Nathan suchen den bettlägerigen David im חֶדֶר (*heder*) auf (1 Kön 1,15). חֶדֶר (*heder*) ist auch das Zimmer, „wo der Mann mit der Frau, die Geliebte mit dem Geliebten ungestört zusammen sein kann [...]“ (:2,757). Das ist eben der Ort, wohin Amnon seine Schwester hineintreten lässt. Das ungestörte Alleinsein an diesem Ort ist der zentrale Aspekt, den der Text dabei vermitteln will.

Die Spannung der Lesenden wird progressiv gesteigert: Ist das nicht suspekt? Die in der bisherigen Erzählung verstreuten Doppeldeutigkeiten und Anklänge beginnen, an Bedeutung zu gewinnen.

Ammons eigene Begründung für diese Wende ist, dass er die Nahrung aus der Hand Tamars essen will (13,10). Baldwin (1988:265) meint, Amnon stellt sich so krank, dass er keine Leute mehr um sich herum ertragen kann. Was für Keil (1875:310) eine Launenhaftigkeit Ammons darstellt, ist bei Bar-Efrat der Hinweis auf etwas Geheimes: „Ammons Befehl deutet an, dass als nächstes etwas Unerwartetes geschieht oder etwas Geheimes gesagt wird, etwas, was vor der allgemeinen Öffentlichkeit verborgen werden muss.“ (2006:274). Zugleich weiß die Leserschaft bereits, dass die Gründe Ammons auf irgendeine Weise in der „Liebe“ zu seiner für ihn unerreichbaren, jungfräulichen Schwester Tamar liegen müssen.

2.2.3.5.3. Das unsittliche Angebot Ammons (c. – 13,11)

Tamar scheint (noch) keine Gefahr zu wittern. Sie kommt der Bitte ihres Bruders nach und serviert das Essen in der inneren Kammer. An dieser Stelle verlangsamt sich die Erzählzeit erneut und läuft bis 13,14a nahezu synchron zur erzählten Zeit ab. „*Als sie Amnon zu essen hinreichte...*“: Die Lesenden sehen vor Augen, wie Tamar den Arm ausstreckt, um Amnon zu füttern. Im Hinblick auf die räumliche

Bewegung der Erzählung ist hiermit der Höhepunkt erreicht: Amnon und Tamar sind allein und einander so nah wie bisher noch nie.

In diesem Moment packt (קִּחַץ, *Hif'il*; *ḥzq*) Amnon sie. „Was seine Augen schon in Besitz genommen haben, sucht seine Hand nun festzuhalten.“ (Trible 1990:71). Hesse stellt über den Begriff קִּחַץ (*ḥāzaq*) fest: „Wird ein Lebewesen oder ein Teil davon ‚ergriffen‘ und dann ‚festgehalten‘, so handelt es sich dabei oft um einen Akt der Gewaltanwendung“ (1977:2,851-852; vgl. 2 Sam 1,11; 2,16). Das Lemma drückt zudem Überlegenheit über einen anderen aus (2,;848; 2,;849) und wird auch in 13,14 im Zuge der Vergewaltigung wiederholt (allerdings im *Qal*). Daran wird deutlich, dass es auch schon im ersten Fall nicht eine zärtliche Umarmung, sondern ein starkes, langanhaltendes Festhalten ist. In einem Augenblick muss Tamar realisieren, dass Amnon weder hungrig noch krank ist. Ganz im Gegenteil, er ist stark und hält sie fest (Morrison 2013:172)!

Während Amnon seine Schwester festhält, versucht er sie zu überzeugen: „*Komm, liege bei mir, meine Schwester!*“ (13,11). Spätestens mit dieser Geste und diesem unsittlichen Angebot wird klar, dass Ammons Appetit nicht nach Nahrung verlangt, sondern nach sexueller Befriedigung. Die intertextuellen Anklänge wurden bereits oben besprochen (Gen 39; 2 Sam 11,4). Es fällt auf, dass Ammons Worte allesamt auf dem Laut וֹ enden: בּוֹאִי שִׁכְבִּי עִמִּי אֲחֹותִי (*bōw'î šikbî 'immî 'āḥōwtî*; vgl. 13,15).

Das „*Komm*“ scheint zwar eine Einladung einzuleiten, doch der feste Griff Ammons zeugt eher von einer Nötigung. Bar-Efrat (2006:276) schlägt vor, dass die Anrede als „*meine Schwester*“ nicht unangebracht sei. Meines Erachtens bringt sie jedoch die Tragik und das Paradoxe zum Ausdruck: Die Einladung zum Beischlaf und die verwandtschaftliche Beziehung passen nicht zusammen. Es fällt auch auf, dass sich Wort und Tat bei Amnon widersprechen. Durch das Festhalten Tamars greift er einer möglichen negativen Antwort beziehungsweise der Abwendung Tamars vor und er deutet damit seine Bereitschaft an, über eine verbale Einladung hinausgehen zu wollen.

Morrison (2013:172) zeigt auf, wie Amnon die ganze Bühne für sein Handeln vorbereitet hatte: Er und Tamar sind allein, abgeschottet von der Öffentlichkeit; seine Krankheit gibt ihm dafür ein gutes Alibi. So folgert er aus Ammons Perspektive: „Now Tamar can consent to the tryst and return home. Who will know of it?“ (2013:172). Doch Amnon hat seine Schwester Tamar unterschätzt und nicht mit ihrem resoluten Charakter gerechnet. Denn Tamar fühlt sich nicht umgarnt, sondern einer direkten Gefahr ausgesetzt und sie ist bereit dagegen zu reagieren.

2.2.3.5.4. Tamars Protest – 1. Rede (d. – 13,12-13)

Tamar deutet die Ereignisse richtig und fürchtet sofort einen gewaltsamen Übergriff Ammons. So entgegnet sie: „*Nicht doch, mein Bruder! Tu mir keine Gewalt an!*“ (13,12). Damit fallen die ersten Worte Tamars und nur wenige Verse später, in 13,16, ist auch schon ihr letzter Satz gefallen. Tamar wurde bereits als eine schöne (13,1) und gehorsame (13,8) Jungfrau dargestellt. Ihre erste Rede trägt maßgeblich zu ihrer weiteren Charakterisierung bei. Um die Nuancen ihrer Worte zu verstehen, rät Dale Davis der Leserschaft das zu tun, was Amnon nicht tut: „We must do what Amnon did not do: listen to Tamar. The writer's viewpoint comes through Tamar's pleas, and we must hear her if we are to form a proper estimate of Amnon's deed.“ (1999:164).

Fokkelman (1981:113) bemerkt, dass in der ganzen Erzählung bisher ein Muster von Befehl/Bitte und darauffolgender Umsetzung sichtbar wurde. Dies ist durch die oben dargestellte *vierfache* Wiederholung des Planes Jonadabs bedingt. Doch mit 13,12 wird dieses Muster unterbrochen: Tamar weigert sich; diesmal gehorcht sie nicht. Stattdessen ist sie bereit Ammons Vorstoß mit einer *vierfachen* Ablehnung (Morrison 2013:172) zurückzuweisen:

1. *Nein* (אָל; 'al), mein Bruder;
2. tu mir *keine* (אָל; 'al) Gewalt an;
3. denn so handelt man *nicht* (אָל; lō') in Israel;
4. tu doch diese Schandtät *nicht* (אָל; 'al).

Ihr erstes Wort ist eine starke Reaktion der absoluten Verneinung, die offensichtlich unmittelbar aus dem Schrecken entsteht, dass Amnon sie gewaltsam festhält. Die wiederholten Verneinungen drücken Tamars „verzweifelten Widerstand aus, den sie aus tiefstem Herzen ausschreit: Nicht, nicht, nicht!“ (Bar-Efrat 2006:278). So wie Amnon sie als seine *Schwester* angesprochen hatte, nennt Tamar ihn entsprechend *ihr Bruder*. Schon allein in dieser Anrede liegt ein Argument gegen das, was Amnon vorhat. Während Amnon den Begriff שָׁכַב (*škb*; *liegen, schlafen*) verwendet hatte, gebraucht Tamar in ihrer zweiten Verneinung das viel stärkere Lemma עָנָה im *Pi'el* ('*nh*; *bezwingen, erniedrigen, misshandeln*). Sie beschreibt damit die Gewalt, die sie von Amnon vermutet, oder in anderen Worten, „dass Amnon Gewalt gebrauchen muss, um sein Ziel zu erreichen, und dass Tamar sich wehren wird.“ (Bar-Efrat 2006:278).³⁷⁹

Die Argumentationsweise Tamars kann, in Anlehnung an Bar-Efrat (2009:129), folgendermaßen gegliedert werden.

Tabelle 7: Die Argumentationsweise Tamars (2 Sam 13,12-13)

Die Bitte	¹² Nein (אָל), mein Bruder! Tu mir keine (אָל) Gewalt (עָנָה) an!
Die Begründung der Bitte:	
Allgemeines Argument	Denn so handelt man nicht (אָל) in Israel!
Erneute Bitte	Tu doch diese Schandtät (נִבְזָה) nicht (אָל)!
Persönliches Argument (auf Tamar bezogen)	¹³ Und ich, wohin sollte ich meine Schmach (חֲרָפָה) tragen?
Persönliches Argument (auf Amnon bezogen)	Du aber würdest sein wie einer der Schändlichen (הַנְּבִלִים) in Israel.
Ein Alternativvorschlag	Und nun rede doch zum König, denn er wird mich dir nicht vorenthalten!

³⁷⁹ Pilch erkennt im Verb עָנָה ('*nh*), das in 13,12.14.22.32 vorkommt und das er mit „humiliation or shaming“ (2012:130) übersetzt, einen Begriff, der im kulturellen Zusammenhang von Ehre und Schande verstanden werden will. Er fasst dies folgendermaßen zusammen: „Recalling the significance of honor and shame as core values of circum-Mediterranean cultures, humiliation is major shame. Primarily it is the men responsible for seeing to the safety of the woman who are shamed (father, brothers, husband). Secondly the victim is shamed because no appropriate male took pains to watch over her. Shame must be avenged [...].“ (2012:133). Diese Deutung scheint mir im Hinblick auf die Reaktionen Davids und Absaloms zutreffend (siehe unten) und dennoch – vielleicht aufgrund meiner eigenen, eher individualistischen Wahrnehmung aus dem Kontext einer Schuldkultur – zu kurz gegriffen im Hinblick auf die persönliche und körperliche Ehre bzw. Scham Tamars.

Es fällt auf, dass die ersten drei Sätze die starke Verneinung betonen, während die letzten drei Sätze, die daraus entstehenden Konsequenzen (Schmach, Schande) und einen Lösungsvorschlag aufzeigen. Daran wird die rhetorische Versiertheit der Rede ersichtlich. Die Ausführlichkeit der Antwort Tamars ist ein „Ausdruck der großen Anstrengung, die sie aufbringt, um Ammons schlimme Absicht zu verhindern.“ (Bar-Efrat 2009:129).³⁸⁰

2.2.3.5.4.1. Die Begründung der Bitte

Die Aussage „Denn so handelt man nicht in Israel!“ knüpft an den Gedanken einer allgemeinen Moralvorstellung in Israel an. Tamar sagt damit so viel wie: „So handelt man üblicherweise nicht, weil man so nicht handeln soll.“ (Bar Efrat 2006:279). Tamar zeigt die dauerhaften Konsequenzen auf, die aus dem Missachten dieser ethischen Norm, aus einem kurzen Moment sexueller Ausschweifung, für beide entstehen würden: Amnon würde „sein wie einer der Schändlichen in Israel“ (הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל; *hannēbālīm bēyisrā`ēl*). Der Gedanke soll für Amnon abschreckend wirken. Und Tamar wüsste selbst nicht „wohin sie ihre Schmach (הַרְפָּה; *herpā*) tragen sollte“, das heißt: die Schmach würde an ihr dauerhaft anhaften.³⁸¹ Sexuelle Gewalt führt sie beide in Schande und Schmach, und zwar nicht nur innerhalb der Familie, sondern im Angesicht des ganzen Volkes (בְּיִשְׂרָאֵל; *bēyisrā`ēl*). Bis zu diesem Zeitpunkt kann Tamar noch nicht wissen, dass sie diesbezüglich mit keinerlei Empathie bei Amnon rechnen kann.

In der ersten Rede Tamars häufen sich intertextuellen Bezüge. Beim Ausdruck נְבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל (*nēbālīm bēyisrā`ēl*; *Toren/Schändliche in Israel*) könnte ein möglicher Bezug zu Gen 34,7 vorliegen, der oben bereits besprochen wurde. Diese Anklänge rufen bei einer informierten Leserschaft, die diese Bezüge herstellt, die tragischen Umstände des analogen Kontextes in Erinnerung. Dies betrifft auf der einen Seite den Missbrauch, den Tamar in Kürze erleiden wird; auf der anderen Seite liegt darin auch ein möglicher Hinweis auf das spätere Schicksal Ammons. Bar-Efrat (2009:130) wertet das Vorkommen von נְבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל (*nēbālīm bēyisrā`ēl*) im Alten Testament aus und kommt zum Schluss, dass alle Vorkommen, mit nur einer Ausnahme (Jos 7,15), im Zusammenhang mit sexuellen Vergehen stehen, wobei alle Fälle vom Tod des Übeltäters berichten (Gen 34,7; Dtn 22,21; Ri 20,6.10; Jer 29,23). Dies trifft in 13,29 auch auf Amnon zu.³⁸²

Dieses Schicksal wird im unmittelbaren Kontext des Samuelbuches bestätigt: Der Begriff נְבָלָה (*nēbālā*) erinnert stark an Nabal, den Ehemann Abigails, über den sie verlauten ließ: „Denn wie sein Name, so ist er: Nabal (נָבָל; *nābāl*) ist sein Name, und Torheit (נְבָלָה; *nēbālā*) ist bei ihm.“ (1 Sam 25,25). Entspre-

³⁸⁰ Dietrich lobt ihre Reden in hohen Tönen, wenn er behauptet, „Tamars Reden an den sie bedrohenden Amnon [...] bieten ein Muster an Geistesgegenwart und Geschicklichkeit, an Anmut und an Wagemut.“ (2005c:33).

³⁸¹ Die Berufung auf eine äußere, in der Gemeinschaft angesiedelte, moralische Instanz sowie die Erwähnung von Ehre und Schande lassen die klassischen Werte einer schamorientierten Kultur durchscheinen. Dieses Konzept, das erstmals durch Ruth Benedict (1946) geprägt wurde, ist zwar dem Alten Testament fremd und in der Kulturanthropologie durchaus umstritten, doch es gibt ein sinnvolles Raster, um kulturelle Unterschiede grundsätzlich zu verstehen und zu deuten. Es kann an dieser Stelle und im weiteren Verlauf nur am Rande auf dieses durchaus interessante Thema eingegangen werden. Weiteres kann beispielsweise bei Schirmmacher & Müller (2006) oder Pilch (2012) nachgelesen werden.

³⁸² Baldwin will in der Aussage Tamars einen Bezug auf den potentiellen künftigen König Amnon sehen: „Was this the sort of person Israel would want for a king, a man without principles, who took the law into his own hands and offended ordinary standards of morality in the land?“ (1988:265). Doch dies ist nicht im Blick der familiären Ereignisse dieses Kapitels. Die Beschreibung Baldwins trifft gewiss auf den König David in seiner Affäre mit Batseba zu (vgl. 2 Sam 11-12)!

chend stellt Tamar heraus, dass Amnon als ein „Nabal“, ein Tor, in Israel gelten würde, wenn er nach seiner Absicht handelt. So schlussfolgert auch Morrison: „By threatening Amnon with that title, Tamar unwittingly foreshadows that Amnon will share Nabal’s fate (see 1 Sam 25:37).“ (2013:173).³⁸³

Diese Schlussfolgerung und die Dramatik der kontextuellen Bezüge werden auch durch eine weitere, wichtige intertextuelle Verbindung untermauert, die noch nicht besprochen wurde.

Polzin (1993:137-138) stellt fest, dass in Tamars Worten die Bitte des ephraimitischen Mannes von Gibeon aus Ri 19,23 nachhallt. Dieser spricht zu den Benjamingern, den Vergewaltigern seiner Frau: „Nicht doch, meine Brüder, tut doch nichts Übles (רעע; r‘)!“ und „Ihr dürft solch eine Schandtät (נְבִילָה; nēbālā) nicht begehen!“ (Ri 19,23).³⁸⁴ Alter kommentiert über diesen Zusammenhang: „That story ended in the woman's being gang raped to death, an act which in turn led to bloody civil war – as Tamar's rape will lead to fratricide and, eventually, rebellion and civil war.“ (2000:268).

Einmal mehr wird klar, wie stark die vorliegende Erzählung lexikalisch und thematisch in Beziehung zu anderen Texten des Alten Testaments steht. Die Dramatik der Erzählung wird hervorgehoben und das Potential eines tragischen Ausgangs proleptisch in den Erwartungen der informierten Leserschaft gefestigt. Durch diese Aussagen nimmt Tamar eine „demaskierende Funktion“ (Seiler 1998:98) im Hinblick auf Amnon ein. Sie stellt ihn und sein Vorhaben in eine Reihe mit den tragischsten Episoden des Alten Testaments, um ihn (und die Leserschaft) von der Tragweite und den Folgen seiner Entscheidung zu warnen.

2.2.3.5.4.2. Der Alternativvorschlag Tamars

Da sie in ihrer Argumentation bei Amnon offensichtlich nicht auf Einsicht stößt, schlägt Tamar zuletzt eine Alternative vor (13,13b). Der einzige Weg, um Amnon das zu geben, was er will, ohne dass beide Schande trifft, besteht darin, einen offiziellen Weg zu gehen und eine ordentliche Vermählung zu arrangieren. Alter paraphrasiert: „[...] why do this vile thing and take me by force when you can enjoy me legitimately?“ (2000:268). Tamar bittet Amnon im Grunde darum, zu warten, dann könne er sie haben. Als solches ist das Angebot Tamars als eine Selbstaufopferung zugunsten ihrer Ehre zu werten.

Tamar betont in ihrem Vorschlag nicht ihren gemeinsamen Vater David, sondern die königliche Instanz: Amnon soll den König um ihre Hand bitten. Und sie fügt hinzu: „Er wird mich dir nicht vorenthalten!“, womit sie Amnon einen sicheren Erfolg in Aussicht stellt. Für Tamar scheint dies eine denkbare Möglichkeit zu sein.³⁸⁵ Dieser Vorschlag Tamars hat in der Forschung jedoch nicht wenige Diskussionen hervorgerufen. Ist die Aussicht auf die Vermählung der Halbgeschwister, angesichts der Gesetzestexte

³⁸³ Weitere Parallelen zwischen 1 Sam 25 und 2 Sam 13, die diese Schlussfolgerungen erhärten, sind: der Kontext eines Schurfestes; ein Mahl und die damit verbundenen Festlichkeiten (Bergen 2002:385). Auld bemerkt zudem: „1 Samuel 25 and 2 Sam 13 are the only narratives in Samuel to use ‘withhold’ (*mn*), and the only narratives to feature ‘fool’ and ‘folly’ (*nbl/nblh*) except for David’s short elegy over Abner (2 Sam 3:33).“ (2011:479).

³⁸⁴ Im Kontext klingen weitere Lemmata an die Erzählung von Amnon und Tamar an. Vgl. die Übersicht der Bezüge bei Hamilton (2008:341).

³⁸⁵ Auld kommt zu einer negativen Wertung von Tamars Vorschlag, wenn er behauptet: „Here Tamar appears as foolish as the fool who rapes her. She invokes no divine sanction against the action her half brother proposes, and speaks only of ‘daddy’ not holding them back from their action – a father who raped the wife of one of his officers, and then had him killed.“ (2011:484). Diese Schlussfolgerung scheint mir abwegig und ihre Begründung stellt ein *argumentum e silentio* dar. Tamar wird im gesamten Abschnitt als sehr klug und rhetorisch versiert charakterisiert. Zudem spricht Tamar von David als König.

über Inzest, wirklich eine Möglichkeit? Oder täuscht Tamar mit diesem Argument nur etwas vor, um Zeit zu gewinnen?

Wie bereits angedeutet, verbietet und reglementiert das alttestamentliche Gesetz die sexuelle Begegnung zwischen Geschwistern und Halbgeschwistern sehr genau.³⁸⁶ Die Sanktion sieht die Ausrottung vor. Das bedeutet, dass eine Vermählung von Amnon und Tamar nach dem Gesetz unmöglich wäre.

Lev 18,9.29: ⁹ Die Blöße deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, im Haus geboren oder draußen geboren – ihre Blöße sollst du nicht aufdecken. [...] ²⁹ denn jeder, der etwas von all diesen Gräueln tut – die Personen, die es tun, sollen ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes. Dtn 27,22: Verflucht sei, wer bei seiner Schwester liegt, der Tochter seines Vaters oder der Tochter seiner Mutter!

Auf diesem Hintergrund scheint der Vorschlag Tamars rechtswidrig. Warum stellt sie ihren Vorschlag dann als eine sichere Möglichkeit dar? Ist ihr Argument angesichts der Gesetzeslage nicht absolut hin-fällig? Ist sie selbst falsch informiert? Oder begründet sie ihre Behauptung nicht vom alttestamentlichen Gesetz her? Sie scheint sich in ihrer Behauptung jedenfalls recht sicher zu sein.

Bar-Efrat wertet die Aussage Tamars als glaubwürdig. Er argumentiert: „Der positive Vorschlag Tamars beweist, dass die Freveltat Ammons in der Vergewaltigung und nicht im Inzest besteht.“ (2009:130). Damit würden die oben genannten Gesetzestexte also nicht greifen. Und er führt weiter: „[...] wenn die von ihr angebotene Möglichkeit nicht bestanden hätte, wäre der Versuch sinnlos gewesen.“ (:131). Gegen diese Annahme lässt sich jedoch einwenden: Wenn die Vermählung eine tatsächliche Möglichkeit gewesen wäre, warum hat Amnon nicht von Anfang an diesen Weg gewählt? Bar-Efrat antwortet darauf, dass Amnon von Anfang an „nicht heiraten, sondern lediglich seinen Trieb befriedigen wollte“ (:131), was eine zutreffende Beobachtung ist, welche die Erzählung durch die anschließende Reaktion Ammons bestätigt.

Ein weiteres Argument, das häufig angeführt wird, um Tamars Argumentationsweise nachzuvollziehen, stützt sich auf den narrativen Präzedenzfall, dass Sara und Abraham nach Gen 20,12 zwar denselben Vater, aber unterschiedliche Mütter hatten. Dabei bleibt allerdings unberücksichtigt, dass Abraham und Sara vor der Gesetzgebung lebten.³⁸⁷

Ganz anders betrachten manche Ausleger den Vorschlag Tamars als einen bloßen Versuch, sich aus einer Notlage zu retten. Demnach sei ihr Vorschlag nicht zuverlässig und die Leserschaft sollte darin nicht zu viel hineininterpretieren. So etwa Keil: „Man kann daher aus diesen ihren Worten nicht einmal schließen, daß sie geglaubt habe, der König könnte von jenem Ehehindernisse dispensiren.“ (1875:310). Ähnlich sieht es Davis: „Tamar is desperately struggling to prevent Amnon’s rape; she is clutching at straws in an emergency and cannot be expected to speak as a paradigm of legal precision.“ (1999:165).

³⁸⁶ Robert Bergen (2002:47-53) gibt in seinem Samuelkommentar verschiedene (u.a. tabellarische) Überblicke zu den Verbindungen zwischen dem Samuelbuch und der Tora. Er behandelt dabei historische Ereignisse, Gesetzestexte, theologische Verbindungen sowie Prophezeiungen und literarische Stilmittel.

³⁸⁷ Auch die traditionelle jüdische Exegese beschäftigte sich mit diesen Fragen und kam zum Schluss, dass die Ehe zwischen Amnon und Tamar rechtlich erlaubt gewesen wäre. David sei zu Maacha (der Mutter Tamars) eingegangen, bevor sie Jüdin wurde, und somit gelte Tamar nicht als Tochter Davids.³⁸⁷ Bar-Efrat erklärt: „Kinder, die aus der Verbindung eines Israeliten mit einer fremden Frau hervorgingen, galten nach dem talmudischen Gesetz nicht als Kinder Israels.“ (2009:130, der aus dem Talmud [bSanhedrin 21a] zitiert). Doch dies bleibt eine nicht überprüfbare Hypothese.

Davis erkennt anschließend den Scharfsinn Tamars in ihrer Einschätzung von David als Vater an: „[...] she likely knew [...] that David was permissive to a fault with his children. If cajoled he might well permit a relation that was otherwise prohibited.“ (:165). Demnach würde Tamar das Gesetz zwar kennen, aber davon ausgehen, dass David es im Hinblick auf seine Kinder brechen würde. Dies scheint mir recht abwegig zu sein. David wird erst durch die Reaktion auf Ammons Schandtät (und dann in den folgenden Kapiteln) in seiner Rolle als Vater zunehmend negativ charakterisiert, was als Rückschluss bei der Leserschaft nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann.

Es muss berücksichtigt werden, dass die Bestimmungen des Gesetzes nicht zwangsläufig die Praxis zur Zeit Davids widerspiegeln mussten. Auch Firth erwähnt diese Möglichkeit: „It may be the law was not enforced then, or not within the royal family“ (2009:438; vgl. Alter 2000:268). Mir scheint jedoch, dass Tamar mit der Gesetzgebung durchaus vertraut ist. In ihrem zweiten Protest erhebt sie den Vorwurf gegen Amnon, dass ihre Entlassung ein „*noch größeres Unrecht*“ ist (13,16). Daraus lässt sich schließen, dass Tamar über die rechtlichen Sanktionen bei Vergewaltigung einer nicht verlobten Jungfrau informiert ist (Zwangsheirat mit Bußgeld, vgl. Dtn 22,28 und unten) und nun die Vermählung erwartet beziehungsweise einfordert. Doch sie argumentiert nicht im Hinblick auf die Sanktionen des Gesetzes, sondern im Hinblick auf ihre eigene Zukunftsperspektive.

Baldwin verbindet verschiedene der genannten Argumente und plädiert dafür, dass Tamars Vorschlag zwar eine inzestuöse Vermählung vorsieht, doch einer Vergewaltigung vorzuziehen sei, da er ein geringeres Übel mit Präzedenzfall darstelle: „Though the law of Leviticus 18:9 forbade such a union, it was clearly to be preferred to rape; if Sarah was Abraham’s half-sister, there could be a precedent, and Tamar was clutching at any escape from her plight.“ (1988:265). Dieser pragmatische und narrativ begründete Standpunkt scheint mir am besten die Spannung der Erzählung wiederzugeben, ohne die Argumente gegeneinander auszuspielen. Tamar scheint die Bestimmungen zu kennen, unternimmt aber eine Güterabwägung: Wenn ihre ersten Argumente nicht ausgereicht haben, um Amnon umzustimmen, dann gilt es für sie, den Schaden zu begrenzen. Die Situation ist und bleibt dabei negativ.

Bei Annahme, dass die Bestimmungen des Gesetzes als rechtliche Grundlage zu diesem Zeitpunkt galten, kann gefragt werden: Handelt es sich bei der Tat Ammons um eine Vergewaltigung und/oder um Inzest? Die Beantwortung dieser Frage hat keine geringe Relevanz, da diese zwei Vergehen vom Gesetz her unterschiedliche Sanktionen nach sich ziehen sollten. Im Falle einer Vergewaltigung gilt nach alttestamentlichem Gesetz:

Wenn ein Mann ein Mädchen trifft, eine Jungfrau, die nicht verlobt ist, und ergreift sie und liegt bei ihr, und sie werden [dabei] angetroffen, dann soll der Mann, der bei ihr lag, dem Vater des Mädchens fünfzig [Schekel] Silber geben, und es soll seine Frau werden, weil er ihr Gewalt angetan hat; er kann sie nicht entlassen all seine Tage. (Dtn 22,28-29).³⁸⁸

³⁸⁸ Ähnliches begegnet in der Umwelt Israels. In den mittellassyrischen Keilschriften werden drei unterschiedliche Fälle im Hinblick auf Vergewaltigung besprochen, je nachdem ob die Frau unverheiratet, verlobt oder verheiratet ist. Pilch beobachtet: „If the victim is unattached, her father can demand that the rapist marry her with no possibility of divorce, but the rapist will have to pay one third more than the standard bride-price [...].“ (2012:129).

Wie oben bereits erwogen wurde, wäre zu erwarten, dass Amnon Tamar heiraten und ein Heiratsgeld zahlen muss (was Tamar indirekt in 13,16 erwartet beziehungsweise einfordert). Die parallele Bestimmung in Ex 22,15-16 sieht allerdings den Fall vor, dass der Vater sich weigern kann seine Tochter zur Heirat zu geben und stattdessen lediglich das Heiratsgeld einfordern kann:

Ex 22,15-16: ¹⁵ Wenn jemand eine Jungfrau betört, die nicht verlobt ist, und liegt bei ihr, muss er sie sich gegen das Heiratsgeld zur Frau erwerben. ¹⁶ Falls sich ihr Vater hartnäckig weigert, sie ihm zu geben, soll er Geld abwägen nach dem Heiratsgeld für Jungfrauen.

Im Falle einer Wertung als Inzest wäre eine viel härtere Sanktion zu erwarten, nämlich die Tötung (Lev 18,9.29; Dtn 27,22; Ez 22,11). Welche dieser Konsequenzen hätte Amnon zu befürchten? An dieser Entscheidung hängt auch die Deutung der anschließenden Tat Absaloms: Kann der Brudermord Absaloms als ein angemessener Strafvollzug verstanden werden (aufgrund der Untätigkeit Davids)? Ist es Selbstjustiz oder gar ein Ehrenmord?

Als Antwort auf diese Fragen können nur Tendenzen formuliert werden. Diese müssen aus zwei unterschiedlichen Perspektiven erfolgen:

Unabhängig von der damals gängigen Praxis (die wir nicht abschließend nachvollziehen können) und aus der Sicht des Gesetzes begeht Amnon im Grunde beide Rechtsbrüche (vgl. McCarter 1984:324; McCracken 2013:333): die Vergewaltigung einer nicht verlobten Jungfrau (Dtn 22,28-29; Ex 22,15-16), die zudem seine Halbschwester ist (Lev 18,9.29; Dtn 27,22). Aus dieser Perspektive liegt also eine besonders gravierende Vergewaltigung mit den erschwerenden Umständen eines Inzests vor.

Doch aus literarischer Perspektive ist in der vorliegenden Erzählung eine Tendenz wahrzunehmen, das Vergehen Ammons primär als Vergewaltigung und nur sekundär als Inzest darzustellen. Dafür sprechen folgende Überlegungen:

- Ammons Liebeskummer in 13,2 wird nicht damit begründet, dass Tamar seine Schwester ist, sondern, dass sie eine Jungfrau ist.³⁸⁹
- In ihrem ersten Plädoyer (13,12-13) betont Tamar keine verwandtschaftlichen Gründe, um Amnon von seinem Vorhaben abzubringen, sondern viel allgemeinere Argumente (Hamilton 2008:338). Angesichts der Vermählung von Abraham und Sara würde das Argument „*So handelt man nicht in Israel*“ ungünstig im Hinblick auf Inzest wirken.
- Nach ihrer sehr klugen und rhetorisch versierten Rede macht es wenig Sinn, dass Tamar ein hilfloses Argument verwendet.
- Wie mit Baldwin (1988:265) bereits dargelegt wurde, sprechen einige Argumente dafür, dass der Vorschlag Tamars (13,13) eine reale und besonders pragmatische Möglichkeit darstellen konnte, den Konflikt zu lösen. Die Alternative, die Tamar vorschlägt, bleibt eine Notlösung, ein geringeres Übel, das ihre Ehre sichern beziehungsweise die Schande verhindern könnte.

³⁸⁹ McCracken (2013:333) vermutet im Beisatz „*Amnon war es unmöglich, ihr etwas anzutun*“, dass Amnon gewisse rechtliche Hindernisse, wie zum Beispiel die Gesetze gegen Inzest, im Wege standen. Doch, wie oben betrachtet, scheint das Hindernis eher im besonderen Schutz der Jungfrauen zu liegen, zu denen Amnon keinen unmittelbaren und vor allem keinen intimen Zugang hatte. Schließlich macht der Plan Jonadabs gerade diese undenkbar Begegnung möglich.

- Wie oben bereits erwähnt, weist das noch „größere Unrecht“, das Tamar Amnon anlastet (13,16), darauf hin, dass Tamar selbst die Tat als Vergewaltigung ansieht und die entsprechende Konsequenz (die Heirat der nicht verlobten Jungfrau) einfordert.

Bei alledem muss klar bleiben, dass dies eine Tendenz ist. Der Erzähler lässt diese Leerstelle im Text – zumindest für die heutige Leserschaft – offen. Das Hauptanliegen, das er verfolgt, ist es, einen klaren Kontrast zwischen den Konfliktparteien aufzuzeigen, die Schwere der Tat Ammons hervorzuheben und „Tamar’s applied wisdom“ (Firth 2009:438) zu zeigen.³⁹⁰ Im weiteren Verlauf der Erzählung sticht besonders hervor, dass David, als König und Vater, gar keine Sanktion einfordert.³⁹¹

2.2.3.5.5. Amnon will nicht auf ihre Stimme hören (e. – 13,14a)

Amnon ist uneinsichtig und verfolgt rücksichtslos seine Ziele (Seiler 1998:96-97). Er will nicht auf „ihre Stimme“ hören, das heißt: Er will ihre Worte und Erklärungen nicht anerkennen (vgl. 13,16). Er gibt keine Antwort auf Tamars Argumente und auf ihren Vorschlag. Es ist der Erzähler, der Ammons Reaktion berichtet, womit angedeutet wird, „dass er Tamar nicht einmal einer Antwort für würdig erachtete.“ (Bar-Efrat 2009:131). Damit steht und fällt seine Glaubwürdigkeit (Fokkelman 1981:106) und seine angebliche Liebe (13,1-2.4) wird an dieser Stelle ganz neu definiert.

Die oben geführte Diskussion wird also durch die Reaktion Ammons gewissermaßen *ad absurdum* geführt. Ob der Vorschlag Tamars rechtmäßig war oder nicht, oder ob Tamar einen Ausweg vortäuschte – Amnon lässt sich auf keinen Kompromiss ein. Dabei wird auch klar, dass er kein Interesse an einer dauerhaften Bindung hat; er will nur sein sexuelles Verlangen befriedigen, ganz nach dem Motto: „I want it all and I want it now!“³⁹²

2.2.3.6. Amnon-Tamar: Der Tiefpunkt und das bittere Nachspiel (E'. – 13,14b-16)

2.2.3.6.1. Die Vergewaltigung (a'. – 13,14b)

Nach der ausführlichen und wiederholten Darstellung des Planes Jonadabs beziehungsweise seiner Umsetzung und nach der längeren Rede Tamars wird die sexuelle Begegnung, auf die Amnon abgezielt hatte, in kürzester Form beschrieben. Dies ist nicht unüblich in den alttestamentlichen Erzählungen (vgl. z.B. Gen 4,8; 16,4; 37,23-24; 1 Sam 17,49) und zeigt im vorliegenden Fall, dass „die Betonung eher auf den menschlichen und psychologischen Aspekten der Ereignisse liegt als auf den faktischen.“ (Bar-Efrat 2006:297).

So, wie bei Tamars „Vorspiel“ eine rasche Abfolge von Verben verwendet wurde (13,8-9), so wird die Vergewaltigung Ammons mit drei transitiven Verben in Folge beschrieben: Er *ergriff* sie, *tat* ihr *Gewalt an* und „*beschlief*“ sie (13,14b). In 13,11 hatte Amnon seine Schwester festgehalten (קִיחַ, *Hif'il*; *h̄zq*). Nun führt der Erzähler weiter mit derselben Wurzel (קִיחַ, *Qal*; *h̄zq*) und betont damit, dass Amnon direkt mit dem fortfährt, was er schon vor der Rede Tamars im Sinne hatte. Tamars Worte bewirken in ihm

³⁹⁰ Morrison ruft dementsprechend in Erinnerung: „[...] the text can raise contemporary questions that were outside the narrator’s purview.“ (2013:169).

³⁹¹ Auf der Grundlage des Gesetzes kann der folgende Brudermord Absaloms nicht als eine rechtmäßige Ahndung des Vergehens Ammons verstanden werden, da das Gesetz eine vorhergehende gerichtliche Verhandlung und die Umsetzung der Bestrafungen durch die Gemeinschaft vorsah. Die Rache Absaloms lässt sich vielmehr auf den Hintergründen der Dynamiken von Ehre und Schande verstehen.

³⁹² Nach dem Lied „I want it all“ von der britischen Band „Queen“, erschienen im Album „The Miracle“ (1989).

keinerlei Veränderung. So gilt 13,14b eigentlich als eine direkte Fortsetzung von 13,11 (Bar-Efrat 2006:282), als hätte Tamar gar nicht geredet.

Der Erzähler führt weiter: „Und er tat ihr Gewalt an“ (13,14). Dass Amnon sie festhalten und überwältigen (ענה, *Piel*; *nh*) musste, zeigt, dass Tamar Gegenwehr leistete (u.a. ein wichtiger Aspekt in der Gesetzgebung von Dtn 22,24.27). Tamar hatte die Absicht Ammons vorab exakt erkannt und vorausgesagt (13,12, ענה; *nh*). Das Verb wird anschließend in 13,22 und 13,32 wiederholt, um den gesamten Vergewaltigungsvorgang zu beschreiben. Alter (2000:269) bemerkt, dass in der parallelen Erzählung von Josef und Potifars Frau die Kräfteverhältnisse (und die Absichten der Handlungsfiguren) genau umgekehrt waren, sodass sich Josef befreien konnte. Dies ist bei Tamar nicht der Fall, sie ist unterlegen. Tamar wird dadurch völlig entlastet, ähnlich wie Uria in 11,4 (Fokkelman 1981:107).

Zuletzt erwähnt der Erzähler, dass Amnon „sie beschlief“ (וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ; *wayyiškab ʿōtāh*). Mit der Nennung eines Objektes bekommt das sonst neutrale Verb (שָׁכַב; *škb*; vgl. 13,5.6.8) eine sexuelle Konnotation (siehe oben). Das transitive Verb drückt aus, dass Tamar benutzt beziehungsweise *miss-braucht* wird. Oder wie Peterson es ausdrückt: „She has been depersonalized into a target for his lust.“ (1999:193). Daher wird es am besten mit „*beschlafen*“ übersetzt (Keil 1875:310), weil damit diese Objektivierung Tamars vermittelt wird.

2.2.3.6.2. Eine weitere überraschende Wende: Amnon hasst Tamar (b' – 13,15a)

Zum zweiten Mal ereignet sich in der Erzählung eine unerwartete Wende. Der Erzähler gewährt eine Introspektion in die Gefühlswelt Ammons, dessen Umfang ungewöhnlich ist für biblische Erzählungen (Bar-Efrat 2006:293). Nun, da Amnon sich das genommen hat, was er eigentlich wollte, schlägt seine angebliche Liebe in Hass um. Der Erzähler unterstreicht den Wechsel der Gefühle Ammons durch verschiedene stilistische Mittel. Er berichtet nicht nur von Hass, sondern er qualifiziert ihn und stellt ihn im Verhältnis zur vorherigen „Liebe“ dar:

Und Amnon *hasste* (שָׂנֵא) sie mit sehr großem *Hass* (גְּדֹלַת מְאֹד).
Ja, der *Hass* (שָׂנֵא), mit dem er sie *hasste* (שָׂנֵא), war größer (גְּדֹלַת) als
die *Liebe* (אַהֲבָה), mit der er sie *geliebt* hatte (אַהֲבָה).

Die Wurzel שָׂנֵא (*śn*ʾ; *hassen/Hass*) wird dabei viermal verwendet, während die Wurzel אָהַב (*ʿhb*; *lieben/Liebe*) nur zweimal vorkommt. Dies spiegelt formell den Komparativ wider. Dem Hass sind insgesamt zehn Wörter gewidmet, der Liebe nur drei (Bar-Efrat 2009:131; 2006:283). Zudem wird der Hass in höchster Intensität beschrieben (גְּדֹלַת מְאֹד; *gēdōwlā mē ʿōd*).

Für Keil (1875:311) ist diese plötzliche Abneigung Ammons psychologisch tief begründet und durch die Erfahrung vielfach bestätigt.³⁹³ Die Liebe Ammons wurde schon in den vorherigen Versen schrittweise infrage gestellt. Zunächst ging die Leserschaft in 13,1.4 von einer positiv motivierten Liebe Ammons zu seiner Schwester aus. Diese wurde durch die wiederholte Erwähnung seines Liebeskummers bezie-

³⁹³ Solch ein Phänomen war den Lesenden des Samuelbuches zuletzt in den bipolaren Spannungen des Charakters Sauls begegnet (vgl. 1 Sam 16,21). Weniger dramatisch ist die Wendung der Gefühle Michals (1 Sam 17,2, gegen 2 Sam 6,16). Auld bemerkt: „Amnon’s love for Tamar is the first in Samuel said to turn to hatred.“ (2011:481).

ungsweise Krankseins intensiviert. Die Erwähnung des Grundes (die Jungfräulichkeit Tamars) und der recht vage Vorschlag Jonadabs hatten schon gewisse Untertöne hinterlassen. Spätestens ab 13,11 wird den Lesern jedoch klar, welche Art von oberflächliche „Liebe“ Amnon für seine Schwester empfindet: es ist Lust. Mit der Vergewaltigung Tamars wird die Leserschaft nun gedrängt ganz grundsätzlich alle Aussagen zur Liebe seit dem Anfang der Erzählung zu hinterfragen und zu revidieren. Und spätestens mit der Wende von Liebe in Hass in 13,15 wird klar, dass Amnon überhaupt keine Liebe empfunden hatte außer eine Liebe für sich selbst.

2.2.3.6.3. Das unsittliche Verhalten Amnons (c' – 13,15b)

Amnon wollte nicht auf Tamars Stimme hören; er wollte nicht ihr Einverständnis haben und schon gar nicht eine dauerhafte Bindung mit ihr eingehen. Nachdem sich seine Liebe in eine große Verachtung gegen Tamar gewandelt hatte, will Amnon sie nun auch nicht mehr sehen.³⁹⁴

Bisher war die Erzählung hauptsächlich darauf fokussiert, die Anstrengung Amnons zu beschreiben, um eine Begegnung mit Tamar zu arrangieren. Plötzlich will er sie nun loswerden. Er schickt sie kurzerhand fort: „*Steh auf, geh weg!*“ (קוּמִי לָכִי; *qūmī lēkī*). Die Verwendung von zwei Imperativen ohne Konjunktion, wobei das erste ein Verb der Bewegung ist, hat die Funktion der Verstärkung des nachfolgenden Imperativs. So unterstreicht die Erzählung die grobe und rücksichtslose Handlung Amnons: „*Auf, geh bloß weg!*“ (13,15b).

Die spiegelsymmetrische Umkehrung der Erzählung ist voll im Gange. Nach der Klimax zielt die räumliche Bewegung der Erzählung wieder weg von Amnons Haus. Dies wird besonders im Wortlaut Amnons sichtbar, der genau das Gegenteil seiner früheren Worte in 13,11 spricht:

- 13,11: A: Komm (בּוֹאִי),
 B: liege bei mir (שְׁכַבְי עִמִּי),
 C: meine Schwester! (אָחֻוֹתַי)
 13,15: B': Steh auf (קוּמִי),
 A': geh weg (לָכִי)!

Die Spiegelsymmetrie entspricht der räumlichen Bewegung der Erzählung. Sie enthält das Kommen und Gehen an den äußeren Enden sowie das Liegen (auf dem Bett) und das Aufstehen (vom Bett) in ihrer Mitte. Die in 13,15 fehlende Nennung Tamars sticht dabei hervor. Sie ist nun die gehasste Schwester, die Amnon ab dem Tiefpunkt der Erzählung (13,14) nicht mehr beim Namen nennt (vgl. 13,17). Im zweiten Teil fehlen auch „die Worte der Anrede und der Überzeugung“ (Bar-Efrat 2006:277), die Amnon in 13,11 umgarnend verwendet hatte. Darüber hinaus enden die Worte beider Aussprüche mit dem Laut וּ, was ein Charakteristikum der Rede Amnons darstellt und den Vergleich der Reden anregt: „Die klangliche Ähnlichkeit betont den inhaltlichen Unterschied.“ (2009:131).

³⁹⁴ Diese Reaktion Amnons könnte auf mögliche Schuld- und Schamgefühle Amnons nach seiner Tat hinweisen, die mit einer Objektivierung von Frauen einhergeht (siehe unten). Das wäre typisch für ein missbräuchliches Verhalten.

2.2.3.6.4. Tamars Protest – 2. Rede (d' – 13,16a)

Tamar weigert sich dem Befehl Ammons Folge zu leisten und protestiert vehement dagegen: „*Nicht doch, mein Bruder!*“ (13,16a).³⁹⁵ Die deutliche, vorangestellte Verneinung (לֹא; 'al) spiegelt den Anfang ihrer ersten Rede (13,12) wider. So, wie im vorherigen Vers 13,15 die Liebe und der Hass Ammons durch einen Komparativ verglichen und die Intensität des Hasses betont wurden (שִׁנְאָה מִלֶּחֶם; *sin 'a gědōwlâ mē'ōd*), so vergleicht nun Tamar die erste und diese zweite Tat Ammons und stellt ihre Vertreibung als größeres Unrecht (חַרְבָּה מִלְּחָם; *hārā 'a haggědōwlâ*) im Verhältnis zur Vergewaltigung dar.³⁹⁶

In ihrer Argumentation deutet Tamar auf das oben genannte Gesetz über die Vergewaltigung einer nicht verlobten Jungfrau aus Dtn 22,28-29 hin. Die Sanktion sieht vor, dass der Täter einen Preis zahlen und die Frau heiraten musste (vgl. auch Ausnahmefall in Ex 22,15). Eine anschließende Entlassung war ausgeschlossen (Dtn 22,29b). „Ein solches Gesetz hat nicht nur den Sinn, den Vergewaltiger zu strafen, sondern auch, die wirtschaftliche, gesellschaftliche und familiäre Situation der Frau zu sichern, damit sie nicht ‚verlassen‘ sei (V20).“ (Bar-Efrat 2009:132).³⁹⁷ Amnon hatte ihre körperliche Integrität verletzt, nun zerstört er auch ihre Zukunft. Auf Tamar wartet das größere Unrecht der sozialen, psychologischen und moralischen Isolation (Fokkelman 1981:108). Der Erzähler bestätigt dies summarisch in 13,20c, wenn er das Partizip שֹׁמְמָה (*šōmēmā; Verlassene, Verwüstete, Verschmachtetete*) verwendet, um den dauerhaften Zustand Tamars zu beschreiben.

2.2.3.6.5. Amnon will nicht auf sie hören (e' – 13,16b)

Amnon schenkt auch dem zweiten Einwand Tamars kein Gehör. Diesmal will Amnon nicht nur „*auf ihre Stimme*“ (בְּקוֹלָהּ; *běqōwlāh; 13,14a*) nicht hören, sondern ganz und gar nicht „*auf sie*“ (לָהּ; *lāh*).

2.2.3.7. Amnon-Diener: Die Anweisungen Ammons: „*Jagd, die da' raus!*“ (D' – 13,17)

Daraufhin ruft Amnon seinen Diener herbei. Er befiehlt ihm Tamar von ihm weg nach draußen zu jagen und die Tür zu verriegeln. Wie oben bereits erwähnt, fällt dabei die Benennung Tamars als „*die da'*“ (אֵת-זֹ'ת; *'et-zō't*) auf, „which is so much more painful because he speaks of the princess who is still in his presence by using the third person.“ (Fokkelman 1981:104). Dies unterstreicht einmal mehr die Objektivierung Tamars zum Zweck der geschlechtlichen Befriedigung Ammons und verdeutlicht seine Macht über ihren Körper.

³⁹⁵ Die LXX liest an dieser Stelle „Μή, ἄδελφε“, was ihrer Antwort in 13,12 vor der Vergewaltigung entspricht (in der Struktur der Erzählung sind es die Glieder d. und d'). Die Anrede als Bruder würde das ergänzen, was Amnon (in 13,15) selbst ausgelassen hatte: die persönliche Anrede mit der Betonung der familiären Beziehung. Da die Vergewaltigung schon geschehen ist, scheint mir die Ergänzung nicht zwingend notwendig. Tamar antwortete bisher immer so, wie Amnon sie angesprochen hatte. Das Argument, das Tamar danach anführt („*ein größeres Unrecht*“) bedarf keiner verwandtschaftlichen Betonung, um zutreffend zu sein.

³⁹⁶ Der modernen Leserschaft, die durch diese Aussage Tamars irritiert ist, erklärt Alter zutreffend: „If some modern readers may wonder why being banished seems to Tamar worse than being raped, one must say that for biblical women the social consequence of pariah status, when the law offered the remedy of marriage to the rapist, might well seem even more horrible than the physical violation. Rape was a dire fate, but one which could be compensated for by marriage, whereas the violated virgin rejected and abandoned by her violator was an unmarriageable outcast, condemned to a lifetime of 'desolation' (verse 20).“ (2000:269-270).

³⁹⁷ Tamar verwendet in 13,16 die Präposition אִמָּה (*immi*), was Auld zu der Überlegung veranlasst: „When she says 'with her' and not 'to her,' she may be pleading that a future together should be the result of what they have done together.“ (2011:480).

Diese grobe Bezeichnung wird durch die eindringliche Bitte (שְׁלַח-נָא; *šilhû-nā*) Amnons an den Diener intensiviert. Dieser wird zunächst als junger Mann (נַעַר; *na'ar*), dann als sein Bediensteter (מְשָׁרְתָו; *měšārtōw*) bezeichnet, was den Kontrast zwischen ihm und der Königstochter (so wird sie explizit in 13,18 anhand ihres Kleides identifiziert) noch stärker hervorhebt. Er soll „die da“ nach draußen jagen und die Tür hinter ihr verriegeln, als würde sie ihn belästigen, „als sei sie eine nervende, sture und widerliche Kreatur, gegen die man alles unternehmen muss, um sicherzugehen, dass sie nicht wieder ins Haus kommt.“ (Bar-Efrat 2006:285).³⁹⁸ Alter bemerkt zudem, dass das Verb שְׁלַח (*šlh*; *senden, ausstrecken, gehen lassen*) in Gesetzestexten auch für die Scheidung verwendet werden kann. Und das ist genau das, was dem Vergewaltiger einer Jungfrau nach biblischem Recht nicht erlaubt ist zu tun (2000:269). Dies unterstreicht weiterhin, was dieser Rauswurf für Tamars Gegenwart und Zukunft bedeutet. Das Verb שְׁלַח (*šlh*) kam bereits im Befehl Davids in 13,7 vor: David sandte zu ihr, damit sie zu Amnon gehe. Nun schickt sie Amnon weg (13,17). Tamar ist ein Spielball zwischen David und Amnon. Amnon hatte in der ersten Hälfte der Erzählung darauf hingearbeitet, allein mit Tamar zu sein. Die Vergewaltigung geschah in völliger Isolation. Die Erzählung betont, dass keine Zeugen anwesend waren, doch „obwohl alle Zeugen offensichtlich hinausgehen, bleibt der Erzähler da, sieht wie das Böse sich entfaltet und berichtet dem Leser, was daraus folgt. Amnons Macht, alle zu verscheuchen, hat seine Grenzen.“ (Trible 1990:70-71). Fokkelman gibt einige psychologische Einblicke in das Innenleben Amnons, wenn er bemerkt, dass doch genau ein Zeuge bei der Tat anwesend war, nämlich Tamar selbst. Er folgert:

Amnon's act of violence reveals him as someone incapable of contact and as an uncouth egoist. The worst for him is that there is a witness present, and Tamar is this very witness. From then on he will no longer be able to see her, for such a meeting would be a repeated, extremely shameful unmasking and intolerable confrontation with his own shortcomings as a person. (1981:197-108).

2.2.3.8. Diener-Tamar: Der Knecht setzt den Befehl Amnons um (C' – 13,18-19)

Der Diener Amnons setzt den Befehl in 13,18c um, doch zunächst gibt der Erzähler einige Erklärungen, welche die oben erwähnten Kontraste noch weiter verstärken: Während Tamar als Abschaum behandelt und vom Diener hinausbefördert wird, trägt sie das typische Gewand (כֵּתֹנֶת פְּסִים; *kētōnet passim*) einer Königstochter, die noch Jungfrau ist.

Die Erwähnung des *Jungfrauengewandes* in 13,18 schließt den Rahmen zu 13,2. Der Erzähler beschreibt dadurch den Stand Tamars vor und nach der Vergewaltigung Amnons und deutet auf all das hin, was mit diesem Verlust verbunden ist. Das Gewand wird im Text dabei hervorgehoben, da der Erzähler die sonst übliche Satzstellung invertiert und es an erster Stelle erwähnt: „und das Gewand, das sie anhatte, zerriss sie“ (vgl. Bar-Efrat 2006:287). Von nun an kann sie diese Art von Gewand nicht mehr tragen, da sie keine Jungfrau mehr ist. Baldwin kommentiert: „[...] all that it stood for was gone for ever“ (1988:266).

³⁹⁸ Für Auld ist der Befehl, die Tür zu verschließen, ein intertextueller Verweis auf das Hohelied. Er erklärt die Verbindung folgendermaßen: „[...] when his love becomes hate, so the ‘locked garden,’ there an image of the sister-and-bride (Song 4:12), becomes his quite literal door – locked against the sister he has forced. Apart from 2 Sam 13:17-18 and Song 4:12, *n l* is used meaning ‘lock’ only once more in hb [hebrew bible, IM] (Judg 3:23-24). And if any further confirmation of the literary link is required, the very next verse of the Song begins with *šlhyk* (‘your shoots, or channels’), cognate with *šlh* (‘send’), a key verb of 2 Sam 13 (vv. 7, 16, 17, 27).“ (2011:480).

Tamar, die zutiefst gedemütigt wurde, streut Asche auf ihren Kopf, zerreißt entsprechend ihr Gewand und zeigt dadurch in aller Öffentlichkeit ihre Schmach, indem sie mit ihren Händen auf dem Kopf schreiend davonläuft (vgl. Jer 2,37).³⁹⁹ Entsprechend erkennt Anderson (1998:175) in Tamars Reaktion in 13,19 ein Verhalten, das dem einer trauernden Witwe entsprechen könnte.

Ein zentraler Aspekt im Gesetz von Dtn 22,28 zielt auf ein Delikt *in flagranti* ab: „[...] wenn [...] sie dabei angetroffen werden, dann [...]“ (Dtn 22,28). Amnon hatte nicht nur für die Abwesenheit von Zeugen gesorgt, sondern seine vorgetäuschte Krankheit stellt gewissermaßen ein Alibi für ihn dar. Der selbstbewusste, Tamar abwertende Befehl Ammons in 13,17 scheint dies zu untermauern und Ammons Unschuld vor den Anwesenden und gegen Tamar beteuern zu wollen.⁴⁰⁰ Will er Tamar unlautere Handlungen anlasten und dadurch seine Tat vertuschen?⁴⁰¹ Die Erzählung lässt dies offen, doch es scheint so, als könnte – zumindest juristisch – Aussage gegen Aussage stehen. Dies kann Tamar aber nicht so stehen lassen. Daher ist die anschließende Reaktion Tamars mehr als angemessen: Sie richtet sich an die Öffentlichkeit.

Auf das Unrecht Ammons hin tut Tamar somit genau das, was das Gesetz bei einem nicht konsensuellen Geschlechtsverkehr (in der Stadt) vorsieht (Dtn 22,23-24): Sie wehrt sich, sie schreit und macht das Geschehene vor der Öffentlichkeit als solches bekannt (13,19). Es ist das Einzige, was sie in dieser Situation noch tun konnte. Das Schreien (קָרָא; z 'q) Tamars kann zudem eine juristische Konnotation haben, „da es zuweilen in Verbindung mit einer Beschwerde an eine Autorität wegen erlittener Unge­rechtigkeit verbunden wird [...].“ (Bar-Efrat 2006:287).⁴⁰² In gewisser Hinsicht hat sie damit Erfolg, da die Tat anschließend zumindest von Absalom, David, Jonadab (13,20.21.32) und vermutlich von einer viel breiteren Öffentlichkeit eindeutig als Vergewaltigung zu Lasten Ammons verstanden wurde. Morrison nimmt an: „Perhaps Tamar’s public protest will force Amnon to observe the law by unbolting the door to claim her as his wife. If not, her public outcry should force King David to adjudicate her claim against Amnon.“ (2013:174).⁴⁰³ Doch, wie die Erzählung zeigen wird, trifft dies nicht ein.

2.2.3.9. Tamar-Absalom: Das Problem und (k)ein Plan (B' - 13,20-21)

Tamar lief (חָלָה; *hlk*) schreiend davon (13,19). McCracken (2013:341) sieht darin eine Anspielung auf die rhetorische Frage, die sie nur wenige Verse zuvor gestellt hatte: „Und ich, wohin sollte ich mit meiner Schmach gehen (חָלָה; *hlk*)?“ (13,13). Die Antwort darauf folgt in 13,20-21, wo Tamar in das Haus ihres Bruders Absalom geht und dort dauerhaft bleibt.

³⁹⁹ über weitere Fragen, die der Einschub in 13,18 aufwirft, siehe die ausführliche Besprechung bei Bar-Efrat (2006:286-287).

⁴⁰⁰ Es ist erstaunlich, dass die einschlägige Literatur nicht auf diese Aspekte eingeht. Allein Keil deutet ähnliches an: „Größer als das ihr angetane Uebel nent Thamar die Verstoßung, weil man nun glauben mußte, sie hätte sich etwas Schndliches zu Schulden kommen lassen, die Verführung veranlaßt [...] Amnon rief alsdann den ihm aufwartenden Burschen und gebot ihm, diese (חָלָה die geschändete Schwester) hinauszuschaffen und die Thür hinter ihr zu verriegeln, so daß es den Anschein gewann, als habe Thamar ihm eine Schandt­at zugemutet.“ (1875:311).

⁴⁰¹ Hierbei wäre eine Parallele zu 2 Sam 11 gegeben: Nach dem Beischlaf mit Batseba hatte David versucht seine Tat zu vertuschen, indem er die Vaterschaft des Kindes Uria unterschieben wollte (2 Sam 11,8-13).

⁴⁰² Dies könnte dem altdeutschen „Zetergeschrei“ entsprechen.

⁴⁰³ Vgl. beispielsweise Dtn 26,7; 1 Sam 7,8; 2 Sam 19,28; 2 Kn 8,3.

In diesem Zusammenhang fragt „ihr Bruder Absalom“ sie: „War dein Bruder Aminon⁴⁰⁴ mit dir?“ (13,20). Es ist eindeutig, dass die Frage Absaloms ein Euphemismus für die Vergewaltigung ist. Anderson bemerkt: „Absalom, apparently, had no difficulty in guessing the nature and cause of Tamar’s distress.“ (1998:176).⁴⁰⁵ Zugleich ist nicht auszuschließen, dass der Erzähler an dieser Stelle eine Zusammenfassung der Dialoge gibt, denn die Leserschaft kennt die Ereignisse schon. Dafür spricht auch die Tatsache, dass der Erzähler keine Antwort von Tamar wiedergibt, diese aber in Absaloms weiteren Äußerungen vorausgesetzt wird (13,20b).⁴⁰⁶ Auch hatte der Erzähler zuvor keinen Einblick in das Gegeben, was Tamar davonlaufend geschrien hatte. Es wäre denkbar, dass Absalom daraus bereits die Tat und den Täter kannte, so dass sein Fragen eine rein rhetorische Funktion hat.

Anderson folgert aus der Frage Absaloms: „This may well point to an existing hostility between the two half-brothers.“ (1998:176). Die Rivalität zwischen den Brüdern scheint mir auch durch andere Aspekte hervortreten:

- 1) Der primäre Fokus Absaloms in diesen Versen (13,20-22) ist auf Amnon gerichtet. Firth bestätigt dies: „His [Absalom’s, IM] focus on Amnon indicates that the narrative is primarily about fraternal conflict being worked out through their sister.“ (2009:438).
- 2) Diese Perspektive wirkt noch intensiver, wenn berücksichtigt wird, dass es sich hierbei um die ersten Worte Absaloms handelt.
- 3) Auch scheint die Nennung Amnons als *הַאֲמִינֹן* (*ha ’āminōwn*) eine ironisierende Verkleinerungsform darzustellen, die Absaloms grundsätzliche Einstellung zu Amnon und seine Verachtung ihm gegenüber ausdrückt (Anderson 1998:173).
- 4) Innerhalb eines halben Satzes (13,20) werden beide Kontrahenten namentlich und als Brüder Tamars direkt nebeneinander identifiziert und gegenübergestellt (*אֲבִשָׁלֹוֹם אֶחָיָהּ הַאֲמִינֹן אָחִיהָ*; *’abšālōwm ’aḥihā ha ’āminōwn ’aḥik*).
- 5) Auch die weitere Anordnung der verwandtschaftlichen Bezeichnungen in 13,20 weist auf den Konflikt zwischen den Brüdern hin (vgl. Bar-Efrat 2009:134):

- A: Ihr Bruder Absalom sagte zu ihr:
 B: War dein Bruder Aminon mit dir?
 C: Nun, meine Schwester, schweige still!
 B': Er ist dein Bruder!
 A': Tamar [...] blieb im Haus ihres Bruders Absalom.

Bar-Efrat erkennt in dieser Anordnung eine Deutung der Situation: „Tamar steht im Zentrum, Amnon umgibt sie von zwei Seiten, aber Absalom umgibt Amnon, er beginnt und er schließt ab. Auch die Possessivpronomina sind symmetrisch angelegt; sie weisen zweimal auf Amnon [...], aber dreimal auf Absalom“ (2009:134). Damit zeigt der Erzähler programmatisch das auf, worum es im zweiten Teil

⁴⁰⁴ Eine Verkleinerungsform von Amnon (siehe unten).

⁴⁰⁵ Morrison geht zu weit, wenn er behauptet, dass Absalom „knew all along that Amnon posed a threat to her.“ (2013:174).

⁴⁰⁶ Tamars letzte Worte sind in 13,16 wiedergegeben, doch „her wailing is her final sound on stage.“ (Morrison 2013:174). Narrativ betrachtet ist sie als Protagonistin ab 13,20 tot, was ihr Zustand als *שֹׁמְמָה* (*šōmēmā*) widerspiegelt. Sie wird nicht wieder zu Wort kommen und nach diesem Kapitel (zuletzt in 13,32) auch nicht mehr erwähnt werden.

der Erzählung gehen wird: der Geschwisterkonflikt zwischen Absalom und Amnon. Dabei gibt die Struktur bereits Hinweise auf die Motive Absaloms bei dem nachfolgenden Brudermord: Ihm geht es offensichtlich weniger um die Frage nach der Thronfolge (die weiter unten besprochen wird), sondern vielmehr um seine Schwester Tamar, die im Mittelpunkt steht, und um Amnon, der zwischen den beiden steht.

Absalom beschwichtigt Tamar: „*Nun denn, meine Schwester, schweig still! Er ist dein Bruder! Nimm dir die Sache nicht so zu Herzen!*“ (13,20). Diese Aussagen Absaloms übernehmen verschiedene Funktionen im Erzählverlauf. Ganz an der Oberfläche tritt die fürsorgliche Ebene hervor: Absalom möchte seine Schwester trösten, ihr Herz erleichtern (13,20b). Zugleich eröffnet dies die Frage: Wie könnten diese Worte für Tamar ein Trost sein?! Für moderne Leserinnen und Leser wirkt seine Rede eher wie das Bagatellisieren einer Vergewaltigung und das Totschweigen von häuslicher Gewalt! Damit scheint er der Verletzung Tamars auch noch Beleidigung hinzuzufügen.

Auch Alter erkennt, dass die Äußerung „*Er ist dein Bruder*“ „would hardly be a consolation“ (2000:271). Propp fragt sich entsprechend: „What has fraternity to do with silence?“ (1993:45). Er vertritt die Position, dass Absalom seiner Schwester nahelegt auf die Forderung nach einer Ehe mit Amnon zu verzichten, da dies eine inzestuöse Vermählung wäre (1993:45). Dies scheint unter Berücksichtigung der obigen Diskussion über Inzest eher unwahrscheinlich zu sein. Der Zusammenhang der Verse scheint eher (angesichts der Komplexität des Falls) auf die Reaktion Davids und die Racheabsichten Absaloms zu zielen. So paraphrasiert Alter die Worte Absaloms: „What Absalom may be suggesting is that, were it any other man, I would avenge your honor at once, but since he is your brother, and mine, I must bide my time (*‘For now, my sister, hold your peace.’*)“ (2000:271). Denn indem Absalom sagt „*Er ist dein Bruder*“, sagt er zugleich über sich: *Er ist mein Bruder!*

Absaloms Betroffenheit wird in 13,22b und 13,32b zwar in indirekter Rede bestätigt. Es ist an dieser Stelle allerdings noch nicht bekannt, dass er ganz andere Pläne verfolgt, die sowohl der Leserschaft als auch offensichtlich Tamar verborgen sind. Aber, wie Bar-Efrat betont: „Man darf nicht annehmen, Absalom rede nur so, um seine Schwester zu beruhigen, wenn dies nämlich der einzige Zweck wäre, würde ihn der Autor nicht zitieren.“ (2006:288). Er will seine Schwester ruhig stimmen, weil er etwas ganz anderes vorhat.

Nachdem Tamar ihre Schmach in der Öffentlichkeit gezeigt hatte (13,19), möchte Absalom, dass sie nichts Weiteres davon ans Licht kommen lässt. Dies kann den Grund haben, dass dadurch die Schande der Königsfamilie begrenzt wird, wie Fokkelman überlegt: „[...] perhaps Absalom wishes to prevent the royal family, this very young dynasty, from coming to much into public view on account of a formal lawsuit and becoming a scandal, and to spare Tamar the misery and humiliation involved.“ (1981:111). So auch Bergen: „The outrageous misconduct by his heir-apparent was both a shame and an embarrassment to the royal family.“ (2002:383). Auf einer anderen Ebene scheint jedoch der juristische Aspekt gewichtiger zu sein: Absalom will nicht, dass Tamar weitere rechtliche Schritte gegen Amnon einleitet. Während Fokkelman vermutet „with this he has anticipated his father who, in v. 21, neglects to actually treat the affair as a judge“ (1981:111), scheint es mir wahrscheinlicher, dass Absalom dies zunächst tut, um die Reaktion Davids abzuwarten (die kurz darauf in 13,21 folgt), und dann, um seine weiteren Racheabsichten zu verfolgen (siehe Argumente dazu weiter unten).

Solange kein weiteres Vorgehen vom König bekannt ist, spielt Absalom die Tat Ammons herunter, um seine eigenen potentiellen Racheabsichten zu vertuschen. Denn „nur weil die Rache völlig unerwartet ist, kann sie gelingen.“ (Bar-Efrat 2006:289). Tamar folgt offensichtlich den Ratschlägen Absaloms. Der Erzähler berichtet, dass sie im Hause Absaloms blieb, und zwar als שֹׁמְמָה (*šōmēmā*). Dieser Begriff wird in Klg 1,13 für die zerstörte Stadt Jerusalem verwendet, die als eine verwüstete Frau personifiziert wird (Morrison 2013:175). Auld (2011:480) bemerkt, dass der Ausdruck auch in den Büchern Samuel und Könige für die Zerstörung von Städten verwendet wird (1 Sam 5,6: Aschdod; 1 Kön 9,8: Jerusalem). So wird der Begriff auch als „*Ruine*“ übersetzt (z.B. SCHL). Dies bedeutet unter anderem, Tamar „was now disqualified from active consideration for any royal marriage contracts.“ (Bergen 2002:382). Tamar verlässt die Bühne der Hebräischen Bibel als verwüstete, ruinierte und als eine zu Grunde gerichtete Frau.

In 13,21 schwenkt der Erzähler zu David und berichtet von seiner Reaktion auf die Ereignisse. „Sowohl der Titel als auch der Name werden erwähnt, dazu am Satzanfang [...] um ihm besonderes Gewicht zu geben.“ (Bar-Efrat 2009:134). Wie in der Einleitung dieses Kapitels bemerkt, balanciert diese Erzählung zwischen der öffentlichen Verantwortung Davids als König und seiner Verantwortung als Vater. Der Erzähler berichtet, dass der König David sehr zornig wurde.

Es ist bereits das dritte Mal, dass von Davids Zorn berichtet wird (Hamilton 2008:339). In 2 Sam 6,8 wird von seinem „*Entbrennen*“ (אָפּ; *’ap*) berichtet, was im Kontext auch „*Schrecken*“ bedeuten kann. In 12,5 wird von Davids starker zorniger Reaktion (וַיַּחַר אֶפְרַיִם בְּאִישׁ מְאֹד; *wayyihar-’ap dāwid bā’iš mē’ōd*) im Zusammenhang mit Nathans Gleichnis vom gestohlenen Lamm berichtet. Dem ließ David unmittelbar eine Strafankündigung folgen: Der reiche Mann ist ein „*Sohn des Todes*“, was unangemessen erscheint für einen Diebstahl.⁴⁰⁷ Darüber hinaus soll dem armen Mann eine (angemessene) vierfache Erstattung geleistet werden (12,6). David fällt dadurch sein eigenes Urteil (12,7ff).

Das gleiche Verb wird in 13,21 verwendet (וַיַּחַר לוֹ מְאֹד; *wayyihar lōw mē’ōd*), als David die Nachricht von der Vergewaltigung Tamars hört. Doch dieses Mal folgt keine Strafankündigung, sondern Davids Schweigen. Das Gewicht dieser Aussage scheint in dem zu liegen, was sie verschweigt, sprich, was David nicht tut. Fokkelman bestätigt dies: „David's rage could here likewise have led to a death sentence for Amnon, but the fact that the king does not even begin to take any appropriate legal action confirms the thesis that what is not told in 13:21 is yet more important than what is told.“ (1981:113).

Gunn folgert: „The action is an outrage against the law of the land as well as against the decencies and unity of the family.“ (1989:93). Die Ereignisse, die David zu Ohren kommen, betreffen jedoch nicht nur die familiäre Ebene. Es geht nicht allein um die Vergewaltigung Tamars durch Davids Erstgeborenen, sondern auch um die Tatsache, dass Amnon ihn, den König und Vater, zu dieser Tat als Werkzeug benutzt und betrogen hat. Durch seine List hat Amnon seinen Vater und König einerseits zum Mit-Opfer seines Plans gemacht. Da David ihm zur Durchführung seines Planes geholfen hat, steht der König und Vater andererseits auch als Mit-Täter dar. Auch Bar-Efrat stellt dies heraus: David ist „für das verhängnisvolle Ereignis indirekt mitverantwortlich, da er Tamar in Ammons Haus geschickt hat“ (2006:290).

⁴⁰⁷ Fokkelman begründet das Strafmaß folgendermaßen: „In Ch. 12, rage led to a death sentence which was justified inasmuch as it appeared to pertain to David, the murderer.“ (1981:112).

All dies lässt Davids Handlungslosigkeit an dieser Stelle besonders hervorstechen. Die Ahndung dieser Vergehen ist nicht nur eine Handlungsmöglichkeit, sondern sie wird von einem König erwartet, zumal sie seine Familie und seine Ehre direkt betreffen.⁴⁰⁸ Er hätte, wie oben hinsichtlich der Vergewaltigung erwähnt wurde, das Mindestmaß eines Bußgeldes⁴⁰⁹ und die Heirat (vgl. Dtn 22,29) einfordern sollen. Oder wenn das Gesetz über Inzest herangezogen wird, müsste David sogar die Todesstrafe verhängen. Wenigstens hätte er aber Amnon mit seiner Tat konfrontieren sollen. Doch David schweigt.

Dies fällt besonders auch im Verhältnis zum darauffolgenden Kapitel, 2 Sam 14, auf, wie Morrison bemerkt: „The king’s refusal to act contrasts with the swift justice he will dispense for the phony widow of Tekoa who feigns mourning in the next episode (14:8). It seems that the king is better at imaginary justice than real justice.“ (2013:175). Warum unternimmt David diesmal nichts?

Der MT lässt diese Frage offen. Die LXX⁴¹⁰ fügt nach 13,21 ein: „*Er wehrte dem Geist Ammons, seines Sohnes, nicht, denn er liebte ihn, weil er sein Erstgeborener war.*“ Diese Glosse ist sehr interessant, nicht nur, weil sie Davids Passivität mit seiner Liebe zu Amnon erklärt, sondern auch, weil sie diese damit begründet, dass Amnon sein Erstgeborener war. David wird als ein nachgiebiger Vater dargestellt. Ähnliches erwähnt der MT zu einem späteren Zeitpunkt über das Verhältnis von David zu Adonija: „*Sein Vater aber hatte ihn, solange er lebte, nie gekränkt, dass er gesagt hätte: Warum handelst du so?*“ (1 Kön 1,6). Die Erziehungsschwäche Davids kommt hierbei zu Tage, „diese Schwäche trug aber bittere Früchte“ (Keil 1875:312). Damit steht David in einer Reihe mit Eli und Samuel, die ebenso an ihren Söhnen gescheitert waren (Baldwin 1988:267).

Die Interpretation der LXX liegt nahe, die erklärende Glosse scheint jedoch nicht zwingend erforderlich zu sein (Hamilton 2008:339). Denn es ist geradezu das Schweigen an dieser Stelle, das die weiteren Ereignisse im Hause Davids vorantreibt, wie Alter bemerkt: „That imponderable silence is the key to the mounting avalanche of disaster in the house of David.“ (2000:271).⁴¹¹ Er führt fort, indem er einen Vergleich zur Reaktion Jakobs in Gen 34 zieht, eine Erzählung, dessen intertextuelle Anklänge bereits betrachtet wurden:

⁴⁰⁸ Hätte David wirklich eingreifen sollen oder ist diese Erwartung hineininterpretiert? Im Hinblick auf beide Rollen Davids, als König und als Vater, scheint mir sein Eingreifen nicht nur angemessen, sondern gar eine Pflicht/ein Gebot zu sein. Im Hinblick auf seine Rolle als König lässt sich dies durch den unmittelbaren Kontext begründen, etwa durch die Rechtsparabel, die Nathan ihm in 2 Sam 12,1-6 vorträgt. Ohne zu zögern, liefert David dazu einen Rechtsspruch. Auch ist in der folgenden Szene von 2 Sam 14 die Erwartung begründet, dass David für die Witwe aus Tekoa Recht spricht. Diese zwei Beispiele rahmen die Erzählung von 2 Sam 13 ein. Das fehlende Eingreifen Davids im Hinblick auf Tamar verdeutlicht den Tun-Ergehen-Zusammenhang von 2 Sam 12; darin zeigen sich bereits die ersten Folgen des Nathangerichts. Auch die Rolle, in die sich Absalom in 2 Sam 15,2-4 als Gesetzeshüter an Stelle seines Vaters begibt, unterstreicht diese Erwartung und diese Unterlassung. Das Gleiche lässt sich auch im Hinblick auf die Rolle Davids als Vater schlussfolgern. Die Erzählung von Gen 34, die deutliche intertextuelle Bezüge aufweist, zeigt auf ähnlich Weise, dass das fehlende Eingreifen des Vaters (Jakob) die Intervention der Brüder (Simeon und Levi) aktiviert. So greift auch hier Absalom ein, um die Ehre seiner Schwester wiederherzustellen. Was seine Rollen als König und als Vater betrifft, ist David an einer der tiefsten Stellen seiner Regierungszeit angekommen.

⁴⁰⁹ Dies scheint wiederum absurd, da das Vergehen innerhalb der Familie geschehen ist. David steckt gewissermaßen in einer Zwickmühle (vgl. Bergen 2002:383).

⁴¹⁰ So auch Josephus (1987:194) und 4QSam^a.

⁴¹¹ Der Zusammenhang der einen Episode (2 Sam 13,1-22) weist auf die Zukunftsentwicklung der anderen hin (2 Sam 13,23-39). Firth bemerkt zudem, dass die Erzählung „is marked by narrative reticence, and the balance of probability is marginally towards MT’s shorter reading“ (2009:434).

Jacob, too, “hears” of the violation and does nothing, setting the stage for the bloody act of vengeance carried out by his sons Simeon and Levi. By the end of the episode, Jacob is seen at the mercy of his intransigent sons, and that is how this once-powerful figure will appear through the rest of his story. An analogous fate, as we shall abundantly see, awaits David from this moment on. (:271).

David's Passivität ist – genauso wie in 1 Kön 1 – ein Zeichen dafür, dass er sowohl als Vater, doch besonders auch als König in einer gefährlichen Machtkrise steckt, die sein Sohn Absalom im weiteren Verlauf der Erzählung auszunutzen weiß.

2.2.3.10 Schluss: Absalom hasst Amnon wegen der Gewalt an seiner Schwester (A' – 13,22)

Nachdem Davids Zornausbruch (וַיִּחַר לוֹ מְאֹד; *wayyihar lōw mē'ōd*), dem keine Taten folgen, knapp geschildert wurde, wird Absaloms Reaktion ausführlicher dargestellt. Die beiden Reaktionen scheinen sich formell zu entsprechen: So, wie die Reaktion Davids keine unmittelbare Aktion gegen Amnon beinhaltet hatte und Amnon nicht von ihm direkt konfrontiert wurde, so wird auch über Absalom nur das berichtet, was er gegenüber Absalom fühlte, und dass er keine verbale Auseinandersetzung mit ihm suchte. Doch, wie Hamilton (2008:340) und Alter (2011:100) herausstellen, sind die eigentlichen Absichten der beiden Protagonisten diametral entgegengesetzt:

For the king, the failure to speak is a sign of domestic and political impotence [...]. For Absalom, the refusal to say anything – to the perpetrator of the sexual crime, the narrator specifies – is ominous in an opposite way because it clearly betokens a grim resolution to act in due time, and will ultimately issue in murder and rebellion. (:100).

Die Abfolge der Ereignisse in 13,20-22 gibt Aufschluss über die Gründe für Absaloms Reaktion. Zunächst gibt der Erzähler den Ratschlag Absaloms wieder, der Tamar nahelegt sich ruhig zu verhalten (13,20). Seine Schwester zu rächen ist nur dann notwendig, wenn David den Täter nicht zur Rechenschaft zieht. So berichtet der Erzähler zunächst von der Reaktion beziehungsweise von der Untätigkeit Davids (13,21). Diese bietet Absalom den Grund, seine Rachepläne weiter zu hegen und zu kaschieren. Bestärkt durch die Passivität seines Vaters, muss Absalom zu dem Schluss gekommen sein, dass er selbst die Situation in die Hand nehmen muss, um Gerechtigkeit für seine Schwester wiederherzustellen und die Schande abzuwehren. Pilch weist auf die Bedeutung von Ehre und Scham in der Antike hin, auch besonders in Verbindung mit dem Thema Vergewaltigung: „Women in the ancient world were obliged to be protected by their fathers, brothers, or husbands. Some man was always responsible for them. [...] Males are shamed for not protecting their women, and the woman is shamed by not having a solicitous male kinsperson.“ (2012:130-131). Für Tamar sei demnach nicht nur die Vergewaltigung an sich eine Schande, sondern auch die Tatsache, dass ihr Vater sowie (scheinbar) ihr Bruder Absalom nichts unternehmen, um ihre Ehre wiederherzustellen.

Ähnlich sieht es auch Morrison, der dies zudem mit den weiteren politischen Entwicklungen verknüpft: „That failure [of David, IM] incites Tamar's brother Absalom to take matters into his own hands, foreshadowing his appropriation of the role of 'judge' in 2 Samuel 15 as he organizes his usurpation.“ (2013:165-166). Dabei folgt Absalom dem Vorbild von Simeon und Levi in Gen 34,30-31 (Anderson

1998:176).⁴¹² Dasselbe Muster spiegelt sich in seinem Aufstand wider, wenn „Absalom will openly call into question the king's ability to manage his affairs (15:16).“ (Peterson 1999:196).⁴¹³

Doch zunächst lässt die vorliegende Episode noch offen, welche konkreten Absichten Absalom verfolgt. So, wie Amnons wirkliche Intentionen im Laufe der Erzählung nur schrittweise enthüllt wurden, so enthüllt der Erzähler auch Absaloms Absichten nicht sofort und gibt zunächst nur schwache Hinweise darauf. So führt er fort: „*Absalom redete mit Amnon weder Böses noch Gutes*“ (13,22a). Die Bedeutung dieser im AT einmalig vorkommenden Redewendung ist nicht eindeutig. Einige Ausleger interpretieren „*Gutes*“ und „*Böses*“ (לְמֵרָע וְעַד-טוֹב; *lēmērā' wē'ad-tōwb*) als ein Merismus. Demnach würde Absalom gar nicht mehr mit Amnon reden (so z.B. Bar-Efrat 2006:291). Andere deuten es so, dass Absalom ausschließlich über die Angelegenheit mit Tamar schweigt und eine Konfrontation diesbezüglich meidet (Fokkelman 1981:112). Letztendlich kann diese Frage nicht eindeutig geklärt werden. Jedenfalls wird von keiner weiteren Rede zwischen den Brüdern berichtet.

Viel wichtiger erscheint die Begründung, die der Erzähler am Ende der Episode summarisch anfügt: „[...] weil (כִּי; *kî*) er seiner Schwester Tamar Gewalt angetan hatte“ (13,22b). Die Aussage bildet ein klares Pendant zu dem, was Absalom in 13,20 zu Tamar (in verharmlosender Art) gesagt hatte. Die Lesenden erfahren, dass Absalom durchaus von der Schandtät Amnons betroffen ist, auch wenn er seine Betroffenheit und die weiteren Pläne vor Tamar zunächst nicht offenlegt. Und die Wendung „*seine Schwester*“ zeigt, „was in Absaloms Bewusstsein vor sich geht und seine Gedanken beherrscht: Seine Schwester ist vergewaltigt worden!“ (Bar-Efrat 2006:291). Diese Schlussnotiz stellt eindeutig klar, dass Absalom durchaus nachtragend ist! Sie lässt am Ende der ersten Episode Leserinnen und Leser eine Ahnung davon bekommen, dass etwas Dramatisches folgen wird.

Am Ende des ersten Teils dieses tragischen Kapitels kommt die Erzählung zu einem (dysfunktionalen) Ruhepunkt, der zwei Jahre lang anhalten wird (13,23).⁴¹⁴ Die Handlungsfiguren werden zuletzt in neuen Beziehungen zueinander beschrieben, was den Rahmen zur Exposition schließt: Die Liebe Amnon hat sich in Hass gewandelt. Amnons Schandtät gegen seine Schwester Tamar wird zum Grund für Absaloms Hass gegen Amnon. Tamar ist keine Jungfrau mehr, da sie geschändet wurde, und ist dauerhaft ruiniert

⁴¹² Pilch kommentiert die Erzählung von Gen 34, wobei seine Rückschlüsse über Simeon und Levi auch auf Absalom und die vorliegende Episode passen: „As next of kin, as redeemer-kinsmen, the brothers must avenge the family's honor, which has been seriously damaged (Sir. 30:6). They must kill the rapist.“ (2012:132-133).

⁴¹³ Gunn stellt die Verbindung zum Aufstand Absaloms dar und skizziert die politischen Folgen, die sich aus der vorliegenden Erzählung entwickeln: „Before long this reluctance to judge is being recapitulated in the lead-up to Absalom's rebellion (16:1-6). 'There is no man deputed by the king to hear you', says Absalom to prospective litigants. 'Oh that I were judge in the land! Then every man with a suit or cause might come to me, and I would give him justice'. Whether the claim is true or not in this case [...] we have seen evidence of David's neglect of his responsibilities earlier in the story. Thus his weak response to Amnon's domestic rebellion is linked ironically with this further rebellion of son and subject, which now has a major political dimension.“ (1989:93).

⁴¹⁴ Es ist schwierig, Rückschlüsse über diesen Zeitraum zu ziehen. Nach heutigen Begriffen scheinen zwei Jahre eine lange Zeit zu sein, doch vielleicht ist es in der Welt des Textes anders. Es könnte erwogen werden, dass die Verantwortlichkeiten der Königssöhne Absalom davon abgehalten haben könnten, seinen Bruder allein zu treffen. Andererseits wählt Absalom das Schurfest in Baal-Hazor (13,23), um seinen Bruder zu ermorden. Dieses Fest findet jährlich statt und in der Öffentlichkeit. Daher scheint es wahrscheinlicher zu sein, dass Absalom diese Zeit verstreichen lässt, um einerseits die Reaktion des Königs abzuwarten (die nie folgt) und andererseits um seinen Racheplan zu kaschieren, so dass weder David noch Amnon eine Gefahr wittern.

– ihre Ehre wurde nicht wiederhergestellt. David steht als ein nachlässiger Vater da, der seinem Zorn keine Handlung folgen lässt. Seine Reaktion ist der Anlass für das nachfolgende Handeln Absaloms. Die Bühne ist dafür vorbereitet, dass das Schwert, das Nathan angekündigt hatte (12,10), in Davids Familie zuschlägt (Firth 2009:439).

2.3. Absaloms Brudermord an Amnon (Teil 2; 2 Sam 13,23-39)

Die Erzählung führt ab 2 Sam 13,23 nahtlos mit dem zweiten Geschwisterkonflikt zwischen Absalom und Amnon weiter. Die vorausgegangenen Ereignisse bereiten den Weg für den ersten Brudermord im Haus Davids. Sowohl Tamar als auch Amnon spielen ab diesem Zeitpunkt keine aktive Rolle mehr. Es ist Absaloms Geschichte, die (weiter)geschrieben wird (vgl. 13,1). Er ist das handelnde Subjekt dieser zweiten Episode, wobei der Fokus nicht nur auf ihm, sondern besonders auch auf David liegt.⁴¹⁵

2.3.1. Die Struktur von 2 Sam 13,23-39

Die vorliegende Erzählung kann unterschiedlich gegliedert werden, siehe z.B. die Gliederungsvorschläge von Fokkelman (1981:123) und Morrison (2013:177-178). Der folgende Vorschlag (Struktur 10) ist ein eigener Entwurf. Er gründet auf der Beobachtung eines Rede-Reaktions-Musters, das bei anderen Auslegern nicht als strukturgebendes Element erkannt wird.

⁴¹⁵ Wie im ersten Teil des Kapitels dargestellt wurde, handelt Absalom analog zu Simeon und Levi, die einmütig ihre geschändete Schwester Dina rächen (Gen 34), um die Familienehre wieder herzustellen. Zwischen Absalom und Amnon ist allerdings keine Einmütigkeit sondern Entzweiung. Beide Erzählungen zeugen indirekt von dem seltenen Vorkommen einträchtiger Geschwisterpaare im AT (Simeon-Levi; Absalom-Tamar), teilen hierbei allerdings auch einen sehr negativen Kontext und die dramatischen Folgen.

Struktur 10: Die Struktur von 2 Sam 13,23-39

- A. **Exposition:** Absalom lädt *alle* Söhne des Königs ein mit ihm zu feiern.
Ortsangabe: *Baal-Hazor*; Zeitangabe: *nach 2 Jahren* (13,23).

- B. **Rede:** Absalom *kommt zum König* und lädt *ihn und seine Knechte* zum *Schurfest* ein (13,24-27a):

1. Anlauf: „Einladung aller“.
 - a) Absalom bittet den König (13,24).
 - b) Der König *lehnt* die Bitte *ab* (13,25a).
 - c) Absalom drängt den König (13,25b).
 - d) David lässt sich *nicht* überreden zu *kommen* (13,25c).
2. Anlauf: „Sendung Ammons“.
 - a) Absalom bittet den König (13,26a).
 - b) Der König *hinterfragt* die Bitte (13,26b).
 - c) Absalom drängt den König (13,26c).
 - d) David lässt sich überreden zu *senden* (13,27a).

Reaktion: David *schickt* Amnon und *alle seine Söhne* mit Absalom nach Baal-Hazor (13,27bc).

- C. **Rede:** Absalom erklärt seinen Dienern seinen Mordplan (13,28-29):

- a) Anweisung an die Diener: Sie sollen *Amnon* töten, wenn er angetrunken ist (13,28a).
- b) Ermutigung zur *Furchtlosigkeit* und Tapferkeit. Absalom übernimmt die Verantwortung (13,28b).

Reaktion: Brudermord und Flucht der Söhne des Königs (13,29).

- a) Umsetzung der Diener: Sie machten es mit *Amnon* so, wie Absalom befohlen hatte (13,29a).
- b) *Alle* Söhne des Königs *fürchten* sich und fliehen von Baal-Hazor (13,29b).

- D. **Rede** (in Form eines Gerüchts): „Absalom hat *alle* Söhne des Königs erschlagen und *nicht einer* ist übrig geblieben.“ (13,30).

Reaktion: David glaubt dem Gerücht. Er und seine Knechte zerreißen ihre Kleider und *trauern* (13,31).

- C'. **Rede:** Jonadab erklärt die Hintergründe des Mordplans Absaloms (13,32-34a):

- a) Mein Herr *sage/glaube* nicht,
 - b) dass *man all die jungen Männer*, die Söhne des Königs, getötet hat,
 - c) sondern Amnon allein ist tot.
 - x) Denn auf Absaloms Mund lag das als Entschluss von dem Tag an, da er seiner Schwester Tamar Gewalt angetan hatte. Und nun nehme mein HERR, der König, die Sache nicht so zu Herzen (vgl. 13,20c),
- a) dass er *sage/glaube*,
 - b) *alle Söhne* des Königs seien tot,
 - c) sondern *Amnon allein* ist tot.

Reaktion: Flucht und Ankunft (13,34):

Absaloms *Flucht* weg von Baal-Hazor (13,34a).
Die Ankunft von *viel Volk* in Jerusalem (13,34b).

- B'. **Rede:** Jonadab spricht zum König: „*Die Königssöhne kommen*, wie dein Knecht gesagt hat!“ (13,35).

Reaktion: Die *Königssöhne* (außer Absalom und Amnon) *kommen* zurück nach Jerusalem (13,36-37).

- a) Die Königssöhne, David und seine Knechte brechen in *ein großes Weinen* aus.
- b) Absalom war zu Talmai, dem König von Geschur, *geflohen*.
- a) David *trauert* um seinen Sohn alle Tage.

- A'. **Schluss** (13,38-39)

- b) Absaloms war *geflohen*. Ortsangabe: *Geschur*; Zeitangabe: *3 Jahre lang* (13,38).
- a) David *tröstet* sich über Amnon, dass er tot war (13,39).

Auf insgesamt fünf Reden folgt unmittelbar die Schilderung einer Reaktion. Die zwei Reden Absaloms im ersten Teil entsprechen dabei den zwei Reden Jonadabs im zweiten. Diese Reden haben in jedem der Fälle das Ziel der *Überredung*. Dies wird besonders bei der jeweils ersten Rede Absaloms und Jonadabs durch die stilisierte Form und die Wiederholungen sichtbar.

Szenisch bewegt sich die Episode vom Jerusalemer Königshof nach Baal-Hazor und wieder zurück in den Königspalast. Der Wechsel der Lokalität und das Schafschorfest spielen keine weitere Rolle im Geschehen außer die, einen Anlass und eine gewisse Entfernung vom Königshof zu bieten, was Absaloms Brudermord und seine anschließende Flucht ermöglicht. Durch das Kommen und Gehen beziehungsweise durch das Fliehen und das schrittweise Wiedereintreffen in Jerusalem (13,34) wird die Bewegung weg von Jerusalem und zurück zum König betont. Er bildet den Ankerpunkt der Erzählung, von dem aus jede Bewegung gemessen wird. So wird auch die zeitgleiche Flucht Absaloms von Baal-Hazor nach Geschur, also weg vom König, dreimal erwähnt.

Die Szene, in der sich der Brudermord ereignet, wird erzähltechnisch von den Anweisungen Absaloms und von der knappen Notiz der Umsetzung durch die Diener beherrscht. Der Mord ereignet sich genau dann, wenn das Herz Ammons fröhlich ist vom Wein. So steht das an sich freudige Ereignis des Schurfestes (B.) auch dem großen Weinen am Ende der Erzählung gegenüber (B').

Die mittlere Rede ist ein Gerücht, dem David Glauben schenkt und das ein *Worst-Case-Szenario* darstellt: der Tod aller Königssöhne. Immer wieder stellt der Erzähler die Gesamtheit der Königssöhne einer einzelnen Handlungsfigur gegenüber.

Außer in Baal-Hazor ist der König David in allen Szenen präsent, was darauf hinweist, dass der Ort des Brudermordes außerhalb seines Einflusses steht. Das Gerücht (D.), das im Zentrum der Gliederung steht, stellt nicht den Höhepunkt der Erzählung dar. Die Lesenden wissen bereits, dass nur Amnon getötet wurde und dass alle Königssöhne geflohen waren. Das aufkommende Gerücht ist vielmehr ein Wendepunkt im Handlungsverlauf, der den Szenenwechsel von Baal-Hazor zum Königspalast markiert und zur Charakterisierung Davids beiträgt. Es scheint mehr um ihn zu gehen als um Amnon und Absalom. Der Rahmen des Erzählabschnitts ist durch die Zeitangabe (2 Jahre, 13,23; 3 Jahre, 13,38) und durch die Ortsangabe in der Exposition (Baal-Hazor, 13,23) und am Schluss (Geschur, 13,38) gegeben.

2.3.2. Die Analyse der Erzählung (2 Sam 13,23-39)

Wie im ersten Teil dieses Kapitels (Teil B, II., 2.1.4) bereits ausführlich dargestellt wurde, bestehen literarische Parallelitäten zwischen den zwei Episoden in 2 Sam 13: Nach der Exposition folgt die Darstellung eines Plans, der in einer Einladung besteht. Um dieses Vorhaben voranzubringen, wird in beiden Teilen des Kapitels der König konsultiert, was indirekt den anschließenden Gewaltausbruch einleitet. Wie es bereits in 13,6-7 bei Amnon der Fall gewesen war, wird David in 13,25-27 als ein Werkzeug Absaloms dargestellt, der ihn für seine Pläne benutzt. Erneut lässt David dadurch unbewusst einen Gewaltexzess innerhalb seiner Familie zu. David wird durchweg als passiver Protagonist dargestellt. Er erscheint im gesamten Kapitel wie gelähmt und reagiert nur auf äußere Impulse.

In beiden Fällen wird die eigentliche Gewalttat absolut knapp beschrieben (13,14; 13,29): Dem Erzähler geht es mehr um das Vorspiel und Nachspiel als um die Darstellung der Gewalttat. Die Dialoge in der ersten Episode (13,1-22) dienten der Vorbereitung sowie der Ausführung des Plans und der erhofften

Abwendung beziehungsweise Eingrenzung der Schäden. Das gleiche Muster haben die Dialoge in der zweiten Episode, die vor allem die vorbereitenden Maßnahmen Absaloms betreffen und schließlich von Jonadab beherrscht werden. Er wirkt am Anfang des Kapitels als Auslöser der Ereignisse und im zweiten Teil tritt er als eindämmender Faktor ein.

Unter den Geschwistern geschieht ein Rollenwechsel. Hier greift das aus der Transaktionsanalyse bekannte „*Dramadreieck*“, das einen häufigen Rollenwechsel zwischen Opfer, Täter und Retter erkennt und dysfunktionale Beziehungsmuster offenlegt (vgl. Stephen Karpman [2014]). Tamar, das Opfer Ammons, kann (und soll, vgl. 13,20) nicht selbst Gerechtigkeit einfordern. Absalom ihr Bruder übernimmt diese Rolle im Versuch, die Ehre seiner Schwester und die der Familie wiederherzustellen. Er wird dabei zu ihrem „Retter“, doch zugleich zum Täter gegenüber ihrem gemeinsamen Bruder. Amnon, der eigentliche Täter, wird nun (zumindest formell) zum Opfer.

Die Rollen zwischen Absalom und Amnon werden also vertauscht. Wie bereits betrachtet wurde, stellt das Vakuum der Reaktion Davids für Absalom die Triebfeder dar, die ihn zu seinem Handeln veranlasst (vgl. Peterson 1999:195). So nimmt Absalom auch die ausbleibende Rolle Davids als Vater, König und Richter ein, was ein Vorgeschmack auf die künftigen Ereignisse in 2 Sam 15-18 bietet. So kommentiert Morrison: „Absalom, realizing that the king will not hear Tamar’s cause, will assume the role of judge for his sister, usurping the king’s role and foreshadowing the moment he establishes himself as judge at Jerusalem’s city gate (15:2-6) in preparation to usurp the crown.“ (2013:176).

2.3.2.1. Exposition: Absalom lädt alle Söhne des Königs ein mit ihm zu feiern (A. – 13,23)

Analog zu 13,1 leitet die Exposition dieser zweiten Episode die nachfolgenden Ereignisse mit *וַיְהִי* (*wayhî; und es geschah*) ein.⁴¹⁶ Die Leserschaft wurde zuletzt mit der inneren Haltung Absaloms vertraut gemacht: „Absalom hasste Amnon wegen der Gewalt an seiner Schwester.“ (13,22). Zwei Jahre waren seit der Gewalttat an Tamar vergangen. Es ist ein Zeitraum, in dem Absalom vermutlich auf ein Eingreifen Davids gewartet hatte. So lange konnte der Hass in ihm gären und so viel Zeit hatte sich Absalom gelassen, um einen Plan zu ersinnen und umzusetzen, ohne einen Verdacht aufkommen zu lassen.

In 13,23 gibt der Erzähler summarisch einen Teil des Plans Absaloms wieder. Es ist die Zeit der Schafschur und Absalom hat vor, ein Schafschurfest in Baal-Hazor zu feiern (vgl. 1 Sam 25,2-8), und zwar nicht allein.⁴¹⁷ Die eigentliche Gewaltabsicht Absaloms (genauso wie anfänglich die von Amnon) ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht eindeutig zu erkennen.⁴¹⁸ Die Lesenden sind zwar vorgewarnt und die

⁴¹⁶ Morrison erkennt diese Einleitung in beiden Teilen: „The previous scene opened with the background information that Absalom had a sister (13:1: *hyh + l + Absalom*). This scene opens with the same construction (13:23: *hyh + l + Absalom*) to report that Absalom had sheep shearers.“ (2013:177-178).

⁴¹⁷ In der Nennung des Schafschurfestes scheint keine tiefere, symbolische Bedeutung zu liegen. Die Erwähnung der Schafschur und der damit verbundenen Festlichkeit mit einem Mahl stellt jedoch eine Verbindung zu 1 Sam 25 her. Auf ähnliche Weise hatte die Rede Tamars in 2 Sam 13,12 Beziehungen zu dem Text aus 1 Sam 25 hergestellt (siehe oben). Darüber hinaus ist die Koinzidenz eines Festes mit einem Geschwisterkonflikt auffällig, da dies ein häufigeres Motiv in den untersuchten Erzählungen darstellt, wie das Entwöhnungsfest Isaaks in Gen 21, das Fest Adonijas in En-Rogel und das gleichzeitige Inthronisationsfest Salomos in 1 Kön 1. Diese Auffälligkeit wird im Kapitel über die Korrelation der Erzählungen aufgegriffen (Teil C, 1.3.1.4.7.).

⁴¹⁸ Ganz anders behauptet Sternberg: „[...] one is even more prepared for the violent outcome, because he can have only one reason for inviting the rapist to a feast and only one way of avenging himself on him. [...] The only gap that remains open concerns the mechanics of execution.“ (1985:313-314). Doch diese Schlussfolge-

innerfamiliären Spannungen wurden bisher nicht zu einem befriedigenden Ruhepunkt geführt, doch die Erwähnung der zwei Jahre könnte genauso ein Hinweis darauf sein, dass sich die Wogen im Hause Davids geglättet hatten.⁴¹⁹ Der Erzähler will zu Anfang jedenfalls nicht auf die eigentliche Absicht Absaloms hinweisen, Amnon zu töten, da er in seiner Exposition in 13,23 *alle Söhne des Königs* erwähnt, ohne (wie später im Dialog in 13,26) Amnon besonders herauszustellen. Genau wie im ersten Teil der Erzählung weiß die Leserschaft noch nicht, was genau folgen wird.

2.3.2.2. Rede: Absalom kommt zum König und lädt ihn und seine Knechte ein (B. – 13,24-27a)

Um seine Einladung möglich zu machen, muss Absalom offensichtlich die Erlaubnis des Königs einholen (13,24-26). Hierbei stellt er seine Verhandlungstaktik unter Beweis. Wie in der Struktur dargestellt, lässt sich der Dialog in zwei Teile gliedern, welche die zwei argumentativen Anläufe Absaloms widerspiegeln:

1. Anlauf: „Einladung aller“
 - a) Absalom bittet den König (13,24).
 - b) Der König *lehnt* die Bitte *ab* (13,25a).
 - c) Absalom drängt den König (13,25b).
 - d) David lässt sich *nicht* überreden zu *kommen* (13,25c).

2. Anlauf: „Sendung Ammons“
 - a') Absalom bittet den König (13,26a).
 - b') Der König *hinterfragt* die Bitte (13,26b).
 - c') Absalom drängt den König (13,26c).
 - d') David lässt sich überreden zu *senden* (13,27a).

Im ersten Anlauf lädt Absalom den König und seine Knechte zum Schurfest ein. Absalom spricht David als König an. Er wird im gesamten Abschnitt so benannt außer beim Eintreffen des Gerüchtes in 13,30. Es handelt sich also um eine offizielle Bitte, die Absalom vorbringt, wobei der Inhalt der Bitte die Familie betrifft. Mit Knechten meint Absalom offensichtlich die Königssöhne, da er sich selbst im gleichen Zug als sein Knecht bezeichnet und der Erzähler dies in 13,27 bestätigt. Die Eigenbezeichnung als Knecht hebt seine höfliche Bitte und seine Ergebenheit hervor. Absaloms Wortwahl bleibt dennoch bewusst sehr allgemein, was David zu seiner (von Absalom geplanten und erhofften) Reaktion führt.

Der König schlägt das Angebot zunächst aus. Nach einem klaren Nein fügt er in 13,25 die Apposition „*Nicht doch, mein Sohn*“ (אֶל-בְּנֵי אֶל-נָא; *'al-bēnî 'al-nā'*) an, was die Verneinung abmildert und das Gespräch auf eine familiäre Ebene führt. Für David ist es undenkbar, dass alle mit Absalom mitgehen, es wäre eine zu große Last (נִקְבָּד; *nikbad; schwer machen*) für ihn. Vermutlich möchte er Absalom nicht beschämen, weil es unzumutbar wäre, ihn mit seiner ganzen Entourage und dazu die Königssöhne zu verpflichten (vgl. McCracken 2013:356). Doch David hat dabei besonders sich selbst und sein Gehen

rung scheint nicht zwingend, denn sie setzt die Annahme voraus, dass Hass unbedingt zu Gewalt führen muss. Es stellt sich die Frage, ob Sternbergs Kommentar von seiner eigenen sozio-rhetorischen Position in Bezug auf das Thema der Gerechtigkeit in den 80er-Jahren herrührt. In diesem Fall würde seine Bemerkung mehr über ihn selbst als über die Intention der Geschichte verraten.

⁴¹⁹ Ein (weitaus längerer) Zeitabschnitt hatte jedenfalls den Zorn und die expliziten Gewaltabsichten Esaus (Gen 27,41-45) gegen Jakob entschärft (Gen 33).

nach Baal-Hazor vor Augen. Nachdem Absalom ihn drängt, also mehrfach insistiert, erwähnt der Erzähler „*Er wollte nicht gehen*“ (13,25c). David will Jerusalem nicht verlassen. Dies wird in 13,27 bestätigt, wenn David alle Königssöhne mit Absalom schickt, selber aber nicht mitgeht. Der erste argumentative Anlauf Absaloms wird durch einen Segen Davids abgeschlossen, der sein Wohlwollen (und das Fehlen von Misstrauen) ausdrückt, aber auch als Abschiedssegens das Ende des Dialoges von seiner Seite aus einleitet.⁴²⁰

Die Ausleger sind sich einig, dass Absalom von vornherein mit einer solchen Reaktion Davids gerechnet hatte (z.B. Bergen 2002:384). Wenn David mitgegangen wäre, wäre er für Absalom tatsächlich eine große Last gewesen, da er dann seinen eigentlichen Plan nicht hätte umsetzen können (Conroy 2006:113). Um dies zu vermeiden, hatte Absalom absichtlich um zu viel gebeten (Fokkelman 1981:115). Dadurch stellt er seine angeblich guten Absichten in den Vordergrund. Hätte er direkt darum gebeten, Amnon zu schicken, wäre David wohl über seine Motive misstrauisch geworden (Alter 2000:272). Absalom bringt David auf diese Weise außerdem in die Lage, ihm seine zweite, kleinere Bitte nicht auch versagen zu wollen. Doch selbst auf diese Weise sind bei David nicht alle Zweifel ausgeräumt.

Nach dem Segen Davids hakt Absalom erneut ein. In einem zweiten Anlauf unterbreitet er ihm seine zweite, kleinere Bitte: „*Wenn nicht* (אָל; wālō´), *dann mag doch* [wenigstens] *mein Bruder Amnon mit uns gehen!*“ (13,26). Absalom greift die Verneinung Davids (אָל; wēlō´; *und nicht*) von 13,25 auf. Er bestätigt damit indirekt, dass er Davids Weigerung, selbst zum Fest mitzukommen, akzeptiert (Bar-Efrat 2009:136). Aber er soll doch wenigstens Amnon schicken, den er ganz bewusst „*meinen Bruder*“ nennt, „um jeglichen Verdacht auszuschließen“ (:136). Die Wortwahl ist suggestiv: Indem er „*mit uns*“ sagt, tut Absalom so, als würde er die vorherige Absage Davids (13,25) nur auf das Mitkommen Davids selbst beziehen. Er setzt also voraus (oder legt ihm in den Mund), dass David alle anderen Königssöhne außer Amnon schicken würde.

Die zwei Anläufe Absaloms entsprechen sich. Auf seine zweite Bitte, wenigstens Amnon mitgehen zu lassen, folgt diesmal jedoch nicht unmittelbar eine Absage, sondern ein Hinterfragen durch David: „*Wozu soll er mit dir gehen?*“ (13,26b). Dieser Reaktion Davids ist zu entnehmen, „dass in seinem Innersten leise Zweifel erwachen“ (:136). Auch diesmal muss Absalom den König drängen. Der Text gibt seine Antwort nicht wieder, sondern nur, dass er weiterhin insistierte.⁴²¹ Absaloms Verhandlungstaktik führt ihn zum Erfolg, denn David lässt sich schließlich überreden. Die Leserschaft fragt sich, warum David einen Ansatz von Zweifel hegte und schließlich doch nicht in der Lage ist, Absaloms Plan zu durchschauen. David ist blind für die Ereignisse, die sich in seinem Haus und in seinem Land abspielen. Er scheint nicht stark genug gegen den hartnäckigen Absalom zu sein (Fokkelman 1981:116), so lenkt er ein.⁴²²

⁴²⁰ Morrison sieht darin eine Ironie: „Such irony! The king blesses the party at which his firstborn son is to be murdered.“ (2013:179).

⁴²¹ Einige Ausleger (z.B. Baldwin 1988:267; Bergen 2002:384; Bar-Efrat 2009:136) nehmen an, Amnon sollte als Erstgeborener und Thronanwärter den König beim Schurfest vertreten, doch dies kann im Text nirgendwo verifiziert werden. Ob Amnon diese Rolle überhaupt innehatte, ist fraglich (siehe dazu die Diskussion unten).

⁴²² Ähnlich erging es einst dem blinden Isaak, der durch Jakob betrogen wurde (Gen 27). Auch Isaak hegte kurzzeitig Zweifel (Gen 27,22), ob es sich bei der Person vor ihm um Esau handelte, er war aber nicht in der Lage den Plan Jakobs zu durchschauen. Die ähnliche Blindheit Davids kann wiederum als eine Folge des Tun-Ergehen-Zusammenhangs betrachtet werden, der mit den Ereignissen von 2 Sam 11-12 begonnen hatte.

2.3.2.3. Reaktion: David schickt Amnon und alle Söhne des Königs mit Absalom (13,27bc)

Der Erzähler gibt die Reaktion Davids als Resultat der ersten Rede wieder: „*Da schickte er Amnon und alle Söhne des Königs mit ihm*“ (13,27). Einst hatte David unwissend seine Tochter Tamar zu seinem Sohn Amnon gesendet, der sie vergewaltigt und geschändet hatte. Nun sendet er Amnon, seinen erstgeborenen Sohn, zu seinem Bruder Absalom – ohne es zu wissen – in den Tod.⁴²³

2.3.2.4. Rede: Absalom spricht mit seinen Dienern (C. – 13,28-29)

Der Szenenwechsel in 13,28 schildert die Ereignisse aus der Perspektive von Baal-Hazor, wobei die Ortschaft keine weitere Rolle im Geschehen spielt. Der Erzähler gibt auch keine Details über das Schurfest wieder, sondern er hält sich bei den Anweisungen auf, die Absalom vorbereitend an seine Diener richtet.⁴²⁴ Am Höhepunkt des Festes, wenn Amnon es am wenigsten erwartet, sollen sie ihn auf Absaloms Kommando hin erschlagen (13,28a). Der Moment, in dem *Ammons Herz fröhlich* ist (קִטּוֹב לִב־אֲמֹנֹן; *kēṭōwb lēb-’ammōwn*), leitet die Stunde seines Todes und die darauffolgende Trauer am Königshof ein, gleichwie der Moment, in dem Tamar ihm *Herzkuchen* (לֶב־בָּרָה; *lēbibā*) reichte, die Stunde ihrer lebenslänglichen Schande eingeleitet hatte.

Absalom erkennt möglicherweise die Zurückhaltung der Diener, einen solchen Befehl auszuführen. Denn er verlangt nicht weniger, als den Erstgeborenen des Königs im Kreise seiner Brüder zu ermorden.⁴²⁵ Damit sie den Plan wirklich ausführen, lässt Absalom zwei Zusprüche folgen:

„*Fürchtet euch nicht!*“ (13,28b). Absalom begründet dies mit dem Hinweis darauf, dass er selbst den Mordauftrag befohlen (צוה; *ṣwh*) hat. Auf der einen Seite übernimmt Absalom dadurch die letztendliche Verantwortung für den Mord, was das Gewissen der Diener beruhigen sollte. Die Wurzel צוה (*ṣwh*; *befehlen*) wird in 13,28-29 insgesamt dreimal verwendet: „Damit wird Absalom, obwohl er nicht selbst Hand an seinen Bruder gelegt hat, als dessen Mörder deklariert.“ (Bar-Efrat 2009:136-137). Auf der anderen Seite wird die Anmaßung Absaloms deutlich, der die Befehlsgewalt des Königs untergräbt: Die Diener sollen ihm mehr Loyalität erweisen als dem König!

Schließlich appelliert Absalom an die Männlichkeit der Diener: „*Seid stark* (חזק, *Qal; ḥzq*) *und erweist euch als tapfere Männer* (לִבְנֵי־יְהוּיָל; *libnê-ḥāyil*)!“ (13,28c). Er gebraucht dabei das gleiche Verb, das für Amnon verwendet wurde, als er Tamar festgehalten (13,11: חזק, *Hif’il; ḥzq*) und überwältigt hatte (13,14: חזק, *Qal; ḥzq*). Absalom verfolgt die gleiche Strategie, die einst Amnon verwendet hatte: Beide

⁴²³ Hamilton erkennt an dieser Stelle die Parallele zu Jakob, der Josef zu seinen Brüdern nach Sichem/Dotan sendet (Gen 37,12-17): „In both, a father sends a son on what is essentially a suicide mission, given the enormity of fraternal rage in both cases.“ (2008:340). In ähnlicher Weise hatte Isai in 1 Sam 17 David zu seinen Brüdern an die Front geschickt, wo er mit dem Zorn seines erstgeborenen Bruders konfrontiert wurde.

⁴²⁴ Der direkte Übergang und das Fehlen von weiteren Details sind die zu vermutenden Gründe, warum LXX und 4QSam^a in 13,27 hinzufügen: „*und Absalom bereitete ein Festmahl, wie das Festmahl eines Königs*“ (καὶ ἐποίησεν Ἀβεσσαλωμ πότον κατὰ τὸν πότον τοῦ βασιλείως). Die Bezeichnung des Festmahls als „königlich“ wirft Schatten voraus auf den Aufstand Absaloms. Die Bezeichnung kann jedoch auch lediglich die Art des Festmahls kennzeichnen, das den geladenen Gästen entspricht. Hier wird dem kürzeren MT gefolgt.

⁴²⁵ Anderson (1998:180) fragt sich, warum Absalom auf solch einen ausgeklügelten Plan zurückgreifen musste, um sich an Amnon zu rächen. Er spekuliert, dass Amnon eine eigene Leibwache hatte, die dies verhinderte, und argumentiert damit, dass sowohl Absalom als auch Adonija zu einem späteren Zeitpunkt solch eine Leibwache hatten (2 Sam 15,1; 1 Kön 1,5). Dies bleibt jedoch an dieser Stelle nicht überprüfbar. Außerdem bliebe dabei die Frage zu klären, warum Amnon beim Schurfest solch eine Leibwache nicht dabeihatte!

haben den König manipuliert, um eines seiner Kinder in die Höhle des Löwen zu senden. Und die von langer Hand geplante Gewalttat erfolgt bei einem (scheinbar) harmlosen Essen (vgl. Bergen 2002:285).

2.3.2.5. Reaktion: Brudermord und Flucht der Söhne des Königs (13,29)

Es gibt keine direkte Auseinandersetzung zwischen den Brüdern. Narrativ betrachtet treffen sie nicht aufeinander. Es sind die Diener Absaloms, die unmittelbar auf die Anweisung reagieren und den Befehl Absaloms gewissenhaft in die Tat umsetzen (13,29a). Sein Plan ist offensichtlich aufgegangen: Amnon war angetrunken, woraufhin Absalom den Dienern den Befehl gegeben hatte und Amnon ermordet wurde. Doch all dies wird nicht erwähnt. Der Erzähler hätte an dieser Stelle (wie im Fall Tamars) das Vorspiel zur spannungsvollen und brutalen Mordszene beschreiben können, doch er verzichtet auch darauf. Morrison (2013:180) bemerkt beim Vergleich der Episoden, dass Tamar auf der Bühne vergewaltigt wird, während Amnon hinter den Kulissen umgebracht wird. Dies stimmt so nicht ganz, denn der Erzähler war auch im Fall Tamars kryptisch in der Darstellung der eigentlichen Gewaltszene. Der Erzähler hat einen anderen und mit Sicherheit keinen hollywoodianischen Fokus. Sein Interesse gilt den vorausgehenden Umständen und den Auswirkungen dieser Taten. In der Darstellung des Brudermords ist er nicht an Amnon interessiert, der in dieser Episode so gut wie gar nicht vorkommt, sondern an den anderen Königssöhnen, an Absalom selbst und besonders an David als Vater und König.⁴²⁶ So folgert auch Bar-Efrat: „In den Augen des Erzählers ist nicht die Tat als solche wichtig, sondern die Planung Absaloms, seine Verantwortung für das Geschehen sowie die Auswirkungen für ihn und für David.“ (2009:135). Der Erzähler ist außerdem am Wandel der Beziehungen zwischen den Handlungsfiguren interessiert, die sich etwa in Absaloms Begegnung mit David am Anfang und in seiner Flucht vor David in der Mitte und am Ende zeigt.

2.3.2.5.1. Rache oder angemessene Strafe?

Wie oben betrachtet wurde, liegt die Vermutung nahe, dass Absalom durch seine Tat das Vakuum der Gerichtsbarkeit Davids ausfüllen will. Dies lässt die Frage aufkommen, ob der Mord an Amnon gegebenenfalls als eine adäquate Strafe für sein Vergehen verstanden werden könnte. In anderen Worten: Handelt es sich bei der Tat Absaloms um einen (Ehren-)Mord oder um den Vollzug einer ausgesetzten aber im Grunde angemessenen Todesstrafe?

Wie bei dem Konflikt zwischen Amnon und Tamar betrachtet wurde, lässt sich die Rechtslage auf die Frage reduzieren, ob bei der Tat Ammons Inzest oder Vergewaltigung vorliegt. Die Tendenz des Textes spricht eher für eine Vergewaltigung, welche die Sanktion einer Zwangsheirat notwendig machte, und nicht für Inzest, der eine Tötung des Täters zur Folge haben musste. Da im vorliegenden Fall jedoch Inzest und Vergewaltigung ineinander verlaufen, wäre eine Kapitalstrafe auch nicht völlig überraschend.

⁴²⁶ Nach seiner Schandtät wird die Leserschaft wohl keine besondere Sympathie für Amnon hegen. Dieses Empfinden wird durch die Tatsache verstärkt, dass er ungestraft davonkommt. Dies lässt Fragen aufkommen: Konnte er sich frei bewegen? Erwartete er eine Vendetta von Seiten Absaloms? Es scheint jedenfalls so, dass er nach zwei Jahren nicht (mehr) mit Vergeltung rechnete. Oder konnte er als Königssohn sowieso das machen, was er wollte, und wurde darin sogar durch das fehlende Eingreifen Davids bestärkt? Wenn auch die folgenden Ereignisse zentral von Ammons Tötung berichten, so ist er eine Randfigur in diesen Szenen. Er vollzieht keine einzige Handlung und spricht kein einziges Wort. Nichts Neues wird über ihn offenbart. So sind auf diese Fragen keine klaren Antworten zu geben.

Doch selbst wenn dies der Fall gewesen wäre und David eine Todesstrafe über Amnon hätte verhängen *müssen*, so bleibt der Text darin klar, dass *keinerlei* Sanktionen folgten, auch keine Zwangsheirat.

Die Motivation Absaloms, die der Text aufzeigt, bezieht sich nicht auf die Umsetzung von Recht, sondern auf seinen Hass gegen Amnon (13,22). Auch die spätere Beurteilung durch Jonadab spricht eher für eine persönliche Rache, Selbstjustiz oder einen Ehrenmord (13,33). Nicht zuletzt lässt auch die darauffolgende Parabel der weisen Frau aus Tekoa, welche diese Ereignisse kommentiert, den Rückschluss zu, dass Absalom nicht die Straftat Amnons geahndet, sondern einen Mord begangen und sich dadurch selbst eines Blutvergehens schuldig gemacht hat (vgl. 14,9). Diese Situation führt zu einem Paradox, wie Propp bemerkt: „As Amnon rapes a sister whom he is bound to protect and avenge, so Absalom kills a brother whom he is bound to protect and avenge.“ (1993:47).

Vom Standpunkt der Gerichtsbarkeit her betrachtet, hat Absalom durch den Brudermord zwar in gewisser Weise Gerechtigkeit wiederhergestellt, doch zugleich eine Blutschuld auf sich geladen, die gerächt werden muss. So fasst Otto zusammen: „Im apodiktischen Grenzrecht der familiären Rechtsgemeinschaft musste jede Form der Tötung eines Menschen innerhalb der Familie unabhängig von den Tatumständen mit dem Tode sanktioniert werden, wie Ex 21,12 zeigt.“ (2017:6). Dies erklärt, warum Absalom unmittelbar zu seinem Großvater nach Geschur flieht. Obwohl David das Vergehen Amnons nicht gerächt hatte, fürchtet er sich vor der Ahndung seines Brudermords.

Eine weitere Reaktion, die der Erzähler in 13,29b schildert, ist die der (anderen) Königssöhne. Die Lesenden wissen bereits, dass Absalom es einzig auf Amnon abgesehen hatte, doch die Königssöhne wissen dies (noch) nicht. Es waren zwar die Diener des Gastgebers, die den Mord ausgeführt hatten und somit wissen sie, dass Absalom dahintersteht. Doch sie können sein Motiv nicht erraten (so wie David später auch, vgl. 13,31-33). Der Erzähler erklärt daher: „*Alle Königssöhne sprangen auf* (קום; *qwm*), *und ein jeder bestieg* (רכב; *rkb*) *sein Maultier und floh* (נוס; *nws*)“. Die parataktische Erzählweise vermittelt den Eindruck von Hektik und Eile. Sie fürchten sich davor, dass Absalom auch sie umbringen (lassen) könnte. Im Hintergrund schwingt die berechtigte Angst eines Putschversuches mit, der mit der Auslöschung der gesamten Königsfamilie einhergehen könnte. Verschiedene alttestamentliche Erzählungen können diese mögliche Vermutung der Königssöhne untermauern: Abimelech hatte seine 70 Brüder erschlagen (Ri 9,5); Joram tut zu einem späteren Zeitpunkt dasselbe mit seinen sechs Brüdern (2 Chr 21,2-4); Ähnliches kommt auch in der Geschichte von Atalja zum Vorschein (2 Kön 11,1-3). So stehen sich in dieser Episode die Mordabsicht an dem *einen* Bruder und die Furcht vor dem Mord *aller* Brüder gegenüber.

Auf dieser Gegenüberstellung und dieser Angst basieren auch das ab 13,30 aufkommende Gerücht und dessen Folgen. Refrainartig wiederholt sich im gesamten Abschnitt der Ausdruck „*alle Königssöhne*“ (13,23.27.28.30.32.33.35.36). David fürchtet sich davor, dass Absalom diese bewährte Strategie zur Konsolidierung der eigenen Machtposition gegen seine Söhne angewandt hat.⁴²⁷ Deswegen ist er geneigt dem Gerücht zu glauben. Auch Alter kommt zum Schluss: „David is haunted by the specter of the ultimate catastrophe, that ‘all the king's sons’ have perished [...]. The man promised an everlasting house

⁴²⁷ David wendet diese Art von Konsolidierung der Macht selbst nicht an (vor allem nicht gegen Saul); er gibt jedoch in 1 Kön 2 klare Anweisungen an Salomo, der eine posthume Vergeltung an Joab und Schimi üben und damit seine Macht konsolidieren soll.

is threatened with the prospect [...] of being cut off without surviving progeny.“ (2000:272). Im Licht der weiteren Erzählung vom Aufstand Absaloms zeigt sich, dass die Königssöhne und auch David in ihrer Einschätzung der Strebungen Absaloms jedenfalls nicht völlig falsch lagen.

2.3.2.5.2. Eine Thronfolgerivalität?

Auf diesem Hintergrund wirft der Text eine weitere Frage über die eigentlichen Absichten Absaloms auf: Ist er bloß von Rache getrieben oder will er durch die Tötung des (angeblichen) Kronprinzen seine eigene Thronfolge sichern? Diese Frage spielt im Hinblick auf die Analyse der Ursachen dieser Geschwisterivalität eine wichtige Rolle. Ist die Auseinandersetzung zwischen Absalom und Amnon eine Thronfolgerivalität?

Zunächst muss festgehalten werden, dass die Absichten aller Handlungsfiguren im Text geheimnisumwoben (Willey 1992:116) und daher offen für verschiedene Interpretationen sind. Für Anderson (1998:173) ist der Hintergrund des *gesamten Kapitels* der Streit zwischen Amnon und Absalom um den Thron. Er ist der Meinung, dass Absalom die Situation zu seinen Gunsten nutzt, um die Thronfolge für sich zu entscheiden. Für ihn erhöhe der Mord an Amnon „his chances of succession, especially if the elimination of Amnon was a justifiable homicide rather than murder.“ (:177).

Diese Argumentation (und die all derer, die hier eine Thronfolgerivalität erkennen) basiert auf der Annahme, dass Amnon als Erstgeborener der angehende König sei. Dies wird beispielsweise von Hamilton so vertreten: „According to 2 Sam. 3:2-3 Amnon is the oldest of David's children. Chileab, the second oldest, is either deceased or not a factor. Absalom is now the oldest surviving son and hence David's logical successor.“ (2008:340). Doch Gunn (1989:82-83) und Greenspahn (1994:149) haben in ihren Studien sinnvoll dargelegt, dass die Frage nach der Sukzession noch nicht definiert ist. Es steht nicht fest, dass Amnon der Kronprinz und rechtmäßige Nachfolger auf dem Thron ist. Dabei machen diese Autoren auch klar, dass in 12,24-25 auch noch kein Hinweis darüber enthalten ist, dass Salomo bereits zur Thronfolge bestimmt ist. Das gleiche gilt genauso für Absalom nach dem Tod Ammons.⁴²⁸

Aus der Vermutung einer Thronfolgerivalität entstehen jedoch weitreichende Theorien. Anderson geht so weit und vermutet sogar, dass in der Vergewaltigung Tamars eine Strategie Ammons liegt, die dazu dient, den Stand Absaloms zu schwächen:

Amnon and Absalom were, apparently, the two obvious candidates for the throne of Israel. At this stage it was Amnon who was the front runner because he was the eldest of David's sons (see 3:2-5) while Absalom must have been the next in line since Chileab (3:3) may have died earlier. Absalom was, apparently, the most handsome of David's sons (see 14:25) as well as the son of a king's daughter (3:3) and a man of some charm. Hence it is plausible that Amnon's love for Tamar was, largely, part of his plan to put Absalom and his family in their place! (1998:172).

⁴²⁸ Nicht jede Erzählung, in der Prinzen oder Prinzessinnen vorkommen, behandelt automatisch das Thema der Thronfolge. Eine solche Deutung liegt vielleicht einer Leserschaft nahe, die durch die zahlreichen Geschichten über Erbfolgekriege (z.B. des Mittelalters) beeinflusst ist, in denen zudem eine klare genealogische Erbfolge *a priori* festgelegt ist. Dies ist in den vorliegenden Erzählungen nicht der Fall, da bisher kein dynastisches Königtum etabliert ist. Der Erzähler vermeidet es, an dieser Stelle greifbare Hinweise darauf zu geben, und verbindet das Motiv Absaloms viel stärker mit der Schandtät an Tamar. Weitere Argumente folgen in der weiteren Diskussion unten. Ganz anders verhält es sich in den darauffolgenden Erzählungen. So ist ab 2 Sam 15 klar erkennbar, dass Absalom Machtansprüche gegen David hegt. Und genauso ist es im Falle Adonijas in 1 Kön 1, der die Ansprüche und die Frage nach der Sukzession klar aufwirft. Mehr zum Thema der Thronfolge siehe die Analyse über den Konflikt zwischen Adonija und Salomo (Teil B, II., 4.1.).

Doch auch diese These scheint hinfällig zu sein, denn durch seinen unmoralischen und gesetzlosen Übergriff disqualifiziert sich Amnon geradezu von einer potentiellen Thronfolge!

In eine ganz andere Richtung geht die Vermutung, dass eine Allianz zwischen Absalom und Jonadab bestanden habe (vgl. Hill 1987:389). Davis fasst diese Position zusammen: „There are some who think that Jonadab and Absalom were actually co-conspirators willing to sacrifice Tamar, thereby wreck Amnon, and pave Absalom’s way to the throne.“ (1999:170). Dieser Standpunkt wirkt attraktiv, weil er der Rolle Jonadabs Sinn und Gewicht verleiht und sein spezielles Wissen (13,32-33) erklärt. Doch auch dieser Erklärungsversuch bleibt unbefriedigend. Der Text gibt keinerlei direkten Hinweis auf eine derartige Konspiration. Die Argumente für einen von Rache begründeten (Ehren-)Mord wiegen schwerer. In der Einleitung zu 2 Sam 13 wurde dargelegt, dass es sich bei diesen Erzählungen um eine Familiengeschichte handelt, was z.B. an den Verwandtschaftsbezeichnungen erkennbar ist (Seiler 1998:100). Die Ereignisse stellen eine direkte Folge der Gerichtsankündigung Nathans in 2 Sam 12 dar. Der Text gibt an keiner Stelle einen klaren Hinweis darauf, dass die Motivation Absaloms (oder Amnons) die Thronfolge betrifft. Er stellt ganz im Gegenteil durch eine Introspektion Absaloms seine Hassgefühle gegen Amnon und die Betroffenheit bezüglich seiner Schwester dar. Dies wird unmittelbar mit der Vergewaltigung in Verbindung gebracht (13,22). Auch Jonadab begründet in 13,32 die Racheabsichten Absaloms ausschließlich mit der Gewalttat an seiner Schwester Tamar. Das gesamte Kapitel ist davon geprägt: „There is excess of love at the beginning, excess of hate at the end.“ (Gunn 1989:100).

Sowohl Amnon als auch Absalom disqualifizieren sich durch ihre Taten geradezu von einer potentiellen Thronfolge. Dies wird schon von Tamar vorausgedeutet, wenn sie Amnons Schicksal als einen „*Nabal*“ (נָבָל) erklärt (13,13; siehe oben). Auch die mehrfach betonte Flucht Absaloms zeigt, dass er sich als Brudermörder einer Gerichtsverhandlung entziehen wollte und somit für eine Thronfolge in Israel disqualifiziert ist (vgl. Baldwin 1988:269). Die Racheabsichten Absaloms scheinen geradezu so stark zu sein, dass er bereit ist, dafür die Konsequenzen von Blutschuld und Exil in Kauf zu nehmen (vgl. Peterson 1999:196).

Zugleich gilt, dass Absalom für die Leserschaft ein ambivalenter Charakter bleibt: „Er wird als Beistand seiner geschändeten Schwester, aber auch als kaltblütiger Mörder dargestellt.“ (Seiler 1998:99). Nur durch einen Straferlass kann er zurück nach Jerusalem (2 Sam 14). So deutet die Parabel der weisen Frau aus Tekoa in keiner Weise darauf hin, dass eine Thronfolgerivalität vorliegt. Dies bedeutet freilich nicht, dass diese Ereignisse keine Auswirkungen auf Absaloms Ambitionen in den nächsten Kapiteln hätten. Die familiären Verwicklungen ziehen politische Krisen nach sich (Seiler 1998:100), was auch schon im Gerichtswort von 2 Sam 12 begründet ist. McCracken drückt dies passend aus: „Absalom’s rebellion is best understood as the result of a steady progression of years of frustration over his father’s actions, or inaction.“ (2013:358). Dafür spricht auch das, was Conroy „Absalom-time“ (2006:92) nennt: Nur in diesem Abschnitt der Samuelbücher werden konkrete Zeitangaben gemacht (13,23.38; 14,28; 15,7), die alle in Beziehung zu Absalom stehen und die diese progressive Steigerung über Jahre hinweg markieren.

Aus einer Makroperspektive heraus zeichnet die Reihe von Erzählungen ab 2 Sam 13 die Spannung zwischen der Nathansverheißung (2 Sam 7) und dem Gerichtswort Nathans (2 Sam 12) nach. Das Gerichtswort setzt Ereignisse in Gang, die den Lesenden unter anderem zeigen, wie und warum sich einige

der Söhne Davids als seine Nachfolger *disqualifizieren*. Diese Spannung bleibt bis in das 1 Königebuch bestehen und wird erst im Konflikt zwischen Salomo und Adonija einen Ruhepunkt finden.

2.3.2.6. Rede (in Form eines Gerüchts): „Absalom hat alle Söhne des Königs erschlagen und nicht einer ist übrig geblieben.“ (D. – 13,30)

Es wird nicht geschildert, wohin die Königssöhne fliehen. Erst später wird klar, dass sie sich auf den Weg nach Jerusalem machten. Doch Gerüchte sind schneller als Maultiere.⁴²⁹ Während sie noch auf dem Weg sind, eilt der Erzähler voraus an den Königshof, wo bereits gemunkelt wird: „*Absalom hat alle Söhne des Königs erschlagen, und nicht einer von ihnen ist übrig geblieben.*“ (13,30). Die Präzisierung in der zweiten Hälfte der Aussage, dass nicht einer übrig geblieben sei, soll jedes Bedenken nehmen: Es sind wirklich alle!

Die folgenden Ereignisse werden mimetisch dargestellt: Die Lesenden hören das Gerücht mit, das in direkter Rede wiedergegeben wird (13,30), und sie vernehmen das laute Weinen der Beteiligten (13,36). Sie spähen durch die Augen des Wächters, der seine Augen erhebt und eine zunächst nicht näher identifizierte Menschengruppe herannahen sieht (13,34).

2.3.2.7. Reaktion: David und seine Knechte zerreißen ihre Kleider und trauern (13,31)

Das aufgekommene Gerücht akzentuiert die Ahnungslosigkeit des Königs über das, was in Baal-Hazor wirklich passiert ist, und es macht die darauffolgende Klärung und Relativierung durch Jonadab notwendig. Das Damoklesschwert der Gerichtsverheißung Nathans (12,10-11) wiegt schwer über David. Das Gerücht bringt auch die Ohnmacht Davids zum Vorschein: Er hat keinen Einblick in das, was sich innerhalb seiner Familie und in seinem Königreich abspielt. Er muss sich auf ein Gerücht verlassen, dem er, ohne zu zögern, Glauben schenkt. Seine Reaktion zeigt, dass er die Möglichkeit für realistisch hält, dass Absalom alle Königssöhne umgebracht hat. Doch er braucht die Erklärung Jonadabs, um die Situation zu interpretieren und um das Motiv Absaloms zu verstehen.

Sowohl Amnon (13,4-5) als auch David (13,32-33.35) kommen in ihrer jeweiligen Situation nicht ohne den Rat Jonadabs klar. Im Kontrast zu ihnen steht Absalom, der die Planung und Durchführung seines Vorhabens ganz allein bewältigt, sich aber anderer zu bedienen weiß (des Königs; seiner Diener). Er hatte über einen Zeitraum von zwei Jahren erfolgreich seine Absichten vor dem König vertuscht, so dass David bis zuletzt blind ist für das Eigentliche. Jonadabs Rolle verstärkt somit den Kontrast zwischen den zwei Brüdern und zwischen Absalom und David. Fokkelman folgert im Hinblick auf die Brüder: „His revenge on Amnon already begins in his own plotting, in which he reflects Amnon and even surpasses him. Anything you can do, I can do better.“ (1981:116). Das Gleiche scheint auch auf seine Haltung gegenüber David zuzutreffen, vor allem im Licht von 2 Sam 15.

Davids einzige Handlungen im zweiten Teil der Erzählung betreffen sein Trauern. Als unmittelbare Reaktion auf das Gerücht steht er auf, zerreißt seine Kleider und legt sich auf die Erde. Auch seine Knechte folgen seinem Beispiel und zerreißen ihre Kleider. David hat den Tod all seiner Söhne vor

⁴²⁹ Bergen versucht dies folgendermaßen zu erklären: „The fact that the group was approaching Jerusalem from the west even though Baal Hazor was northeast of the royal city suggests that they had taken a circuitous return route and helps to explain why the report came to David much sooner than his sons did.“ (2002:386).

Augen und er erkennt, dass er selbst das Vorhaben Absaloms unterstützt hatte (13,27).⁴³⁰ Bei der Ankunft der Königssöhne wird außerdem vom „großen Weinen“ Davids und von seiner Trauer berichtet (13,36-37).⁴³¹

Der Erzähler scheint absichtlich Parallelen zwischen den zwei Teilen des Kapitels und somit zwischen David und Tamar ziehen zu wollen: Beide *zerreißen* ihre Kleidung (13,19; 13,31) und *weinen* (13,19; 13,36); beide werden mit den Worten „*Nimm die/diese Sache nicht zu Herzen*“ (13,20; 13,33)⁴³² beziehungsweise getröstet (vgl. Morrison 2013:180; McCracken 2013:357). Durch die Nähe zu Tamar unterstreicht der Erzähler die leidvollen Auswirkungen der Untätigkeit Davids, der gegen Amnon keine weiteren Maßnahmen eingeleitet hatte (13,21) und seinen Söhnen völlig ausgeliefert zu sein scheint. McCracken erkennt diese Parallelitäten und kommt zum Schluss: „These parallels reveal that, in his own way, David ends up experiencing Tamar’s plight. [...] By the end of the chapter David, like Tamar, is found desolate in his own house (vv. 20 and 36).“ (2013:357).⁴³³

2.3.2.8. Rede: Jonadab erklärt, was in Baal-Hazor wirklich passiert ist, und das Motiv Absaloms (C' – 13,32-34a)

Jonadab wurde als Protagonist bereits in 13,3 ausführlich eingeführt. Dabei wurden besonders seine Klugheit und seine Freundschaft zu Amnon herausgestellt. Der Erzähler führt ihn in 13,32 erneut ein und wiederholt seine verwandtschaftliche Beziehung zu David: Er ist der Sohn seines Bruders Schimea, also sein Neffe. Mitten in der Trauerszene ergreift er das Wort und richtet seine Ansprache direkt an David, den er „*mein Herr*“ nennt. Wie in der allgemeinen Struktur der Erzählung dargestellt wurde, kann seine Rede folgendermaßen gegliedert werden (vgl. Fokkeman 1981:119):

- a) Mein Herr sage/glaube nicht,
 - b) dass *man all die jungen Männer*, die Söhne des Königs, getötet hat,
 - c) sondern Amnon allein ist tot.
 - x) Denn auf Absaloms Mund lag das als Entschluss von dem Tag an, da er seiner Schwester Tamar Gewalt angetan hatte. Und nun nehme mein Herr, der König, die Sache nicht so zu Herzen (vgl. 13,20c),
- a') dass er sage/glaube,
 - b') alle Söhne des Königs seien tot,
 - c') sondern Amnon allein ist tot.

Die Rede Jonadabs verfolgt das Ziel, den König zu überzeugen, dass Amnon allein tot ist (c; c'), und die Gründe zu enthüllen, warum der Mord geschehen ist (x). Bar-Efrat (2009:137) folgert aus den Wiederholungen, dass der König schwer zu überzeugen ist. Im ersten Teil (Glieder b) hütet sich Jonadab davor,

⁴³⁰ Im Hintergrund klingt die Erzählung von Jakob an, der in Gen 37 um den angeblich toten Josef trauert, den er selbst, nichtsahnend, zu seinen Brüdern gesandt hatte (und der eigentlich gar nicht tot ist).

⁴³¹ Alter bemerkt (2000:273), dass dies an das Trauern Davids über den kranken Sohn der Batseba erinnert (2 Sam 12,16). Starke Parallelen zu der vorliegenden Szene liegen meines Erachtens in der späteren Episode, die vom Tod Absaloms berichtet (2 Sam 18-19): der Zusammenhang mit dem Königshof, das durch einen Wächter wahrgenommene Herannahen eines Boten, die Ungewissheit der Informationen über Absaloms Tod und die Reaktion Davids ähneln sich sehr stark.

⁴³² 13,20: אֶל-יְשָׁם אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אֶל-לִבּוֹ דָּבַר לְאֹמֶר; 13,33: אֶל-תִּשְׂתִּי אֶת-לִבִּי לְדָבַר הַזֶּה.

⁴³³ Die Parallelität zwischen Tamar und David scheint mir auch durch ein weiteres, indirektes Merkmal bestätigt zu werden: Das Vorspiel zur Vergewaltigung Tamars wurde vom Erzähler ausführlich beschrieben (13,8-11a), während der Erzähler kaum Worte über Amnon verliert und keinerlei Details nennt (13,28-29). Eine analoge Ausführlichkeit im zweiten Teil des Kapitels liegt ebenfalls nicht in der Gewalttat, sondern in der Reaktion Davids.

Absalom sofort zu beschuldigen, wenn er allgemein ausdrückt, „*man* habe die jungen Männer“ getötet. Im Zentrum seiner Aussage führt er dann die Begründung seiner These an und klärt damit das Motiv des Täters, das Leserinnen und Lesern schon lange klar ist, aber dem König offensichtlich unbewusst geblieben war. Selbst dabei vermeidet Jonadab, Absalom explizit als Mörder darzustellen (Fokkelman 1981:119); er lässt auch die Benennung der Tat aus. Er erwähnt, dass „*der Entschluss*“ Absaloms (den Mord zu begehen – was er aber nicht sagt) schon lange geplant war. Der Grund sei die Gewalttat oder Demütigung (הָנָה; *nh*) gegen seine Schwester Tamar. Diese Aussage zeigt, wie sich Jonadab nun gegenüber Amnon positioniert: „Whether or not this was a possibility he had in mind when he offered counsel to Amnon, he now implicitly [sic!] distances himself from Amnon's act.“ (Alter 2000:273). In einem Balanceakt versucht er anschließend, den König mit Worten zu ermuntern, die bereits Absalom für Tamar verwendet hatte (13,20): „*Mein Herr nehme die Sache nicht so zu Herzen.*“ Zwar sind die vielen Söhne nicht getötet worden, doch es ist wahrlich keine Ermunterung, wenn dadurch der Tod des erstgeborenen Sohnes bestätigt wird!

2.3.2.9. Reaktion: Absaloms Flucht weg von Baal-Hazor (13,34a).

Dem Erzähler ist es wichtig zu erklären, dass Absalom von Baal-Hazor geflohen ist. Er erwähnt dies insgesamt dreimal (13,34.38.39). Es lohnt sich, an dieser Stelle vorwegzugreifen und alle drei Erwähnungen zusammen zu betrachten.

In 13,34 wird die Flucht Absaloms zunächst aus der Perspektive von David und Jonadab berichtet (Berlin [1983] 1994:126), da die Szene in Jerusalem bleibt. Hier wird nur angegeben, dass Absalom floh, während im gleichen Zug von der Ankunft von „*viel Volk*“ in Jerusalem berichtet wird. Anders ist es in 13,37-38, wo der Erzähler die gleiche Information aus der Perspektive Absaloms wiedergibt (:126). Er erklärt, wohin Absalom geflohen ist, nämlich zu Talmai nach Geschur, und wie lange er dort blieb (drei Jahre). Fokkelman (1981:121) gibt zu, dass es verlockend wäre, 13,34a als Einschub zu betrachten, doch er stellt fest, dass die dreifache Erwähnung der Flucht Absaloms Teil einer komplexeren Gegenüberstellung zwischen einer Gruppe und einem Einzelnen ist. Dieser Kontrast, der oben bereits erwähnt wurde, zeigt sich folgendermaßen:

- 13,30: Gerücht: *alle* Königssöhne / Nicht *einer* ist übrig geblieben
- 13,32-33: Rede Jonadabs: *alle* Königssöhne / Nur *Amnon* ist tot
- 13,34-35: *Viel Volk* kommt an = die „Söhne des Königs“ / *Absalom* flieht
- 13,36-37: *Die Söhne des Königs* weinen / *Absalom* ist geflohen⁴³⁴

Die zweite Erwähnung der Flucht Absaloms ins benachbarte Ausland in 13,37 muss als eine notwendige Präzisierung verstanden werden, da bisher ungenau von den Söhnen des Königs die Rede war. Denn unter ihnen fehlten genau zwei: Absalom und Amnon. So hat schon Keil die Erklärung in 13,37 verstanden: „Diese Worte bilden einen Umstandssatz, den der Erzähler parenthetisch eingeschaltet hat, um den Ausdruck: ‚die Königssöhne‘ genauer zu bestimmen. Faßt man diese Worte als Parenthese, so macht auch das folgende וַיִּזְאָבֵל keine Schwierigkeit, da sich das Subject: David aus dem vorausgegangenen וַיִּזְאָבֵל einfach ergänzt.“ (1875:315). Was Fokkelman nicht erfasst hat, ist die Tatsache, dass zum

⁴³⁴ Angelehnt an Fokkelman (1981:122), etwas vereinfachter und übersichtlicher dargestellt.

Schluss in 13,37-13,39 die Gegenüberstellung zwischen zwei einzelnen Protagonisten mehrfach hervor-
sticht:

- 13,37a: *Absalom* war geflohen – 13,37b: David trauerte um seinen Sohn (*Amnon*; 13,37b)
- 13,38: *Absalom* war geflohen – 13,39: David tröstete sich über *Amnon*

Damit werden am Ende der Episode die Resultate aus dem Bruderkonflikt und die Zerrissenheit Davids dargestellt.

2.3.2.10 Rede: Jonadab spricht zum König: „Die Königssöhne kommen, wie dein Knecht gesagt hat!“ (B'. – 13,35)

Die Nachricht der Ankunft von „viel Volk“ durch den Wächter bietet für Jonadab den Anlass, seine erste Rede an den König zu untermauern und zu bestätigen: „Siehe, die Söhne des Königs kommen!“ Seine weitere Aussage „Wie dein Knecht gesagt hat, so ist es geschehen“ wirkt redundant. Er will sich profilieren, wie Fokkelman bemerkt: „With these words, Jonadab is characterized as someone who must always be in the right, even when the facts (36ab) have already shown him to be right before everyone's eyes.“ (1981:120). Letztendlich treibt Jonadab durch seinen Einsatz den Handlungsverlauf voran und er verabschiedet sich damit als Protagonist, da nichts Weiteres über ihn erwähnt wird.

2.3.2.11. Reaktion: Die Königssöhne kommen zurück nach Jerusalem (13,36)

Diese Szene (B'.) stellt das Pendant zu B. dar: Einst hatte David alle seine Söhne von Jerusalem nach Baal-Hazor zu einem freudigen Fest gesendet. Nun kommen sie zurück nach Jerusalem, wobei zwei von ihnen fehlen, und sie weinen und trauern zusammen mit David und dem ganzen Gefolge.

2.3.2.12. Schluss (A'. – 13,38-39)

Der Vers 13,39 bereitet einige Schwierigkeiten in der Übersetzung. Bei allen Unsicherheiten kann einiges aus dem Gesamtzusammenhang gefolgert werden. Der Plan Absaloms hatte funktioniert. In 13,37b wurde berichtet, dass David um seinen Sohn (*Amnon*) „alle Tage trauerte (אבל; 'bl)“. In 13,39b wird behauptet, dass er sich tröstete (נחם; *nḥm*), dass *Amnon* tot war. Dies bedeutet möglicherweise, dass „the passing of time took the edge off bitter feelings“ (Baldwin 1988:269), so dass „sein Schmerz über *Amnons* Tod gemildert wurde“ (Keil 1875:315). Dies bedeutet nicht, dass er völlig ausgelöscht ist, denn David trauerte eben *alle Tage* um seinen Sohn. So weist נחם (*nḥm*) an dieser Stelle lediglich auf die „Wiederherstellung des inneren Gleichgewichts“ (Fabry & Simian-Yofre 1986:5,376) Davids hin: Er hat sich gefasst, er hat seine Trauerzeit beendet.⁴³⁵ Siehe weitere Ausführungen in der Analyse von 2 Sam 14 (Teil B, II., 3.).

Neben der Tatsache, dass David insgesamt als schwach dargestellt wird, wenn es darum geht, Vergehen seiner Familie zu ahnden, hält ihn Absaloms Flucht ins Ausland davon ab, gegen (לָעַל; 'el) Absalom auszuziehen (סָעָרָה; *ṣē'arā*). Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass sich seine Haltung gegen Absalom in den drei Jahren grundsätzlich verändert hätte, sondern lediglich angedeutet, „that David is no longer openly hostile to Abishalom“ (McCarter 1984:344). Für eine zwar nicht offene, dennoch weiterhin ablehnende Haltung spricht auch die Tatsache, dass Joab auf ein Täuschungsmanöver zurückgreifen muss,

⁴³⁵ Interessant ist die ähnliche Formulierung in Gen 38,12, wo Juda über den Tod seiner Frau „getröstet worden war“ (נחם, *Nif'al*; *nḥm*). So könnte auch in 2 Sam 13,39b gemeint sein, dass David seine Trauerzeit beendete.

um Absalom zurückkehren zu lassen (2 Sam 14,1-24) und dass David ihn nach seiner Rückkehr zunächst nicht sehen will (14,24.28). Der Schluss der Erzählung bereitet somit schrittweise die folgende Episode von Kapitel 14 vor.

Tamars Schande wurde durch den Brudermord zwar gerächt, doch dies stellt keine befriedigende Auflösung der innerfamiliären Spannungen dar, sondern steigert die Komplikation nur noch mehr. Durch die Erwähnung der drei Jahre der Flucht erfährt die Leserschaft bereits, dass die Zeit Absaloms in Gesur ein Ende haben wird, und macht sie gespannt auf das, was folgt. Die Abwärtsspirale im Hause Davids hat jedoch noch nicht ihren Tiefpunkt erreicht.

3. Ein fiktiver Brudermord (2 Sam 14)

Das vorliegende Kapitel beschäftigt sich mit einem weiteren Geschwisterkonflikt, der innerhalb der Davidsgeschichte erzählt wird. Er unterscheidet sich von den bisher untersuchten Erzählungen, da es sich in diesem Fall um eine durch Joab absichtlich konstruierte und durch eine weise Frau aus Tekoa inszenierte Geschichte eines Brudermords handelt. Diese wird David in Form einer Parabel (ein sogenannter מִשְׁלָל, *māšāl*) vorgetragen, um ihn zu einer Entscheidung bezüglich seines im Exil lebenden Sohnes Absalom zu bewegen. Die bereits analysierten Geschwisterkonflikte aus 2 Sam 13 werden dadurch auf eine Metaebene transportiert und im Rückblick querkommentiert.⁴³⁶ Die Einmaligkeit dieser Episode liegt entsprechend nicht nur in ihrer Fiktion, sondern auch darin, dass sie die abstrahierte innerbiblische Reflexion eines Geschwisterkonflikts wiedergibt.

Ziel dieses Kapitels ist es, diese und weitere Aspekte dieses fiktiven Konflikts zu untersuchen und für die Fragestellungen dieser Arbeit auszuwerten.⁴³⁷ Besonderes Augenmerk wird auf den zentralen Abschnitt 14,4-17 gelegt, der von dem fiktiven Brudermord und dessen Übertragung auf die reale Situation Davids handelt. Die Analyse wird die außerordentliche Relevanz dieser Erzählung für die Weiterführung der Davidsgeschichte zeigen und ihren wichtigen Beitrag für die Erforschung der Geschwisterkonflikte im Alten Testament herausstellen.

3.1. Prolegomena

3.1.1. Die Erzählung im Kontext

Die vorliegende Erzählung stellt eine logische Weiterführung des Bruderkonflikts zwischen Absalom und Amnon (2 Sam 13,23-39) dar. Zuletzt wurde betont, dass Absalom nach dem Brudermord nach Geschur fliehen musste (13,38). Nun berichtet der Erzähler von dem langen Weg, der notwendig ist, um den Brudermörder vom Exil zurückkommen zu lassen. Dabei verwendet er viel Erzählzeit, um darzustellen, welche Hindernisse und inneren Widerstände zu überwinden sind, um schließlich eine Wiederbegegnung von David und Absalom zu erreichen. Die formell anmutende Aussöhnung der zwei Protagonisten am Ende von 2 Sam 14 stellt nur einen kurzen Ruhepunkt im Handlungsverlauf dar. Denn, wie Gunn im Hinblick auf den Aufstand Absaloms in 2 Sam 15,1ff kommentiert: „Then comes a sudden change of pace. In the space of about ten verses we are confronted with the results of this reluctant reconciliation – rebellion.“ (1989:100).

Im weiteren Zusammenhang sind die in 2 Sam 14 dargestellten Ereignisse eine Fortführung der Amnon-Tamar-Episode (2 Sam 13,1-22). Diese Ereignisse stehen nun zwar nicht mehr im Vordergrund, doch – wie herausgestellt wurde – stellen sie den eigentlichen Auslöser für Absaloms Brudermord dar.

Das gesamte Kapitel 13 wurde aus der Perspektive Absaloms eingeleitet (13,1): Es ist die Vorgeschichte, der Prolog zur Erzählung seines Aufstandes (Anderson 1998:185). Die vorangehenden Untersuchungen

⁴³⁶ Daher gehört diese Erzählung faktisch noch zum Konflikt zwischen Absalom und Amnon und sie kann einzelne Fragestellungen aus 2 Sam 13 erhellen.

⁴³⁷ Die allgemeine Tendenz und das Grundmuster dieser Geschichte sind klar, doch Schwierigkeiten bereiten die vielen Details (Hoftijzer 1970:420). Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von Hoftijzer (1970), Willey (1992), Lyke (1997) und die Analyse bei Fokkelman (1981) sowie Bar-Efrat (2006; 2009). Jüngere Erscheinungen versuchen neue Interpretationswege einzuschlagen, wie z.B. Schipper (2012) und Miller (2019).

ergaben, dass die Ereignisse aus 2 Sam 13 nicht als ein direkter Thronfolgekrieg verstanden werden sollten. Zugleich enthalten sie verschiedene Katalysatoren, die Absalom über einen längeren Zeitraum hinweg dazu führen, diese Ambition zu hegen und schließlich einen Staatsstreich zu unternehmen (2 Sam 15-19). Die Ereignisse in 2 Sam 14 sind ein notwendiger Zwischenschritt auf dem Weg zu seinem Aufstand.

Die Gefahr besteht, dass die einzelnen Erzählstränge nicht im größeren Kontext betrachtet werden. Wie ausführlich in der Einführung zu 2 Sam 13 dargestellt wurde (Teil B, II., 2.1.), ist der gesamte Zusammenhang als Folge der Ereignisse von 2 Sam 11-12 zu verstehen (David-Batseba-Uria; Nathans Gerichtsworte).⁴³⁸ Diese stehen wiederum in einer theologischen Spannung zu 2 Sam 7 (Davidverheißung), wodurch ein Rahmen von Verheißung und Gericht erzeugt wird.⁴³⁹ In 2 Sam 14 wird also weiterhin *die Geschichte Davids* und der dramatischen Konsequenzen seines Handelns beschrieben. Absaloms Rückkehr aus dem Exil bereitet den weiteren Weg zum Höhepunkt des von Nathan verheißenen Gerichts vor: der Aufstand Absaloms, die Flucht Davids aus Jerusalem und die Schändung seiner Nebenfrauen (16,20-22; vgl. 12,11). All dies gipfelt schlussendlich im Tod Absaloms. Das ganze Königtum und die ganze Familie sind von diesen Ereignissen betroffen, die David beinahe das Leben kosten.

Das Kapitel 2 Sam 14 trägt also in besonderer Weise dazu bei, zu beschreiben, wie der Same der Rebellion in Absalom aufgeht. Es steht an der Nahtstelle zwischen einem innerfamiliären Konflikt und seiner Ausweitung zu einer politischen Dimension in den darauffolgenden Kapiteln. Und es trägt dabei wesentlich zur Darstellung der Geschichte und der weiteren Charakterisierung von König David bei.⁴⁴⁰

3.1.2. Literarische Merkmale der Erzählung

Die vorliegende Erzählung zeichnet sich in besonderer Weise durch ihre Dialoge aus. Die Konversation zwischen der Frau aus Tekoa und dem König gehört zu den längsten Dialogen des Alten Testaments: „Während Dialoge gewöhnlich aus zwei bis drei Schritten bestehen, enthält dieser nicht weniger als

⁴³⁸ Der enge Zusammenhang kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Erzählungen aus 2 Sam 11-14 durch eine Reihe von inhaltlichen und strukturellen Parallelitäten ineinander verwoben sind: Die Abfolge der Ereignisse in 2 Sam 11-14 lässt sich in zwei spiegelsymmetrische Hälften gliedern (Willey 1992:115). In Kapitel 11 führt ein sexuelles Vergehen zum Mord (David-Batseba → David-Uria), genau wie in Kapitel 13 (Amnon-Tamar → Absalom-Amnon). In beiden Fällen versucht einer der beiden wichtigsten Berater des Königs durch eine Parabel den König zu beeinflussen, „to elicit his royal judgment, only afterwards revealing that the tale is about the king himself.“ (:115). Die vortragende Figur gibt dabei nicht die eigenen, sondern die Worte beziehungsweise Inhalte einer anderen Handlungsfigur wieder (Gott; Joab). In beiden Erzählungen lässt sich David auf die Parabel ein. Zwischen Kapitel 13 und 14 sind ebenso einige Parallelen festzustellen: Ein Protagonist ist beteiligt, dessen Klugheit (חָכָמָה; *hākāmā*) betont wird (Jonadab, 13,3; Frau aus Tekoa, 14,2). Auld (2011:489) erkennt außerdem, dass in beiden Kapiteln eine entscheidende Handlung im *Hitpa'el* beschrieben wird: sich krank fühlen: חִתְּחֹלֹת; (*hitħħālōwt*) in 13,2; sich als Trauernde stellen: חִתְּאַבְּלִי; (*hit'abbēlī*) in 14,2.

⁴³⁹ Die Verheißung eines ewigen davidischen Königtums (עַד-עוֹלָם; *ad-ōwlām*; 2 Sam 7,16) steht der Verheißung des ewigen Schwertes im Hause Davids gegenüber (עַד-עוֹלָם; *ad-ōwlām*; 2 Sam 12,10).

⁴⁴⁰ Diese Zusammenhänge werden in der Forschung nicht immer erkannt. Ernst Würthwein hält den Abschnitt 14,2-22 für einen überflüssigen weisheitlichen Einschub, ohne den sich „ein guter, straffer Zusammenhang“ (1994:67; 1974:46) zwischen 14,1 und 14,23 ergäbe. Die Episode biete demnach keinen wesentlichen Fortschritt in der Gesamterzählung und stelle lediglich die (negative) Verantwortung und Verwicklung Joabs dar (1994:68; 1974:47). Seiler (1998:111-115) hat ausführlich dargelegt, dass dieser Rückschluss zu kurz gegriffen ist. Der Erzähler verfolgt in seiner Darstellung verschiedene Ziele, z.B. die Weiterführung der Charakterisierung der Handlungsfiguren und die Darstellung der juristischen, theologischen und psychologischen Spannungsfelder, in denen sie sich befinden. Diese und weitere Aspekte sind unabdingbar für die Gesamterzählung und begründen den darauffolgenden Aufstand Absaloms (2 Sam 15-19).

fünfzehn Schritte – achtmal spricht die Frau und siebenmal der König.“ (Bar-Efrat 2009:139-140). Sie stellt außerdem die komplexeste und gehaltvollste Konversation im Samuelbuch dar (Fokkelman 1981:127). Es ist ein langer Weg, den die Frau beschreiten muss, um David für ihr (bzw. Joabs) Ziel zu gewinnen. Sie spricht dabei das erste, das letzte und das längste Wort (Hamilton 2008:343), was auch strukturelle Rückschlüsse zulässt (vgl. Morrison 2013:185, siehe unten). Dies spiegelt die Charakterisierung der Frau als kluge Frau (אִשָּׁה חַכְמָה; *’iššā ḥākāmā*) wider.

Die vielfältigen intertextuellen Bezüge und reichlichen Anklänge geben der Erzählung eine außerordentliche Tiefendimension. Dies zeugt von den literarischen Fertigkeiten, welche in die Komposition eingeflossen sind. Das Geschick des Erzählers umfasst auch die bereits in der Einleitung erwähnte „deliberate fictionalization of a situation“ (Blenkinsopp 1966:51) oder in anderen Worten die narrative Form eines sogenannten מָשָׁל (*māšāl*).

3.1.3. Die Parabel als מָשָׁל

Der Ausdruck מָשָׁל I (*māšāl*) besitzt die Grundbedeutung „gleich sein“ (Beyse 1986:5,70). Es wird bei allgemeinen Vergleichen, Sprichwörtern⁴⁴¹, in prophetischen Reden sowie bei Gleichniserzählungen beziehungsweise Parabeln verwendet. Der Begriff leitet ganz allgemein einen Vergleich ein und setzt dabei „bildhaft, gleichnisartig und damit verallgemeinerungsfähig zwei Größen miteinander in Beziehung“ (:73). In der Gegenüberstellung werden diese Größen „als ‚gleich, ähnlich‘ beziehungsweise ‚ungleich, unähnlich“ (:73) beurteilt. Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, dass nicht jeder Vergleich im Bibeltext explizit mit dem Begriff מָשָׁל (*māšāl*) beschrieben wird. Die Vorkommen sind ganz im Gegenteil recht gering (neben dem Sprüchebuch sind es: 1 Sam 10,12; 19,24; 24,14; Jer 31,39; Ez 12,22; 17,2; 18,2; 24:3). Es fällt auf, dass der Begriff auch in unserem Text aus 2 Sam nicht explizit verwendet wird.

Jeremy Schipper untersucht Parabeln in der Hebräischen Bibel und folgert aus dem geringen Vorkommen des Begriffs: „[...] we have difficulty trying to identify *meshalim* based on their form or label alone. Instead, we must examine the way that they function as comparisons to determine whether they qualify as *meshalim*.“ (2012:5). Auch unser Text (sowie 2 Sam 12,1-6) kann der Funktion und dem Inhalt nach als ein מָשָׁל (*māšāl*) bezeichnet werden, wobei sich für diese spezielle Form narrativer Vergleiche der deutsche Begriff *Parabel* etabliert hat.

Im engeren Sinne handelt es sich bei Parabeln um Texte verschiedener Gattungen⁴⁴², worin ein Protagonist eine Geschichte schildert und diese mit einer bestimmten Situation aus dem narrativen Kontext vergleicht. Sowohl das Erzählen der Geschichte als auch der Vergleich werden durch die Handlungsfiguren selbst vorgenommen und geschehen durch einen Sprechakt (vgl. Schipper 2012:2).⁴⁴³ Insgesamt

⁴⁴¹ So trägt das Buch der Sprüche die Überschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה (*mišlê šəlōmō*; Spr 1,1; so auch die Teilsammlungen in Spr 10,1 und 25,1). Beyse (1986:5,71) weist daraufhin, dass Spr 1,6 eine Reihe von Synonymen verwendet, die das Bedeutungsspektrum von מָשָׁל (*māšāl*) für das Sprüchebuch zu erkennen gibt: Spruch und Bildrede, Worte von Weisen und ihre Rätsel.

⁴⁴² Uriel Simon (1967) bezeichnete sie als eine Erzählgattung, doch der breite Befund von מָשָׁל (*māšāl*) zeigt, dass die Einordnung als solche schwierig zu halten ist.

⁴⁴³ Schipper (2012:61) weist dabei auch auf Parallelen zum מָשָׁל (*māšāl*) aus der Umwelt des AT hin. Er bespricht die sogenannten „petitionary narratives“ (:63), wie etwa die Mesad-Hashavyahu-Inschrift aus dem siebten Jahrhundert v. Chr., und kommt zum Schluss „[...] speakers use petitionary narratives to evoke sympathy from the addressee.“ (:63).

identifiziert Schipper (:6-7) fünf Parabeln in narrativen Texten: Ri 9; 2 Sam 12; 2 Sam 14; 1 Kön 20; 2 Kön 14.⁴⁴⁴

Im Englischen werden diese Texte „judiciary parables“ (Simon 1967:208) oder „judgment eliciting parables“ (Gunn 1989:41) genannt. Damit ist eine erste gemeinsame Eigentümlichkeit dieser Parabeln benannt: der *juridische Aspekt*. Das Ziel dieser Vergleichsgeschichten ist es, ein Rechtsurteil von einer Handlungsfigur hervorzurufen. Dieses bezieht sich zunächst auf die fiktive Geschichte, die immer von einem Konflikt handelt. Schipper erkennt diesen bedeutenden Zusammenhang: „Each parable in the Hebrew Bible seems to address a severe conflict in some fashion“ (2012:2). Und noch mehr: „Within the prose sections of the Hebrew Bible, parables appear exclusively within stories of severe conflict, *in which at least one person dies*“ (:2; Hervorh. IM). Damit ist die dramatische Auswirkung des Geschwisterkonflikts im vorliegenden Kapitel angesprochen.

Daran anknüpfend ist ein weiterer Aspekt einer Parabel zu nennen: *die Verhüllung* („concealment“, vgl. Simon 1967:223). Die Erzählung verhüllt den Zusammenhang zur realen Situation bis das Urteil gefällt ist. Das bedeutet, dass die Bezugsperson (in unserem Fall David) zunächst davon ausgeht, dass sie einer realen Erzählung aus erster Hand und nicht einer fiktiven Nacherzählung zuhört (Sternberg 1985:429). So glaubt auch David in der vorliegenden Episode, „that he is dealing with a genuine legal case, utterly divorced from his own affairs.“ (:429). Erst anschließend wird der Zusammenhang *enthüllt* und auf die reale Situation übertragen. So ist auch in der vorliegenden Erzählung klar ersichtlich, dass David von einer realen Geschichte ausgeht. Die Frau aus Tekoa wartet, bis David einen Schwur leistet (12,11), um ihm dann stichhaltige Hinweise zu geben, die zur Enthüllung ihrer eigentlichen Absicht führen.

Dies macht natürlich nur Sinn, wenn vorausgesetzt wird, dass das Urteil aus der fiktiven Geschichte eine gewisse Verbindlichkeit im Hinblick auf die reale Situation mit sich bringt. Dies ist ein wichtiger Aspekt, den Hoftjizer (1970) herausstellt, wenn er von einem *Präzedenzfall* spricht: „This means that in fact also the king himself was bound by such a precedent.“ (:421).

Damit die Übertragung des Urteils gelingt, muss die fiktive Geschichte angemessene Parallelen zur realen Situation aufweisen (vgl. Gunn 1989:41). Doch einige Autoren werfen die Frage auf, warum zwischen der fiktiven Geschichte und der Realität der Ereignisse im Hause Davids eine Vielzahl von Unterschieden liegt. Dies veranlasst sie zu sehr unterschiedlichen Rückschlüssen, wie beispielsweise, dass die Parabel völlig unpassend sei, die Situation von Absalom anzusprechen (Willey 1992; Miller

⁴⁴⁴ Wie oben bereits erwähnt, handelt es sich um die zweite Parabel innerhalb weniger Kapitel, die auf ein Urteil und einen Sinneswandel Davids abzielt. Ein Vergleich der Parabeln (2 Sam 12,1-6; 14,1-17) ergibt eine ganze Reihe von Parallelitäten, die weiter unten als wesentliche Faktoren einer Parabel besprochen werden. Ein zentraler Unterschied ist die Rolle und Position des Vortragenden: Während Nathan als Prophet Gottes mit Autorität auftritt und sehr direkt auf die reale Situation zu sprechen kommt („*du bist der Mann*“, 12,7), so steht die Frau aus Tekoa in einer ganz anderen, schwächeren Position, was sie dazu führt, vorsichtiger und bedachter aufzutreten (vgl. Firth 2009:445; Morrison 2013:188). Auch trägt sie nicht nur eine Geschichte vor, sondern Joab instruiert sie, ein ganzes Schauspiel zu inszenieren, inklusive passender Kleidung (vgl. Bar-Efrat 2009:139). Inhaltlich unterscheiden sich die Parabeln auch darin, dass die Erzählung Nathans einen Fall darstellt, der sowohl moralisch als auch rechtlich sehr eindeutig ist; stattdessen ist die Situation der Frau aus Tekoa „complex and ambiguous, requiring subtle knowledge of the laws about murder, revenge, and inheritance“ (Willey 1992:123). Weiteres zum Vergleich dieser zwei Parabeln siehe Fokkelman (1981:142); Hamilton (2008:343); Willey (1992:115-116).

2019:114-116). Anderson (1998:186) zählt mehrere Unterschiede zwischen Realität und Fiktion auf, darunter die Vorsätzlichkeit des Mordes, die Planung des Mordes, die An- oder Abwesenheit von Zeugen. Er fügt hinzu: „Moreover, he [Absalom, IM] was not the single remaining heir who alone could continue his father’s name; nor was his mother a destitute widow.“ (:186). Auch Simon (1967:224) sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen den Erzählungen in dem Aspekt, dass die Geschichte der Frau mehr mildernde Umstände enthält im Vergleich zur realen Situation Absaloms.⁴⁴⁵ Miller (2019:114) fügt dieser Liste weitere Aspekte hinzu: David hatte mehr als nur zwei Söhne; er war der König und gehörte nicht, wie die Witwe, zu den am meisten benachteiligten Gruppen der Gesellschaft.⁴⁴⁶ Sie kommt dabei zum Schluss, dass die fiktive Erzählung keine Hilfe für den Fall Absaloms sein konnte, sondern Davids Urteilsvermögen sogar eher behindern würde (:114).

Diese Unterschiede (die schon Keil [1875:318] teilweise nennt) sind nichts Neues. Doch indem sie unverhältnismäßig stark betont werden, wird der eigentliche Sinn eines מִשְׁאָל (*māšāl*) verkannt. Denn eine Parabel fordert nicht eine Art „allegorische Auslegung“ und Übertragung aller Details, sondern sie verlangt lediglich die Parallelität gewisser Grundaspekte.⁴⁴⁷ Es ist gerade das zentrale Merkmal einer Parabel, ihre eigentliche Absicht zunächst zu verhüllen, was durch ein sensibles Gleichgewicht von Nähe und Distanz zur realen Situation geschaffen wird (vgl. Hoftijzer 1970:421; Simon 1967:223; Willey 1992:118). Insofern muss die vorliegende Parabel Divergenzen und Abweichungen zur Realität enthalten. Nicht anders verhält es sich bei anderen Parabeln, was Hoftijzer bemerkt und ihn zum gleichen Schluss kommen lässt:

[...] the extreme love of the poor man for his lamb (2 Sam. xii 3) has no exact parallel in the real case, yet the two cases still are considered parallels. Also the warning given to the chief personage in the unknown prophet’s story is incriminating (1 Reg. xx 39), but has no counterpart in the real one, yet the two cases still are considered to be parallels. The conclusion must be that for juridical cases being parallels, they “only” needed to be so in the basic facts: one brother killing the other, a rich man stealing from a poor one, a man letting a prisoner of war go. (1970:423).

Ähnlich betont auch Rost ([1926] 2015), dass ein מִשְׁאָל (*māšāl*) nicht notwendigerweise in allen Details eine Anwendung auf die reale Situation vorweisen muss. Und er kommentiert zur vorliegenden Geschichte: „[It] bears little resemblance to the actual conditions but clings fast to the basic idea, namely the necessity in certain circumstances of stopping a blood feud in order to preserve a line weakened by fratricide.“ (:74-75).⁴⁴⁸ Darüber hinaus liegt für Seiler (1998:113) zwischen den Erzählungen ein ähnlicher Normenkonflikt vor, der weiter unten besprochen wird.

⁴⁴⁵ Zugleich muss berücksichtigt werden, dass Absalom zwar aus Selbstjustiz handelte, die Ahndung der Vergewaltigung Tamars jedoch auch als ein mildernder Faktor (zumindest aus seiner Perspektive, vgl. 14,32) gesehen werden könnte.

⁴⁴⁶ Der Blick auf die Divergenzen darf nicht die deutlichen Parallelitäten zwischen Realität und Fiktion vernebeln. Die intertextuellen Beziehungen zu Gen 4, die in diesem Kapitel herausgearbeitet werden, bilden den roten Faden der Analogie zwischen den drei Erzählungen (Kain-Abel; Absalom-Amnon; die Söhne der Frau).

⁴⁴⁷ Dies verhält sich genauso wie ein Gerichtsurteil, das sich auf einen Präzedenzfall stützt und keine völlige Übereinstimmung der Rechtsangelegenheiten voraussetzen muss, um gültig und folgerichtig zu sein.

⁴⁴⁸ Ein weiterer Faktor, der unter dem Aspekt der Identifikation Davids mit dem ihm vorgelegten Fall nicht unterschätzt werden sollte, ist die Vorbildfunktion der trauernden Mutter, die bereit ist, „to put herself in danger for her surviving son to the extent of bearing the burden of his iniquity.“ (Simon 1967:225). Dies lässt die Frage aufkommen: Sollte nicht auch David so handeln?

Eine Parabel basiert also auf einer fragilen Beziehung von Nähe und Distanz zum Objekt seiner Anwendung (Simon 1967:223), so dass die angesprochene Handlungsfigur zunächst keinen realen Bezug vermutet. So muss auch die Parabel aus 2 Sam 14 zwangsläufig eine gewisse Nähe zu den Ereignissen von Kap 13 beinhalten. Doch, um den gewünschten (retardierenden und entlockenden) Effekt einer Parabel zu erreichen, muss die Inszenierung zunächst eine gewisse Distanz zu den realen Ereignissen herstellen, ohne an Realismus zu verlieren. Um diesen Spagat zu meistern, malt (und schauspielert) die weise Frau dem David einen konkreten Geschwisterkonflikt vor Augen, wobei sie auf typische beziehungsweise stereotypische Motive alttestamentlicher Geschwisterkonflikte (im Zusammenhang mit anderen *topoi*) zurückgreift. Die Erzählung bedient sich also bekannter Themen und Motive (bes. aus Gen 4), bei denen vorausgesetzt wird, dass sie David (und einer informierten Leserschaft) bekannt sind; die tekoitische Frau extrahiert und abstrahiert diese Bezüge und fügt sie in ihren konstruierten, doch sehr konkreten Zusammenhang wieder ein. Dadurch entsteht eine Vielzahl von intertextuellen Verknüpfungen und mit-schwingenden Kontexten, welche dieser Erzählung eine besondere Tiefe, jedoch auch eine inhärente Ambivalenz bietet.⁴⁴⁹

David Stern (1994:74-77) unterstreicht dies, wenn er die Mehrdeutigkeit als eine grundlegende Eigenschaft einer Parabel definiert: Ein מִשְׁלָּה (*māšāl*) bedient sich unzähliger Verknüpfungen, um die Unterschiede zwischen der fiktiven und der realen Geschichte aufzulösen. Damit dies geschehen kann, muss die Leserschaft über eine gemeinsame hermeneutische Kompetenz verfügen (:205). Lyke erklärt, was damit gemeint ist: „This type of competence must come from familiarity with traditional stories and their versions as well as various adaptations of familiar motifs.“ (1997:16). Dieser Aspekt ist zentral in der Deutung der unzähligen intertextuellen Bezüge in der vorliegenden Erzählung. Lyke folgt den hermeneutischen Prämissen von Bakhtin (1981:263) und folgert für 2 Sam 14:

[...] interpreting the Tekoite's mashal and narrative necessitates not only considering them in their immediate context but also in relation to manifestations of their constituent elements found elsewhere in the Hebrew Bible. It is the intertextual associations with other parts of the Hebrew Bible that form the lens with which we view the mashal of the wise woman of Tekoa. (Lyke 1997:17).

Ein wichtiger Aspekt, der in 2 Sam 14 heraussticht, ist die intertextuelle Anknüpfung sowohl zu narrativen Texten als auch zu Gesetzestexten. Dies ergibt sich natürlicherweise aus der juristischen Dimension der Parabeln. Die weise Frau aus Tekoa (bzw. Joab) stellt den König durch ihre Erzählung vor eine herausfordernde Güterabwägung, die im Kern das Thema der Blutrache beziehungsweise Todesstrafe betrifft. Dank der dramaturgischen Inszenierung schafft sie es einerseits, David ein bindendes Urteil zu entlocken (14,11). Durch die intertextuellen Bezugspunkte (bes. zu Gen 4) und ihre rhetorische Fertigkeit gibt sie David andererseits indirekt einen konkreten, narrativen Präzedenzfall und mögliche Anhaltspunkte an die Hand, um eine ethisch-theologisch vertretbare Lösung für die reale, doch auch an-

⁴⁴⁹ Ein Beispiel im vorliegenden Text ist die Verwendung des Ausdrucks „*diese Sache*“ (in verschiedenen Variationen in: 14,3.12.13.15.17.19.20). Siehe Ausführungen dazu bei Willey (1992:127). Der Ausdruck ist so breit und undefiniert, dass damit unterschiedliche Angelegenheiten gemeint sein können. Die Frau aus Tekoa lässt offen, was sie damit meint. Gerade in dieser Ambiguität liegt die Kraft der Parabel, Dinge anzusprechen, ohne sie zu sagen, zu verhüllen und zu offenbaren und der angesprochenen Handlungsfigur eine Leerstelle zu bieten, die sie selbst füllen kann beziehungsweise muss.

dersartige Situation Absaloms zu finden.⁴⁵⁰ So erreicht die Frau aus Tekoa ihr (bzw. Joabs) Ziel, da David sich offensichtlich – bis zu einem gewissen Punkt, vgl. 14,24 – von ihren Argumenten überzeugen lässt.

In anderen Worten: Die Untersuchung dieser Parabel wird zeigen, dass Davids Urteil über diese fiktive Geschichte und ihre Übertragung ins reale Leben (die Rückführung Absaloms) sich letztendlich auf eine ethisch-theologische Entscheidung stützen, die aus dem als Subtext unterschwellig mitlaufenden narrativen Text von Gen 4 herrührt und als Deutung von der Frau aus Tekoa angeboten wurde. Insofern stellt das Vorgehen Davids ein *innerbiblisches* Beispiel dessen dar, was die methodischen Prämissen dieser Arbeit im Hinblick auf ethische Schlussfolgerungen aus narrativen Texten herausgestellt haben.

3.1.4. Die Struktur von 2 Sam 14

Das Kapitel 2 Sam 14 bewegt sich langsam und abgestuft hin zum Ziel der Wiederbegegnung von David und Absalom, was die Ereignisse aus Kapitel 13 komplettiert und zu einem (kurzlebigen) Ruhepunkt führt. Wenn die Rückkehr Absaloms als Orientierungspunkt betrachtet wird, so kann das Kapitel in einen Abschnitt *vor* der Rückkehr (2 Sam 14,1-24) und einen Abschnitt *nach* der Rückkehr Absaloms (14,25-35) eingeteilt werden. So gliedert beispielsweise Bar-Efrat (2009:139) dieses Kapitel. Der Erzählabschnitt lässt sich jedoch genauer unterteilen, was insbesondere im Hinblick auf die Parabel und die darin enthaltenen Dialoge relevant ist (siehe nachfolgende Struktur 11).

⁴⁵⁰ Meine Prämisse dabei ist freilich, dass diese Verknüpfung nicht nur auf der Ebene einer informierten Leserschaft geschieht, sondern vom Erzähler so intendiert und in den Text verwoben ist. Diese Annahme ergibt sich aus den quantitativen und qualitativen Hinweisen, die hier und im Folgenden aufgezeigt werden. Es bleibt letztendlich eine Vorbedingung, die nicht abschließend bewiesen werden kann.

Struktur 11: Die Struktur von 2 Sam 14

Exposition (14,1-3): Joabs Plan

Teil 1 (4-11): „Hilf, König!“ – die Fiktion

- a Rede der *Frau* (Einleitung): „Hilf, König!“ (4)
- b Antwort des *Königs*: „Was fehlt dir?“ (5a)
- a' Rede der *Frau*: Die Frau schildert den Fall. (5b-7)
- b' Antwort des *Königs*: „Ich werde deinetwegen Befehl geben!“ (8)
- a'' Rede der *Frau*: „Die Schuld soll auf mir und meinem Haus liegen!“ (9)
- b'' Antwort des *Königs*: „Wer gegen dich redet, den bring zu mir!“ (10)
- a''' Rede der *Frau*: „Gedenke nicht nur meiner, sondern auch meines Sohnes!“ (11a)
- b''' Antwort des *Königs*: Der König leistet einen Schwur (11b).

Teil 2 (12-17): „Warum beabsichtigst du?“ – die Andeutungen

- a Rede der *Frau* (Einleitung): „Lass doch deine Magd ein Wort reden!“ (12a)
- b Antwort des *Königs*: „Rede!“ (12b)
- a' Rede der *Frau*: „Warum beabsichtigst du [...]?“ (13-17)
- [b'? Keine Antwort des *Königs* auf die Äußerung der Frau.⁴⁵¹ Stattdessen geschieht die Umkehrung der Frage-Antwort-Struktur von Teil 2: Der König stellt nun die Fragen, die Frau und später Joab müssen antworten:]

Teil 3 (18-24): „Ist die Hand Joabs hinter alldem?“ – die Enthüllung

- a Rede des *Königs* (Einleitung): „Verschweige nichts!“ (18a)
 - b Antwort der *Frau*: „Mein Herr, der König, möge doch reden!“ (18b)
 - a' Rede des *Königs*: „Ist die Hand Joabs hinter alldem?“ (19a)
 - b' Antwort der *Frau*: „Ja, um der Sache ein anderes Gesicht zu geben“; eingerahmt durch Höflichkeitsfloskeln. (19b-20)
 - a'' Rede des *Königs*: „Ich tue diese deine Sache! Hol den Jungen!“ (21)
 - b'' Antwort *Joabs*: „Heute habe ich Gunst gefunden!“ (22)
- („Scheinbarer Schluss“ und Handlungswechsel [*Plot-Twist*]:)
- b' Handlung *Joabs*: Joab macht sich auf, geht nach Geschur und kommt mit Absalom zurück. (23)
 - a' Handlung des *Königs*: „Absalom soll mein Angesicht nicht sehen!“ (24a)
 - Ungelöster Zustand: Absalom ist in Jerusalem und sieht den König nicht. (24b)

Teil 4 (25-33): Intermezzo und Schluss

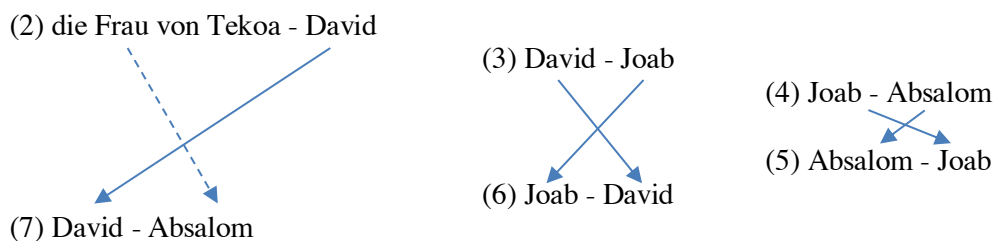
- **Intermezzo (25-27)**: Beschreibung Absaloms
- **Schluss (28-33) – die Wiederbegegnung**: Absalom versucht Joab zu manipulieren, um den König zu sehen (28-32). Begegnung zwischen Absalom und David. Formelle Versöhnung und Ruhepunkt der Erzähleinheit (33)

⁴⁵¹ Morrison hebt in seiner Gliederung die fehlende Antwort des Königs hervor und kommentiert: „The scene is abruptly interrupted (14:17) when the king sees through the widow’s charade and so ceases to react to her ploys.“ (2013:185).

Nach der Exposition (1-3) lässt sich das Kapitel in vier Teile untergliedern.⁴⁵² Die ersten drei sind durch die Redeeröffnungen markiert (4-5a; 12; 18; vgl. Fokkelman 1981:130) und zeichnen sich durch eine parallele Rede-Antwort-Struktur aus. Diese wird in 14,23 durch die Handlung Joabs unterbrochen und zu einem „scheinbaren Schluss“ geführt. So hatte bereits das Kapitel mit der Handlungsinitiative Joabs begonnen (14,1), die nun in 14,23 einen Erfolg verzeichnet. Die neuen Ereignisse, die durch diese Handlung Joabs und die Reaktion des Königs in 14,23-24 erfolgen, kurbeln den Handlungsverlauf erneut an und eröffnen ein neues Problem. Damit ist die Eigentümlichkeit eines „scheinbaren Schlusses“ beschrieben, dem im vorliegenden Fall eine Wende (oder *Plot-Twist*) folgt. Somit gelten die Verse 14,23-24 als eine Art Schluss der vorherigen Ereignisse, doch zugleich als Exposition (oder Scharnier) zu der neuen Herausforderung, die in Teil 4 dargestellt wird. Schließlich, markiert durch den Verlauf von zwei Jahren (14,28), führt die forcierte Wiederbegegnung von David und Absalom den Schluss der Erzählung ein.

Neben den oben bereits erwähnten Parallelitäten zwischen den Kapiteln 13 und 14 (siehe Anmerkung 438) ist auch eine analoge szenische Darstellung zu erwähnen, die sich in beiden Kapiteln nach ihren Handlungsfiguren richtet. In 2 Sam 14 kommen in jeder der insgesamt sieben Szenen zwei Handlungsfiguren vor. Die zweite Figur führt jedes Mal die darauffolgende Szene fort. Die Szenen 3-6 enthalten zudem eine Spiegelsymmetrie in der Reihenfolge der Personen, wobei auch in Szene 2 und 7 eine teilweise Umkehrung zu beobachten ist. Angelehnt an Bar-Efrat (2006:116) kann dies folgendermaßen dargestellt werden:

(1) Joab - die Frau von Tekoa (Exposition)



Nach dieser szenischen Einteilung liegt der erste Wendepunkt des Kapitels im Abschnitt 14,18-23 (Szene 3-4), worin David das Werk Joabs hinter der Inszenierung erkennt, seine Meinung ändert und Absalom durch Joab zurückholen lässt. Nach der Wende von 14,24 bedarf es einer zweiten Meinungsänderung Davids, um die weitere Komplikation zu überwinden, was diesmal auf Absaloms Initiative hin geschieht (14,28-32). Entsprechend spiegelt sich im Wechsel von Szene 4 und 5 für Bar-Efrat Absaloms „Positionswechsel vom Manipulierten zum Manipulierenden“ (2006:116) wider, was in der Szene 14,25-33 deutlich wird. Während Joab der Frau aus Tekoa seine Worte in den Mund legte (14,3), so ist es am Ende Absalom in 14,32, der Joab seine Worte in den Mund legt (Morrison 2013:183). Firth

⁴⁵² Fokkelman (1981:130) gliedert das Kapitel in drei Teile. Der dritte Teil erstreckt sich bei ihm bis 14,22. Dadurch erreicht er, dass die Verse 13-17, dessen Inhalt er besonders hervorheben will, im Zentrum der Gliederung stehen. Anders ist es im vorliegenden Gliederungsvorschlag, der vier Teile beinhaltet. Dabei wird der Abschnitt 14,23-24 dem 3. Teil zugeordnet. Diese Verse stellen einen „scheinbaren Schluss“ (zu diesem Stilmittel vgl. Bar-Efrat 2006:137) dar, der zunächst einen Ruhepunkt einleitet, doch durch eine weitere Komplikation den Erzählverlauf erneut ankurbelt. Dadurch betone ich den *Plot-Twist*, der die folgenden Ereignisse einleitet. Der vierte Teil beinhaltet zwei Abschnitte, die besonders 2 Sam 15 vorbereiten: 14,25-27 (Intermezzo) und 14,28-33 (Schluss).

stellt den langen Weg dieses Kapitels folgendermaßen dar: „All of this is coordinated around the key concern of Absalom’s restoration, moving from David’s longing for Absalom but his unwillingness to restore him, to his accepting Absalom’s return but not seeing him, before their final meeting.“ (2009:443).

3.1.5. Die Ambiguität von 13,39-14,1

Der Übergang zwischen 13,37.39 und 14,1 stellt Ausleger vor eine Reihe von Schwierigkeiten, deren unterschiedliche Auflösungen wichtige Vorentscheidungen für die Interpretation der gesamten Erzählung darstellen. Nachfolgend soll ein kurzer Einblick in diese Schwierigkeiten gegeben und ein eigener Interpretationsweg vorgeschlagen werden.

In 13,37 wird erwähnt, dass David um seinen Sohn trauert, und zwar alle Tage (כָּל־הַיָּמִים; *kāl-hayyāmim*).⁴⁵³ Diese Aussage verwirrt im Hinblick auf 13,39b, da viele diesen Versteil folgendermaßen übersetzen: „Er [David] tröstete sich (נחם, *Hif’il; nḥm*) über Amnon, dass er tot war.“ (13,39b). Ich werde auf diese Übersetzungsmöglichkeit weiter unten zurückkommen.

In 13,39a liegt im MT eine grammatikalische Schwierigkeit vor, da das Eröffnungsverb (וַתֵּכַל; *wattēkal*; *ersehen, vollenden, beenden*), das sich auf den König David bezieht, der Form nach feminin ist. So ergänzen andere Textzeugen an dieser Stelle mit רָחַץ (*rûah*)⁴⁵⁴, womit von der *Sehnsucht* (כָּלָה; *klh*) von Davids Geist die Rede sein könnte, der zu Absalom nach Geschur hinausgehen will (so z.B. Bar-Efrat 2009:141). Der „Geist Davids“ könnte an dieser Stelle jedoch auch seinen *Ärger* oder seine *Wut gegen Absalom* darstellen.⁴⁵⁵ Diese zweite Variante passt gut mit dem darauffolgenden Verb יָצָא (*yṣ’*) zusammen, der unter anderem als militärischer *terminus technicus* mit „in den Kampf ziehen, ausrücken“ (Preuß 1982:3,799) wiedergegeben werden kann.

Wenn nun zusätzlich das Bedeutungsspektrum des Verbs כָּלָה (*klh*) berücksichtigt wird, das sowohl „sehnen“ als auch „beenden“ bedeuten kann, so ergeben sich zwei divergierende Übersetzungsmöglichkeiten von 13,39a:

- 1) Der König David (sein Geist, seine Wut) *hörte auf* gegen Absalom zu hadern / ausziehen zu wollen...
- 2) Der König David (sein Geist, seine Wut) *sehnte sich* danach, gegen Absalom auszugehen...

So übersetzt beispielsweise Anderson nach der ersten Möglichkeit: „The king’s anger ceased to be actively directed against Absalom.“ (1998:182). Demnach lässt das Vergehen der Zeit die bitteren Gefühle Davids abklingen (vgl. Baldwin 1988:269), so dass „sein Schmerz über Amnons Tod gemildert wurde.“ (Keil 1875:315). So könnte hier gemeint sein, dass sich David nach Absalom sehnte, weil seine Trauerzeit über Amnon zu Ende war (vgl. נחם [*nḥm*] in Gen 38,12). Dies steht jedoch in einer gewissen Span-

⁴⁵³ Die Frage, welcher der beiden Söhne hier gemeint sei (das fragt sich z.B. Lyke [1997:186]), wird mit hoher Wahrscheinlichkeit zugunsten von Amnon zu beantworten sein: David trauert nicht dem geflohenen Brudermörder, sondern dem ermordeten Erstgeborenen nach, ist doch Trauer (כָּבֵד; *’bl*) keine angemessene Reaktion für eine Flucht, sondern für einen Todesfall (vgl. Zusammenhang von 13,36).

⁴⁵⁴ So 4QSama; LXX: τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως [Δαυειδ]; *to pneuma tou basileōs [Daueid]*). Oder der Targum mit נַפְסָא (*nps’*).

⁴⁵⁵ So Bar-Efrat (2009:141) mit Verweis auf Koh 10,4 und Josephus Flavius (1987:194).

nung zur Aussage, dass David alle Tage (כָּל־הַיָּמִים; *kāl-hayyāmîm*) um Amnon trauerte (13,37). Auch sollte davon abgesehen werden, die Aussage von 13,39 in temporaler oder kausaler Verbindung mit den drei Jahren zu verstehen, die in 13,38 erwähnt werden. Dort nennt der Erzähler proleptisch und summarisch die Länge der Flucht Absaloms bis zu seiner Wiederkunft und greift gewissermaßen 14,23 vor. Aufgrund dieser und den weiteren Erwägungen tendiere ich zu der zweiten genannten Möglichkeit.

Was den zweiten Teil des Verses betrifft (13,39b), muss zudem berücksichtigt werden, dass das Verb נחם (*nḥm*) mehrdeutig ist: Es kann *trösten*, doch auch *reuen/bedauern* bedeuten. Für den *Niph'al* geben Fabry und Simian-Yofre unter anderem diese Bedeutungen an: „reuig werden, sich etwas reuen lassen, bereuen, sich leid sein lassen, jemanden leid tun, über etwas Leid, Mitleid empfinden“ (1986:5,368).⁴⁵⁶ Im Hinblick auf die Interpretationsmöglichkeiten von 14,1 (siehe unten) und die Bestätigung durch die Ereignisse, die folgen, finde ich diese Übersetzungsmöglichkeit von 13,39 tendenziell plausibler und im Einklang mit der Aussage von 13,37: „Der König David sehnte sich danach, gegen Absalom auszuziehen, denn es tat ihm leid / er bedauerte es, dass Amnon tot war.“

Eine weitere Ambiguität liegt auch in der Interpretation der Präposition על (*'al*; *auf, über, gegen, wegen*) in 14,1. Joab erkennt, dass das Herz des Königs על־אַבְשָׁלוֹם (*'al-'abšālōwm*) ist. Dies kann im negativen (*gegen* Absalom = Feindseligkeit)⁴⁵⁷, im neutralen (*über* Absalom = denken über/an) oder im positiven Sinn (*auf* Absalom = zum Guten, aus Sorge oder Sehnsucht) verstanden werden. Die meisten Bibelübersetzungen entscheiden sich für eine positive Deutung von על (*'al*).⁴⁵⁸ Nur wenige belassen die Deutung unmarkiert.⁴⁵⁹ Der darauffolgende Kontext scheint einige Argumente zu liefern, die für eine negative, feindlich gesinnte Deutung sprechen.⁴⁶⁰ Wenn sich Davids Herz nach Absalom zum Positiven ausstrecken würde, hätte Joab keinen Grund, ihn zur Rückholung Absaloms zu ermutigen (so schon Keil 1875:316).⁴⁶¹ Stattdessen wählt er einen sehr komplizierten und riskanten Weg (vgl. 14,22), den Fokkelman gut beschreibt:

[...] the fact that a man such as Joab who is not to be easily shaken must now call on the assistance of a representative (one of a special calibre at that), and that both have their hands full influencing David with a risky fiction, and that they only half-succeed by this indirect path, leads us to conclude a different internal constitution in the king. (1981:126).⁴⁶²

⁴⁵⁶ Sie unterstreichen zudem: „[...] *nḥm niph* verwendet *'al*, um das Objekt zu bezeichnen, das die Trostlosigkeit bewirkt (der tote Absalom [sic!], 2 Sam 13, 39 [...]).“ (Fabry & Simian-Yofre 1986:5,377).

⁴⁵⁷ Diese Interpretation könnte der Grund sein, warum einige Manuskripte 13,39 mit על־אַבְשָׁלוֹם (*'al-'abšālōwm*) wiedergeben statt mit אֶל־אַבְשָׁלוֹם (*'el-'abšālōwm*), nämlich um in Anlehnung an 14,1 stärker die feindliche Gesinnung zu unterstreichen.

⁴⁵⁸ על (*'al*) im positiven Sinn: LU17: „dass des Königs Herz an Absalom hing“; SCHL: „sich zu Absalom neigte“; GN: „Absalom zu vermissen begann“; NLB: „der König Absalom vermisste“; HFA: „seinen Sohn Absalom vermisste“; NIV: „the king's heart longed for Absalom“; NIRV: „the king longed to see Absalom“.

⁴⁵⁹ על im neutralen Sinn: ELB: „auf Absalom gerichtet war“; EÜ: „sich wieder Absalom zuwandte“; ESV: „the king's heart went out to Absalom“.

⁴⁶⁰ Häufig wird in diesem Zusammenhang Dan 11,28 als weiteres Argument angeführt, wo die Präposition על (*'al*) im Zusammenhang mit לָבָב (*lēbāb*) vorkommt und eindeutig eine negative Konnotation einnimmt. So z.B. Baldwin (1988:270).

⁴⁶¹ Für die negative Deutung mit *gegen* spricht sich auch Polzin (1993:139) aus.

⁴⁶² Fokkelman übersetzt 13,39-14,1 (mit Jongeling) entsprechend: „David longed intensely to march out against Absalom, for he was grieved about Amnon, that he was dead. Joab now, the son of Zeruiah, discerned that the king was ill-disposed toward Absalom.“ (1981:126-127).

Gegen diese Auffassung könnte eingewendet werden, dass die Parabel David lediglich helfen sollte, sich gegen seine eigenen, inneren Zweifel (ob es richtig ist, Absalom zurückzuholen) zu entscheiden. Selbst wenn dies so wäre, so leuchtet es nicht ein, warum sich David schließlich für Absaloms Rückkehr entscheidet, aber nichts unternimmt, um eine Begegnung oder Versöhnung einzuleiten. David scheint gar nicht daran interessiert, Absalom zu sehen. Dies geschieht erst nach zwei Jahren auf die Bitte Absaloms hin.⁴⁶³

Trotz der soeben aufgeführten Argumente aus dem Kontext, die eine eher feindliche Gesinnung Davids vermuten lassen, würde ich dennoch 14,1 neutral übersetzen, z.B. mit Morrison: „David is thinking about Absalom“ (2013:183), oder mit Bar-Efrat: „Die Gedanken des Königs kreisen um Absalom.“ (2009:142). Das, was Joab bezüglich David in 14,1 erkennt, geht vermutlich darüber hinaus, doch den Lesenden ist es für den Augenblick nicht gestattet mehr darüber zu erfahren. Die Argumente, die sich erst mit dem späteren Kontext begründen lassen, sind der Leserschaft noch nicht bekannt. Die Ambiguität der Aussagen ist Teil der Erzählstrategie. Dies wird treffend von Schipper beobachtet.⁴⁶⁴

The first verse of chapter 14 obscures David's emotional state regarding his son Absalom. [...] In other words, Joab knows what we do not, namely David's feelings toward Absalom. This ambiguity contributes to the suspense of the subsequent narrative since it suggests that we cannot know for sure how David will react if Absalom enters the picture again. (2012:58-59).

3.2. Die Exposition der Erzählung (2 Sam 14,1-3)

Joab, der Sohn der Zeruja⁴⁶⁵, Davids langjähriger Heerführer und Neffe, der wohl wie kaum ein anderer Zugang zum König und Einblick in sein Innenleben hatte, erkennt einen geeigneten Zeitpunkt, um aktiv zu werden und Absaloms straffreie Rückkehr nach Jerusalem zu erwirken. Er lässt eine Frau aus Tekoa zu sich führen und vertraut ihr einen sensiblen Auftrag an.

3.2.1. Die kluge Frau aus Tekoa

Es ist bemerkenswert, dass in den Hauptepisoden der Davidsgeschichte Frauen (wie Batseba, Tamar, Abischag) einen wichtigen Katalysator im Handlungsverlauf darstellen (Gunn 1989:43).⁴⁶⁶ Im vorliegenden Fall bleibt die Frau namenslos, „es [ist] ihr nicht vergönnt, mit Namen genannt zu werden, da sie nur ein Werkzeug in Joabs Hand ist.“ (Bar-Efrat 2009:140). Doch ihre Weisheit beziehungsweise Klugheit (אִשָּׁה חַכְמָה; *iššâ ḥākāmâ*) wird näher beschrieben (14,2), was sie wiederum in eine Reihe mit anderen klugen Frauen aus dem Samuelbuch stellt, die an entscheidenden Stellen zur Rettung von Menschen beitragen.⁴⁶⁷ Lyke redet hierbei vom einem „‘woman with a cause’ topos in which the woman's

⁴⁶³ Könnte es sein, dass David sonst als König schwach dastehen würde? In den letzten und nächsten Kapiteln scheint sich David jedenfalls nur sehr wenig um seine Außenwirkung zu kümmern.

⁴⁶⁴ Weitere Ausführungen diesbezüglich sind z.B. bei Polzin (1993:139-140) und Lyke (1997:21) zu finden.

⁴⁶⁵ Joab wird innerhalb der Kapitel 11-20 nur hier mit Verwandtschaftsbezeichnung genannt (sonst noch: 2 Sam 2,13; 2,18; 8,16; 23,37). Vielleicht dient das Metronymikon (der vom Namen der Mutter abgeleitete Name) an dieser Stelle der besonderen Betonung der verwandtschaftlichen Verhältnisse zu David.

⁴⁶⁶ Dies lässt sich weit über die Davidsgeschichte hinaus in vielen Erzähltexten beobachten. In den betrachteten Erzählungen der Genesis übernehmen beispielsweise Sarah, Rahel und Rebekka diese Rolle.

⁴⁶⁷ Darunter sind Abigail, zu dessen Erzählung in 1 Sam 25 eine ganze Reihe weiterer Bezüge besteht (siehe unten); die offensichtlich weise Frau aus Bahurim, welche Jonatan und Ahimaaz im Brunnen versteckte (2 Sam 17,18-20; sie wird allerdings nicht als weise benannt), und die Frau aus Abel-Bet-Maacha (20,16-22), welche die Einnahme der Stadt verhinderte (vgl. Alter 2000:275).

discernment and the king's seem consistently to be in inverse relation.“ (1997:187). Dieses *topos* wird weiter unten näher ausgeführt.

Neben ihren zu vermutenden schauspielerischen Fähigkeiten zeigt die Frau ihre Klugheit durch ihre „Redegewandtheit, in ihrer Fähigkeit zu zielgeleiteter Gesprächsführung und zu einer geschliffenen Rhetorik (die Metaphern, Stabreime und Ähnliches einschließt).“ (Bar-Efrat 2009:142). Auch Fokkelman erkennt in ihrem Auftritt vor dem König ein Meisterwerk, das mehr als ein Rollenspiel die Kunst der Improvisation und viel Feingefühl verlangte: „She shows herself to be in complete control of the situation, and her two longer speeches demonstrate depth, great eloquence, and a wealth of facts, persons, colour, expression, and emotion. She is truly a ‘wise woman’.“ (1991:141)⁴⁶⁸. Dafür spricht auch die Tatsache, dass sie schlussendlich das Ziel Joabs erreicht und Absalom zurück nach Jerusalem kehren kann (wenn auch anders als erhofft), ohne dass dabei der Zorn des Königs gegen sie oder Joab entbrennt (Hoftijzer 1970:444).

Im unmittelbaren Kontext wird die kluge Frau (אִשָּׁה חַכְמָה; *’iššā ḥākāmā*) mit Jonadab in Beziehung gesetzt, der ähnlich beschrieben wurde (13,3: אִישׁ חַכָּם מְאֹד; *’iš ḥākām mē’ōd*).⁴⁶⁹ Es war Jonadab, der Absaloms Wunsch nach Rache erkannt hatte, während David noch im Dunkeln tappte (Morrison 2013:184), was unter anderem der Charakterisierung Davids diene. So scheint die Frau aus Tekoa (bzw. Joab, 14,1) auch David zu durchschauen.

Joab gibt der klugen Frau aus Tekoa klare Anweisungen über das, was sie tun soll (14,2-3). Dafür verwendet er sechs aufeinanderfolgende Verben (im Imperativ und in Konsekutivformen), die ausschließlich die Vorgehensweise sowie „Maske und Kostüm“ der Frau betreffen, aber keinerlei Hinweise auf den Inhalt ihres Auftritts geben: הִתְאַבְּלִי (*Hitpa’el; hit’abbēlī; stelle dich trauernd*); וְלִבְשִׁי (*wēlibšī; und bekleide dich [mit Trauerkleidern]*); וְאַל-תְּסוּכִי (*wē’al-tāsūkī; und salbe dich nicht*); וְהָיִיתִי (*wēhāyīt; und benimm dich [wie eine Trauernde]*); וּבֵאתִי (*ūbā’ti; und gehe*); וְדַבַּרְתִּי (*wēdibbart; und rede*).

Die Betonung der Requisiten und der Dramaturgie gehen über das hinaus, was andere Parabeln vorweisen (bes. 2 Sam 12). Damit stellt Joab sicher, „that the king will be swayed by the imposter’s phony grief-stricken appearance.“ (Morrison 2013:184). Andererseits ist die Verwendung von Verkleidungen ein bekanntes Motiv aus anderen biblischen Erzählungen, in denen es darum geht, jemanden zu überlisten. Bar-Efrat (2006:61-62) weist auf die Verkleidung Tamars als Prostituierte in Gen 38,14 hin.⁴⁷⁰ Doch auch die Gibeoniter ziehen geflickte Schuhe und alte Kleider an, um Josua und die Israeliten zu täuschen (Jos 9,5). Die gleiche Strategie macht sich Jakob zu Nutze, der die Kleider seines Bruders anzieht und

⁴⁶⁸ Diese Interpretation richtet sich auch gegen die in der Vergangenheit häufig vertretene Meinung, dass die Frau „geschwätzig“ sei. Siehe Erwähnungen und Widerlegung bei Hoftijzer (1970:429).

⁴⁶⁹ Diese Parallelität relativiert keinesfalls ihre Klugheit, was etwa Patricia Willey (1992:117) behauptet. Sie versteht Jonadabs Weisheit als etwas Negatives, weil sie zu einem unmoralischen Verhalten führt. Dieser Fehlschluss wurde bereits in der Analyse von 2 Sam 13 besprochen und widerlegt. Entsprechend sieht Willey keine wirkliche Klugheit bei der Frau aus Tekoa, sondern eher „the woman’s ability to coerce the king while keeping her own self safe.“ (:128). Entsprechend sei die gesamte Parabel eine Parodie der Nathansparabel, „fit for a king doomed to moral confusion“ (:128). Die weitere Analyse wird zeigen, dass diese Einschätzung nicht zutrifft.

⁴⁷⁰ In beiden Erzählungen wird ein Mann, der gerade als Subjekt von נחם (*Nif’al; nḥm; trösten, reuen, bedauern*) genannt wurde, durch eine Verkleidung irreführt.

seine Arme mit Fell bedeckt, um seinen Vater zu betrügen (Gen 27,15-16). Die Menschen der Antike wissen genau, dass der äußere Schein mindestens genauso wichtig ist wie die Worte, wenn es darum geht, jemanden zu überzeugen beziehungsweise zu betrügen.

Die Identifikation der Frau mit David, die im weiteren Verlauf der Parabel verstärkt wird, beginnt schon an dieser Stelle, ganz unscheinbar. In 2 Sam 13 wurde das Zerreißen der Kleidung als Zeichen der Trauer besonders betont (Tamar: 2 Sam 13,19; David: 13,31). Die Trauerkleider (בגדי־אֵבֶל; *bigdê-`ēbel*; 14,2) der weisen Frau aus Tekoa spiegeln diese Trauerszenen wider und stellen einen ersten, möglichen Grund der Empathie und der Identifikation Davids dar. Joab weiß, dass David an dieser Stelle verwundbar ist und dass er die Trauer bei dem Verlust eines Sohnes nachempfinden kann. Möglicherweise hat David selbst erst seit kurzem seine Trauerkleider abgelegt. Für Fokkelman (1981:128) wird die Parallele zu David auch durch die Verwendung des Verbs הִתְאַבְּלִי (*hit`abbēlî*; *stelle dich trauernd*; 14,2) im *Hitpa`el* hervorgerufen, was an das Trauern Davids (יִתְאַבְּלֵי, ebenfalls *Hitpa`el*; *yit`abbēl*) in 13,37b erinnert. In beiden Fällen ist außerdem von vielen Tagen (יָמִים רַבִּים; *yāmîm rabbîm*; 14,2) beziehungsweise allen Tagen (כָּל־הַיָּמִים; *kāl-hayyāmîm*; 13,37) die Rede (vgl. Alter 2000:275).⁴⁷¹

Neben den Regieanweisungen und den Requisiten legt Joab der Frau „Worte in den Mund“.⁴⁷² Der Erzähler lässt die Leserschaft nicht erfahren, was der Inhalt dieser Worte ist. In den nachfolgenden Szenen wissen die Leserinnen und Leser zwar mehr als David, aber weniger als Joab und die Frau (Morrison 2013:184), was sie in eine „intermediate position“ (Fokkelman 1981:128) stellt. Dies baut nicht nur narrative Spannung auf, sondern ermöglicht es den Lesenden beide Seiten (die von David „auf der Bühne“ sowie die von der Frau / von Joab „hinter der Bühne“) gleichzeitig wahrzunehmen (vgl. :129).⁴⁷³ Doch die Leserschaft weiß an dieser Stelle nicht, welches Ziel Joab verfolgt. Erst im Verlauf der Parabel wird bekannt, dass er Absalom rehabilitieren will.

3.2.2. Die Motivation Joabs

Indem Joab der klugen Frau Worte in den Mund legt, schließt er sich einer Reihe von Personen an, die in den letzten Kapiteln David beeinflusst beziehungsweise manipuliert haben (vgl. Morrison 2013:184): Amnon stellte sich krank und nutzte David als Werkzeug, um an Tamar heranzukommen; ähnlich handelte Absalom, der das Schurfest als Grund vorgab, um Amnon zu ermorden. Doch ist das, was Joab hier unternimmt, Manipulation? Oder sollte eher von Beeinflussung und Hilfe gesprochen werden? Und warum ist Joab so sehr daran interessiert, Absalom aus dem Exil zurückholen zu lassen? Was ist seine Motivation hinter dieser waghalsigen Unternehmung? Da die Beantwortung dieser Fragen durchaus Re-

⁴⁷¹ Auld (2011:489) erkennt an dieser Stelle eine Verbindung zu Amnon in 13,2, der sich krank fühlte (הִתְחַלֹּוֹת, *Hitpa`el*; *hithallōwt*) und sich auf Anweisung Jonadabs in 13,5 krank stellen sollte (הִתְחַלֵּל, *Hitpa`el*; *hithāl*), was er dann auch in 13,6 tat (יִתְחַלֵּל, *Hitpa`el*; *yithāl*).

⁴⁷² Hoftijzer (1970:419) untersucht Parallelstellen des Ausdrucks וַיִּשֶׁם יוֹאָב אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיהָ (*wayyāsem yōw`āb`et-haddēbārîm bēpîhā*) und merkt an, dass dies immer von einer höher gestellten zu einer untergeordneten Person gesagt wird. Auch mit Blick auf 14,19 kommt er zu dem Schluss: „[...] the woman acts completely on Joab's instructions“ (:419), was meiner Meinung nach nicht bedeutet, dass sie an einen genauen Wortlaut Joabs gebunden ist. Bei diesem Unterfangen ist gerade rhetorisches Improvisationstalent gefragt.

⁴⁷³ Diese inhaltliche Ellipse stärkt das Bewusstsein dafür, dass Joab ihr keine detaillierte Rede vorlegte, sondern vielmehr auf ihre Improvisation vertraute. So kommentiert Alter: „The woman is in fact brilliantly improvising – which in some ways she would have to do, given the fact that she is not reciting an uninterrupted speech but responding to David's declarations, picking up clues from the way he reacts.“ (2000:276).

levanz für die Davidsgeschichte als Ganzes hat, doch nicht direkt die Zielsetzung dieser Arbeit berührt, fasse ich einige Interpretationswege thesenhaft im Anhang 2 zusammen.

Die unterschiedlichen Versuche, die Ausleger unternommen haben, um auf die Frage nach den Motiven Joabs eine Antwort zu finden, zeigen einerseits die Wichtigkeit dieser Fragestellung für die weitere Interpretation der Erzählung. Zugleich zeugen sie von der Tatsache, dass diese Fragen aus Leerstellen des Textes herrühren und nur mit einer mehr oder weniger wahrscheinlichen Tendenz beantwortet werden können. Es liegt nahe, dass mehrere Möglichkeiten (siehe Anhang 2) gleichzeitig zutreffen. Aus meiner Perspektive liegt eine deutlichere Tendenz darin, dass Joab nicht seine eigenen, sondern Davids beziehungsweise Israels Interessen verfolgt, wobei mir politische Gründe wahrscheinlich erscheinen. Doch selbst ein politisch motiviertes Ziel kann nur über eine persönliche Änderung Davids erfolgen, indem er aus der Sackgasse seiner Trauer und Wut findet.

Die Parabel bietet David jedenfalls die Möglichkeit, über den eigenen Schatten zu springen und Gnade walten zu lassen (Simon 1967:225), weil er die Möglichkeit bekommt, über seine innere und äußere Situation „von außerhalb“ nachzudenken. Joab gibt ihm die Möglichkeit, die Realität zu reflektieren, ohne zunächst persönlich involviert zu sein. Zugleich wird David ein ethisch-theologischer Rahmen für die Rückführung Absaloms geboten (vgl. Bergen 2002:392). Dass hierbei seine bisherige Unfähigkeit aufgedeckt wird (so Schipper 2012:60-61), ist eine Tatsache, die für die ganzen Kapitel 11-20 zutrifft und hier einmal mehr zutage kommt.

3.3. Teil 1: „Hilf, König!“ – die Fiktion (2 Sam 14,4-11)

3.3.1. Rede der Frau: „Hilf, König!“ (14,4)

Nach der Exposition erfährt die Leserschaft in 14,4, dass die Frau aus Tekoa den Anweisungen Joabs Folge leistet und vor dem König erscheint. Anders als in der analogen Situation in 12,1 fällt die Frau auf ihr Gesicht zur Erde. Dies hat vermutlich mit ihrem Stand zu tun, der geringer ist als der von Nathan, doch auch mit der Art des Gesuchs, das sie – ganz anders als Nathan – vorbringen will. Der Erzähler betont gleich zweimal, dass sie sich niederwarf, und erst dann spricht sie den König in dritter Person an: „Hilf, König!“ (14.4bc). Es ist der Hilferuf einer geringen, bedürftigen und schutzlosen Person an einen Höhergestellten, in diesem Fall an den König; ein Hilferuf, der oft eine Rechtsprechung fordert (vgl. 2 Kön 6,26; 2 Kön 8,3.5).⁴⁷⁴

Lyke erkennt hier die Einführung des bereits erwähnten, wiederkehrenden *topos*, den er „woman with a cause“ (1997:187) nennt. Er führt dieses Motiv auf zwei unterschiedliche Kategorien von Texten zurück, die als Beispiele für diesen *topos* gelten und deren Aspekte in der vorliegenden Erzählung vorkommen:

1) Texte, die von der Leviratsehe handeln, wie Dtn 25,5-10 und die damit verknüpften Erzählungen aus Gen 38 und Rut.

⁴⁷⁴ Fabry und Sawyer erkennen im Ausdruck הַשְׁעָה הַחֲמֵשִׁית (*hōwšî ‘ā hammelek*) eine übliche Gesetzesformel. Die Frau müsse „die konventionellen Redewendungen gebrauchen, um zu überzeugen. Die gleiche Formel kommt [in, IM] 2 Kön 6, 26f. in einem ähnlichen Kontext vor. In beiden Fällen ist die Voraussetzung die, daß der König der offizielle *mōšîa‘* ist [...] und daß eine schutzlose Frau berechtigt ist, von ihm gesetzlichen Schutz oder Hilfe ‚zu fordern‘ (*šā’aq* [...]).“ (1982:3,1048). Weitere Ausführungen bei Bar-Efrat (2009:142); Boyce (1988:25-40); Boecker (1970).

2) Texte, in denen eine Frau eine Audienz beim König ersucht, um das Leben einer geliebten Person zu retten. Er nennt diese Unterkategorie „women at court“ (:120) und findet sie in Texten wie 1 Kön 3; 2 Kön 6; Esther und 1 Sam 25 (:91-92).

Diese zwei Kategorien von Texten schwingen im Hintergrund der Erzählung mit und werden von einer informierten Leserschaft idealerweise wahrgenommen. Voraussetzung dafür ist die oben bereits erwähnte gemeinsame hermeneutische Kompetenz (Stern 1994:205; vgl. Lyke 1997:16). Für eine eingehende Untersuchung dieser Texte und dieses *topos* im Verhältnis zur vorliegenden Parabel sei auf Lyke (1997:90-126) verwiesen. Es sollen dennoch einige seiner Rückschlüsse wiedergegeben werden:

With the subcategory of “women at court”, we have texts that share with the levirate texts the assumption that the lives of sons and loved ones ought to be saved. (:125) [...] David should follow the Tekoite's example and the one implied by the mashal's association [...] by saving the life of his son. [...] We have noted the ways that each of the stories varies the elements of the *topos*, but they all seem to presuppose, like the levirate texts, the obligation of the woman to save her progeny and of the king to accede to her request. (:119)

Dies lässt für Lyke den Schluss zu, dass David dementsprechend auch seine eigene Nachkommenschaft schützen sollte (:124). Er folgert schließlich aus der Analyse der Erzählung, dass die Bedeutung der Parabel in der Intersektion dieses *topos* mit dem Motiv des Geschwisterkonflikts liegt (:126), was das Thema der vorliegenden Arbeit darstellt.

3.3.2. Antwort des Königs: „Was fehlt dir?“ (14,5a)

Wie Bar-Efrat (2006:78-79) anmerkt, spiegelt sich der Status der Handlungsfiguren in ihrer Sprache wider. Während die Frau sich selbst durchgehend Magd (שִׁפְחָה; *šiphâ*) oder Dienerin (אֲמָה; *’amâ*; 14,7.12.15.16.17.19) nennt und besonders höfliche Formulierungen wählt, antwortet der König auf die Anrede seinem höhergestellten Status entsprechend sehr kurz und knapp mit einem Nominalsatz: „Was ist mit / fehlt dir?“ (מָה-לָּךְ; *ma-llāk*). Der Erzähler ist darum bemüht, David in seiner Position als König herauszustellen. Er wird im ganzen Kapitel nie mit Eigennamen genannt, während die Bezeichnung als König 40 Mal vorkommt (Campbell 2005:132).

3.3.3. Rede der Frau: Die Frau schildert den Fall (14,5b-7)

In ihrer Antwort stellt die Frau zunächst ihren (fiktiven) Status klar: Nach dem einleitenden אָבָל (*’ābāl*; *Ach! Leider!*) erwähnt sie nicht nur, dass sie eine Witwe ist (was sie besonders schützenswert macht), sondern sie betont ihren tragischen Zustand durch den redundanten Nachsatz: „Mein Mann ist gestorben“. Zusammen mit ihrer Verkleidung (בְּגָדֵי-אֵבֶל; *bigdê-’ēbel*), die dasselbe einmal mehr visuell darstellt, wird dieser Aspekt ganz am Anfang sehr stark betont. Das bedeutet im Hinblick auf die Ereignisse, die sie danach schildert, dass sie als Witwe ganz von ihren Söhnen abhängig ist (Firth 2009:445). Doch diese Söhne bereiten ihr großen Kummer, was die fiktive Geschichte des Brudermords einleitet.⁴⁷⁵

„Und deine Magd hatte zwei Söhne und sie stritten sich beide auf dem Feld (בַּשָּׂדֶה; *baššāde*) und kein Retter (מַצִּיל; *maššîl*) war zwischen ihnen, so schlug (וַיַּכּוּ; *wayyakkōw*) der eine den andern nieder und tötete ihn.“ (14,6). Im Grunde stellt die Frau in 14,5-6 ihre tragischen Verluste dar (Fokkelman

⁴⁷⁵ All diese tragischen Aspekte tragen zum Erfolg der Frau bei, wie Willey bemerkt: „Her case finds its strength in extenuating circumstances: her widowhood and looming bereftness, the nearly accidental killing, the greed of her relatives, and her potential loss of patrimony.“ (1992:118).

1981:131): Sie hatte bereits ihren Mann verloren, anschließend musste sie den ermordeten Sohn zu Grabe tragen und nun fürchtet sie sich auch noch davor, dass ihr der einzig übrig gebliebene Sohn genommen wird. Damit zielt sie darauf ab, „das Erbarmen des Königs zu wecken und seinen Beschluss in die gewünschte Richtung zu lenken.“ (Bar-Efrat 2009:140). Denn auch David hatte mit seinen Söhnen bereits ausreichend Verlusterfahrungen gemacht.

Nicht nur die vorausgehenden Ereignisse von 2 Sam 13, sondern die allgemeine innerbiblische Statistik gibt ihrer Erzählung Glaubwürdigkeit, wie Greenspahn bemerkt: „Indeed, it is the very number of such cases [of fratricide, IM] which gives credibility to the wise woman of Tekoa’s parable of her fighting sons (2 Sam 14:6).“ (1994:111). So berichtet das Alte Testament von insgesamt fünf Brudermorden: Kain-Abel, Abimelech-Brüder, Absalom-Amnon, Salomo-Adonija sowie Joram-Brüder.⁴⁷⁶

Mit 14,6 fängt die Frau aus Tekoa an ein dichtes Netz intertextueller Bezüge zu eben diesen Episoden und vornehmlich zur urgeschichtlichen Erzählung von Kain und Abel zu spannen. Bei der Analyse von Gen 4 im Zusammenhang mit weiteren Konflikten der Genesis bin ich an anderer Stelle zu folgendem Schluss gekommen, der mir hier erwähnenswert scheint:

Was die Erstmaligkeit und die Radikalität der Rivalität betrifft, stellt die Erzählung aus Gen 4 somit den Grundtypus 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 bildet die Erzählung von Genesis 4 daher ein Muster, das sich in den folgenden [...] 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. (Martella 2015:222-223).

Ähnlich argumentiert auch Matthias Millard (2001:75), der die Erzählung aus Gen 4 als einen *ethischen* Grundtypus von Brüderkonflikten versteht.⁴⁷⁷ Die Erzählung von Kain und Abel stellt somit die urgeschichtliche Verankerung eines Motivs dar, das als Paradigma für die weiteren Erzählungen der Genesis und darüber hinaus gilt. Es verwundert daher nicht, dass die Frau aus Tekoa in ihrer stereotypischen Darstellung besonders auf die Erzählung von Gen 4 zurückgreift. Sie ist darum bemüht, eine gewisse Nähe zu den Ereignissen aus 2 Sam 13 herzustellen und zugleich eine Distanz aufzubauen, die ihre Absichten verschleiert. Daher abstrahiert sie und greift auf das allgemeine, allbekannte und nicht seltene Motiv des Brudermords zurück.⁴⁷⁸ Sie verwendet nicht nur die darin enthaltenen literarischen Motive, sondern sie macht sich auch deren ethische Implikationen zu Nutze, was weiter unten besprochen wird.

⁴⁷⁶ Und das AT erzählt von weiteren geplanten beziehungsweise vereitelten Brudermorden, wie Esau-Jakob und Josef-Brüder.

⁴⁷⁷ Auch Lyke kommt zu diesem Schluss: „Genesis 4 can be understood as an introduction to the book of Genesis viewed as a case-study in sibling rivalry. [...] Gen. 4.8 can, therefore, be used as a lens by which to view the episodes of sibling rivalry in Genesis.“ (1997:28).

⁴⁷⁸ Lyke weist darauf hin, dass an dieser Stelle die Intersektion des *topos* „woman with a cause“ und des *topos* „two sons/sibling rivalry“ (1997:188) geschieht. Er sieht den Geschwisterkonflikt von Gen 4 als Teil einer allgemeineren Kategorie, die er den *topos* der „zwei Söhne“ nennt (vgl. 14,6a: „Und deine Magd hatte zwei Söhne“). Diese zusätzliche Differenzierung ist nicht sinnvoll im Hinblick auf die Ziele dieser Arbeit, die sich auch mit Töchtern und Schwestern in Konflikten beschäftigt. Teilweise trifft aber zu, was Lyke dazu bemerkt: „So predominant is this motif that nearly every story of brothers in Genesis has been influenced by it. Stories that begin with several brothers seem to narrow to two before the crucial differentiation between them is made.“ (:85). Das ist in der Tat eine Besonderheit der meisten Geschwisterkonflikte, aber nicht aller (vgl. Josef-Brüder; Abimelech-Brüder; Joram-Brüder)!

Einige grundsätzliche Aspekte, die an anderen Geschwisterkonflikten und besonders an Gen 4 anklängen, sind folgende: die Stille zwischen den Brüdern; das Motiv des Feldes; die Beschreibung des Mordes; das Motiv von Flucht und Verbannung; die Erbschaft; die Nachkommenschaft; die Blutschuld und die Angst des Mörders vor Vergeltung; der Eingriff einer Autoritätsperson, um das Leben des Mörders zu schützen; die Androhung von Vergeltungsmaßnahmen bei Missachtung. Diese und weitere Aspekte werden im Verlauf der Analyse besprochen und stellen wichtige Motive in der Korrelation der Erzählungen (Teil C, 1.) dar.

„Und deine Magd hatte zwei Söhne und sie stritten sich“ (14,6a). Die Frau gibt keinen Grund für den Streit ihrer Söhne wieder. Obwohl die Rauferei wohl eine vorausgegangene verbale Auseinandersetzung impliziert, so wird auch kein Dialog zwischen ihnen berichtet. Dies ist ein Merkmal der allermeisten Geschwisterkonflikte: Vor der Eskalation oder mitten im Konflikt reden die Parteien nicht (mehr) miteinander.⁴⁷⁹ Dies gilt auch im Hinblick auf den Konflikt zwischen Kain und Abel, der an dieser Stelle besonders anklängt.⁴⁸⁰

„Die Söhne stritten sich beide auf dem Feld und es war kein Retter zwischen ihnen.“ (14,6). Über das Motiv des Feldes (הַשָּׂדֶה; *sāde*) habe ich bereits an anderer Stelle geschrieben (vgl. Martella 2015:177-182). Als wiederkehrendes Lemma verbindet es unterschiedliche Erzählungen von Geschwisterkonflikten in Genesis und darüber hinaus: Kain und Abel (Gen 4,8)⁴⁸¹, Jakob und Esau (Gen 25,27.29)⁴⁸², Josef und seine Brüder (37,7.19-20)⁴⁸³. So kommt es auch in dieser Parabel vor. Das Feld ist ein Ort der

⁴⁷⁹ Dies trifft bei den Konflikten, die im Brudermord enden zu: Kain-Abel; Abimelech-Brüder; Absalom-Amnon, dessen Umgang von der explosiven Mischung von Hass und Schweigen gekennzeichnet ist (vgl. 13,22); bei Salomo-Adonija sowie Joram-Brüder ereignet sich kein eigentlicher, direkter Dialog zwischen den Brüdern. Für die Erzählungen, die *fast* im Brudermord enden gilt: Bei Jakob-Esau reden die Kontrahenten am Höhepunkt des Konflikts, wenn der Brudermord am stärksten droht (Gen 27), überhaupt nicht miteinander. Ganz anders verhält es sich in Gen 33, wo der Dialog die Parteien zur Versöhnung führt. Nach den vorausgegangenen Dialogen kommt das Schweigen auch zwischen Josef und seinen Brüdern bei der Zuspitzung der Rivalität (Gen 37,12-30) vor. Ganz anders ist es in Erzählungen, worin kein Geschwistermord geplant oder ausgeführt wird, wie bei Amnon-Tamar und David-Eliab. Hier sind die Dialoge sehr stark ausgeprägt. Vgl. weitere Ausführungen in der Korrelation der Geschwisterkonflikte (Teil C, 1.3.1.1.1.).

⁴⁸⁰ Neben anderen, gewichtigeren Begründungen, scheint mir dies auch ein Argument gegen den Dialog zwischen Kain und Abel in Gen 4,8a zu sein, der in einigen Textüberlieferungen enthalten ist (LXX: „καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον“ [*kai eipen Kain pros Abel ton adelphon autou Dielthōmen eis to pedion*]; Vulgata: „*dixitque Cain ad Abel fratrem suum egrediamur foras*“). Selbst wenn dieser Wortlaut ursprünglich wäre, gibt er nur Aufschluss über eine bewusste Planung des Vorhabens Kains und verrät nichts über die Gründe und die Inhalte der Auseinandersetzung.

⁴⁸¹ Im Kontext von Gen 4 steht der Begriff הַשָּׂדֶה (*sāde*) „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).“ (Martella 2015:51).

⁴⁸² „Das הַשָּׂדֶה bildet den einführenden Hintergrund der zwei Episoden, welche die Mordpläne Esaus ins Leben rufen. In der Episode um den Tausch des Erstgeburtsrechts kommt Esau in 25,29 hungrig vom 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 (הַשָּׂדֶה) geschickt (27,3.5). Auch spielt in dieser Episode der Geruch des Feldes (הַשָּׂדֶה, כְּרִיחַ הַשָּׂדֶה, 27,27) bei der Erkennung des zu segnenden Sohnes eine Rolle.“ (Martella 2015:179).

⁴⁸³ „Das Feld (הַשָּׂדֶה) ist der Ort des ersten Traumes Josefs (37,7), passend zum Bild der landwirtschaftlichen Tätigkeit der Ernte. [...] הַשָּׂדֶה ist jedoch auch der Ort, wo Josef seine weidenden Brüder erwartet, sucht und wo er

potentiellen, unbeobachteten Gewalt. Es ist ein Ort, an dem ein Opfer schutzlos seinem Täter ausgeliefert ist.

Das Motiv des Feldes stellt eine intertextuelle Verknüpfung zu einem Gesetzestext her, der wiederum Gen 4 und 2 Sam 13-14 miteinander in Verbindung setzt.⁴⁸⁴ In Dtn 22,23-27 wird das Feld (הַשָּׂדֶה; *sāde*) im Zusammenhang mit der Rechtsordnung über Vergewaltigung als ein abgelegener Ort dargestellt, an dem keine Zeugen anwesend sind. Der Ort stellt hierbei einen wichtigen Faktor für die Rechtsprechung dar (hinsichtlich Vorsätzlichkeit, Fahrlässigkeit und Mittäterschaft).⁴⁸⁵ Das Feld fungiert dabei als das Gegenstück zur Stadt, die eine unterschiedliche Rechtsprechung fordert (vgl. Dtn 22,23). Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass dieser Gesetzestext in Dtn 22,26 die Vergewaltigung einer verlobten Frau explizit mit der Rechtsprechung bei *Totschlag* verknüpft (vgl. Dtn 21,1-9) und damit eine hermeneutische Analogie schafft. In beiden Fällen (Vergewaltigung und Totschlag) muss zwischen Stadt und Feld differenziert geurteilt werden und das Feld gilt in beiden Fällen als ein Ort „outside a recognized area of jurisdiction“ (Lipton 2012:27).⁴⁸⁶ Anschließend führt der Text in Dtn 22,27 weiter mit der Begründung für dieses Vorgehen: Auf dem Feld war niemand da, der die Schreie der Vergewaltigten hätte hören und die Person hätte retten (מִשִּׁי; *mōwšīa*) können.

Lyke folgert aus der Verbindung zu Dtn 22: „‘In the field’ sharpens the focus of the Tekoite's mashal by associating the events of the Davidic court with more explicitly legal material. By so doing the Tekoite's mashal attempts to interject an interpretive matrix within which David can understand the fratricide in his court.“ (1997:86).

Der Hinweis auf das Feld verbindet somit narrative Texte und Gesetzestexte miteinander. Die Frau aus Tekoa stellt dadurch die Komplexität ihres Falles dar. Gleichzeitig gibt sie David den Schlüssel, um die ihm vorgelegte Situation – und in der Übertragung die Situation seines Sohnes – innerbiblisch zu deuten. Die Verknüpfung zu Dtn 22 spielt meiner Ansicht nach weniger auf den kontextuellen Aspekt der Vergewaltigung (gegen Lyke [1997:77; 86]) und der Zeugenlosigkeit an, sondern vielmehr auf den Aspekt der Schutzlosigkeit.

sich verirrt und von einem Mann gefunden wird (37,15). [...] 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.“ (Martella 2015:181).

⁴⁸⁴ Der Beitrag von Diana Lipton *Legal analogy in Deuteronomy and fratricide in the field* bespricht die Beziehungen dieser Texte. Sie identifiziert in Dtn 26 insgesamt sechs Motive, die in Gen 4 und/oder in 2 Sam 14 und Kontexten wiederzufinden sind: „sex, a man who ‘rises up’ against another, murder, the field, cry, banishment.“ (2012:29).

⁴⁸⁵ Daher tritt in Gen 4,10 der Ackerboden als Zeuge gegen Kain auf.

⁴⁸⁶ Dass Totschlag und Vergewaltigung in diesem Text miteinander verknüpft und in Beziehung zum Feld (הַשָּׂדֶה; *sāde*) gebracht werden, ist für Lyke eine Andeutung auf die Vergewaltigung Tamars und auf den Brudermord an Amnon: „By locating her sons' fight ‘in the field’, the Tekoite alludes to the two key events that have brought her to David: Amnon's rape of Tamar and Absalom's subsequent murder of Amnon.“ (1997:77). Er geht sogar so weit und sieht hierbei eine Anspielung auf die sexuelle Begegnung von David und Batseba (:86), was eine Auffassung ist, die ich nicht teile. Auch die Verknüpfung mit der Amnon-Tamar-Episode, die Lyke hier vollzieht, scheint mir etwas zu weit zu gehen (zumal Amnon seine Halbschwester in seinem Haus vergewaltigt, nicht auf dem Feld). Wie bereits oben erwähnt wurde, ist die Funktionsweise einer Parabel nicht die, in allen Details die reale Situation widerzuspiegeln. Die vorliegende Erzählung hat vor allem den Brudermord Absaloms vor Augen.

Auch Amnon war beim Schurfest in Baal-Hazor⁴⁸⁷ zwar unter vielen Zeugen, dennoch war er schutzlos der Gewalt Absaloms ausgeliefert und fernab vom direkten Einfluss Davids. Das entspricht dem, was die Frau aus Tekoa anschließend behauptet: Auf dem Feld war kein Retter (מַצִּיל; *maššîl*; vgl. dann in 14,6: נָצַל; *nšl*) zwischen ihren Söhnen. Dies kann im Rückschluss als eine subtile Kritik an David verstanden werden, da er selbst nicht in der Lage gewesen war, den Brudermord seines Sohnes zu verhindern und als Retter einzuschreiten (ähnlich auch Schipper [2012:64]).⁴⁸⁸ Es könnte wiederum als eine indirekte Aufforderung gedeutet werden, dass David diesmal zugunsten seines Sohnes eingreifen sollte (vgl. Lyke 1997:82; gegen Schipper 2012:64). Diese Vermutung deckt sich mit den späteren Aussagen der Frau in 14,13-14. Jedenfalls lässt sich David überzeugen genau dies zu tun, wie Morrison erklärt: „For her fictitious son David becomes the *maššîl* that he failed to become for his own son.“ (2013:186).

„So schlug der eine den andern nieder und tötete ihn.“ (14,6b) Die Einsamkeit auf dem Feld und das Fehlen eines Retters an diesem Ort führte dazu, dass der Streit (נִצָּח; *nšh*; vgl. Lev 24,10) zwischen den Brüdern eskalierte, so dass der eine Bruder den anderen niederschlug (נָכַח; *nkh*) und tötete (מוֹת; *mwt*). Die Parallele zur Kain-und-Abel-Erzählung ist eindeutig. Im Unterschied zu Gen 4 fällt jedoch auf, dass der Mord anders beschrieben wird: Der Mörder erhebt sich in diesem Fall nicht über sein Opfer (wie in Gen 4,8: וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל; *wayyāqām qayin ’el-hebel*). Das ist ein Aspekt, der in der Gesetzgebung über Mord beziehungsweise Totschlag die Absichtlichkeit des Mordes untermalt und die Notwendigkeit der Blutrache fordert (Dtn 19,13).⁴⁸⁹ Dies bedeutet, dass die Frau keine besondere Betonung auf die Absichtlichkeit des Mordes legt, das Schuldmaß des Mörders so gering wie möglich darstellt und das Ereignis eher als Totschlag werten lassen will.⁴⁹⁰ Tatsächlich liegt darin auch ein wesentlicher Unterschied zum realen Brudermord Absaloms: „Killing Amnon was a calculated action [...]. Thus we see that the woman’s story does not match too precisely, because her fictional sons were fighting without premeditation.“ (Firth 2009:449).⁴⁹¹

Anders als in allen Erzählungen von Geschwisterkonflikten in Genesis spielt die Vertauschung der Erstgeburtsreihenfolge in dieser fiktiven Geschichte keine Rolle. Die Frau erwähnt nicht, welcher der beiden Söhne der ältere ist. Auch erklärt die Frau nicht den Grund für den Streit.⁴⁹² Dies bedeutet, dass das

⁴⁸⁷ Lipton erwägt: „The murder of Amnon takes place in ‘the place where sheep are sheared’ (2 Sam. 13.23), presumably in the countryside, if not in a field, and the Tekoa woman’s sons fight in the field (2 Sam 14.6, cf. Deut. 22.25).“ (2012:32).

⁴⁸⁸ „In his indecision David looks much like Jacob, who in Genesis 37 failed properly to interpret the animosity between brothers. In both cases, the fathers send off their heirs apparent to their demise.“ (Lyke 1997:86).

⁴⁸⁹ Dtn 19,13: וְהָיָה קָם עָלָיו וְהָכָהוּ (qām ’ālāyw wēhikkāhū). Vgl. auch die „Tat mit erhobener Hand“ in Num 15,30: הִנֵּפֶשׁ אֶשְׁרֵתְעֵשׂ בְּיַד רָמָה (hannepes ’āšer-ta ’āse bēyād rāmā).

⁴⁹⁰ וַיַּכּוּ אֶת-הָאָחִיד (wayyakkōw hā ’ehād ’et-hā ’ehād): Das Suffix der dritten Person bei וַיַּכּוּ (wayyakkōw) scheint ausreichend beziehungsweise im Hinblick auf den Nachsatz überflüssig zu sein: „Er schlug ihn nieder, der eine den anderen.“ Keil erklärt dies mit „der Breite der gewöhnlichen Umgangssprache“ (1875:317), was nicht befriedigend erscheint. Die Formulierung könnte durch den Nachsatz („der eine den anderen“) die Gegenseitigkeit des Gefechts andeuten wollen, bevor es zum Totschlag kam. So betonte die Frau auch schon, dass sich beide Brüder stritten (וַיִּנָּצְחוּ שְׁנֵיהֶם; *wayyinnāšū šēnehem*).

⁴⁹¹ Vgl. 13,22 und dazu die Gesetzgebung in Num 19,4-6ff, die den Zusammenhang zwischen (un-)absichtlicher Tötung und Hass darstellt.

⁴⁹² Lyke verfällt in Spekulation, wenn er den Grund des Streites in der Geburtsreihenfolge der Brüder sehen will und dabei folgert: „After all, this is a primary motive in all of the episodes of sibling rivalry that we have considered.“ (1997:68). Dies ist ein gutes Beispiel von *Eisegeese*. Könnte nicht gerade das Fehlen dieses Details

Motiv nicht relevant ist für die Deutung der Parabel (und entsprechend für die realen Umstände). Einzig und allein gilt, dass ein Bruder den anderen erschlug und dass dieser Mörder der einzige übrig gebliebene Sohn der Witwe ist.

Ein Aspekt der vorliegenden Erzählung, der allerdings in Gen 4 und anderen Geschwisterkonflikten stärker betont wird, ist das Motiv der Flucht und der Verbannung des Täters. Es ist erstaunlich, dass die Frau aus Tekoa dieses Motiv in ihrer Geschichte nicht explizit einflicht, zumal die Ereignisse, die sie ansprechen will, Absalom betreffen, der in die (selbstaufgelegte) Verbannung nach Gesur geflohen war. Es liegt nahe, dass dieser Aspekt in ihrer Geschichte impliziert wird und sich in den Worten der Sippe zeigt: „Gib den [Brudermörder] heraus“ (14,7). Vermutlich setzt die fiktive Geschichte voraus, dass der Mörder geflohen war und sich an einem Ort versteckt hatte, den die Mutter kannte. Seine einzige Möglichkeit, der Blutrache zu entkommen, war die Flucht vor der Sippe. Darüber hinaus nimmt die Frau im zweiten Teil ihrer Rede (14,13-14) explizit Bezug auf „den Verstoßenen“, womit sie auf Kain anspielt und Absalom meint. Auch verwendet sie den Wortlaut der Verbannung Kains in 14,7, um ihr eigenes Schicksal zu betonen: So wie Kain „von der Fläche des Erdbodens hinweg“ (מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה; *mē'al pēnē hā'ādāmā*; Gen 4,14) vertrieben wurde, so sieht die Frau voraus (wenn David nicht als Retter eingreift), dass sie beziehungsweise ihr Mann keinen Nachkommen mehr „auf der Fläche des Erdbodens“ (עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה; *'al-pēnē hā'ādāmā*; 2 Sam 14,7) haben wird (vgl. Gunn 1989:43).

In Abwesenheit von Kläger und Zeugen war es in Gen 4,10 das personifizierte Blut Abels, das die Stimme erhob und Gerechtigkeit eingefordert hatte. In der vorliegenden Parabel ist es die Sippe der Frau, die ihre Stimme erhebt (14,7). Die Sippe möchte Blutrache üben, also den mutwilligen Mord vergelten. Ob das Gesetz über die Blutrache aus Ex 21,12 zur Zeit Davids Anwendung fand und ob es auch innerhalb einer Sippschaft galt, wird unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert.⁴⁹³ Im Hinblick auf die Parabel spielt dies jedoch eine untergeordnete Rolle, da es schlicht vorausgesetzt wird. Die *ganze Sippe*⁴⁹⁴ erhebt den Anspruch auf das gesetzmäßige Recht der Blutrache; doch sie will noch mehr, wie 14,7b zum Ausdruck bringt: Sie will gezielt den *Erben* ausrotten.

einen bewussten Unterschied zum bekannten Motiv darstellen und ein Hinweis darauf sein, dass die Geburtsreihenfolge in diesem Fall keine Rolle spielt? Jedenfalls scheint mir das Fehlen dieses Motivs eher ein weiteres Argument dafür zu sein, dass Absaloms Motivation zum Zeitpunkt des Mordes (noch) nicht die Thronfolge war. Lyke (:85) behauptet an einer anderen Stelle, dass die Verse 14,5.7 Hinweise darauf geben, dass der Grund für den Konflikt *der Brüder* (also der fiktiven Söhne der Frau aus Tekoa) eine Erbschaftsangelegenheit sei. Auch dies wird im Text so nicht behauptet. Wie weiter unten besprochen wird, ist die Erbschaft ein (wenn nicht sogar *der*) Grund, warum *die Sippe* die Blutschuld des einzig gebliebenen Erben einfordert (14,7; vgl. 14,16).

⁴⁹³ Mit Bezug auf den Kontext der Davidsgeschichte führt Morrison beispielsweise an, dass David den Gibeonitern das Recht auf Blutrache einräumt: „When the Gibeonites come to David, demanding the execution of seven of Saul's descendants as an expiation for Saul's crimes against them, David complies in order to lift the bloodguilt that has brought famine to his kingdom (2 Sam 21:1-9).“ (2013:186).

⁴⁹⁴ Zu beachten ist die Betonung der *ganzen* Sippe (כָּל־הַמִּשְׁפָּחָה; *kāl-hammīšpāhā*), womit die Frau darstellt, dass sie allein gegen die ganze Verwandtschaft dasteht. Dies wird auch durch eine Konsonanz hervorgehoben, die Bar-Efrat anspricht: „Die klangliche Ähnlichkeit zwischen den Wörtern משפחה und שפחתך (die Substantive stammen von ein und derselben Wurzel) hebt den Gegensatz zwischen ihnen hervor: Die Magd (שפחה) steht der Sippe (משפחה), die sich gegen sie erhoben hat, allein gegenüber. In dieser Situation braucht sie Hilfe.“ (2009:143).

In diesem Nachsatz (אֶת־הַיֹּרֶשׁ וְנִשְׁמִידָה גַם; *wěnašmîdâ gam 'et-hayyōwrēš*) scheint die Frau das eigentliche Interesse der Sippschaft andeuten zu wollen, wie Miller bemerkt: „[...] the clan are [sic!] trying to kill the son in order to take the inheritance, and not necessarily on the basis of their morally motivated judgement.“ (2019:116). So würde die Sippe, in den Worten Bar-Efrats, „aus der Tötung des allein noch erbberechtigten Sohnes Nutzen ziehen“ (2009:143).⁴⁹⁵

Die tekoitische Frau reicht dem König dazu die eindrückliche Veranschaulichung einer glimmenden Kohle, die ausgelöscht wird (14,7b). So würde die Sippe den *Namen* und den *Überrest* (שְׁאֵרִית; *šē'ērît*; gemeint ist die Nachkommenschaft) ihres Mannes auf der Fläche des Erdbodens auslöschen. Die Wortwahl der Frau lässt Bezüge zu Texten erkennen, die vom Prinzip und der Praxis der sogenannten Leviratsehe handeln (vgl. Dtn 25,6; Rut 4,10; Gen 38).⁴⁹⁶ Diese Verbindung wurde bereits oben angedeutet. Es bleibt offen, ob die Frau dadurch eine bewusste Anspielung auf Davids eigene Familiengeschichte (Rut 4,17) herbeiführen will, was seine Identifikation und Reaktion beeinflussen würde. Jedenfalls ist vorauszusetzen, dass diese Anklänge zum gemeinsamen hermeneutischen Horizont der Erzählfiguren gehören. Ohne männlichen Nachkommen würde die Witwe selbst ihren Rechtsstatus und das Anrecht auf das Erbe verlieren. Entsprechend heißt es in 14,16, dass der Bluträcher (der nun als eine konkrete Person hervortritt) *sie* und ihren Sohn ausrotten will: Die Tötung ihres letzten Sohnes impliziert gewissermaßen ihren eigenen Tod.

Durch diese Argumentation führt die Frau dem König einen Konflikt zwischen zwei Rechtsfragen vor Augen, in dessen Spannung sie sich als Witwe befindet: Das Gesetz über die Ahndung von Blutschuld und das Prinzip der Erhaltung des Namens beziehungsweise der Nachkommenschaft des Mannes (das im Gesetz über die Leviratsehe vorkommt). Sie fordert den König damit heraus, eine Güterabwägung vorzunehmen. Auf andere Aspekte bezogen, der Sache nach aber vollkommen zutreffend, kommentiert Seiler:

Eine Amnestie hätte gegen geltendes Recht verstoßen, dem auch der Königssohn unterworfen war. Nur wenn man zeigen konnte, daß seine Bestrafung im Widerspruch zu einer anderen schutzwürdigen Norm stand, ließ sich eine Ausnahme erreichen. [...] So stehen sich hier zwei Normen gegenüber, die schützenswert sind, aber beide nicht gleichzeitig geschützt werden können. Eine Lösung zugunsten der Frau ist nur möglich, wenn auf die Bestrafung des Täters verzichtet wird. (1998:113).

Unterschwellig plädiert die Frau dafür, dass die Erhaltung von Namen und Nachkommenschaft ihres Mannes (und somit ihrer selbst) wichtiger ist, als der Vergeltung der Blutschuld Genüge zu tun. Und sie

⁴⁹⁵ Die Übertragung auf die reale Geschichte Absaloms ist in diesem Fall nicht unmittelbar. Dieses Detail über die Erbschaft könnte lediglich als ein Mittel der Distanzierung zur realen Geschichte dienen. Die fragwürdigen Absichten der Sippe karikieren zudem die Erzählung mit eindrücklicher Dramatik. Nirgendwo wird erwähnt, dass gegen Absalom Blutrache eingefordert wird (Miller 2019:116), dennoch erfolgte seine mehrfach betonte Flucht mit Sicherheit aufgrund eines möglichen Todesurteils gegen ihn. Er kann nicht wiederkommen ohne einer Strafe zu entgehen. So scheint mir eine mögliche Parallele zur fiktiven Geschichte die zu sein, dass die Tötung Absaloms bei seiner möglichen Wiederkunft aus fragwürdigen Gründen geschehen könnte, weil sein Tod z.B. einem anderen Thronanwärter aus der Sippe Davids erbliche Vorteile (sprich die Thronfolge) sichern könnte.

⁴⁹⁶ Die Formulierungen der Frau enthalten eindeutige Parallelen zu den angegebenen Stellen: Dtn 22,6b: „damit dessen Name aus Israel nicht ausgelöscht wird“; Rut 4,10b: „damit nicht der Name des Verstorbenen ausgerottet wird aus dem Kreis seiner Brüder und aus dem Tor seines Heimatortes“.

gibt dem König einen Lösungsvorschlag an die Hand, durch den er die Situation für ihren Sohn (und somit für Absalom) auflösen könnte.

Den Lesenden, die seit 14,3 über die Hintergründe der Inszenierung informiert sind, stellt sich die Frage, wie diese Aussagen im Licht der gegenwärtigen Situation Davids zu verstehen sind und was Joab damit erreichen will. Die grundlegendste Verbindung zwischen Realität und Fiktion liegt in der Tatsache, dass sowohl die Frau als auch David einen Sohn haben, der einen Brudermord begangen hat (Schipper 2012:64). Wie betrachtet wurde, bedient sich die kluge Frau in der Darstellung des fiktiven Brudermords an einer Reihe von Themen aus der Erzählung von Kain und Abel (und anderen Konflikten). Die urgeschichtliche Erzählung läuft im Hintergrund mit und die Schlussfolgerung, die sie den König daraus ziehen lassen will, liegen in der Weiterführung dieser Geschichte: Nach dem Brudermord hatte Gott Kain zur Rechenschaft gezogen. Das Blut Abels war vor Gott als Zeuge gegen ihn aufgetreten (Gen 4,10), woraufhin Gott ein Gerichtsurteil über Kain ausgesprochen hatte. Diese Strafe forderte allerdings nicht das Leben des Mörders (was das Prinzip der Blutrache verlangen würde), sondern beinhaltete seine Vertreibung und einen weiteren Fluch über den Ackerboden (Gen 4,11-12). Der unstete und flüchtige Brudermörder fürchtete sich aber vor der Blutrache anderer und klagte: „*Jeder, der mich findet, wird mich erschlagen*“ (Gen 4,14). Daraufhin hatte Gott eingegriffen und Kain einen Schutz verheißen, der eine siebenfache Verschärfung der Vergeltung gegen den vorsah, der ihn töten würde. Außerdem hatte Gott ihm (לִּקְיָיִן; *lěqayin*) ein Zeichen zu seinem Schutz gemacht (4,15).⁴⁹⁷ Das entspricht einem Gnadenmoment Gottes mitten im Gericht. Der Bericht aus Gen 4 führt anschließend weiter mit der Darstellung der Nachkommen Kains (4,17-22), wodurch klar wird, dass „sein Name“ nicht ausgelöscht wird, selbst wenn die Segenslinie durch Set weitergeführt wird.

An dieser Stelle setzt die ethische und narrative Implikation von Gen 4 als Subtext in unserer Erzählung ein. Diese geht mit dem oben beschriebenen *topos* der „woman with a cause“ und dem Anklang an die verschiedenen Gesetzestexte einher. Die kluge Frau aus Tekoa führt durch ihre Erzählung und den Subtext von Gen 4 den unterschweligen Gedanken ein, dass David so handeln sollte, wie Gott mit Kain gehandelt hatte, nämlich mitten im Gericht Gnade walten zu lassen. Sie argumentiert schlussendlich mit der *Imitatio Dei*. Im Hinblick auf ihre eigene Situation, doch unterschwellig auf Absalom bezogen, drängt sie David dazu, seine eigene Geschichte als Weiterführung von Gen 4,1-14 fortzuschreiben und, ohne den Mord gutzuheißen, Absalom gnädig zu begegnen.

Die Frau bietet David also im Ansatz eine alternative ethisch-theologisch vertretbare Lösung an innerhalb der oben erwähnten Güterabwägung zwischen mehreren Prinzipien des Gesetzes: David soll und kann gnädig mit ihrem (und seinem eigenen) Sohn umgehen, weil Gott selbst es beim Brudermörder Kain so getan hatte.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ „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 unstet 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.“ (Martella 2015:58).

⁴⁹⁸ Letztlich ist Joab derjenige, der Absalom – gegen den ausdrücklichen Willen Davids – zur Strecke bringen wird (2 Sam 18). Joab hatte bereits Abner aus dem Weg geräumt (2 Sam 3), was die Frage aufwirft, ob Joab in

Eine Reihe von Auslegern kommt zu ähnlichen Schlüssen. So beispielsweise Bergen: „The parallels suggest that Joab deliberately crafted the tale in order to compel David to render the same verdict that the Lord issued in Cain’s behalf.“ (2002:390). Oder Bar-Efrat: „So wie Kain nicht mit dem Tod bestraft worden ist, so soll nach dem Willen der Frau auch ihr Sohn – im Gleichnis, in Wirklichkeit aber Absalom – nicht mit dem Tod bestraft werden.“ (2009:143). Auch Aulds Folgerungen sind auf der gleichen Linie und er fügt hinzu: „[...] to take the life of the killer is to continue, and not to break, the vicious circle of bloodguilt.“ (2011:490), ein Gedanke, der in der Fortführung von Gen 4 (mit Lamech in 4,23-24) auch relevant ist. Die Erzählung aus Gen 4 wird somit (innerbiblisch) von der Frau als ein Präzedenzfall verwendet, der für sie, im Zusammenhang mit der Gesetzgebung Israels, einen normativen Anspruch erhebt.

In einem etwas längeren Zitat bringt Bergen den gleichen Zusammenhang auf den Punkt und erwähnt dabei einen weiteren, ethisch-biographischen Aspekt, der, neben der Erzählung aus Gen 4, in dieser Geschichte mitschwingen und Empathie bei David erzeugen könnte: Im Mord an Uria wurde David selbst vor der Todesstrafe begnadigt (2 Sam 12,13):

The king’s decision to spare the murderer’s life was not based on legal mandates in the Torah, for its explicit commands required the son’s death (cf. Gen 9:6; Exod 21:12; Lev 24:17). Rather, the king’s decision was based on a narrative account within the Torah. The narrative account of the Lord’s merciful intervention in Cain’s behalf – in spite of legal guidelines to the contrary set forth by the Lord himself – provided an enlightening insight into the Lord’s own application of covenantal law. Yahweh the Merciful (cf. Exod 34:5-7) – he who had spared both Cain and David (cf. 12:13) from Torah-mandated death sentences – had established the definitive precedent for David’s commutation of the murderer’s sentence. David was doubly justified in choosing to spare the son, because killing him would snuff out “the only burning coal” (v. 7) the woman had left, and leave her “husband neither name nor descendant on the face of the earth”. (2002:390-391).

In den folgenden Versen (14,8-11) entlockt die kluge Frau dem David ein entsprechendes Urteil über ihren Sohn und lässt sich dies durch einen Schwur bestätigen (14,11b). Während sie in den Versen 14,13-17 die Verschleierung der Parabel schrittweise aufhebt, lenkt sie diese ethisch-theologische Schlussfolgerung zur realen Situation und zum realen Brudermörder Absalom hin. Für David heißt es dabei: Wenn Gott Gnade am Brudermörder Kain und an David selbst hat walten lassen, warum sollte er Absalom nicht dasselbe widerfahren lassen? Wenn David den Sohn der Frau vor der retributiven Gerechtigkeit der Sippe retten kann (und dafür sogar einen Schwur geleistet hat), warum sollte er dies nicht auch bei seinem eigenen Sohn Absalom tun?

3.3.4. Antwort des Königs: „*Ich werde deinetwegen Befehl geben!*“ (14,8)

David’s Urteil über die fiktive Geschichte folgt rasch, wie es bereits in 2 Sam 12,5-6 der Fall gewesen war, doch im Falle Tamars fehlte (vgl. 13,21). Hierbei zeigt sich, dass David schnell darin ist, Urteile über andere, aber nicht über sich und seine Familie zu fällen. Doch seine Antwort ist diesmal sehr kurz und vage: „*Geh in dein Haus! Ich (אני; ’ānī) werde deinetwegen (אלַיִךְ; ’ālāyik) Befehl geben*“. Zwar garantiert David durch das zusätzliche Pronomen vor dem Verb die Autorität und Zuverlässigkeit seines

narrativer Hinsicht die Funktion einnimmt, die Henkerarbeiten für David zu erledigen, um ihn als Protagonist mit reiner Weste dastehen zu lassen. Doch angesichts der Tatsache, dass der in den vorliegenden Kapiteln beschriebene David alles andere als ein unschuldiger König ist, scheint mir diese Vermutung hinfällig.

königlichen Urteils, doch die oberflächliche Antwort enthüllt nicht den Inhalt seiner Anordnungen.⁴⁹⁹ Betrifft der Befehl nur die Witwe oder auch ihren Sohn? Zudem macht die Mehrdeutigkeit der Präposition על (‘al) die Antwort missverständlich: Wird der König etwa Befehl *gegen* die Frau geben (Schipper 2012:65)? Dies klärt sich erst in den nachfolgenden Versen. Jedenfalls wird klar, dass der König im Hinblick auf die Parabel noch ahnungslos ist. Es scheint, dass David mit dieser lapidaren Antwort das Gespräch beenden will (so Firth 2009:445). Da die Frau ihr (bzw. Joabs) eigentliches Ziel noch nicht erreicht hat, ergreift sie erneut das Wort.

3.3.5. Rede der Frau: „Die Schuld soll auf mir und meinem Haus liegen!“ (14,9)

Aus dem Kontext ist klar, dass die weitere Rede der Frau eine neue und weniger vage Entscheidung des Königs veranlassen sollte (Hoftijzer 1970:424). Es ist genau das, was ihre Worte anschließend bewirken (14,10). Doch um dies zu erreichen, bringt die kluge Frau diesmal keine Bitte vor den König. Ein Fragen beziehungsweise Hinterfragen des Urteils des Königs könnte möglicherweise unangemessen sein, daher macht sie eine subtile und suggestive Aussage: „Auf mir (עָלַי; ‘ālay)⁵⁰⁰, mein Herr und König, und auf dem Haus meines Vaters (אֲבִי; ‘ābî) lastet die Schuld/Strafe (עוֹן; he ‘āwōn). Der König aber und sein Thron sind [in dieser Sache]⁵⁰¹ schuldlos (נָקִי; nāqî).“

In anderen Worten: Sollte in der Sache doch ein Unrecht liegen, so sollen die Schuld und die daraus entstehenden Folgen auf der Frau und ihrer Familie lasten (ähnlich bei Keil 1875:318), „so dass der König nicht befürchten muss, die Sache könne auf ihn und seinen Thron zurückfallen.“ (Bar-Efrat 2009:143-144). Die Frau führt damit die vage und zurückhaltende Antwort des Königs auf die Annahme zurück, dass David sich und seinen Thron nicht mit der Schuld einer nicht gesühnten Blutrache belasten will (vgl. Alter 2000:277). Zumindest will sie den Anschein geben. Doch ihre Bereitschaft, die Schuld beziehungsweise Strafe auf sich zu nehmen, dient in erster Linie dazu, ihr Gesuch vor dem König weiterhin zu unterstreichen (siehe unten).

Auch in dieser Aussage klingen weitere intertextuelle Bezüge an, besonders zu a) Gen 4,13, b) 1 Sam 25,24 und c) 2 Sam 3,28-29:

a) Der Bezug zu Gen 4,13 und dem darauffolgenden Kontext kann einige Hintergründe der Aussage und die Absicht der Frau erhellen. Die Frau verwendet den Begriff עוֹן (‘āwōn), der von Kain auch verwendet wird, wenn er Gott entgegnet: „Zu groß ist meine עוֹן (‘āwōn), dass ich sie tragen (נָשָׂא; nś) kann“ (Gen 4,13). Dies entspricht sowohl einer Klage als auch einem Schuldgeständnis, was auf die Mehrdeutigkeiten der Lemmata עוֹן (‘āwōn) und נָשָׂא (nś)⁵⁰² zurückzuführen ist: Das Substantiv עוֹן (‘āwōn) kann einerseits die *Schuld* bezeichnen, denn es bezieht sich in der Mehrzahl der Fälle „auf das Vergehen von

⁴⁹⁹ Willey mutmaßt: „Perhaps the king wishes to consult his advisors before making a decision. Or perhaps he is, as Absalom will later suggest (2 Sam. 15:3-4), not interested in playing judge.“ (1992:118).

⁵⁰⁰ Die Präposition עָלַי (‘ālay) ist eindeutig auf die Frau zu beziehen und steht in betonter Stellung am Satzanfang. Daher schließe ich eine potentielle Mehrdeutigkeit aus, wie sie Lyke sie erkennt: „‘Upon me, my lord the king, be the guilt’ can be understood, ‘Upon my lord the king be the guilt’.“ (1997:189).

⁵⁰¹ Anderenfalls wäre es eine große Ironie, wie Birch (1998:1314) bemerkt, da David und sein Thron weit davon entfernt sind, unschuldig zu sein.

⁵⁰² „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 נָשָׂא/עוֹן/עֲשָׂה; vgl. u.a. 18,24,26; 50,17; Jos 24,19; 1 Sam 25,28; Ps 32,1; Hiob 7,21).“ (Martella 2015:56).

Menschen an Menschen, das seine unabwendbaren schlimmen Folgen für den Täter nach sich zieht.“ (Koch 1986:5,1164).⁵⁰³ Andererseits kann das Lemma auch als *Strafe* verstanden werden,

und zwar als eine eigenwirksame, zurückschlagende Macht, die nach einiger Zeit das auslösende Subjekt „findet“ (2 Kön 7, 9) oder ihm „widerfährt“ (*qārāh*, 1 Sam 28, 18) und nicht eher ruht, als bis es getötet, d.h. durch andere Menschen hingerichtet (1 Sam 20, 8; 2 Sam 14, 32; 1 Kön 17, 8) oder im *’āwōn* „hinweggerafft“ (Gen 19, 15) wird. [...] Gemeint ist also eine durch frevelhaftes Vergehen entstandene Schuld als Verhängnis; weder „Schuld“ noch „Strafe“ bieten eine hinreichende Übersetzung. (:1164-1165)

So beschreibt die Polysemie in Gen 4,13 „das ganze Ausmaß der Ergriffenheit Kains“ (Martella 2015:56): „*Zu groß ist meine Strafe* (נִפְּ; *’āwōn*), *dass (ich) sie (er)tragen* (אָשָׁא; *nś’*) *könnte*“. Und: „*Zu groß ist meine Schuld* (נִפְּ; *’āwōn*), *dass sie vergeben* (אָשָׁא; *nś’*) *werden könnte*.“

Dem Schuldeingeständnis und der Klage von Gen 4,13 ließ Kain die Vorahnung und die Angstbekundung folgen, dass er in seiner Blutschuld von anderen getötet werden würde (4,14). Daraufhin leitete Gott Maßnahmen zu seinem Schutz ein (4,15), die oben bereits beschrieben wurden. Dem Schuldgeständnis und der Klage Kains folgte also Gottes gnädiges Handeln.

Ähnlich scheint auch die Vorgehensweise der Frau in 2 Sam 14,9 zu sein. Sie ist in ihrem Bittgesuch noch nicht zufriedengestellt und dadurch, dass sie die Schuld beziehungsweise Strafe direkt anspricht und sich als schutzlose Witwe gewissermaßen unter ein drohendes Verhängnis stellt, will sie unterschwellig David dazu bewegen, ein klareres (und gnädiges) Urteil zu ihrem Schutz zu erlassen (14,10).⁵⁰⁴ Auf ähnliche Weise erkennt auch Baldwin: „[...] by taking the guilt upon herself, the woman implies that she remains vulnerable in the face of the family’s demands, which the king has not yet taken sufficiently seriously.“ (1988:271). Die Herangehensweise der Frau führt also den König unterschwellig dahin, sie als Witwe gerade nicht verwundbar beziehungsweise unter der Last einer möglichen Schuld und Strafe gehen zu lassen, ohne ihr weitere Verbindlichkeiten zuzugestehen.

b) Eine noch engere intertextuelle Verbindung besteht zu den Worten Abigails in 1 Sam 25,24. Auch hier spielen nicht nur lexikalische Ähnlichkeiten eine Rolle, sondern auch der Kontext, in dem sie verwoben sind. Die Parallelen sind so eindrücklich, dass Auld absichtlich ironisierend bemerkt: „As she persists, the Tekoite woman shows that she might have been trained by Abigail.“ (2011:492). In beiden Fällen sind es Worte, die eine kluge Frau (Abigail in 1 Sam 25,13: טוֹבַת-שֶׁקֶל; *tōwbat-śekel*; und in 25,33: אֵמַט; *ta’am*) an David richtet, um Gnade hinsichtlich eines Familienangehörigen zu erbitten und damit weitere Gewalt (Blutschuld in 25,26) zu verhindern: „Sie fiel zu seinen Füßen und sagte: Auf mich, mich allein (בִּי-אֲנִי; *bî-’ānî*), mein Herr, komme die Schuld (הֵאָוֹן; *he’āwōn*)!“ (25,24).

Der ergebene Ton beider Frauen ist derselbe: Die tekoitische Frau „uses ‘my lord (the king)’ more densely (9x) than any other speaker apart from Abigail (15x)“ (Auld 2011:492). Sechsmal nennt sich die tekoitische Frau שִׁפְחָה (*šiphâ*) und zweimal אֲמָה (*’āmâ*), während Abigail sich – genau umgekehrt

⁵⁰³ „Typische Verwendungsweisen scheinen das Schuldeingeständnis 1 Sam 25, 24; 2 Sam 14, 9, vgl. Gen 4, 13; 44, 16 und das Ersuchen um Schuldverlass 2 Sam 19, 10; 24, 10 zu sein.“ (Koch 1986:5,1164).

⁵⁰⁴ Die GNB bringt 14,9 als Vorwurf zum Ausdruck: „*Mein Herr und König*, *sagte die Frau*, *aber ich und meine Familie werden dann doch als Rechtsbrecher dastehen; denn dem König selbst wird niemand etwas vorzuwerfen wagen*.“ Diese Wiedergabe legt sich zwar zu stark fest und scheint mir im Kontext der Audienz vor dem König zu direkt zu sein, dennoch bringt sie eben diesen unterschweligen Aspekt der Klage zum Ausdruck.

– sechsmal אָמָה (*'āmā*) und zweimal als שִׁפְחָה (*šiphā*) bezeichnet (Firth 2009:443-444).⁵⁰⁵ Wie Abigail in 1 Sam 25,28-31 lässt auch die tekoitische Frau in 2 Sam 14,16-17.20 eine Reihe von Höflichkeitsfloskeln folgen.

Hoftijzer (1970:424-427) untersucht sehr ausführlich Stellen im Alten Testament, die von Schuldbekennnis handeln und kommt auch im Hinblick auf Abigail und die tekoitische Frau zu dem Schluss: „[...] one may say that often a confession of guilt is a part of a plea for forgiveness or for another favour, and is meant to further this plea. [...] [H]ere also the confession in the first place is meant to support the plea.“ (:427). Hoftijzer geht so weit, die Schuldfrage als einen unwesentlichen Aspekt der Aussage zu verstehen: „If this is so, the central point of these texts is not who takes (or has to take) the responsibility in the case under consideration. But uttering the formula in question both women throw themselves on the mercy of David: they hope by doing so to further the chance that their request will be granted.“ (:427). Diese Schlussfolgerung wird bestätigt durch die Antwort, die David der Frau in 14,10 gibt und die interessanterweise gar nicht auf die Schuldaspekte eingeht.

c) Die Aussage der tekoitischen Frau erinnert im Wortlaut an ein weiteres Ereignis, in dem es um Blutschuld ging. In der Kontroverse mit Joab um den Mord an Abner in 2 Sam 3,28-29 spricht David sich selbst von der Blutschuld frei: „Schuldlos bin ich und mein Königtum vor dem HERRN auf ewig an dem Blut Abners, des Sohnes Ners! Es wende sich gegen das Haupt Joabs und gegen das ganze Haus seines Vaters (כַּל-בַּיִת אָבִיו; *kāl-bêt 'ābîw*)!“.⁵⁰⁶ Die lexikalische Verbindung ist durch das Lemma נָקִי (*nāqî*; *schuldlos*) und die Erwähnung des Vaterhauses (בַּיִת אָבִיו; *bayit 'ābîw*) gegeben. In beiden Fällen wird David als schuldlos *dargestellt* und die Schuld fällt auf jemand anders beziehungsweise auf dessen Familie. Schipper erkennt den Zusammenhang und folgert: „The wise woman of Tekoa may intend to remind David subtly of his earlier condemnation of Joab. In doing so, her statements in v. 9 provide David with his first clue that she speaks for Joab since the verse sets up a contrast between herself and David.“ (2012:66-67). Ich teile die Schlussfolgerung nicht, dass die Frau eine bewusste Verbindung der zwei Ereignisse herstellen will und dass ihre Aussage auf Joab hinweist. Schlussendlich ist es Joab, der ihr die Worte in den Mund gelegt hat (14,3), und für seine Stellung vor dem König scheint mir diese Verknüpfung eher schädigend (vgl. seine Reaktion in 14,22), was für die Frau auch negative Auswirkungen hätte. Es scheint mir jedoch möglich, dass 2 Sam 3 die Argumentation der Frau (evtl. durch einen anfänglichen Hinweis durch Joab?) bereichern kann: Sie könnte erfahren haben, dass die Frage nach der Schuld für David sehr relevant ist und könnte dadurch bewusst Empathie in David erzeugen.

Vom Ende der Episode her betrachtet und im Hinblick auf die Übertragung der Erzählung auf die reale Situation wirkt die Aussage von 14,9 wie eine Ironie. Wenn die Frau in der Parabel David entspricht, so

⁵⁰⁵ Reuter erklärt den Wechsel zwischen den Bezeichnungen unter Berücksichtigung weiterer Texte wie folgt: „In 2 Sam 14 erfolgt der Wechsel zu *'āmāh* im Bericht über die Selbstüberlegungen der Frau. *šiphāh* ist also der demütigere Begriff, den sie wählt, sobald das Referat beendet ist und sie sich wieder direkt an den König wendet. Das gleiche lässt sich aus 1 Sam 25,41b entnehmen, wo Abigail sich anbietet, Dienst zu tun als *šiphāh*.“ (1995:8,406).

⁵⁰⁶ Einige interessante Parallelen zwischen der Erzählung aus 2 Sam 3 und Gen 4 werden von Schöning (2019:199) erkannt und beschrieben. Darin zeigt sich, dass der urgeschichtliche *topos* des Brudermordes auch jenseits von Konflikten zwischen leiblichen Geschwistern Anklänge findet.

bedeutet das, dass David selbst die Schuld beziehungsweise Strafe für die Rückkehr seines Sohnes tragen würde oder sollte. Dies wäre dadurch bestärkt, dass die Frau offen betont: „*Der König ist einem Schuldbeladenen (כְּאִשְׁמָה; kě'āšēm) gleich.*“ (14,13). Doch dies muss an dieser Stelle nicht unbedingt beabsichtigt sein. Wie erörtert wurde, ist das Anliegen der Frau nicht primär, die Schuld- oder Straffrage zu klären, sondern ihr Bittgesuch vor dem König fortzuführen. Ihr Ziel ist es schließlich, dem König einen Schwur zu entlocken (14,11). Auf diesem Weg muss nicht jede Einzelheit als funktional gegenüber der realen Geschichte gewertet werden. Jedenfalls trägt die Frau mit ihrer Erzählung insgesamt zur Strafe Davids (im Licht von 2 Sam 12) bei, wie Firth bemerkt: „[...] since the goal is to restore Absalom to Jerusalem it actually contributes to David's punishment.“ (2009:444). Ähnlich wie Abigail dämmt sie die (fiktive) Gewalt in ihrem eigenen Haus ein, doch gleichzeitig löst sie zusammen mit Joab (unwissend) weitere Gewalt im Hause Davids aus.

3.3.6. Antwort des Königs: „*Wer gegen dich redet, den bring zu mir!*“ (14,10)

Da die Frau sich und ihr Vaterhaus erwähnte, antwortet der König entsprechend: „*Wer gegen dich (אֵלַיִךְ; 'ēlayik) redet (מְדַבֵּר; mēdabbēr), den bring zu mir! Er soll dir künftig nicht mehr schaden (נַג; ng).*“ (14,10).

Das breite Bedeutungsspektrum der Wurzel נַג (ng) lässt den Rückschluss zu, dass David mit מְדַבֵּר (mēdabbēr) tatsächlich mehr als nur das Reden, sondern auch das Handeln gegen die Frau meint. Die Antwort des Königs ist diesmal etwas ausführlicher als die vorherige, dennoch zeigt sie weiterhin eine gewisse Passivität: Wenn ein Problem aufkommt, soll die Frau den Fall wieder vor den König bringen. Damit ist die Problemlösung nur vertagt. Das Ziel einer Audienz beim König ist es nicht, eine weitere Audienz zu bekommen, sondern einen Rechtsspruch zu erlangen, der das Problem aus der Welt schafft. Entsprechend überlegt auch Willey: „Whether she can do this before her son is killed is, evidently, her problem.“ (1992:119).

Bei alledem spricht David nur von der Frau selbst. Sie bleibt im Fokus, nicht ihr Sohn, um den es ihr eigentlich geht. Doch die Antwort Davids ist folgerichtig, denn bisher hatte sie nie direkt um Hilfe für ihren Sohn gebeten, sondern von ihm nur aus der eigenen Perspektive („*meine Kohle*“) und von den Namen ihres Mannes geredet (14,7). David hat die Nuancen ihrer Aussagen vermutlich nicht recht wahrgenommen (vgl. Schipper 2012:67), daher ergreift sie erneut das Wort und lenkt die Aufmerksamkeit des Königs nun ganz auf ihren Sohn und das ihm drohende Schicksal.

3.3.7. Rede der Frau: „*Gedenke nicht nur meiner, sondern auch meines Sohnes!*“ (14,11a)

Zunächst bittet die Frau den König darum, an den HERRN, seinen Gott, zu gedenken. „*Der König gedenke doch (יִזְכֹּר-נָא; yizkār-nā) des HERRN (אֵת-יְהוָה; 'et-yēhwā), deines Gottes, damit der Bluträcher (גֹּ'עַל הַדָּם; gō'el haddām) nicht noch mehr Verderben anrichtet und man meinen Sohn nicht ausrottet!*“ (1 Sam 14,11). Die Frau erwähnt dabei zum ersten Mal den Namen Gottes. Was meint sie mit dieser Bitte?

Das Alte Testament enthält häufig die umgekehrte Bitte darum, dass der HERR einer Person gedenken möge (z.B. Ri 16,28; 1 Sam 1,11; 2 Kön 20,3; Jer 15,15; Ps 25,7). Damit wird die Bitte um „sein helfendes Einschreiten zugunsten des Beters“ (Schottroff 2004:1,514) beschrieben. Andersherum begegnet häufig in den Psalmen die Selbstaufforderung, an Gott zu denken, als eine vertrauensvolle Hinwendung

zu Ihm (Ps 77,6.12; 119,52; 143,5; Jer 20,9). Die Aufforderung, sich gewisse Taten Gottes und Seine Heilsgeschichte in Erinnerung zu rufen, wird besonders im Buch Deuteronomium betont.⁵⁰⁷ Für Schottroff (2004:1,517) ist das Ziel einer solchen Paränese die Einschärfung der Gebote des HERRN. Anders ist es in der Aufforderung der Frau in 2 Sam 14,11a: Sie fordert den König auf, des HERRN zu gedenken, aber sie bestimmt nicht näher, was/wessen David im Hinblick auf Gott gedenken soll. Diese allgemeinere Aufforderung, wie sie in der vorliegenden Form und ohne weitere Konkretisierung vorliegt (אֶת־יְהוָה [...] יִזְכָּר-נָא; *yizkār-nā* [...] *'et-yěhwā*), kommt im AT kaum vor.⁵⁰⁸ Da David als Antwort auf ihre Bitte einen Schwur auf den HERRN leistet (14,11b), könnte die Aussage der Frau als eine Aufforderung in diese Richtung gedeutet werden: Der König möge des HERRN durch einen Schwur zugunsten ihres Sohnes gedenken.⁵⁰⁹ Doch für die Deutung als Schwur sind kaum Belege vorhanden.⁵¹⁰

Einiges spricht dafür, dass hinter der Bitte der Frau ein weiterer Verweis auf Gen 4 steht. Die fehlende Konkretisierung von זָכַר (*zkr*; *gedenken*) könnte ein Hinweis auf diesen im Hintergrund mitlaufenden Subtext sein. Demnach bittet die tekoitische Frau darum, dass der König sich an das gnädige und aktive Handeln des HERRN in Bezug auf Kain (Gen 4,15) erinnert und entsprechend gnädig an ihrem fiktiven Sohn – und im übertragenen Sinn an Absalom – handelt.⁵¹¹ Vermutlich tendiert auch Lyke in diese Richtung, wenn er allgemein 2 Sam 14,11a auf Gen 4 bezieht: „Genesis 4 is part of the same conceptual universe and its resonance with v. 11a suggests that clemency is required here as well as in the case of Cain.“ (1997:190). Auf dieser Linie können auch die darauffolgenden Aussagen der Frau verstanden werden, die das Thema der Blutrache wieder ins Spiel bringen. Dabei erwähnt sie den Bluträcher (אֶל־הַדָּם; *gō'el haddām*)⁵¹², der ihren Sohn auszurotten droht. Dies entspricht dem, was Kain in Gen 4,14

⁵⁰⁷ Z.B. Dtn 5,15; 7,18 אֶת־אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה; זָכַר תִּזְכָּר אֶת־אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה; *zākōr tizkōr 'ēt 'āšer- 'āsā yěhwā*); 8,2; 8,18; 9,7; 15,15; 16,3; 24,9 אֶת־אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה; זָכוּר אֶת־אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה; *zākōwr 'ēt 'āšer- 'āsā yěhwā*).

⁵⁰⁸ Diese Verwendung („des HERRN gedenken“) wird in den einschlägigen Nachschlagewerken nur sehr selten berücksichtigt (so z.B. bei Brown, Driver & Briggs 1977:269-270). Einige Vergleichsstellen, die *keine* Konkretion des Inhaltes des Gedenkens an den HERRN enthalten, sind folgende: Mit direkter Aufforderung und Erwähnung des Gottesnamens: Jes 51,50. Mit direkter Aufforderung, aber ohne den Namen Gottes zu erwähnen: Koh 12,1 (זָכַר אֶת־בּוֹרְאֵיךָ; *ūzēkōr 'et-bōwr 'ēkā*). Ohne eine direkte Aufforderung aber mit dem Gottesnamen: Jes 64,4; Jon 2,8. Ohne eine Aufforderung und ohne den Namen Gottes zu enthalten, kommt auch Sach 10,9 der Sache recht nahe.

⁵⁰⁹ In diese Richtung tendieren folgende deutsche Übersetzungen: HFA: „Mein König, schwöre mir doch bei dem HERRN“; NLB: „Schwöre mir beim HERRN, deinem Gott“. In ähnliche Richtung, doch ohne einen Schwur zu erwähnen: GN: „Wiederhole deine Zusage und rufe dabei den HERRN, deinen Gott, als Zeugen an!“, EÜ: „Der König rufe doch den HERRN, deinen Gott, dafür an“.

⁵¹⁰ In Jes 48,1 kommt das Schwören und Gedenken zusammen vor, allerdings in einem negativen Kontext: „Bei dem Namen des HERRN schwören (שָׁבַע; *šb'*) sie und des Gottes Israel gedenken sie (יִזְכְּרוּ; *yazkîrû*), doch nicht in Wahrheit und nicht in Gerechtigkeit.“ Wichtig ist hierbei festzustellen, dass der Schwur im Zusammenhang mit dem Namen (בְּשֵׁם; *běšēm*) des HERRN erwähnt wird (was in 2 Sam 14 nicht geschieht).

⁵¹¹ Das Gedenken hat auch das Handeln im Blick, was etwa Gesenius für das Lemma זָכַר (*zākar*) als Möglichkeit herausstellt: „einer Tatsache od. Wahrheit eingedenk s. um sein Tun danach zu bestimmen“ (1962:198). So auch Swanson: „(qal) remember, i.e., to recall information or events, with a focus on responding in an appropriate manner (Ex 6:5)“ (1997:2349).

⁵¹² Der אֶל־הַדָּם (*gō'el*) ist ganz allgemein „der haftpflichtige nächste Verwandte in Familiendingen“ (Stamm 2004:1,387), der in der Verantwortung steht, ein von der Familie erfahrenes Unrecht zu berichtigen (Auld 2011:493). Als אֶל־הַדָּם (*gō'el*) galt zunächst der Sohn, dann ein anderer männlicher Verwandter (Ringgren 1970:1,886). Zu seinen Aufgaben innerhalb der Familie gehören der Rückkauf, die Blutrache und das bereits oben erwähnte Levirat. Im Fall der Rache wegen Blutschuld wird er, wie an dieser Stelle, אֶל־הַדָּם (*gō'el*)

zum Ausdruck bringt: „*Jeder der mich findet, wird mich erschlagen*“. Während die Frau in 2 Sam 14,7 zunächst von der allgemeinen Sippe gesprochen hatte, identifiziert sie diesmal den Bluträcher mit einer bestimmten Person aus der Verwandtschaft. Die Bedrohung ihres Sohnes bekommt damit ein Gesicht.

Dieser Bluträcher (גֹּֽ'ֶל הַדָּם; *gō 'ēl haddām*) soll nicht „*noch mehr Verderben*“ anrichten können. Damit meint die Frau, dass nicht noch mehr Blut vergossen werden soll als das, was ihr Sohn bereits vergossen hat. Auch dies steht mit der Weiterführung von Gen 4 im Einklang, worin die Steigerung des Gewaltausmaßes kritisch thematisiert wird (vgl. Lamech in Gen 4,23-24). Dadurch verharmlost sie die Tat ihres Sohnes nicht. Mit ihrer Bitte will sie dem König ein Urteil entlocken, das – weit über ihre fiktive Situation hinaus – eine Allgemeingültigkeit anstrebt. Dies ist essentiell im Hinblick darauf, dass Davids verbindliche Entscheidung als Präzedenzfall auch bei einer Übertragung in die reale Situation gelten soll. Bar-Efrat bestätigt diese Überlegungen:

Sie äußert dieses grundsätzliche Argument gegen die Blutrache nicht nur, um die Bitte um Verschonung ihres eigenen Sohnes zu untermauern, sondern auch, um zu erreichen, dass das Urteil des Königs in ihrer privaten Angelegenheit Allgemeingültigkeit erhält und somit auch auf den Fall Abschaloms angewendet werden kann. (2009:144).

Damit ist an dieser Stelle der sensibelste und verbindlichste Punkt der Parabel erreicht, an dem die reale Situation am stärksten durchscheint, ohne jedoch vom König verstanden zu werden. Dies gilt sowohl für die erwähnte Rede der Frau als auch ironischerweise für die Antwort Davids, die ihr folgt.

3.3.8. Antwort des Königs: Der König leistet einen Schwur (14,11b)

Die Antwort Davids zeigt, dass er die Aufforderung der Frau versteht. Er nimmt ihren Sohn durch eine Schwurformel unter seinen Schutz: „*So wahr der HERR lebt, kein Haar deines Sohnes wird auf die Erde fallen!*“ (14,11b). Die ironischen und vorausschauenden Anspielungen, die David bei der Verwendung dieses Ausdrucks macht, werden von Auslegern breit kommentiert. Diese Wendung wurde bereits in 1 Sam 14,45 vom Volk innerhalb einer Schwurformel mit fast identischem Wortlaut verwendet, um Jonathan in Schutz zu nehmen. Auch Salomo spricht ähnliches über Adonija (1 Kön 1,52). Dies lässt den Rückschluss Schippers zu: „He may simply be reciting an idiomatic oath of protection“ (2012:68).

Diese Aussage wirft ihre Schatten jedoch auch voraus und gibt den Worten Davids einen ironischen und bitteren Anklang. Im selben Kapitel wird sein Sohn Absalom, um den es in der Parabel eigentlich geht, mit seiner üppigen Haarpracht beschrieben (14,26). Diese trägt zwar zu seinem Ansehen beim Volk bei (14,25), wird ihm jedoch schlussendlich zum Verhängnis: Kein Haar Absaloms wird auf den Boden fallen, wenn er am Geäst einer Terebinthe hängend, den Todesstoß durch Joab bekommt (18,14). So werfen die Worte Davids dramatische und von ihm ungeahnte Schatten voraus.⁵¹³ Wie Lyke kommen-

haddām) genannt: der Bluträcher. Diese Bezeichnung ist ein juristischer Begriff, der sonst nur in Gesetzestexten verwendet wird. Im Falle eines Mordes sollte der Tod durch den גֹּֽ'ֶל הַדָּם (*gō 'ēl haddām*) gerächt werden, das heißt, der Mörder oder ein Glied seiner Sippe mussten getötet werden: „Er stellt durch die Rache das gestörte Gleichgewicht und die beschädigte Ganzheit wieder her.“ (:886). Im Hinblick auf die Antwort Davids („*So wahr der HERR lebt*“) kommentiert Auld: „The interplay is interesting between Yahweh as alive and the potential for further death from blood vengeance.“ (2011:493).

⁵¹³ Schipper (2012:68) erwägt, dass Davids Wortwahl ein Zeichen dafür sei, dass er an dieser Stelle bereits verstanden hat, dass es um seinen Sohn Absalom geht. Dies scheint mir jedoch vor der Enthüllung in 14,13-17 noch nicht der Fall zu sein.

tiert: „This reference to her son's ‘head’ turns out to be an ironic cipher for Absalom's.“ (1997:190). Joab, der hinter dem Vorhaben der Rückholung Absaloms steht, wird dabei selbst zu seinem Mörder.

Die dramatische Ironie unterstreicht einmal mehr den verbindlichen Charakter des Schwurs, den David nicht aufheben kann und der in den darauffolgenden Szenen aufgrund des Präzedenzfalls auch für seinen Sohn Absalom gültig ist. Damit haben Joab und die Frau das Höchstmaß an Verbindlichkeit erreicht (vgl. Fokkelman 1981:135; Baldwin 1988:271; Bar-Efrat 2009:140). Nun kann die Frau in die Offensive gehen und „snap shut the trap of the fiction, linking it to David's life, just as Nathan did with the parable of the poor man's ewe.“ (Alter 2000:277).

3.4. Teil 2: „Warum beabsichtigst du solches?“ – die Andeutungen (2 Sam 14,12-17)

Der zweite Teil der Erzählung wird durch die Einleitungsworte markiert, mit denen die kluge Frau explizit um die Erlaubnis bittet, erneut reden zu dürfen (vgl. 14,4): „Lass doch deine Magd ein Wort zu meinem Herrn, dem König, reden!“ (14,12), was der König mit einem Wort gestattet: „Rede!“ (דַּבְּרִי; *dabbēri*). Damit wird der Übergang zum eigentlichen Thema von David und Absalom eingeleitet.

Die Frau konfrontiert den König mit der Widersprüchlichkeit seines Urteils im Hinblick auf die Wirklichkeit seines eigenen Sohnes. Sie lässt sich auf einen Balanceakt ein, indem sie den König auf die reale Situation hinweist, ohne ganz den Boden der fiktiven Erzählung zu verlassen. Mit 14,13 ändert sich jedoch der Ton der Frau. Sie ist nun diejenige, die Fragen stellt (vgl. 14,5). Während sie bisher David gebührend und höflich als König und Herrn in der dritten Person angesprochen hat, geht sie nun in die zweite Person über: „Warum beabsichtigst du solches (חֲשַׁב; *ḥšb*; auch: *planst*)⁵¹⁴ du solches (כָּזָאת; *kāzō`t*) gegen (עַל; *‘al*) das Volk Gottes?“ (14,13). Das entspricht einer Frontalattacke: „She has thus decided to grab the bull by the horns. She is unafraid and demonstrates great courage in speaking so straightforwardly.“ (Fokkelman 1981:135).

Die Verwendung von כָּזָאת (*so etwas, solches etwas, wie dieses*) ist suggestiv. Mit כָּזָאת (*kāzō`t*) und עַל (*‘al*) weist sie auf etwas hin, das dem positiven Urteil Davids entgegensteht. Sie könnte damit auf ihren letzten Satz in 14,11a hindeuten, worin sie zum Ausdruck gebracht hatte, dass der Bluträcher den Sohn ausrotten will. Mit Blick auf 14,13b (הַדְּבָר הַזֶּה; *haddābār hazze; dieses Wort*) scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass sie mit כָּזָאת (*kāzō`t*) auf den Schwur Davids (14,11b) zurückweist. Entsprechend wäre ihre Anschuldigung, dass David in einem anderen (noch zu klärenden) Fall nicht bereit ist sich verbindlich zur Rettung einzusetzen („die Haare nicht auf den Boden fallen zu lassen“). Sie hat zwar noch nicht erwähnt, wen sie damit meint, wertet dies jedoch schon als einen Angriff gegen das Volk Gottes (עַל-עַם אֱלֹהִים; *‘al-‘am `ēlōhîm*).

Die Erwähnung des Volkes Gottes scheint etwas verwirrend an dieser Stelle. Vielleicht deutet die Frau

⁵¹⁴ Seybold unterscheidet zwei Aspekte des Verbs חֲשַׁב (*ḥšb*): „Für das hebr. Verbum ḥšb ergeben sich zwei konstitutive Bedeutungsmomente, das Moment des Rechnens mit den Modifikationen ‚anrechnen, berechnen, verrechnen, abrechnen‘, dann auch ‚zählen, werten, schätzen, kalkulieren‘, und das Moment des Planens ‚ausdenken, ersinnen, erfinden‘, welche beide auch für die derivierten Substantive charakteristisch sind.“ (1982:3,245).

damit an, dass Absalom der geeignete Thronfolger wäre.⁵¹⁵ Aus dieser Aussage könnte die eigene Perspektive Joabs durchscheinen oder eine politische Erwartung zutage kommen, die das Volk Gottes bezüglich Absalom hat. Für die letztere Möglichkeit würde auch das Intermezzo von 14,25-27 sprechen, worin Absaloms Erscheinung (dazu sein Ruhm und seine innere narzisstische Haltung) schon vor seiner Rebellion beschrieben wird, mit Worten, die an die bestechenden äußerlichen Eigenschaften von König Saul (1 Sam 10,23-24) und von Eliab (1 Sam 16,6-7) erinnern. Das unmittelbar darauffolgende Kapitel 15 zeigt auch, dass Absalom gute Karten beim Volk hat. Wenn diese Deutung zutrifft, muss dennoch betont werden, dass die Kapitel 2 Sam 13 und 14 eine lange Zeitspanne abdecken, in der der Same der Rebellion Absaloms nur schrittweise aufgeht. Erst durch die weiteren Ereignisse von 14,28-33 wird die politische Rebellion Absaloms letztendlich ausgelöst.

Eine ganz andere Antwort auf die Frage nach dem Bezug auf das Volk ist bei Fokkelman zu finden. Für ihn deutet die Frau damit auf die negativen Konsequenzen eines falschen Urteils, die das Volk tragen muss. Er kommentiert:

since he is the king, the whole people of Israel will share in the bad consequences of his guile, according to the woman. She states this as a matter of principle by speaking of "the people of God" and not, for example, of "your servants." In this way she reveals the divine dimension which makes being judge and king and bearing guilt matters of extreme gravity. (1981:136).

Es ist zu vermuten, dass diese Rückschlüsse auf der Analyse Hoftijzer gründen, der schon in seinem breit rezipierten Artikel von 1970 diese Perspektive darlegte: „The king violates his ruling and so makes himself guilty. By doing so he ‘devises’ something against his people. This means that the people (‘we’) will have to die an untimely death, because they will be punished for the king's sin“ (:433). Dies scheint möglich, vor allem im Hinblick auf die weiteren Worte der Frau.

Für sich allein genommen kann der erste Satz der Frau (14,13a) noch nicht verstanden werden. So führt sie in 14,13b weiter aus: „Denn, indem der König dieses Wort geredet hat, entspricht er einem Schuldigen (עֲשֵׂהְךָ; *kě'āšēm*), da der König den von ihm Verstoßenen (נִדָּח, *Nif'al; ndh*)⁵¹⁶ nicht zurückkommen lässt.“

⁵¹⁵ So deutet der Hinweis auf das Volk Gottes für Bergen darauf, dass David gegen die Interessen des Volkes handelt, weil Absalom der erberechtigte Thronfolger ist: „[...] keeping Absalom in exile threatened the fledgling dynasty of David, and thus a continuation of quality leadership for Israel.“ (2002:391). Dass Absalom nicht zwingend der Thronfolger sein musste, wurde bereits an anderer Stelle besprochen. Alter folgert allgemeiner: „In any case, his banishment is potentially divisive to the kingdom.“ (2000:277).

⁵¹⁶ Der Einwand wird erhoben, dass Absalom nie verstoßen wurde, sondern selbst die Flucht ergriffen hatte (z.B. Willey 1992:120). Dies ist wahrlich eine Frage der Perspektive. Wenn von einer Verstoßung im Text (2 Sam 13) nicht explizit berichtet wurde, dann heißt es nicht zwingend, dass David seinen Sohn von sich aus nicht auch verstoßen hatte. Dies könnte durchaus als eine Bedeutungsnuance von לָבִילְתִּי הָשִׁיב (לְבִילְתִּי הָשִׁיב; 14,13b) verstanden werden: Es ist der König, der ihn bisher nicht hatte zurückkommen lassen, was faktisch einer Verstoßung entspricht. Dafür spricht auch die Tatsache, dass David sofort die Absicht Joabs hinter der Inszenierung in 14,18 erkennt. Dies lässt darauf schließen, dass er den Standpunkt Joabs zu der Sache kennt und dass die Rückführung Absaloms somit bereits ein Thema gewesen war (vgl. auch die Reaktion Joabs in 14,22). Joab (bzw. die Frau) hat seine Gründe, Absalom als Verstoßenen zu bezeichnen (Campbell 2005:134). Eine ergänzende Erklärungsmöglichkeit könnte in der tolerativen Deutung des Verbs נִדָּח (*Nif'al; ndh*) liegen. Kronholm weist auf zwei Stellen im Deuteronomium hin, die eine „eigenartige tolerative Bedeutung vom Verbum *ndh* im *niph*, ‚sich ausstoßen, verleiten, abbringen lassen‘“ (1986:5,257) ausdrücken. Unter Umständen könnte dies auch an dieser Stelle eine Nuance sein.

Die Frau erwähnt an keiner Stelle den Namen des Verstoßenen. Sie erwähnt auch keine verwandtschaftliche Beziehung des Verstoßenen zu David (Willey 1992:124). Die unkonkrete Ausdrucksweise zeigt einerseits die rhetorische Kunst der Frau, die etwas andeutet, das der Hörer selbst interpretieren muss. Und zugleich ist sie ein Ausdruck ihrer Vorsicht: „[...] she struggles verbally in the crossover from fiction to life, knowing she is treading on dangerous ground.“ (Alter 2000:278).⁵¹⁷ Die Anspielung auf Absalom wird dennoch klar.

Ihr eigener Sohn, der sich vermutlich auch vor der Sippe verstecken beziehungsweise fliehen musste, kann jetzt durch das Urteil des Königs zurück in die Gemeinschaft kehren. Aber was ist mit dem Königssohn? David „lässt seinen verstoßenen Sohn nicht zurückkehren und verspricht ihm nicht, ihm werde nichts zuleide getan.“ (Bar-Efrat 2009:145). Dies macht den König (in ihren Augen und gegen das Volk) schuldig (כָּעֲשֵׂם; *kē'āšēm*), da er in dieser Sache unterschiedliche Maßstäbe ansetzt: „[...] in declaring his resolution to protect the fratricidal son, he has condemned his own antithetical behavior in the case of Absalom.“ (Alter 2000:278). Sie erhebt somit das Urteil des Königs über ihre (fiktive) Geschichte zum Präzedenzfall. Treffend kommentiert Hoftijzer: „The question therefore is not simply: blood revenge, yes or no?, but will the king act according to his own ruling?“ (1970:432).

Mit 14,14 ändert die Frau ihren Ton und unterstreicht ihre Argumentation mit einer poetischen Aussage, die „an die Hinfälligkeit des Menschenlebens und an Gottes Barmherzigkeit“ (Keil 1875:319) erinnert: „Ja (כִּי; *kī*), gewiss sterben wir (מֵוֹת נָמוּת; *mōwt nāmūt*) und sind wie Wasser, das auf die Erde geschüttet ist, das man nicht wieder einsammeln kann.“ (14,14a).

Durch dieses poetische Bild spricht die Frau die universelle Erfahrung der Unumkehrbarkeit des Todes an und erzeugt damit Identifikation und Empathie im Zuhörer. Im Gesamtzusammenhang betrachtet scheint die Beobachtung Bar-Efrats (2009:145), dass dies wahrscheinlich eine Anspielung auf den Tod Amnons ist, sehr passend zu sein. Es ist „eine vollendete Tatsache, die sich nicht mehr verändern lässt, auch nicht durch die Tötung des Mörders.“ (:145).⁵¹⁸ Die Hinrichtung (doch auch die Verstoßung) des Mörders bringt den Ermordeten nicht zurück ins Leben. Zugleich schwingt eventuell der Gedanke mit, den Keil folgendermaßen paraphrasiert: „Das könntest du leicht an Absalom erleben, wenn du ihn in der Verbannung bleiben ließest.“ (1875:319).

Diesem poetischen Bild fügt die Frau ein weiteres theologisches Argument an, das das, was über den im Hintergrund verlaufenden Subtext von Gen 4 gesagt wurde, bestätigt: „Aber Gott will nicht das Leben

⁵¹⁷ Der Vergleich mit der sehr direkten Enthüllung Nathans („du bist der Mann“, 2 Sam 12,7) könnte nicht gegensätzlicher sein. Ein Prophet hatte einen besonderen Status und konnte es sich deshalb erlauben, Dinge zu sagen, die anderen Menschen verwehrt waren (Hoftijzer 1970:443).

⁵¹⁸ Ganz anders deutet Fokkelman (1981:136) das Bild des Wassers. Für ihn spielt die Wendung auf die Ereignisse von 2 Sam 11-12 an und „the consequence of David's guilt: premature death. [...] The water seeps away into the soil = life is prematurely lost through David's doing, by way of divine punishment.“ (1981:136). Auch Alter erkennt eine thematische Verbindung des Bildes mit 2 Sam 12,22-23: „It [...] picks up thematically David's own bleak reflection on the irreversibility of death after his infant son expires (Chapter 12).“ (2000:278). Doch die Worte der Frau scheinen mir für solch einen Rückschluss zu allgemein formuliert und ihre darauffolgenden Worte zielen deutlich auf die Situation Absalom ab.

wegnehmen, sondern er überlegt einen Plan (וְהָשִׁיב מַחְשָׁבוֹת; wəḥāšab maḥšābōwt), dass der Verstoßene nicht von ihm weg verstoßen bleibt.“ (14,14b).⁵¹⁹

Durch diese stark suggestive Argumentationsweise will sie den König, den sie gerade direkt angegriffen hatte, erneut auf die Möglichkeit hinweisen, der Schuld entgegenzuwirken. Wenn Gott nicht das Leben des Verstoßenen (im Subtext: Kain)⁵²⁰ wegnehmen will, sondern sich ihm (mitten im Gericht) gnädig zuwendet, warum sollte David nicht dasselbe mit Absalom tun?⁵²¹ Dadurch zeigt die Frau dem König einen Weg aus der Situation heraus und spricht eine indirekte Handlungsempfehlung aus. Sie tut dies wieder anhand des oben bereits erwähnten Prinzips der *Imitatio Dei*, das hier (mehr als zuvor) hervorsteht: Indem sie betont, dass der Verstoßene nicht von Ihm (מִמֶּנּוּ, d.h. von Gott) verstoßen bleibt, bewirkt sie eine unterschwellige Identifikation des Königs mit Gott: So soll auch Absalom nicht von David verstoßen bleiben! Die Aussage וְהָשִׁיב מַחְשָׁבוֹת (wəḥāšab maḥšābōwt), die ich mit „er überlegt einen Plan“ übersetzt habe, fordert David heraus, nicht bei der aktuellen Passivität hinsichtlich Absalom stehen zu bleiben, sondern selbst einen Plan zu überlegen, wie er Absaloms Rückkehr bewirken kann.⁵²² Die Frau führt fort:

[V. 15] „So bin ich nun gekommen, um dieses Wort zum König, meinem Herrn, zu reden, denn das Volk (הָעָם; hā ‘ām)⁵²³ hat mich in Furcht versetzt. So dachte deine Magd (שִׁפְחָה; šiphâ): Ich will doch zum König reden, vielleicht wird der König das Wort seiner Dienerin (אֲמָה; ‘āmâ) tun.

[V. 16] Ja, der König wird [es] hören, um seine Dienerin aus der Hand des Mannes zu retten (נָצַל; nšl), der mich zusammen mit meinem Sohn ausrotten will vom Erbteil (נִחְלָה; naḥlâ) Gottes hinweg .

[V. 17] Und deine Magd dachte: Das Urteil meines Herrn (דְּבַר-אֲדֹנָי; dəbar-‘ādōnî), des Königs, wird [mir] Ruhe (מְנוּחָה; mēnuḥâ) verschaffen; denn wie der Engel Gottes, so ist mein Herr, der König, was das Verstehen⁵²⁴ (לִישְׂמוֹנָה; lišmōnâ) des Guten und des Bösen betrifft. Und der HERR, dein Gott, sei mit dir!⁵²⁵

⁵¹⁹ Hoftijzer (1970:437) und ihm folgend auch Fokkelman (1981:137) verstehen 14,14d als eine lange rhetorische Frage: „Will not God dedicate Himself to seeing that a banished one does not remain exiled from Him (i.e. He most certainly will dedicate Himself) and will He not find ways to do so?“ (Hoftijzer 1970:437).

⁵²⁰ Darüber hinaus: Hatte nicht auch David selbst in 2 Sam 12 dasselbe aus der Hand Gottes erfahren? Firth macht eine Andeutung in diese Richtung: „The woman comes dangerously close to noting that David deserved death for Uriah’s murder but was forgiven even if death was working itself out in his family.“ (2009:446).

⁵²¹ Auf anderem Wege kommt Bergen zu einem ähnlichen Schluss: „Since the Lord makes harsh judgments against sinners but then establishes mechanisms for reconciliation, the king – as the Lord’s representative in matters of justice on earth – should do the same.“ (2002:391).

⁵²² Zu einem ähnlichen Schluss kommt Fokkelman, wenn er behauptet: „[...] the woman shows that ignoring Absalom is not something passive which remains unnoticed, but something active for which David must bear the full responsibility.“ (1981:138).

⁵²³ Mit הָעָם (hā ‘ām) ist hier offensichtlich die Sippe gemeint, wie Fokkelman begründet: „The ‘they scare me’ fits in well with the threat which the clan presents and with her tone of fear in v. 7. Therefore, it seems likely to me that ‘the people’ of v. 15b refers to the family. Since vv. 15-17 concern the fictitious case, ha’am cannot refer to God’s people (in 13b), for this would not fit the context.“ (1981:139). Vgl. auch die Wiedergabe als „Verwandtschaft“ bei Bosman, Oosting & Potsma (2009).

⁵²⁴ Vgl. Gesenius (1962:846).

⁵²⁵ Die Verse 14,15-17 haben in der Forschung zu sehr unterschiedlichen Auslegungen geführt. Zum einen hat dies mit der schwierigen Übersetzung des hebräischen Textes zu tun, der für die einen als rhetorisches Meisterstück betrachtet wird (z.B. Fokkelman 1981:141) und für die anderen verderbt und unklar erscheint (z.B.

Da der Höhepunkt der Enthüllung bereits in 14,13-14 erreicht wurde, ist anzunehmen, dass David an dieser Stelle die Absichten der Frau erkannt hat beziehungsweise gerade dabei ist, sie zu durchschauen. Nach der direkten Konfrontation und dem unterschweligen Lösungsvorschlag hat die Frau offensichtlich das Gefühl, ihr Verhalten entschuldigen zu müssen, damit sie beim König nicht in Ungnade fällt (Hoftijzer 1970:443). Daher kehrt sie ab 14,15 zurück zu ihrer fiktiven Geschichte oder wie Alter es treffend ausdrückt: „The Tekoite woman, having nervously broached the issue of David and Absalom, now hastily retreats to the relative safety of her invented story about two sons, as though that were the real reason for her appearance before the king.“ (2000:278). Indem sie am Ende ihrer Rede zu ihrer fiktiven Geschichte zurückkehrt, täuscht sie vor, dass dies für sie der eigentliche, springende Punkt ist. Sie will den König glauben lassen, dass der Grund für ihr Vorgehen ihre Not gewesen ist (vgl. Keil 1875:319; Willey 1992:120), dass ihre Anspielungen auf Absaloms Situation dazu dienen sollten, ihre eigene Notlage zu veranschaulichen. Ähnlich kommentiert Firth, der anschließend behauptet: „[...] returning to the fictional case allows her to use a double entendre, since although she appears to speak about her own case, she is actually speaking of David’s.“ (2009:446).

So betont die Frau nun ihre Absicht, indem sie in 14,15-17 von ihrer Furcht, aber auch von ihrer Hoffnung spricht (vgl. Bergen 2002:391). Dies tut sie durch eine Analepse: In der Retrospektive offenbart sie dem König ihre eigene Introspektion. So wird ihr zweifaches וַתִּזְכֹּר (*wattō`mer*; 14,15.17) am besten mit „*sie dachte*“ übersetzt. Die Darstellung ihrer Gedanken vor der Begegnung mit dem König rahmt 14,16 ein, worin sie von ihrer (durchaus suggestiven) Hoffnung auf Rettung durch den König spricht. Damit zeigt sie, dass sie guten Mutes darüber war, dass der König ein Urteil geben würde, das ihrer Bitte entspricht.

Die Frau erwähnt in 14,16 alle involvierten Parteien außer Joab, der ja unerkannt bleiben sollte. In 14,16 spricht sie nun auch von einem konkreten Mann (חַיִּי ; *hā`iś*), der sie ausrotten will. Indem sie von ihrer Hoffnung spricht, dass der König sie aus der Hand dieser konkreten Person retten (נָצַל ; *nśl*) wird, schafft sie einerseits eine Verbindung zu 14,6, wo sie erwähnte, dass kein Retter (מַצִּיל ; *maššîl*) zwischen ihren Söhnen war. Andererseits schafft sie einen Kontrast zwischen dem König und dem Bluträcher (גֹּ'עַל הַדָּם ; *gō`el haddām*; 14,11). Damit drückt sie weiterhin in der Form einer Retrospektion ihre subtile Hoffnung (und suggestive Aufforderung) aus, dass der König als מַצִּיל (*maššîl*) und גֹּ'עַל (*gō`el*) für sie eintritt, bevor es zu spät ist. In der Tat hatte David durch seine Zusagen in 14,8.10.11b bereits die Rolle des Retters für den Sohn der Frau eingenommen.⁵²⁶

Die kluge Frau bezieht die drohende Gefahr diesmal explizit auf sich und ihren Sohn, ohne auf den verstorbenen Mann einzugehen (vgl. 14,7).⁵²⁷ Durch die Begriffe נַחֲלָה (*naḥlā*) und מְנוּחָה (*mēnūḥā*)

Willey 1992:119). Diese letztere Position hat in der Vergangenheit eine Vielzahl von Auslegern dazu geführt, die Verse 14,15-17 herauszulösen und direkt nach 14,7 einzufügen. Es gibt jedoch keine Belege oder abweichende Textzeugen, die solch eine Umstellung rechtfertigen würden. Damit werden auch der Argumentationsverlauf der Rede und die Spannungskurve gebrochen. Siehe folgende Kommentierung.

⁵²⁶ Morrison fasst die Aussage der Frau daher als Vorwurf im Hinblick auf die Ereignisse von 2 Sam 13 auf: „David, who failed to deliver Amnon, has already delivered her son from the vendetta of the bloodguilt. For her fictitious son David becomes the *maššîl* that he failed to become for his own son.“ (2013:186).

⁵²⁷ Die Tatsache, dass der Bluträcher nur den Sohn ausrotten will (14,7.11), sie hier jedoch sich selbst miteinbezieht, zeigt einmal mehr, dass der Verlust des letzten Sohnes auch den (sozialen, rechtlichen, wirtschaftlichen...) Tod der Witwe besiegeln würde (gegen Lohfink 1995:8,182).

erhält ihre Sprache eine starke theologische Färbung, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann.⁵²⁸ Es sei nur erwähnt, dass auch darin weitere Anklänge an Absaloms Situation mitschwingen, da er in Geschur fern von der Heimat/Ruhe (מנוחה; *mēnūḥâ*) und aus der נחלה (*nahălâ*; *Erbschaft*) Israels ausgeschlossen leben muss (vgl. Morrison 2013:189).⁵²⁹ Diese zentralen Begriffe (in diesem Kontext auch zusammen mit שְׂאֵרֵי [šē'ērî], שֵׁם [šēm], בֵּית אָב [bêt 'āb] und גֹּ'ֵל [gō'el]) gehören zu dem von Lohfink sogenannten „Familien-Ahnen-Erbbesitz-Zusammenhang“ (1995:8,182) und liegen der familiären Sphäre dieser und vieler weiterer Geschwistergeschichten des Alten Testaments zugrunde. Aufgrund der stereotypischen und parabolischen Situation stechen sie im vorliegenden Zusammenhang besonders hervor.

Die Frau schließt in 15,17b mit einer Lobrede auf den König. Durch die Reihe von Höflichkeitsfloskeln, durch den Vergleich mit dem Engel Gottes (vgl. 14,20; 1 Sam 29,9; Sach 12,8; Gen 33,10) und das Lob seiner Urteilsfähigkeit⁵³⁰ will sie ihre Unterwürfigkeit ausdrücken, den König besänftigen und seine Gunst gewinnen. Sie wird dies auch in der darauffolgenden Antwort in 14,19-20 tun. Sie schließt mit einem Segen ab, womit sie ihre Rede zu einem betonten Abschluss bringen will: Sie will entlassen werden, um ein weiteres Fragen des Königs zu vermeiden.⁵³¹

Die Struktur der Erzählung (siehe oben) würde an dieser Stelle eine erneute Antwort des Königs vermuten lassen, doch diese fehlt. Die Situation kehrt sich an dieser Stelle um: Der König leitet den nächsten Dialog ein (14,18a) und befragt die tekoitische Frau (14,18b). Damit endet die Parabel über den fiktiven Geschwisterkonflikt, die nun schrittweise enthüllt wird.

3.5. Teil 3: „Ist die Hand Joabs hinter alldem?“ – die Enthüllung (2 Sam 14,18-24)

Der König ergreift die Initiative und wendet das Gespräch: „*Verheimliche mir ja nicht, wonach ich dich befrage!*“ (14,18). Diese Einleitung ist keine Frage, sondern entspricht vielmehr einem Befehl oder fast einer Drohung. In ihrer Stellung und nach den Zugeständnissen Davids kann die Frau nur mit einer Zustimmung erwidern: „*Mein Herr, der König, rede doch!*“ So offenbart der König, dass er nicht nur die Botschaft der Frau durchschaut, sondern auch den eigentlichen Sender der Botschaft entlarvt hat: „*Ist die Hand Joabs in alldem mit dir?*“ (14,19a), sprich, steckt Joab hinter der ganzen Inszenierung?

⁵²⁸ Für Schipper ist die Erwähnung der Ruhe an dieser Stelle ein Hinweis darauf, „that the king’s words have not provided the anticipated source of ‘rest’ that she had hoped for before their meeting (v. 17).“ (2012:70). Doch spätestens mit 14,11b müsste der König dem fiktiven Anliegen der Frau entsprochen haben. Ihre Worte in 14,15-17 dienen in erster Linie der Rechtfertigung für die in 14,13-14 erbrachten Anschuldigungen.

⁵²⁹ Als Einziger deutet Bar-Efrat die Aussage explizit auf Absalom hin: „Es ist meine Hoffnung, dass die Entscheidung des Königs Ruhe und Erleichterung (für Absalom) bringen wird.“ (2009:146). Vielleicht ist hier eine Doppeldeutigkeit (Ruhe für sich / für Absalom) intendiert.

⁵³⁰ Dies geht nicht ohne eine gewisse Ironie einher, wie Schipper bemerkt: „Ironically, David appeared unsuccessful in discerning the difference between good and evil throughout 2 Samuel 13.“ (2012:70; vgl. auch Morrison 2013:189).

⁵³¹ Bergen bemerkt: „The wise woman’s blessing of David stands as the only example of a female pronouncing a blessing on a king in the Hebrew Bible.“ (2002:392).

Der Leserschaft wird nicht mitgeteilt, wie oder zu welchem genauen Zeitpunkt David zu diesem Schluss gekommen ist.⁵³² Gleichzeitig wirft die Vermutung Davids Schatten auf den Charakter Joabs.

Die weise Frau aus Tekoa begegnet nun einer doppelten Herausforderung: Sie muss nicht nur sich selbst aus einer misslichen Lage befreien, sondern es auch auf eine Weise tun, die Joab nicht in Not bringt. Denn dies würde sich wiederum auf sie negativ auswirken. So macht die Frau in 14,19 mit einer Reihe von Höflichkeitsfloskeln und Autoritätsbekundungen an den König in Form eines Schwurs weiter und kommt dann zur Aussage: „Ja, dein Knecht Joab, er (הוּא; *hû*) hat [es] mir befohlen und er (הוּא; *hû*) hat deiner Magd alle diese Worte in den Mund gelegt.“ (14,19b). Damit spricht die Frau die Wahrheit und schließt den Spannungsbogen zu 14,3. Aber sie führt direkt fort: „Um der Sache ein anderes Aussehen zu geben, hat dein Knecht Joab diese Sache getan“ (14,20a). Damit will sie die guten Absichten Joabs betonen. Das heißt, sie schiebt einerseits die Verantwortung von sich auf Joab (2x betont sie הוּא [*hû*]; *er*] in 14,19b). Zugleich stellt sie seine Beweggründe so dar, „dass der König sich nicht über ihn ärgert.“ (Bar-Efrat 2009:140). Anschließend führt sie die Lobbekundungen der Weisheit und der Erkenntnis des Königs weiter (vgl. 14,17b).⁵³³ Damit verschwindet die kluge Frau aus Tekoa abrupt von der Bühne der Erzählung und tritt ihren Platz an Joab ab, der ohne Verzögerung an Ort und Stelle erscheint (14,21).

Es folgt das Urteil Davids über die ganze Angelegenheit. In einer kurzen, unerwarteten Aussage richtet er sich an Joab und erklärt: „Siehe doch, ich tue diese deine Sache! So geh und lass den Jungen (נָעַר; *na'ar*)⁵³⁴, den Absalom, zurückkehren!“ (14,21). Die ganze Spannung der vorherigen Szenen ist in aller Kürze beendet. Trotz der List, der Anschuldigungen und der Manipulation gibt David der Bitte Joabs statt, ohne weiteres Hinterfragen, ohne Beschuldigung oder Zurechtweisung. Damit handelt er seinem Schwur entsprechend (14,11b) und zeigt, dass sein Urteil über die fiktive Angelegenheit für ihn die Gültigkeit eines Präzedenzfalls hatte: „Thus the king accepts his ruling in the fictitious case as binding for Absalom's case. In other words, the two cases are considered to be parallels notwithstanding the extenuating circumstances.“ (Hoftijzer 1970:423).

⁵³² Robert Alter erwägt diesbezüglich: „David rightly infers that a village wise woman would have no motive of her own for undertaking this elaborate strategem, and so someone in court with political aims must be behind her.“ (2000:279).

⁵³³ Morrison (2013:190-191) weist darauf hin, dass ihre Worte völlig hohl sind, da David in diesen und den folgenden Episoden als ein extrem leichtgläubiger Protagonist dargestellt wird, der wiederholten Täuschungen erliegt und keinesfalls im Bilde darüber ist, was in seinem Königreich (nicht einmal in Jerusalem) geschieht. Es ist die Frau selbst, „who has been demonstrably wise“ (Alter 2000:279).

⁵³⁴ Die Verwendung des Begriffs verbindet diese Szene mit der späteren Episode in 2 Sam 18,5.12.29, in der David wiederholt Absalom als einen נָעַר (*na'ar*) bezeichnet. Für Fuhs (1986:5,514) spielt David damit das Verbrechen Absaloms als „Dummejungenstreich“ herab, denn Absalom würde, so betont er, bereits über ein eigenes Gut und über eine Dienerschaft verfügen (2 Sam 13,23ff). Doch angesichts der Breite des Wortspektrums von נָעַר (*na'ar*) zeigt die Verwendung des Begriffs an dieser Stelle vielmehr Davids Befangenheit. Dies wird von Baldwin treffend kommentiert: „David persists in thinking of his son as a youth [...] and so failing to give him the status to which his manhood entitled him, while at the same time being too lenient in his attitude towards the crime committed by Amnon.“ (1988:273). Im Hinblick auf das Verbot der Wiederbegegnung in 14,24 zeugt der Begriff zudem von der Zerrissenheit Davids, die Firth erkennt: „However much David the father longs for his son, there is a point David the king will not cross. Absalom is in his house, and David in his, but they do not meet.“ (2009:447).

Diese Reaktion scheint auch Joab zu überraschen, der sich auf sein Gesicht zu Boden wirft und dem König dankt. Diese Handlung ist zwar einmalig für Joab (Morrison 2013:191), doch auch verständlich, da er sich mit seiner Unternehmung vermutlich in Lebensgefahr begeben hatte (vgl. Bergen 2002:392; Bar-Efrat 2009:148). Er antwortet dem König: „*Heute erkennt dein Knecht, dass ich Gunst gefunden habe in deinen Augen, mein Herr und König, da der König die Sache seines Knechtes tut*“ (14,22).

Sofort wird berichtet, dass sich Joab aufmacht, nach Geschur geht und Absalom nach Jerusalem zurückbringt (14,23). An dieser Stelle scheint ein Ruhepunkt in der gesamten Erzählung seit 13,23 einzutreten. Absalom ist wieder zurück in Jerusalem, doch dies ist nur ein „scheinbarer Schluss“⁵³⁵ der Erzählung, da in 14,24 sogleich eine Komplikation folgt.

Das, was David schon beim ersten Befehl (14,22) hätte sagen können, wird vom Erzähler bewusst erst nach 14,23 erwähnt, um einen überraschenden Handlungswechsel (*Plot-Twist*) zu erzeugen: „*Er [Absalom] soll [sich] seinem Haus zuwenden, aber mein Angesicht soll er nicht sehen*“ (14,24a).⁵³⁶ Dieser plötzliche Wechsel überrascht nicht nur die Leserschaft, sondern besonders Joab, der bei seiner Rückkehr mit Absalom feststellen muss, dass seine Strategie schlussendlich doch nicht völlig funktioniert hatte (vgl. Firth 2009:447; Fokkelman 1981:147); er hat doch nicht das Ausmaß an Gunst in den Augen Davids gefunden, das er sich erhofft hatte (14,22). Dabei verstößt David nicht gegen sein eigenes Urteil, er beschränkt sich aber auf die Minimalanforderung, nämlich dass Absalom lediglich nicht mehr in der Verbannung leben muss.

Es könnte aber auch naheliegen, dass David diese Wendung nicht von vornherein geplant hatte und dass sein Befehl aus einer nachträglichen, impulsiven Reaktion heraus erfolgte. Dies würde die Ambivalenz der Gefühle Davids betonen, der in der Spannung zwischen Trauer und Sehnsucht nach dem verstorbenen Amnon, dem Zorn gegenüber Absalom (nach der oben angebotenen Deutungstendenz von 13,39-14,1) und seiner potentiellen Rehabilitierung schwankt.⁵³⁷ Entsprechend kommentiert Bar-Efrat, dass David „selbst nicht so genau weiß, was er will“. (2006:97). Der emotionale Konflikt wird zudem von ethischen Spannungen verstärkt: Die Frau hatte den ethisch-theologischen Konflikt zwischen den Anforderungen des Gesetzes und den Rückschlüssen aus der *Imitatio Dei* mit Gen 4 aufgeworfen. Das hat David veranlasst, aus seiner bisherigen passiven Haltung herauszutreten und sich einer ethischen Entscheidung zu stellen. Es könnten also die inneren Konflikte und die offensichtliche Kurzlebigkeit seiner Überzeugungen, doch auch die ethisch-theologische Bewertung der Lage sein, die David dazu führen, diesen zweiten Befehl zu erlassen.⁵³⁸

⁵³⁵ Zu diesem narrativen Stilmittel siehe Bar-Efrat (2006:137).

⁵³⁶ „Die Entscheidung, dass er in seinem Haus bleiben soll, ist nicht als Freiheitsstrafe im Sinne eines Ersatzes für die Todesstrafe anzusehen, da Freiheitsstrafen zu jener Zeit in Israel nicht üblich waren. Man kann darin aber eine Art Hausarrest sehen, der so lange einzuhalten ist, bis ein endgültiges Urteil gefällt ist (siehe Lev 24,12; Num 15,34). Im Falle Abschaloms zog sich dieser Zustand allerdings zwei Jahre hin, ohne dass absehbar war, wie lang er noch andauern würde. Diese Situation ist für Abschalom schwer erträglich.“ (Bar-Efrat 2009:141).

⁵³⁷ Ähnlich bei Bar-Efrat: „Seine ambivalenten Gefühle rühren daher, dass Abschalom zwar sein Sohn, aber auch der Mörder seines Erstgeborenen ist.“ (2009:148).

⁵³⁸ Ähnliche Überlegungen veranlassen Bergen zu einer interessanten Schlussfolgerung, die an dieser Stelle erneut den Subtext von Gen 4 aufleben lässt: „Why did David refuse to see his son Absalom after permitting him to return to Jerusalem? Perhaps a major reason was David’s desire to imitate the Lord’s example in dealing with Cain. Though the Lord spared Cain’s life, Cain ‘went out from the face of the Lord’ (Gen 4:16 [...]), and

In perfekter Übereinstimmung mit dem Befehl des Königs erklärt der Erzähler anschließend, dass Absalom genau der Anordnung Folge leistet (14,24b): „*Er wandte sich seinem Haus zu und sah das Angesicht des Königs nicht.*“⁵³⁹ Damit ist zwar ein momentaner Ruhepunkt erreicht, doch die Komplikation hat die Gesamtsituation nicht entspannt. So bemerkt Fokkelman: „Thus the scene ends with a remnant of tension the eradication of which demands an entire scene of itself, 14:28-33.“ (1981:147).

3.6. Teil 4: Intermezzo und Schluss (2 Sam 14,25-33)

3.6.1. Intermezzo (14,25-27)

Der Erzähler führt an dieser Stelle mit einem „Intermezzo“ (nach Fokkelman 1981:147) weiter, welches die erzählte Zeit von zwei Jahren – die in 14,28 anschließend erwähnt wird – mit Erzählzeit füllt und Informationen über Absalom weitergibt. Erwähnt werden sein makellooses Aussehen, das sehr zu rühmen war und ihm offensichtlich Popularität verschaffte. Besonders betont wird seine Haarpracht, die seine Eitelkeit darstellt (Bar-Efrat 2006:60; Hamilton 2008:344; Alter 2000:280). Das Haar wird ihm zu einem späteren Zeitpunkt zum Verhängnis (2 Sam 18,9-14) und so wird sein Aufstieg und sein Abfall durch ein konkretes Detail aufgezeigt (Fokkelman 1981:148). Zuletzt wird seine Nachkommenschaft erwähnt, wobei seine Tochter Tamar als Einzige namentlich erwähnt und auch als schön charakterisiert wird.⁵⁴⁰

Eine ähnliche Unterbrechung des Handlungsverlaufs kam bereits bei der Beschreibung Sauls in 1 Sam 10,23-24 vor (vgl. 1 Sam 9,1-2). Daran anklingend wurde Eliabs großwüchsiges und prächtiges Aussehen in 1 Sam 16,6-7 betont, in Verbindung mit der (falschen) Annahme Samuels, dass ein König so auszusehen habe. Auf ähnliche Weise wird nun Absalom beschrieben und möglicherweise wird auch an dieser Stelle betont, dass er in seiner Öffentlichkeitswirksamkeit und Selbstverliebtheit davon überzeugt war, das „Zeug zum König“ zu haben. Damit werden bereits die Ereignisse ab 2 Sam 15 eingeleitet.

apparently was never again in the presence of the Lord. Since David had previously relied on the Cain narrative to guide his judgment in this matter [...], it was consistent for him to bar Absalom from his face as well.“ (2002:393).

⁵³⁹ Morrison erklärt: „Seeing the ruler’s face is an expression of acceptance.“ (2013:191). Und er führt einige Parallelstellen der Josefgeschichte an, um dies zu belegen (Gen 43,3.5; 44,23.26). Für Bar-Efrat ist der Empfang vom König „ein Zeichen, dass man wohlgelitten ist (vgl. z.B. 3,13, wo David Abner, der ihm einen Bund vorgeschlagen hat, antwortet: ‚Du wirst mich nicht sehen, es sei denn, dass du Michal bat Saul zuvor bringst, wenn du kommst, mich zu sehen‘; ebenso 2Kön 25,19 und Est 1,14, wo unter den hohen Beamten jene erwähnt werden, ‚die den König sehen‘.“ (2009:148). Entsprechend stellt Bergen die Konsequenzen für Absalom dar: „Not only did this situation affect Absalom in the present in that it prevented him from dining at the royal table, but it also affected his future in that he could not be considered as David’s successor to the throne.“ (2002:394). Der Hoffnung Absaloms, rehabilitiert zu werden, wurde dabei jegliche Grundlage entzogen: „By murdering his brother, Absalom had effectively removed himself from the chain of royal succession, even as Cain had removed himself from the line of blessing through a similar act.“ (:393).

⁵⁴⁰ Viele Ausleger verbinden die Erwähnung Tamars, der Tochter Absaloms, mit Tamar, seiner Schwester, wie beispielsweise Morrison: „This detail calls to mind the tragic circumstances of the once beautiful Tamar who now dwells ‘desolate’ in her brother’s house, the same house where Absalom will reside as he waits for an audience from the king. As if to remind himself and the king of what Amnon did to his sister, he named his only daughter, David’s granddaughter, after his violated sister.“ (2013:193) Die Erwähnung ist jedoch nicht nur eine Erinnerung, sondern der Erzähler will damit ein Motiv darstellen, das Absaloms Ressentiments antreibt: „Demnach hat Absalom die Schmach seiner Schwester nicht vergessen. Dies wird einer der Gründe auch für sein Handeln in der Folgezeit sein. Er ist empört über seinen Vater, der nicht nur Amnon nicht bestraft hat, sondern gar noch mit ihm, Absalom, zürnt, der seine Pflicht erfüllt hat.“ (Bar-Efrat 2009:149).

Dieses Intermezzo zeigt für Fokkelman (1981:149), dass die Ursachen für Absaloms Abfall tiefer und weiter zurückreichen als die eigentlichen Handlungen des Aufstandes selbst. Der Abschnitt betont zudem den Ruhm, das schöne *Aussehen* und zugleich die Eitelkeit Absaloms, was im Kontrast zu dem steht, was kurz vorher erwähnt wurde: Sein Vater David will ihn nicht *sehen* beziehungsweise er ignoriert ihn. Das heißt: „[Er] wird die Abweisung durch den Vater als besonders schwere Kränkung auffassen, die ihn und sein zukünftiges Handeln sicherlich beeinflussen wird.“ (Bar-Efrat 2009:148). Absalom selbst bringt die Last dieser Demütigung in 14,32 zum Ausdruck. So stellt auch Fokkelman fest: „It is probable that this fate has made Absalom ready for the total confrontation.“ (1981:149).

Darüber hinaus bildet dieses Intermezzo eine Klimax in Bezug auf zwei vorausgegangene Episoden, in denen von Schönheit die Rede war und die anschließend zu einer Katastrophe führten (:149): 2 Sam 11,2 (Batseba) und 13,1 (Tamar).⁵⁴¹ Auch in diesem Motiv scheint die Umkehrung der eigenen Tat Davids, die im Gerichtswort Nathans begründet ist, sichtbar zu werden. Das Intermezzo zeigt der Leserschaft bei alledem, „[...] that we have not reached the end of this story.“ (Auld 2011:497). Absalom wird ab hier zum Hauptprotagonisten der Erzählung, die schon bald in seinem Aufstand mündet. Doch eine wesentliche Hürde liegt noch darin, dass ihm die Begegnung mit dem König und damit eine völlige Rehabilitierung verwehrt ist.

3.6.2. Schluss (14,28-33)

Nach dem Intermezzo knüpft die Erzählung durch ein „interscenic summary“ (Sternberg 1985:120) an 14,24 an und synchronisiert die Ereignisse. Eine Zeitspanne von zwei Jahren wird genannt, die Absalom in seinem Haus in Jerusalem verbrachte, ohne den König zu sehen. Insgesamt wird diese Tatsache dreimal erwähnt (14,24a.b; 14,28), was „den Einfluss des königlichen Entscheides auf seinen Sohn“ (Bar-Efrat 2009:149) betont.

Bereits in 13,23 berichtete der Erzähler von einem Zeitraum von zwei Jahren, die zwischen der Schandtät an Tamar und Absaloms Brudermord an Amnon vergangen waren. In beiden Zeiträumen gibt sich Absalom Zeit, den nächsten Schachzug vorzubereiten, ohne Verdacht zu wecken.⁵⁴² In beiden Episoden ergreift Absalom nach dem genannten Zeitraum (14,29) die Initiative und will dem König begegnen. Nur, dass ihm eine Begegnung mit dem König nun nicht mehr möglich ist. Daher braucht er einen Mittler, jemanden wie Joab, der sich für ihn bereits eingesetzt hatte. Dieser weigert sich jedoch zweimal, Absalom dabei zu helfen: „*Er wollte nicht zu ihm kommen*“ (14,29).⁵⁴³

Die Motivation Joabs, der Bitte Absaloms nicht nachzugehen, ist nicht klar ersichtlich. Morrison (2013:193) will darin ein Machtspiel zwischen ihm und Absalom erkennen. Für Alter ist die Ablehnung in der Wende von 14,24 begründet: „[...] seeing that the king remains estranged from Absalom, Joab does not want to push his luck by interceding at court on Absalom's behalf“ (2000:281). Zu einem ähnli-

⁵⁴¹ In der Auslegung von 1 Sam 16 hatte ich bereits die zentrale Aussage „looks can be deceiving“ hervorgehoben. Auch Firth bemerkt den Zusammenhang: „Good looks are a crucial element in Samuel as Saul (1 Sam. 9:1-2), Eliab (1 Sam. 16:6-7), Bathsheba (11:2) and Tamar (13:1) are all noted for their appearance, though good looks never provide security.“ (2009:447).

⁵⁴² Ohne sich direkt auf die Erzählung von Kapitel 13 zu stützen, kommt auch Bar-Efrat zu diesem Schluss: „Eine der offensichtlichsten Charakteristika Absaloms ist seine Fähigkeit nicht überstürzt zu handeln“ (2009:171).

⁵⁴³ Für Firth (2009:447) entspricht dies dem Amnon, der zweimal nicht auf Tamar hören wollte (13,14.16).

chen Schluss kommt auch Fokkelman: „[Joab] now prefers to avoid the risk of a second, perhaps more serious failure.“ (1981:151). Auf dem Hintergrund der Parabel, in der sich Joab stark für Absalom eingesetzt hatte, ist die Weigerung nun ein Ausdruck seiner Loyalität zum König.

Der Erzähler gibt in den darauffolgenden Versen den starken Willen und die Wut Absaloms zu erkennen: Er will um jeden Preis sein Vorhaben umsetzen und er ist dafür auch bereit, Gewalt anzuwenden. Er lässt durch seine Diener (vgl. schon in 13,28-29) den Acker (הֶלְקָא; *helqâ*) Joabs in Brand stecken (14,30). Diese Handlung und die vorausgegangene Beschreibung seiner Haarpracht rufen an dieser Stelle Simson (Ri 15,4-5) in Erinnerung (vgl. Hamilton 2008:345).⁵⁴⁴

Joab will sich zunächst nicht für die Zwecke Absaloms benutzen lassen. Dies kommt in 14,32 stark zutage, wenn klar wird, dass Absalom seine Worte in den Mund Joabs legen will. Damit wiederholt sich das, was Jonadab mit Amnon (13,5-6) und Joab mit der Frau aus Tekoa (14,3) getan hatten. Die Manipulation geht weiter. Absalom verwendet gegenüber Joab dabei eine Befehlsform: „*Komm her* (בֹּא הֵנָּה; *bō' hēnnâ*), *ich will dich zum König schicken, um ihm zu sagen [...]*.“ (14,32). Interessanterweise fügt sich Joab, der Heerführer des Königs, dem Zwang und der Erpressung Absaloms, wie Alter ganz recht bemerkt: „[...] he is a man prepared to use violence to achieve his ends: Mafia style, he presents Joab with an offer he can't refuse.“ (2000:281). Wenn Joab und allgemein die Söhne der Zeruja als „harte Männer“ dargestellt wurden (2 Sam 3,39), so steht Absalom ihnen in nichts nach.

Die Botschaft, die Joab dem König überbringen soll, zeigt einen Absalom, der sich selbst im Recht sieht: „*Wozu bin ich von Geshur hergekommen? Es wäre besser für mich noch dort zu sein. Jetzt aber möchte ich das Angesicht des Königs sehen. Und wenn es an mir eine Schuld gibt, dann soll er mich töten.*“ (14,32b). Diese Rede Absaloms erinnert an die Worte, die David einst an Jonathan gerichtet hatte: „*Wenn aber eine Schuld bei mir vorliegt, so töte du mich!*“ (1 Sam 20,8). Dies regt zum Vergleich der Szenen an: In beiden Fällen sieht sich der Sprecher im Recht (vgl. Bar-Efrat 2009:150) und in beiden Fällen liegt ein gestörtes Verhältnis zum König vor (vgl. Auld 2011:498).

Aus seiner eigenen Perspektive sieht Absalom den Mord an Amnon vermutlich als die angemessene Ahndung der Schuld an Tamar. Zwei Jahre hatte er verstreichen lassen, bevor er seine Schwester gerächt hat (13,23). Damit hatte er dem König genug Zeit gelassen, eigene Maßnahmen gegen Amnon zu ergreifen. Doch David war in dieser Sache passiv geblieben, was Absalom zur Selbstjustiz veranlasst hatte. So könnte die Perspektive Absaloms, die eines zu Unrecht Bestraften sein, der die Schuld nicht bei sich, sondern bei David sieht. Seine Aussage in 14,32 bringt auch zum Ausdruck, dass er die Passivität Davids im Hinblick auf seine Rückkehr nach Jerusalem als unzumutbare und ungerechte Bestrafung versteht. Auch Campbell stellt die Passivität Davids dar, indem er die Handlungsmöglichkeiten Davids nach der Parabel erwägt: „In hindsight, the options are clear: bring Absalom back and forgive him; bring Absalom back and punish him; send a message to Geshur that Absalom is never to return.“

⁵⁴⁴ Alter mutmaßt: „Perhaps the parallel with Samson is meant to foreshadow Absalom's fate as a powerful leader whose imprudence brings him to an early death.“ (2000:280). Jedenfalls ist der Tod beider sehr deutlich mit ihren Haaren verbunden.

David did none of these and that may have been David's mistake.“ (2005:133).⁵⁴⁵ Das Vakuum der Gerichtsbarkeit, doch auch der Kontrast von örtlicher Nähe und emotionaler Distanz führen Absalom dazu, den König herauszufordern sein Los nun endgültig festzulegen.

Joab setzt die Anweisung Absaloms um, woraufhin der König ihn zu sich ruft. Sieben Jahre nach der Vergewaltigung Tamars, fünf Jahre nach Ammons Ermordung und zwei Jahre nach seiner Rückkehr begegnen sich die zwei Protagonisten wieder. Doch die lang vorbereitete Wiederbegegnung zwischen David und seinem Sohn wird extrem knapp beschrieben: Absalom wirft sich vor dem König auf sein Angesicht nieder⁵⁴⁶ und David küsst ihn. Damit wird ein narrativer Ruhepunkt der Kapitel 13 und 14 erreicht, der, wie die Leserschaft sehr bald merken wird, von sehr unstabiler und heuchlerischer Natur ist.

Im letzten Vers dieses Kapitels sticht nicht nur das ins Auge, was gesagt wird, sondern vielmehr das, was den Lesenden vorenthalten wird: Kein Dialog wird festgehalten; die Schuldfrage wird nicht geklärt (Hamilton 2008:345; Noll 1997:178); es werden keine familiären Bezeichnungen verwendet, ganz im Gegenteil wird David in 14,33b dreimal in Folge als König erwähnt (Bar-Efrat 2009:150), was die offizielle Art der Begegnung untermalt; selbst der Kuss, der von einer gewissen Rehabilitierung Absaloms zeugt, wird nicht durch die sonst üblichen Gefühlsäußerungen bei einer Versöhnung, wie Weinen und Umarmen, begleitet (vgl. Gen 33,4; Gen 45,2). Auch wird nicht erwähnt, dass das Küssen gegenseitig erfolgte (Morrison 2013:194).⁵⁴⁷ All dies zeugt davon, dass „diese Versöhnung formeller Natur war und trotz des Kusses der familiären Wärme entbehrte. Der Kuss symbolisiert Begnadigung – doch diese kommt zu spät, denn der Same des Aufstands gegen den Vater ist schon gelegt.“ (Bar-Efrat 2009:150). Es ist eben dieses formelle Zeichen der Begnadigung, das Absalom braucht, um seine Ehre in der Öffentlichkeit wiederherzustellen und gegen den König im Tor aufzutreten. Dieser direkte Zusammenhang wird durch die unmittelbar darauffolgenden Worte bestärkt: „*Und es geschah danach* [...].“ (15,1).

3.7. Zusammenfassung

Der Same der Rebellion Absaloms wurde durch die Vergewaltigung Tamars gesät (13,1-22). Die Lust Ammons und der Hass Absaloms sind die Katalysatoren, die zum Brudermord führten (13,23-39). Die Flucht Absaloms begründet wiederum die Initiative Joabs, die Rückkehr Absaloms zu bewirken (14,1-23). Doch in alldem ist die Passivität Davids die Triebfeder, welche all diese Konflikte erst ermöglicht und die Absalom schrittweise zu dem führen, was die folgenden Kapitel berichten.

Diese drei Erzählungen, die allesamt von Geschwistern in Konflikten handeln, sind so ineinander verzahnt, dass keine ohne die andere auskommt. Doch in Wirklichkeit sind es Episoden einer einzigen

⁵⁴⁵ Campbell bettet seine Beobachtung in den Gesamtkontext ein: „David's passivity portrayed in chs. 13-14 contrasts oddly with his activity in chs. 11-12. He takes Bathsheba; he eliminates Uriah; he intercedes with passion for his child. But in chs. 13-14, he sends an unprotected Tamar to an overheated Amnon; he sees rape in his palace and his family and he does nothing; he gives permission for Amnon to be where he will be murdered; he vacillates over reconciliation with his murdering son. In chs. 13-14, the active roles are taken by his senior sons (we hear nothing of Chileab), following in their father's footsteps with rape and murder.“ (2005:136).

⁵⁴⁶ Für Keil ist dies „nichts weiter als die gewöhnliche morgenländische Ehrenbezeugung, mit welcher der Untertan vor seinem König trat.“ (1875:322).

⁵⁴⁷ Zum Kuss merkt Morrison an: „Very shortly the treacherous son will be kissing his future allies (15:5) as he incites a rebellion against his father.“ (2013:194).

Erzählung, wie Campbell betont: „[...] the story of the impact of David’s folly on David’s family (2005:135), womit er die Ereignisse von 2 Sam 11-12 anspricht. Wie eingangs erwähnt wurde, sind diese Episoden Teil der weiteren Erzählung vom Aufstieg und vom Abfall Davids, die sich in der Spannung zwischen Verheißung (2 Sam 7) und Gericht (2 Sam 12) bewegt. Die Auswirkungen dieser Spannung zeigen sich einerseits in der Sphäre der politischen, doch auch besonders in den innerfamiliären Geschehnissen und werden erst in den weiterführenden Geschichten bis 1 Kön 2 (Salomo-Adonija) und dem anschließenden Tod Davids abgeschlossen.

In der Analyse wurde die außerordentliche Relevanz der intertextuellen Beziehungen des vorliegenden Textes und die narrative Form der Parabel hervorgehoben.

Durch die Intersektion mit weiteren Texten unterschiedlicher Gattung und anderer alttestamentlicher *topoi* bereichert die kluge Frau ihre Erzählung und wendet sie auf die konkrete Situation Davids an. Das eigentümliche Format und die Zwecke des מִשְׁאָל (māšāl) tragen wesentlich zu dieser Bereicherung bei: Durch die Abstraktion und Diversion der fiktiven Umstände macht sich die kluge Frau aus Tekoa grundlegende und teilweise stark stereotypisierte Motive zu Nutze. Dadurch kann sie die realen Ereignisse auf eine Metaebene transportieren, abwandeln und der Bezugsperson präsentieren, ohne dass diese sie unmittelbar mit ihrer realen Situation in Verbindung bringt. Wie gezeigt wurde, erfordert dies zugleich ein hohes Maß an rhetorischer Fertigkeit. Der Erfolg des מִשְׁאָל (māšāl) ist von einem sensiblen Balanceakt zwischen Realität und Fiktion (bzw. Nähe-Distanz und Verhüllung-Enthüllung) abhängig. Dadurch werden einige Aspekte der Erzählung bewusst mehrdeutig gelassen oder bewusst abgewandelt, was uns zu einer vorsichtigen Interpretation mahnt.

Um ihr Ziel zu erreichen greift die kluge Frau in der Darstellung ihrer Geschichte grundlegende Motive aus dem Konflikt zwischen Kain und Abel und anderen Geschwistererzählungen auf. Sie wirft dabei nicht die Frage nach den Ursachen und den Katalysatoren des Konflikts ihrer Söhne auf, was im Hinblick auf die Ziele dieser Arbeit sehr interessant gewesen wäre. Doch, was die reale Situation (Absalom-Amnon) betrifft, konnten diese Aspekte bereits in der Auslegung von 2 Sam 13 erfasst werden. Der Fokus der Frau richtet sich vielmehr auf die äußeren Umstände und Begebenheiten eines Geschwisterkonflikts, die zum Brudermord führen, sowie auf ihre innerfamiliären und juristischen Folgen.

Durch die Dichte der Bezüge und die innerbiblische Reflexion eines Brudermords wird der Leserschaft nicht nur ein Einblick in den gemeinsamen hermeneutischen Horizont der Handlungsfiguren gewährt. Vielmehr bietet die Frau aus Tekoa durch der immer wieder anklingenden Gesamtzusammenhang von Gen 4 unterschwellige Deutungsaspekte und Lösungsvorschläge für die reale Situation Davids. Sie verwendet einen narrativen Text, um ethisch-theologische Schlussfolgerungen zu ziehen (bzw. ziehen zu lassen). Sie stellt den narrativen Kontext von Gen 4 in einen Dialog mit Gesetzestexten, fordert David zu einer Güterabwägung heraus und zeigt auf, dass narrativen Texten innerbiblisch ein normativer Charakter zugeschrieben werden kann. Wie betrachtet wurde, ist ihr Rückschluss in der *Imitatio Dei* verankert, einer der zentralen Aspekte, die in der narativen Ethik zum tragen kommen (vgl. Teil A, 3.3.4.8.). Die Erzählung bestätigt dabei den Eindruck, dass es grundlegende innerbiblische Muster von Geschwisterkonflikten gibt, die auch in weiteren Texten verankert sind und die immer wieder in unterschiedlichen Gewichtungen und Perspektiven in den jeweiligen Erzählungen von Geschwisterkonflikten vorkommen. Die Analogien und Divergenzen zwischen den Erzählungen geben die Möglichkeit, die Eigentüm-

lichkeiten der Einzelerzählung herauszuarbeiten. Die mitschwingenden Kontexte ermöglichen es der Leserschaft wiederum, die Ereignisse in einer größeren Tiefendimension wahrzunehmen. Die Erzählung bietet damit einen wichtigen Schlüssel im Verständnis grundlegender Motive auch anderer Geschwisterkonflikte.

4. Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)

Das vorliegende Kapitel beschäftigt sich mit der Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo, die in 1 Kön 1-2 geschildert wird. Auch diese Rivalität leistet einen wichtigen Beitrag für die Erforschung der Geschwisterkonflikte. Als *erste ausdrückliche* Thronfolgerivalität zwischen Brüdern, die im Alten Testament vorkommt, führt die Erzählung ganz neue Aspekte und Nuancen zum Thema ein. Denn am Übergang zu einem dynastischen Königtum in Israel verlässt dieser Konflikt die innerfamiliäre Dimension und wird zu einer expliziten politischen Angelegenheit. Entsprechend ziehen die daraus resultierenden Gefahren und Konsequenzen größere Aus- und Nachwirkungen mit sich.

Das vorliegende Kapitel gliedert sich in drei Teile: Zu Beginn werden kontextuelle, intertextuelle sowie narratologische Merkmale der Erzählungen aus 1 Kön 1-2 besprochen. Darauf folgt eine narratologische Analyse der relevanten Passagen, in der auch spezielle Fragestellungen der Texte erörtert werden. Die Analyse beschränkt sich auf den Abschnitt 1 Kön 1-2,25 und darin auf die Episoden, die im Hinblick auf die Auswertung des Bruderkonflikts bedeutsam sind. Darauf aufbauend, werden im letzten Teil des Kapitels einige Schlussfolgerungen über diesen Geschwisterkonflikt gezogen.

4.1. Prolegomena

4.1.1. Kontext und Intertext von 1 Kön 1-2

In diesem ersten Abschnitt werden einige kontextuelle und intertextuelle Aspekte von 1 Kön 1-2 besprochen. Die Betrachtungen zeigen die Rolle und die Funktion dieser Kapitel in ihrem unmittelbaren und erweiterten Zusammenhang. Sie weisen dabei auf eine enge Verzahnung der Samuelbücher mit 1 Könige 1-2 hin und stellen einige Motive dar, welche diese Kapitel besonders mit den Erzählungen der Erzeltern in der Genesis verbinden.

Die Kapitel 1 Kön 1-2 übernehmen einerseits die Funktion einer Ouvertüre für das gesamte Königebuch. Der Erzähler führt Themen ein, die das ganze Buch bestimmen: Die angespannte Atmosphäre am Königshof, das Aufkommen von Fraktionen und geteilten Loyalitäten, die Darstellung der Könige als Konfliktfiguren und der Eingriff von Propheten in die politische Agenda der Machthaber (Bodner 2018:25). Im kleineren Rahmen sind die Kapitel 1 Kön 1-2 eine Einführung in den ausgedehnten Bericht der Regentschaft Salomos (1 Kön 1-11) zu verstehen.

Andererseits sollten diese Kapitel nicht nur im Licht dessen verstanden werden, was ihnen folgt, sondern auch als Folge dessen, was ihnen vorausgeht. Damit meine ich nicht (nur) die formelle kanonische Abfolge der biblischen Bücher, sondern wesentliche inhaltliche Verbindungen zum Samuelbuch.⁵⁴⁸

Eine Verbindung, die häufig wahrgenommen wird, liegt in der Weiterführung der sogenannten „Thronfolgerzählung“. Diese Bezeichnung stammt von Leonhard Rost (1926), der die These aufstellte, dass

⁵⁴⁸ Burke Long (1984:14) weist darauf hin, dass der Talmud (*Bava Batra* 14b -15a) zwar eine gewisse Unterscheidung zwischen den Samuel- und Königebüchern erkennt, aber keine scharfe Trennung im Text vorsieht. So implizieren auch die LXX, zumindest in der Bezeichnung der Bücher mit „*1-4 Basileion*“, und die Vulgata mit „*1-4 regnum*“ eine konzeptionelle Einheit dieser Werke. Long folgert: „Thus, any discussion of 1-2 Kings alone, and 1 Kings apart from 2 Kings, is bound to be incomplete and inadequate. We must have in mind at all times the larger context.“ (:14).

die Kapitel 2 Sam 9-20 und 1 Könige 1-2 eine in sich geschlossene Komposition bilden, die sich durch ihre stilistischen und formalen Eigenschaften als einheitlich und strukturell geschlossen erweist.⁵⁴⁹ Diese These wurde in der Forschung des letzten Jahrhunderts vielseitig rezipiert, wird jedoch inzwischen stark angezweifelt (vgl. Dietrich 2011:10; Long 1984:36-40 und der Sammelband von de Pury & Römer 2000). Obgleich Aspekte einer Thronfolge in den genannten Kapiteln nicht zu verkennen sind, verursacht eine Engführung auf die politischen Aspekte, dass weitere thematische Schwerpunkte sowie literarische, theologische und biographische Anliegen, die die Texte verfolgen, übersehen werden oder unterbetont bleiben.⁵⁵⁰

Die wesentliche Kontinuität zwischen den Büchern Samuel und Könige ist durch König David gegeben. Davids Geschichte wird über die Grenzen der Samuelbücher hinweg erzählt und in 1 Kön 1-2 zu ihrem Ende geführt. Wenn auch in 2 Sam 23 bereits die letzten Worte Davids wiedergegeben wurden, endete das 2. Buch Samuel nicht mit dem Tod der Hauptfigur, wie es oft bei biblischen Gestalten der Fall ist. Ähnlich wie bei den Patriarchen, sowie bei Mose und bei Josua, berichten 1 Sam 16 bis 1 Kön 2 über die ganze Lebensspanne Davids, von seiner Berufung bis zu seiner „Abberufung“. In 1 Kön 1-2 begegnet uns ein alter und kranker David, dessen gesundheitlicher Zustand ein wesentlicher Auslöser für den vorliegenden Geschwisterkonflikt bildet. Doch die Geschichte Davids erreicht nicht ihren Höhepunkt mit der Inthronisation Salomos, sondern mit dem Tod des Hauptprotagonisten und den Umständen, die damit verbunden sind (Gunn 1989:83). Treffend beschreibt Fokkelman den narrativen Fokus der vorliegenden Episoden: „1 Kings does not deal with Solomon’s succession but with David’s being succeeded.“ (1981:410).

Innerhalb des großen Rahmens der Geschichte Davids ist ein weiteres verbindendes Element der Samuel- und Königebücher zu erkennen: Der Konflikt zwischen Adonija und Salomo stellt die *letzte* innerfamiliäre Auseinandersetzung der Familie Davids dar, die als eine Folge der Ereignisse aus 2 Sam 11 und des Gerichtsurteils aus 2 Sam 12 zu verstehen ist. Die genannten Kapitel sind in gewisser Weise der Motor, der die Ereignisse bis 1 Kön 2 antreibt.⁵⁵¹ In 2. Sam 12,10 heißt es, dass das Schwert das Haus Davids nicht verlassen soll. In der vorliegenden Erzählung zeigt sich dies (erneut) in den Parteilungen und Mobilisierungen von Streitkräften (1 Kön 1,5-10) und in den Maßnahmen Salomos im Hinblick auf Adonija und die Gegenspieler seines Vaters, die mit Blutvergießen einhergehen (1 Kön 2,25ff).⁵⁵² Auch Fokkelman erkennt diesen Zusammenhang: „The demise of the handsome Adonijah is an instance of the judgment announcing that the sword will never depart from David’s house.“ (2017:14).⁵⁵³

⁵⁴⁹ Zur detaillierten Widerlegung der stilistischen und formalen Argumente von Rost siehe Bar-Efrat (2011:12-23).

⁵⁵⁰ Eine solche einseitige Engführung der politischen Aspekte der Thronfolge wurde bereits in der Auslegung von 2 Sam 13 beobachtet.

⁵⁵¹ Bar-Efrat stellt diese Ereignisse an die Stelle der oben genannten „Thronfolgerzählung“, wenn er pointiert: „Moreover, the main subject of those narratives in my opinion is not the succession to the throne of David, but David’s sin and punishment. Hence the conclusion is clear: there *is* no Succession Narrative.“ (2011:21-22).

⁵⁵² Anders als Brueggemann (2002:40) es versteht, muss Salomo zugestanden werden, dass er das Schwert gegen Adonija nicht ohne Vorwarnung und triftigen Grund erhebt (vgl. 1,51; 2,23-24), siehe Auslegung dazu unten.

⁵⁵³ James Ackerman (1990) stellt heraus, dass die fiktive Nathansparabel und die Antwort Davids in 2 Sam 12,1-6 ein Vergeltungsmuster zeichnet, das in den folgenden Erzählungen Wiederhall findet und sowohl durch Men-

Der Abschluss der Erzähltrajektorie des Lebens Davids, die in 1 Sam 16 begonnen hatte, koinzidiert mit der Auflösung der letzten Rivalität zwischen Adonija und Salomo. Der Anfang (1 Sam 16-17), die Mitte (2 Sam 13-14) und das Ende des Lebens Davids (1 Kön 1-2) sind somit von innerfamiliären Geschwisterkonflikten begleitet. Der Leserschaft begegnet in der vorliegenden Erzählung von Adonija und Salomo eine Reihe bereits bekannter Muster, die an den vorherigen Episoden andocken. Sie offenbaren „a darkness between brothers we have heard before (2 Samuel 13-14)“ (Long 1984:40).

Mit dem Thronfolgekrieg und den daraus entstehenden Konsequenzen schließt sich somit der literarische und theologische Rahmen zu 2 Sam 11-12. Zugleich wird in 1 Kön 1-2 auch der weitere Rahmen der Verheißung an David (2 Sam 7) geschlossen beziehungsweise erfüllt. Obgleich David in 1 Kön 1 zunächst ein bemerkenswertes Desinteresse an der Frage nach einem Nachfolger zeigt (Lyke 1997:69), sitzt schlussendlich noch vor seinem Tod ein Nachkomme auf seinem Thron.⁵⁵⁴

Allgemeiner betrachtet greifen die Kapitel 1 Kön 1-2 auch auf weitere Aspekte der Samuelbücher zurück und setzen deutliches Wissen bei den Lesenden voraus (Wray Beal 2014:67). Richard Nelson (1987:19) weist etwa auf verschiedene Ironien in 1 Kön 1 hin, welche verlangen, dass die Leserschaft mit 2 Samuel vertraut sein musste.⁵⁵⁵ Auch literarisch betrachtet enthalten die Episoden aus 1 Kön 1-2 „all the hallmarks of its author's distinctive literary genius. There are strong stylistic links with the previous David narrative; the artful deployment of dialogue and of spatial shifts is very similar; and there are significant connections of phrasing, motif, and theme.“ (Alter 2000:363).

Blenkinsopp (1966:47-48) weist auf ein Muster hin, das eine strukturelle Einheit in der Davids-geschichte zu erkennen gibt und das sich bis 1 Kön 1-2 fortsetzt. Insgesamt viermal folgt dem Bericht einer sexuellen Ausschweifung der Tod eines Sohnes Davids:

- a. Nach dem Ehebruch mit Batseba und dem Mord an Uria⁵⁵⁶ folgt der Tod des Kindes; daraufhin wird von der Geburt Salomos berichtet.
- b. Nach der Vergewaltigung Tamars folgt die Ermordung Amnons.
- c. Der Schändung der Frauen Davids auf dem Höhepunkt der Rebellion Absaloms folgt seine Ermordung.
- d. Der Versuch Adonijas, Abschag als Frau zu bekommen, führt zu seiner Ermordung. Blenkinsopp folgert daraus:

schen als auch durch Gott verfolgt wird. Er folgert: „In this story the narrator has created a profound vision of a preordained divine judgment, ironically pronounced by David in response to Nathan's parable, working itself out in the lives of characters who act freely and thus deserve their fate. 2 Sam 18:9 describes Absalom being 'placed between the heavens and between the earth'; and this emblemizes his fate. The judgment that falls on him and his brothers derives ultimately from both heaven and earth.“ (:51).

⁵⁵⁴ Till Steiner (2017) untersuchte ausgiebig die Rezeption der Dynastieverheißung (2 Sam 7,11b-16) in 1 Kön 1-11 und weist auf wichtige verbindende Elemente zwischen den Büchern hin. Maßgeblich sind die Rückverweise in 1 Kön 1,47-48, 2,4 und 2,24. Siehe dazu auch die Analyse unten.

⁵⁵⁵ Er erwähnt etwa: „David who seduced Bathsheba now cannot 'know' Abishag. Adonijah is skillfully tarred with Absalom's brush (v. 5 and II Sam. 15:1; v. 6 and II Sam. 14:25). Nathan's counter deception reminds us of Hushai's (II Sam. 17:513).“ (Nelson 1987:19).

⁵⁵⁶ Blenkinsopp nennt dabei nicht den Mord an Uria, der hier jedoch unbedingt miterwähnt werden muss. Dieser Mord stellt nicht nur einen zentralen Aspekt des Vergehens Davids dar, sondern er begründet auch einige der Folgen, die David nach dem Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs selbst erleben wird.

This illustrates the deep internal unity of structure and theme. The theme – sin externalised in a sexual form which leads to death – is integrated with the structure of the whole composition by means of the *inclusio* of Solomon and his mother at the beginning and end and the progressive elimination of the three rival claimants (b, c, d). (1966:48).

Außerdem wird klar, dass ein Tun-Ergehen-Zusammenhang besteht, der die Folgen (b., c., d.) auf das Vergehen Davids (a.) zurückführt. Wie bereits betrachtet, ziehen sich die Folgen des Gerichts Nathans (2 Sam 12) bis 1 Kön 2 hin. Es fällt außerdem auf, dass in den genannten Etappen der Davidsgeschichte, doch auch darüber hinaus, immer wieder sexuelle Vergehen eine Rolle spielen, wodurch der Zusammenhang von Sex und Macht deutlich wird.

Die Verbindungen zu 2 Sam 11-12 werden weiterhin durch das Vorkommen derselben Handlungsfiguren verstärkt: Batseba, Nathan und Salomo, die im Geschehen von 2 Sam 11-12 vorkamen, werden über eine lange Strecke nicht mehr erwähnt, bis sie in 1 Kön 1 ein letztes Mal wieder zusammen auftreten (Leithart 2006:29; ähnlich schon Fokkelman 1981:411).⁵⁵⁷ Damit wird erneut deutlich, dass der Geschwisterkonflikt zwischen Adonija und Salomo eine weitere, letzte Folge des Gerichtsurteils Nathans (2 Sam 12) darstellt.

Über die Verbindungen von 1 Kön 1-2 zu ihrem Kontext lässt sich zusammenfassend festhalten: Die Königebücher wollen als eine literarische und konzeptionelle Weiterführung der Samuelbücher verstanden werden (gegen Leithart 2006:29). Die Thronfolgerivalität in 1 Kön 1-2 übernimmt dabei eine *Scharnierfunktion* zwischen der Geschichte Davids, die hier (nicht nur in politischer Hinsicht) zu einem Ende geführt wird, und der weiteren Geschichte des „Hauses Davids“ (vgl. 2 Sam 7,11.29; 1 Kön 2,24), die durch Salomo fortgeschrieben wird. Mit dem neuen König bricht eine neue Ära an. Durch den Machtwechsel schildert der Erzähler die epochale Wende von einem bisher „charismatischen Königtum“ (einzelne von Gott berufene Könige) hin zu einem dynastischen Königtum (davidische Sukzession).

Die Erzählung von Salomo und Adonija schlägt intertextuelle Brücken zu vielen weiteren alttestamentlichen Motiven, die in vielen Fällen im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Thema der Geschwisterkonflikte stehen. Einige davon werden in der Analyse besprochen. Besonders zu erwähnen an dieser Stelle ist das Motiv der „woman with a cause“ (Lyke 1997:187) oder „woman at court“ (:120), das in 1 Kön 1,15ff vorkommt und bereits in der Analyse von 2 Sam 14 (Teil B, II., 3.) ausführlich besprochen

⁵⁵⁷ Leithart erkennt weitere literarische Verbindungen zu 2 Sam 11-12: „David’s adultery began with David in bed while his armies were fighting at Rabbah (2 Sam. 11:1-2), and near the end of his life David lies in bed with the beautiful Abishag while a succession crisis rages around him (1 Kgs. 1:1-4).“ (2006:29). Alter (2000:364) führt an, dass David in beiden Fällen Diener aussendet, um eine schöne Frau zu holen, um mit ihr zu schlafen. Darin ist eine deutliche Umkehrung wahrzunehmen: Einst von Lust getrieben (2 Sam 11) erscheint David in 1 Kön 1 lustlos. In beiden Fällen verursacht dies Probleme bezüglich seiner Nachfolge, was Leithart wiederum herausstellt: „In the aftermath of David’s sin, Absalom challenged David’s throne (2 Sam. 15), and in this new situation Adonijah, a new Absalom (1 Kgs. 1:5-6), challenges Solomon.“ (2006:29). Auch weist die Benennung Salomos als Jedidja (2 Sam 12,25) in gewisser Weise auf die Ereignisse von 1 Kön 1-2 voraus. So folgert Gunn: „[...] the pattern of circumstances surrounding Solomon’s birth provides a measure of the circumstances of his succession which brings our focus back from Solomon and affairs of state to David and his private life.“ (1989:82).

wurde. Diesmal ist es Batscha selbst (veranlasst durch Nathan; vgl. Joab in 2 Sam 14), die den König mit einem Anliegen aufsucht (1 Kön 1,15-21).⁵⁵⁸

Ein weiteres Muster, das in besonderer Weise von Harry Hagan (1979) herausgestellt wurde, ist das Motiv des Betrügers. Insgesamt zählt Hagan (:302) 18 Täuschungen innerhalb der sogenannten „Thronfolgerzählung“, die sich auch in 1 Kön 1,5-10, in 1,11-27 (nach seiner Deutung) und besonders in 1 Kön 2,13-22 zeigen.⁵⁵⁹ Damit knüpft 1 Kön 1-2 an viele weitere, besonders aus der Genesis bekannte Episoden von Betrug an, vornehmlich an die Geschichte von Jakob (im Hinblick auf Esau, Laban und Rahels Teraphim). Darin ist auch das Thema der Geschwisterrivalität fest verwoben.⁵⁶⁰ Wie schon mehrmals in den vorausgegangenen Geschwisterkonflikten betrachtet wurde, werden die Familiengeschichten im Hause Abrahams und im Hause Davids in gewisser Weise gegenübergestellt.⁵⁶¹ So verwundert es nicht, dass in beiden Kontexten die Themen der List und des Geschwisterkonflikts zusammen einhergehen. So folgert auch Bodner: „[...] the Davidic court with its veneer of sophistication is no different than the family squabbles in the book of Genesis.“ (2018:38).⁵⁶²

4.1.2. Struktur und literarische Merkmale von 1 Kön 1-2

Long (1984:38), Brueggemann (2000:18) und andere Ausleger erkennen im ersten Kapitel einen chiasmatischen Aufbau, der sich grob an den Figuren orientiert. Auffällig ist, dass in den meisten Gliederungsversuchen der äußere Rahmen der Geschichte Davids (Krankheit und Tod) sowie die Parallelität gewisser Unter Aspekte oft nicht berücksichtigt werden. Dies liegt daran, dass die Mehrheit der Ausleger die Kapitel 1 Kön 1 und 1 Kön 2 jeweils für sich gliedert. Es folgt ein eigener Gliederungsvorschlag mit

⁵⁵⁸ Nach der Krönung Salomos befindet sich Batscha als Königmutter (גְּבִירָה; *gēbîrâ*; der Begriff wird für sie aber nicht verwendet) in der umgekehrten Stellung, da Adonija zu ihr kommt, um ihr seine Bitte an den König vorzutragen (2,13-18). Siehe Ausführungen unten.

⁵⁵⁹ Hagan zählt auf: „2 Sm 10,1-8, Hanun believes himself deceived; 11,6ff, the attempt to get Uriah to his wife’s bed and the letter of death; 12,1-4, Nathan’s parable; 13,1-14, Ammon’s [sic!] sickness; 13,23-28, the banquet of death; 14,1ff, the woman of Tekoa’s story; 15,1-6, Absalom’s stealing the hearts of Israel; 15,7ff, intrigue and revolution at Hebron; 16,15ff, Hushai’s deceptive counsel; 17,15ff, escape in a well; 18,12-13, deceptive talk; 18,28, a half-truth by Ahimaaz; 19,24, Mephibosheth deceived or deceiving; 20,4ff, the killing of Amasa; 20,14ff, the betrayal of Sheba; 1 Kgs 1,5ff, king without the king’s permission; 1,11ff, Nathan’s subterfuge; 2,13ff, an attempt for the hand of Abishag. Although I count eighteen deceptions, it would be possible to establish a higher number because several units contain more than one device. What I have indicated are the basic sections where the deceptions are found.“ (1979:302). Sicherlich ist die Identifikation als Täuschung von der Interpretation der einzelnen Erzählung abhängig. Insgesamt sticht das Motiv jedoch sehr stark hervor.

⁵⁶⁰ Leithart (2006:29) stellt fest, dass Davids Leben in 2 Sam 11-20 der Lebensgeschichte Jakobs bis dahin folgt, dass auch er sich auf seinem Sterbebett verneigt, nachdem er Vorkehrungen für die Zukunft getroffen hat (1 Kön 1,47; vgl. Gen 47,31). Greenspahn erkennt eine Reihe von Anklängen an Erzählungen der Genesis (etwa zu Gen 3 [:146f] und Gen 27 [1994:149]), wobei sich seine Interpretation der vorliegenden Erzählungen – nach meiner Auffassung – zu stark auf den herangezogenen intertextuellen Kontext stützt. Er tendiert dazu, die Unterschiede und Eigentümlichkeiten der Texte zu übersehen.

⁵⁶¹ An dieser Stelle sei auf einen wenig rezipierten Artikel von McDonough (1999) hingewiesen, der auf Verbindungen zwischen dem Ende von 2 Sam und dem Übergang zu 1 Kön 1 mit Gen 23-24 hinweist. Siehe weitere Ausführungen dort (:128-131). Der Autor scheint darum bemüht, eine intertextuelle Parallele zwischen Abraham und David zu zeichnen, und er tut dies über die Grenzen der Samuelbücher hinaus.

⁵⁶² Dies stellt ein weiteres, signifikantes Argument für die Ausrichtung dieser Arbeit dar, die sich eben mit diesen zwei Großfamilien (Abraham und David) beschäftigt. Die intertextuellen Bezüge zwischen den Erzählungen sind sehr dicht, sodass hier nur auf einzelne Aspekte hingewiesen werden kann. Einige weitere Verbindungen werden direkt in der Analyse der Erzählungen und schlussendlich im Kapitel über die Korrelationen der Erzählungen (Teil C, 1.) besprochen.

spiegelsymmetrischen Aufbau der *beiden Kapitel* unter Berücksichtigung der Orte, der Leitworte der Erzählung sowie gewisser narratologischer Aspekte (in grau). Die vorgeschlagene Gliederung (Struktur 12) fokussiert insbesondere den Verlauf der immer stärker werdenden Rivalität zwischen Adonija und Salomo.

Der zentrale Wendepunkt der Erzählung ist die Entscheidung Davids (D.) und die direkt damit verbundenen Szenen, welche als Katalysatoren pro Salomo (C.) und kontra Adonija (C'.; C'') fungieren. Die Salbung Salomos wird durch die Szenen von Adonijas Erhebung (1,5-10) und seiner Erniedrigung (1,51-53) eingerahmt. Diese sind wiederum von den Schilderungen der Ausgangssituation und des Todes Davids umgeben. Die Ereignisse ab Kapitel 2 werden nur noch aus der Perspektive des neuen Königs am Königshof dargestellt. Die Auflösung der Thronrivalität koinzidiert mit dem Ende der gesamten Davidsgeschichte, wenn von dem Tod Davids und der Umsetzung des von ihm weitergegebenen „Vermächtnisses“ (u.a. in Form von Racheanweisungen) berichtet wird.

Struktur 12: Die Struktur von 1 Kön 1-2

Exposition: Wer ist König? (1,1-10 als Prolog zu 1 Kön 1-2).

A. Die Ausgangssituation: David ist alt und pflegebedürftig – Machtvakuum (1,1-4).

[Königspalast]

B. Das erregende Moment: Adonija erhebt sich: „Ich bin es, der König wird!“ (1,5-10).

[En-Rogel]
Salomo wird als letzte, nicht eingeladene Person genannt.

Hauptteil: Wer soll König sein? (1,11-53).

C. Die Entstehung des Konflikts: Sollte nicht Salomo König werden? (1,11-27).

[Königspalast]

a) Nathan → Batseba (1,11: לֹא יָדַע).

„Salomo soll nach mir König sein, und [...] auf meinem Thron sitzen“ (1,13).

b) Batseba → David (1,18: לֹא יָדַע).

„Salomo soll nach mir König sein, und [...] auf meinem Thron sitzen“ (1,17).

„Wer soll auf dem Thron meines Herrn, des Königs, nach ihm sitzen?“ (1,20).

c) Nathan → David (1,27: לֹא הוֹדַעַת, Hif'il).

„Adonija soll nach mir König sein, und [...] auf meinem Thron sitzen?“ (1,24).

„[...] wer soll auf dem Thron meines Herrn, des Königs, nach ihm sitzen?“ (1,27).

D. Der Wendepunkt: Salomo soll König sein! (1,28-40).

a) Davids Reaktion und Schwur (1,28-31): „Salomo soll nach mir König sein, und [...] an meiner Stelle auf meinem Thron sitzen [...] so werde ich am heutigen Tag tun.“ (1,30).

b) Davids Anweisungen (1,32-37): „Er soll hereinkommen und sich auf meinen Thron setzen. Er ist es, der an meiner Stelle König sein soll.“ (1,35).

Benaja: „Der HERR möge seinen Thron größer machen als den Thron meines Herrn“ (1,37).

c) Die Umsetzung (1,38-40): Salbung und Freude.

C'. Die Entfaltung des Konflikts: Salomo ist König geworden! (1,41-50).

[En-Rogel]

Jonatan erzählt Adonija und allen: „König David hat Salomo zum König gemacht!“ (1,43).

a) Und außerdem (וְגַם): „Salomo hat sich auf den Königsthron gesetzt!“ (1,46).

b) Und außerdem (וְגַם): „Gott mache seinen Thron noch größer als deinen Thron!“ (1,47).

c) Und außerdem (וְגַם): „Gepriesen sei der HERR [...], dass einer auf meinem Thron sitzt“ (1,48).

B'. Das retardierende Moment: Adonija erniedrigt sich und wird bedingt begnadigt (1,51-53).

[Königspalast]

Schluss: Salomo sichert seine Königsmacht (2,1-46).

A'. Der Abschluss: Davids Vermächtnis und Tod – Salomos festes Königtum (2,1-12).

Tod Davids: Auflösung der Exposition und der ganzen Davidsgeschichte + Vermächtnis Davids als erregendes Moment zur definitiven Auflösung des Konflikts (Joab, Barsillai, Schimi). Resümee der Regierung Davids (2,11) + „Salomo setzte sich auf den Thron seines Vaters und seine Königsherrschaft war fest gegründet“ (2,12).

B''. Das Wiederaufleben des Konflikts: Adonijas Requalifizierungsversuch durch Abischag (2,13-18):

„Du hast erkannt (עָדַת), dass ich König werden sollte“ (2,15).

C''. Die Steigerung des Konflikts: Salomo wird mit Adonijas Versuch konfrontiert (2,19-21):

Batseba, die Königsmutter, überbringt die Bitte Adonijas.

D''. Höhepunkt und Auflösung: „Ich [Salomo] sitze auf dem Thron Davids“ (2,22-25).

a) Salomos Reaktion und Schwur (2,23-24ab): Er wittert einen Komplott: Adonija, Abjatar, Joab.

b) Salomos Anweisungen (2,24c-25a): „Heute soll Adonija getötet werden“.

c) Die Umsetzung durch Benaja (2,25b).

C'''. Die Überwindung weiterer potentieller Konflikte: Salomo festigt sein Königtum (2,26-46a).

a) Anweisungen gegen Abjatar + Umsetzung durch Benaja.

b) Anweisungen gegen Joab + Umsetzung durch Benaja; Benaja wird Heerführer.

c) Anweisungen gegen Schimi + Umsetzung durch Benaja.

A''. Der Ruhepunkt: Salomos Königtum ist gefestigt (2,46b).

Resümee: „Das Königtum war in der Hand Salomos fest gegründet“ (2,46b).

Folgende Abschnitte sind im Hinblick auf den Geschwisterkonflikt zwischen Adonija und Salomo relevant und werden in diesem Kapitel besonders untersucht:

- Die Exposition (1,1-10 als Prolog zu 1 Kön 1-2): Wer ist König? (A. und B.)
- Die Entstehung des Konflikts (1,11-27): Sollte nicht Salomo König werden? (C.)
- Die Entfaltung des Konflikts (1,41-50): Salomo ist König geworden! (C'.)
- Das retardierende Moment (1,51-53): Adonija erniedrigt sich vor dem König Salomo und wird bedingt begnadigt (B'.)
- Das Wiederaufleben des Konflikts (2,13-18): Adonijas Requalifizierungsversuch durch Abischag (B'').)
- Die Steigerung des Konflikts (2,19-21): Salomo wird mit Adonijas Versuch konfrontiert (C'').)
- Höhepunkt und Auflösung (2,22-25): Salomo: „*Ich sitze auf dem Thron Davids*“ (C''').)

4.1.2.1. Die Leitworte ידע ל' und ein auffälliges Wortcluster

Der allwissende Erzähler nutzt unterschiedliche Abstufungen im Wissen der Handlungsfiguren als ein literarisches Mittel, um die Hauptdarsteller zu charakterisieren und narrative Spannung zu erzeugen.⁵⁶³

Durch die Verwendung des Lemmas ידע (*yd'*; *wissen, erkennen*) stellt er das Unwissen Davids als ein Kernaspekt in 1 Kön 1 heraus. Das Lemma übernimmt dabei die Funktion eines Leitwortes. Diese Ansicht wird von verschiedenen Auslegern geteilt (z.B. Wray Beal 2014:68; Leithart 2006:30), wobei präzisiert werden muss, dass in 1 Kön 1 das verneinte Verb (ל' ידע; *l' yd'*) verwendet und allein David als dessen Subjekt designiert wird.

Der Erzähler verwendet das Lemma ידע (*yd'*) in seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen. In 1,4 wird es in geschlechtlicher Hinsicht verwendet, wenn klargestellt wird, dass David keine sexuelle Begegnung mit Abischag hatte. In 1,11.18 bezeichnet es in den Aussagen Nathans und Batsebas das Unwissen Davids über die Ereignisse um Adonija. In 1,27 (ל' הודעת, *Hif'il; l' hwd't*) wirft Nathan dem König vor, dass er ihn nichts über seinen angeblichen Nachfolger Adonija hat wissen lassen, was eine rhetorisch verhüllende Weise ist, um dem König zu sagen: Du weißt es doch selber nicht! (vgl. 1,11.18).⁵⁶⁴ Wray Beal betont treffend: „Throughout, David's knowledge is consistently deficient.“ (2014:68). Dies deckt sich mit der weiteren Charakterisierung Davids in diesem Abschnitt, der als alter, gebrechlicher König beschrieben wird, der die Kontrolle über sein Königreich verloren zu haben scheint und dadurch ein Machtvakuum entstehen lässt.

Doch das Blatt der Unwissenheit Davids wendet sich. Dies ist auf die Intervention Nathans und Batsebas in 1,11ff zurückzuführen, die den unwissenden und passiven David informieren und zu einer Entsch-

⁵⁶³ Der Erzähler vermeidet es, einige Hintergründe der Ereignisse darzustellen, oder liefert diese nur portionsweise an die Leserschaft, wie beispielsweise was das Wissen um den angeblichen Schwur Davids (1,13) betrifft, die genauen Absichten Adonijas in En-Rogel (Nelson 1987:20) sowie seine Motivation beim Versuch, Abischag als Frau zu bekommen (2,13ff). Es entsteht auch der Eindruck, dass jede Handlungsfigur seine ganz eigenen Zielsetzungen in der Erzählung verfolgt, die der Erzähler jedoch kaum zu erkennen gibt. Er löst Ambivalenzen nicht auf und gibt nur selten direkte Kommentare, was für Licht ein wesentliches Merkmal eines gewissenhaften Erzählstils ist: „The narrator shows his storytelling ability by diligently keeping his tongue in his cheek.“ (1978:19).

⁵⁶⁴ Leithart erkennt eine weitere mögliche Anspielung auf ידע (*yd'*): „[...] there are repeated references to Benaiah's father Jehoiada ('Yah knows'), whose name contains the same verb.“ (2006:30). Zwar ist es nicht überprüfbar, ob diese Anspielung ursprünglich so intendiert war, doch im Hinblick auf weitere Wortspiele bei den Eigennamen in 1 Kön 1-2 (siehe unten) gilt dies als wahrscheinlich (vgl. Garsi'el 1991). Es ist schließlich Benaia, der als Erster den Beschluss der Einsetzung Salomos *mit dem HERRN* in Verbindung bringt (1,37).

dung bewegen. Nach der Inthronisation Salomos steht nun Adonija und nicht mehr David als Unwissender da: In En-Rogel fragt dieser völlig ahnungslos den vorbeilaufenden Jonatan nach dem Grund für den Lärm in Jerusalem. Er vermutet dabei sogar eine gute Botschaft (1,41-43ff)! Zu einem späteren Zeitpunkt in 1 Kön 2 lässt Adonija seine eigentliche Absicht und seine (immer noch aktuelle) Perspektive über die Thronfolge in der Verwendung desselben Lemmas durchscheinen, wenn er Batseba unterstellt: „*Du hast selbst erkannt* (יָדַעְתָּ; *yd*) [...], *dass ich König werden sollte*.“ (2,15).

Das Lemma יָדַעְתָּ (*yd*) wird durch einen sich wiederholenden Satz überlagert, der erstmalig in 1,13 eingeführt wird und dann im zweiten Teil von 1 Kön 1 und darüber hinaus ein maßgebliches Leitthema bildet. Der zunächst angebliche Schwur Davids, wird später als tatsächlicher Schwur bestätigt und in unterschiedlichen doch sehr ähnlichen Formulierungen wiederholt wird:

„*Dein Sohn Salomo soll König nach mir sein* (יִמְלֹךְ אַחֲרַי; *yimlōk 'ahāray*), *und er* (וְהָיָה; *wěhū*) *soll auf meinem Thron sitzen* (יָשֵׁב עַל־בִּסְטָאִי; *yēšēb 'al-kis'i*).“ (1,13).

Diese Aussage bildet das thematische Kernstück von 1 Kön 1-2 und wird in gleicher Weise in 1,17.24.30.35⁵⁶⁵ wiederholt.⁵⁶⁶ Etwas loser aber genauso refrainartig, werden im Text einzelne dieser Lemmata nach folgendem Wortcluster verwendet:

König sein (מֶלֶךְ; *mlk*) + Thron (בִּסְטָאִי; *kissē*) + sitzen (יָשֵׁב; *yšb*).

Die Vorkommen sind in 1,20.27.46.48 und 2,12 zu finden. In den allermeisten Fällen, wo das Wortcluster vorkommt, wird zusätzlich „*nach mir/ihm*“ (אַחֲרַי; *'ahar*) beigefügt, was sich auf das Sitzen bezieht. Ausschließlich David ergänzt in 1,30.35 zusätzlich „*an meiner Stelle*“ (תַּחְתָּי; *tahtāy*). In 1,48 fehlen diese Beifügungen, da sie in diesem Zusammenhang (הַיּוֹם; *hayyōwm*; *heute*) als erfüllt erklärt werden.⁵⁶⁷

Hervorzuheben ist, dass dieses Wortcluster oder Teile davon in den Aussagen *aller* aktiven Handlungsfiguren vorkommen. Nathan leitet den vollständigen Schwursatz in 1,13 ein. In 1,24 setzt er dabei absichtlich Adonija als Subjekt des Satzes ein und vermutet (für die Leserschaft, die bereits informiert ist, wohl etwas ironisch und provokativ), dass dies eine Anordnung des Königs gewesen ist: „*Du hast wohl selbst angeordnet: Adonija soll nach mir König sein, und er soll es sein, der auf meinem Thron sitzen wird*.“ (1,24). Dadurch wahrt Nathan das Gesicht des Königs und bestärkt das Argument Batsebas: Die politische Realität ist dem Schwur Davids entgegengesetzt und der König weiß es nicht einmal. In dieser rhetorisch meisterhaften Satzumkehrung werden die eigentlichen Kontrahenten (Adonija-David) kontrastiert. Des Weiteren wird die refrainartige Grundaussage von Batseba (1,17 und in 1,20 als Frage von ganz Israel!) und von David selbst in 1,30.35 wiederholt. Einzelne Teile des Wortclusters kommen bei

⁵⁶⁵ In 1,35 dreht David die Glieder des Parallelismus um (dessen Reihenfolge sonst konstant ist): „*Er soll sitzen auf meinem Thron und an meiner Stelle König sein*“. Damit deutet er darauf hin, „dass die Position eines Herrschers nur dadurch gesichert ist, dass er tatsächlich auf dem königlichen Thron sitzt, und nicht schon durch eine Ausrufung oder Salbung.“ (Bar-Efrat 2006:240).

⁵⁶⁶ Bar-Efrat (2006:236) betont die Zentralität dieser Aussage, indem er hervorhebt, dass die Verwendung und Wiederholung eines solchen Parallelismus untypisch ist für Prosatexte. Siehe dort weitere Ausführungen (:236-241).

⁵⁶⁷ Diese Aspekte sind relevant im Hinblick auf die Deutung der Echtheit des Schwurs Davids. Siehe Analyse.

Benaja (1,37), Jonatan (1,46.47 als Wiedergabe der Diener des Königs; 1,48 als Wiedergabe Davids), Adonija (2,15) und Salomo (2,24.45) vor. Selbst der Erzähler lehnt sich daran an (2,19).⁵⁶⁸

Innerhalb des genannten Wortclusters ist die Wurzel מלך (*mlk*) und der Begriff כִּסֵּא (*kissē*) von besonderer Bedeutung. Im Alten Testament sticht die Verwendung der Wurzel מלך (*mlk*) besonders in den Samuel- und Königebüchern quantitativ hervor (vgl. Soggin 2004:1,910). Dabei ist sie in den vorliegenden Kapiteln 1 Kön 1-2 mengenmäßig stark vertreten:

- Als Verb (מָלַךְ; *mlk*; als *König regieren / zum König machen*) kommt die Wurzel neunmal in Kapitel 1 und fünfmal in Kapitel 2 vor (als Vergleich 1 Kön 1-22: 62x).
- Als Substantiv (מֶלֶךְ; *melek*; *König*) kommt die Wurzel 60 Mal in Kapitel 1 und 24 Mal in Kapitel 2 vor (als Vergleich 1 Kön 1-22: 305 Mal).
- Das Substantiv מְלֻכָּה (*mēlūkā*; *Königtum*) kommt einmal in Kapitel 1 und dreimal in Kapitel 2 vor (als Vergleich 1 Kön 1-22: siebenmal).
- Das Substantiv מַלְכוּת (*malkūt*; *Königsherrschaft, Königreich*) kommt einmal (1 Kön 2,12) als einzige Erwähnung in 1 und 2 Könige vor. Dieses Lemma wird von Fokkelman (1981:353) als das Leitwort und die Essenz von 1 Kön 1 erkannt.⁵⁶⁹

Das Lemma כִּסֵּא (*kissē*; *Thron*) wird auch sehr häufig verwendet: Es kommt in 1 Kön 1-2 insgesamt 19 Mal innerhalb von 16 Versen vor. Seine Stellung innerhalb des Parallelismus und die häufigen Verbindungen zu den anderen Lemmata untermauern den Inhalt, dass es in diesen Kapiteln um nichts weniger geht als um den Thron Davids und um die Frage seiner Nachfolge. Das Sitzen auf dem Thron ist der „entscheidende Höhepunkt des Prozesses der Königswerdung [...]“ (Bar-Efrat 2006:241). Herauszustellen ist auch die hervorgehobene Stellung des Personalpronomens הוּא (*hū*; *er*) in Verbindung mit der Bezeichnung der Person, die auf dem Thron sitzen soll (vgl. 1,13.17.24.30.35). Damit wird der Nachfolger eindeutig identifiziert und an Stelle anderer möglicher Prätendenten (Adonija) hervorgehoben. Meist wird die Bezeichnung des Thrones mit dem Possessivpronomen (*mein/dein*; seltener *Davids*) begleitet, das immer auf David bezogen ist. Selbst nach seinem Tod wird dies weiterhin betont (2,12.24; nicht aber in 2,19). Daraus wird ersichtlich, was unten detaillierter besprochen wird, dass sich die Thronfolgerivalität zunächst zwischen Adonija und David abspielt und nur im späteren Verlauf zwischen Adonija und Salomo.

4.1.2.2. Die Gleichzeitigkeit der Ereignisse an unterschiedlichen Orten

1 Kön 1 zeigt einen auffälligen und wiederholten Perspektivenwechsel zwischen dem Königspalast (und darin häufig das Gemach) und En-Rogel, dem Ort des Schlachtfestes Adonijas. Der Erzähler entfaltet zwei sich parallel entwickelnde Handlungsstränge, in denen er die Ereignisse aus der Perspektive der darin vorkommenden Handlungsfiguren darstellt. Damit steigert er die Spannung der Erzählung und vermittelt den Eindruck von Gleichzeitigkeit der Ereignisse bis zu dem einmaligen Punkt, an dem sich Salomo und Adonija direkt, flüchtig und mit umgekehrten Voraussetzungen begegnen (1,53). Beim jeweiligen Perspektivenwechsel holt der Erzähler die am anderen Ort vergangene Zeit nicht nach. Die

⁵⁶⁸ Bei der Verwendung durch den Erzähler wird der Thron erstmalig als Salomos Thron (= „sein“) bezeichnet.

⁵⁶⁹ Ich habe darauf verzichtet, das sehr häufige Lemma מלך (*mlk*; als Substantiv oder Verb) in der oben dargestellten Struktur 12 zu markieren.

Ereignisse am jeweils anderen Ort laufen im Hintergrund also weiter, bis der Erzähler sie beim Szenenwechsel durch einen Zeitsprung angleicht (vgl. Bar-Efrat 2006:182). So haben beispielsweise die geladenen Gäste in 1,41 bereits zu Ende gegessen.⁵⁷⁰ Diese Synchronisierung wird in 1,11, in 1,40-41 und in 1,51 durch weiche und organische Übergänge gestaltet, sei es durch den Einsatz von Verbindungsmännern wie Nathan, Jonathan oder anonymer Boten oder durch den weit hörbaren Schall und das Freude-Furcht-Motiv (vgl. :183-185).

4.1.2.3. Die fast unscheinbare Verschiebung der Perspektive innerhalb eines Tages

Durch den gezielten Einsatz von narrativen Mitteln bewirkt der Erzähler eine progressive und fast unscheinbare Verschiebung der Perspektive der Erzählung von David auf Salomo. Nelson weist etwa darauf hin, dass diese Bewegung in der Art und Weise zu erkennen ist, wie Salomo genannt wird:

He begins as brother to Adonijah and son to Bathsheba (vv. 10, 12, 13, 17, 21, 30), but the conspirators move to speak of him as David's "servant" (vv. 19, 26). At the climax, David refers to Solomon as "my son" (v. 33). Then David (v. 34), all the people (v. 49), the messenger and Adonijah (v. 51), and finally the narrator (v. 53) call him "King Solomon." By contrast, his rival is identified only as "Adonijah" or "Adonijah son of Haggith," except in Nathan's questionable assertion in verse 25. In a similar way, the stylized address of elevated courtly language is directed first to David (vv. 2, 1721, 2427, 31, 3637) but at the end to Solomon by the subservient Adonijah (v. 51). (1987:17-18).

Eine ähnliche Bewegung ist durch den Wechsel der Orte zu erkennen, was bereits erläutert wurde. Die Leserschaft verlässt in 1,38 fast unmerklich David und den Königspalast, um der Inthronisation Salomos in Gihon zu folgen. Die Perspektive schwenkt dann auf Adonija in En-Rogel (1,41-50), sie folgt ihm bis zu den Hörnern des Altars (1,50), um dann wieder in den Palast zurückzukehren (1,51). Hier sitzt nun, wie ganz selbstverständlich und ohne weitere Erklärung, nicht mehr David, sondern Salomo auf dem Thron. Es ist nun der neue König, der Befehle erteilt und dessen erste Amtshandlung geschildert wird.

Der sanfte Übergang zwischen dem alten und dem neuen König wird zudem durch die Proskynese der Handlungsfiguren untermalt. Nelson erkennt ebenfalls diese Entwicklung: „Bathsheba and Nathan bow to David at the start (vv. 16, 23, 31). David himself bows to a blessing of Solomon in the middle (v. 47). At the narrative's end, Adonijah does obeisance to Solomon, the new center (v. 53).“ (:17). Die Erhebung (1,5) und schlussendliche Erniedrigung Adonijas fungieren hierbei als Rahmen (B.-B'). Diese Verschiebung von David auf Salomo ist vor allem deswegen so unscheinbar, weil Salomo selbst im ganzen Handlungsgeschehen bis 1,52 keine wesentliche Rolle einnimmt.

Abgesehen von der ersten Szene der Exposition (1,1-4), die zeitlich nicht eindeutig eingeordnet werden kann, finden die nachfolgenden Ereignisse mit hoher Wahrscheinlichkeit alle an einem Tag statt (vgl. Long 1981:80; Fokkelman 1981:348; Bodner 2018:35), angefangen mit der Notiz über das Schlachtfest Adonijas in En-Rogel. Die lang erwartete und komplexe Frage nach einem Nachfolger auf dem Thron Davids wird somit innerhalb kürzester Zeit geregelt.⁵⁷¹ Dies trägt sehr stark zu der Spannung und

⁵⁷⁰ Dies ist eine bewährte Erzähltechnik, wie Bar-Efrat bemerkt: „So enthält auch die Erzählung von Absaloms Aufstand (2 Sam 15-19) zwei sich parallel entwickelnde Handlungsstränge, einen um David und einen um Absalom.“ (2006:185; siehe weitere Ausführungen dort).

⁵⁷¹ Der Vergleich der erzählten Zeit (ein Tag) mit der Erzählzeit lässt darauf schließen, dass der Erzähler eine besondere Betonung auf die Vorgänge im Königspalast legt, indem er die Erzählzeit dieser Szenen besonders dehnt und mehrfach (selbst in En-Rogel, in 1,43-48!) wiederholt.

Dynamik des Handlungsverlaufes bei: Die unmittelbare Bedrohung durch Adonija wird dadurch sehr greifbar; die Intervention Nathans und Batschas zugunsten Salomos zeigt sich als eine äußerst dringliche Angelegenheit; die Inthronisation Salomos erfolgt gewissermaßen im letzten Moment. Zudem malt der Handlungsverlauf an einem einzigen Tag der Leserschaft ein improvisiertes Inthronisationsfest für Salomo, eine abgebrochene Party in En-Rogel und eine hastige Flucht Adonijas zum Altar vor Augen. Erst mit der Abschiedsrede und dem Tod Davids in 2,1 drosselt der Erzähler das Erzähltempo und begibt sich erneut in eine undefinierte, relative Zeitdimension („als die Tage Davids herannahten“, parallel zum ersten Teil der Exposition, 1,1-4).

4.2. Exposition: Wer ist König? (1 Kön 1,1-10)

Die zweiteilige Exposition enthält in der ersten Szene (1,1-4) die Darstellung der Ausgangssituation: David ist alt und pflegebedürftig und lebt zurückgezogen in seinem *Königspalast*. Diese Lage lässt offensichtlich ein Machtvakuum im Reich entstehen. In einem kausalen Zusammenhang und als Kontrast dazu wird in der zweiten Szene (1,5-10) Adonija dargestellt, der sich selbst zum König erhebt. Die Hintergründe seiner Anmaßung sowie seine Unterstützer und sein Vorhaben in En-Rogel werden ausführlich beschrieben. Damit sind beide Orte eingeführt, die sich in den nachfolgenden Szenen abwechseln werden.

4.2.1. Die Ausgangssituation: David ist alt und pflegebedürftig – Machtvakuum (A. – 1,1-4)

Das Königebuch setzt die Erzählung von 2 Sam fort und stellt David als alten und hochbetagten König dar. Da dies eine relative Aussage ist, beschreibt der Erzähler seinen Zustand näher, um seine altersbedingte Gebrechlichkeit hervorzuheben: Der König friert offensichtlich, kann sich aber nicht mehr selbst wärmen, auch nicht durch den Einsatz wärmender Decken (כסה [ksh] + בגד [beged]).

Da David offensichtlich bettlägerig ist, spielen sich die Ereignisse dieser Szene innerhalb seines Gemachs (הדר; *heder*; vgl. Abischag in 1,15 und Analyse zu 2 Sam 13,10) ab. Davids Diener (עבדים; *‘ābādīm*) ergreifen die Initiative und machen einen Vorschlag: „Man suche meinem Herrn, dem König, ein Mädchen, eine Jungfrau⁵⁷², dass sie vor dem König stehe und seine Pflegerin sei!“ (1,2). Der Vorschlag erinnert an die Therapieempfehlung der Diener Sauls in 1 Sam 16,16, „the very words that were the prelude to the young David's entrance into the court.“ (Alter 2000:363). Das Gemach (הדר; *heder*), die Krankheit Davids und die Erwähnung der Schönheit Abischags (1,4) erinnern zudem an die verhängnisvollen Ereignisse in 2 Sam 13 (Amnon-Tamar).

Die junge Frau soll „im Schoß“ (חיק; *hêq*) des Königs liegen und den König wärmen. Dies scheint ihre Hauptaufgabe (vgl. 1,4) als Pflegerin (סֹכֶנֶת; *sōkenet*) zu sein (Fokkelman 1981:348), was auch als ein sexueller Euphemismus verstanden werden könnte. Im Hintergrund könnte die scheinbar weit verbreitete Annahme liegen, „that a king could no longer function if lacking in sexual potency [...]“ (DeVries 2003:12).

Direkt damit verbunden erkennen einige Ausleger (z.B. Nelson 1987:16; Cushman 2006:338; Bodner 2018:27-28) eine politische Motivation hinter der Vorgehensweise der Diener. Ein Argument, das aufgeführt wird, ist, dass die Diener (עבדים; *‘ābādīm*) Davids erneut in 1,9 als Gäste bei dem Schlachtfest

⁵⁷² Der Begriff בתולה (*bētûlâ*) kann sich auf eine Jungfrau oder einfach auf eine junge Frau im heiratsfähigen Alter beziehen. Vgl. Wenham (1972). Im vorliegenden Kontext ist recht eindeutig beides der Fall.

Adonijas erwähnt werden. Demnach sei ihr Vorschlag ein Eignungstest (bzw. Potenztest) der Oppositionspartei, um festzustellen, „if David is still capable of ruling the nation“ (Bodner 2018:27). Es müssen jedoch nicht politische Interessenvertretungen von Seiten der Diener vermutet werden, um klarzumachen, dass David die Kontrolle über sein Reich und – schon lang – über seine Söhne verloren hat. Darauf lässt sich allein schon durch die Darstellung der Gebrechlichkeit Davids, durch die von ihm nicht bekannte und nicht angefochtene Strebung Adonijas (1,5-10) und die damit verbundene Gründe (1,6) schließen. Zudem werden die Diener (עֲבָדִים; *‘abādîm*) des Königs auch in 1,47 erneut erwähnt, im Zusammenhang mit der Überbringung ihrer Segenswünsche an den König Salomo, während die Party in En-Rogel noch stattfindet. Somit kann hier nicht von einer bestimmten, politisch motivierten oder manipulierenden Gruppierung die Rede sein.

Andere Ausleger sehen im Vorschlag der Diener eine therapeutische Maßnahme⁵⁷³ (ganz im Sinne von Koh 4,11), die aus der Umwelt Israels bekannt ist, wie Wiseman betont: „The use of a youth to restore vital warmth was an ancient medical practice“ (1993:74).⁵⁷⁴ Diese Deutung als Therapeutikum scheint mir die naheliegendere zu sein, da der Text gleich zu Anfang die körperliche Symptomatik beschreibt.⁵⁷⁵ Auch ist wichtig zu betonen, dass an dieser Stelle und in den folgenden Episoden zwar ein körperlich schwacher, doch keinesfalls ein *geistig* seniler König dargestellt wird.⁵⁷⁶ Zu Recht stellt Steiner fest: „Die einzige Aussage, die der Text über den Gesundheitszustand Davids macht, [ist, IM] die Tatsache, dass ihm nicht warm wird [...]“ (2017:147).⁵⁷⁷

Der Wettbewerb um „Miss Israel“ beginnt (1,3) und die überaus schöne (יָפָה עַדְמֹד; *yāpā ‘ad-mě’ōd*) Schunemiterin⁵⁷⁸ Abischag wird ausgewählt und dem König gebracht. Als Protagonistin bleibt Abischag

⁵⁷³ Zu dem oben erwähnten Hintergrund der Verbindung von Potenz und Regierungsfähigkeit des Königs ergänzt DeVries auch die verbreitete Vorstellung, „that sleeping next to a lusty young virgin could restore this potency“ (2003:12). Somit schließt die Funktion als Therapeutikum die Vorstellung nicht grundsätzlich aus, dass mit einer Linderung der Leiden Davids auch seine Regierungsfähigkeit gesteigert werden sollte.

⁵⁷⁴ So schon Josephus zu 1 Kön 1,1: „[...] when the physicians came together, they agreed to this advice, that a beautiful virgin, chosen out of the whole country, should sleep by the king’s side, and that this damsel would communicate heat to him, and be a remedy against his numbness.“ (1987:207). So erwähnt auch Keil: „Daß nämlich durch Mitteilung der Lebenswärme kräftiger jugendlicher Personen die schwindende Lebenskraft erhalten und gestärkt werden könne, ist eine von den Aerzten aller Zeiten anerkannte Tatsache [...]“ (1876:14-15).

⁵⁷⁵ Seien es Alterserscheinungen oder eine altersbedingte Erkrankung, wie beispielsweise Arteriosklerose (so spekuliert etwa DeVries [2003:12]).

⁵⁷⁶ Einige Ausleger setzen eine geistige Umnachtung des Königs voraus und verwenden dieses Argument, um die These zu begründen, dass der Schwur Davids in 1,13ff nie stattgefunden hat (z.B. Gunn 1989:106). Daraus folgt die Deutung der genannten Episode als eine totale Manipulation Davids durch Nathan und Batseba. Doch dies ist nicht das, was der Text in der Exposition über den Zustand Davids sagt. Und gerade der weitere Verlauf der Geschichte beweist das Gegenteil, wo David seinen klaren Verstand unter Beweis stellt (mehr dazu in der Analyse).

⁵⁷⁷ Selbst Bodner, der ein politisches Kalkül der Dienerschaft vermutete, räumt schlussendlich ein: „Of course, it is possible that by searching for a beautiful maiden, the courtiers are simply attempting to revive their aged king – whose private failings are all too real, but whose glories remain unequalled among Israel’s parade of monarchs – and perhaps extend his reign as long as possible.“ (2018:28).

⁵⁷⁸ Garsi’el weist auf ein Wortspiel mit ihrem Namen hin, das ihre Aufgabe widerspiegelt: „The local attributive of ‘the Shunammite’ (הַשְּׁנַמִּית – from the city of Shunem) contains strong sound associations with the words שָׁנָה (sleeping) and נָמְתָה (you slumbered – 2nd person, feminine). The verbs יָשָׁן (to sleep) and נָמַם (to slumber) serve as a common word-pair in the Bible (cf., e.g., Ps 121,4; Isa 5,27). These punning derivations correspond

komplett passiv: „We see her through other people’s eyes but never through her own. We never learn how she felt about the characters or issue in which she was involved.“ (Berlin [1983] 1994:30). Doch ihre Einführung an dieser Stelle spielt eine wesentliche Rolle im Hinblick auf die folgenden Episoden.

Der Erzähler kontrastiert die junge und schöne Frau mit dem alten und kranken König (House 2003:91) und betont zuletzt, dass der König sie nicht erkannte (לֹא יָדָעָהּ; *lō`yēdā`āh*). Hier sollte die Leserschaft Vorsicht vor zu schnellen Rückschlüssen walten lassen. Selbst wenn bei einem alten und schwachen Mann die Unfähigkeit im Vordergrund stehen könnte, spricht der Text nicht von der Manneskraft an sich, sondern von einem nicht stattfindenden Ereignis. Genau dies erkennt auch Steiner: „Bei genauer Betrachtung wird über das Unvermögen Davids, den Geschlechtsakt zu vollziehen, keine Aussage getätigt. Der Vers konstatiert lediglich das Unterbleiben desselben.“ (2017:154). Mit חָמַם (*hmm*; *warm sein/werden*; 1,1.2) wird in diesem Kontext nicht die sexuelle Erregbarkeit des Königs angesprochen, sondern die aus dem Gebrechen resultierende Symptomatik, dass der König friert.⁵⁷⁹

Die Beschreibung Abischags, die Uneindeutigkeit ihrer Rolle sowie die Notiz über die fehlende sexuelle Begegnung mit dem König (1,4) produzieren gewisse Ambiguitäten, die eine Rolle im Hinblick auf die Episode in 2,13-25 spielen.⁵⁸⁰ Die Exposition bereitet die späteren Ereignisse bereits vor (vgl. Willis, Pleffer & Llewelyn 2011:136; Keil 1876:15). Auch schlägt die Beschreibung der jungen und wunderschönen Abischag in der ersten Szene der Exposition (A.) eine Brücke zur Beschreibung Adonijas in der zweiten Szene (B.; vgl. Fokkelman 1981:347): Adonija wird in 1,6 ebenso als ein Mann von sehr schöner Gestalt beschrieben (הוּא טוֹב־תְּאֵר מְאֹד; *hū` tōwb-tō`ar mē`ōd*). Ist es Zufall, dass der schöne Adonija zum späteren Zeitpunkt in 2,13ff die schöne Abischag als Frau haben will?

Die Aussage in 1,4b, dass David Abischag nicht erkannte, führt die Charakterisierung Davids weiter. Als Protagonist kommt er in dieser Szene nur in 1,1a und 1,4b vor, also in den Randversen. Der alte und kranke Mann rahmt die junge und wunderschöne Abischag, die in der Mitte beschrieben wird, ein. Er wird in beiden Fällen als eine passive Figur dargestellt. Die Erwähnung des unterbliebenen sexuellen Verkehrs steigert die Charakterisierung, wenn die Leserschaft sich an dieser Stelle die kontrastierenden Ereignisse von 2 Sam 11 in Erinnerung ruft: Der bloße Anblick der schönen Batseba (וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מְרָאָה; *wēhā`iššā tōwbat mar`e mē`ōd*) aus der Ferne (11,2) hatte David bewogen sie holen zu lassen, um mit ihr zu liegen und illegitimen Geschlechtsverkehr zu haben (11,3-4). Der nun alte, greise David lässt stattdessen die jungfräuliche „Miss Israel“ (1 Kön 1,4: הַנְּעִרָה יָפָה עַד־מְאֹד; *hanna`ārā yāpā`ad-mē`ōd*)

to the purpose for which the Shunammite girl was brought to the palace – to sleep in the king’s bosom and to warm him (1,2).“ (1991:383).

⁵⁷⁹ Der Text sagt auch nichts darüber aus, ob die angewandte Therapie dazu verhalf, dass es dem König wieder warm wurde.

⁵⁸⁰ Die Ambiguität ihrer Rolle könnte auch in der Erwähnung ihres Herkunftsortes liegen. In ihrer Dissertation über Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2 bemerkt Maria Häusl: „Überprüft man, für welche Frauen der Herkunftsort bekannt ist, so zeigt sich, daß eine Angabe des Heimatortes fast ausschließlich bei Königsmüttern und Frauen Davids zu finden ist. Es handelt sich also um hochgestellte Frauen am Königshof. Der Text könnte Abischag durch die Angabe des Heimatortes diesem Kreis der Frauen zurechnen.“ (1993:239). Zugleich ist ihr Status fragwürdig, wie Cushman anmerkt: „In terms of the power structure of the harem, Abishag had no children and therefore had neither status nor power. In contrast to Abishag, Bat-Sheba, mother of a son of the royal household, is a powerful figure.“ (2006:338) Auf dem Hintergrund dieser Spannung ist die erneute Erwähnung Abischags in 1,15 zu verstehen (siehe unten).

unberührt, obgleich sie in seinem Schoß liegt.⁵⁸¹ Der Erzähler scheint die Ereignisse aktualisieren und invertieren zu wollen, um dadurch einen kraftlosen David zu zeigen, dessen Gesundheit, Vitalität und sexuelle Lust geschwunden sind. Er ist ein bleicher Schatten seines früheren Ichs geworden (Bodner 2018:27).

Die Verwendung von לֹא יָדָע (*l' yd'*) in 1,4b führt erstmalig das oben bereits besprochene Leitwort ein, das David in 1 Kön 1 durchgehend als einen König darstellt, der die Kontrolle über sein Reich und seine Familie verloren hat (vgl. Leithart 2006:30). Mit den Worten Steiners:

Das Nicht-Erkennen Abischags präfiguriert somit aus dem Gesundheitszustand Davids resultierend, [sic!] das politische Unwissen Davids über die Geschehnisse um Adonijah, von denen er durch seine Bettlägerigkeit nichts mitbekommen hatte – so wird die nicht aktualisierte sexuelle Potenz Bild des fehlenden politischen Überblicks. (2017:128).⁵⁸²

Die Verneinung לֹא יָדָע (*l' yd'*) gehört zudem zu einer Reihe von Negationen, die in den nächsten Szenen mit David als Subjekt fortgeführt werden: David wurde *nicht* warm (1,1); David erkennt Abischag *nicht* (1,4); David hatte Adonija *nie* gekränkt (1,6); David weiß *nicht*, dass Adonija sich als König ausgibt (1,11; vgl. Fokkelman 1981:350); und David denkt offensichtlich *nicht* an seinen (angeblich) geleisteten Schwur (1,17-18).

Am Ende der ersten Szene begegnet das Bild eines Königs, der nicht in der Lage ist, zu regieren, und dadurch ein Machtvakuum entstehen lässt. Die Krankheit und Gebrechlichkeit Davids weisen auch darauf hin, dass er nicht mehr lange leben wird, was seinen Tod in 1 Kön 2,1-11 vorbereitet. Damit spitzt sich die Notwendigkeit einer Nachfolgeregelung zu (Wray Beal 2014:69). Doch im Hintergrund schwingt der Gedanke mit, dass der kranke David gar nicht mehr in der Lage ist, diese Angelegenheit selber zu regeln! Oder hat David bereits einen Nachfolger bestimmt (1,13)?⁵⁸³ Der Geschwisterkonflikt zwischen Adonija und Salomo erwächst auf dem Boden dieser Frage. Es wird sich zeigen, dass David bei der Beantwortung dieser Frage Unterstützung braucht (1,11-27). Doch Adonija hat bereits eine eigene Antwort darauf.

4.2.2. Das erregende Moment: Adonija erhebt sich: „Ich bin es, der König wird!“ (B. – 1,5-10)

Die zweite Szene der Exposition ereignet sich auf dem Hintergrund der ersten. Adonija will das entstandene Machtvakuum selbstbestimmt füllen. Dies wird syntaktisch durch die *we-x-qotel* Konstruktion verdeutlicht (Steiner 2017:138): „Adonija aber, der Sohn der Haggit, erhob sich“ ($\text{וַאֲדֹנִיָּה בֶן־חַגִּית מֵתְנַשֵּׂא}$);

⁵⁸¹ Vielleicht spielt auch dieses Geschehen und ein gewisses Konkurrenzdenken der Frauen in der Begegnung zwischen Batseba und Abischag in 1,15 sowie in der Episode in 2,13-25 eine Rolle.

⁵⁸² Diese Charakterisierung ist konsistent mit der Beschreibung Davids nach der Batseba-Affäre in den Kapiteln 2 Sam 13-20.

⁵⁸³ Die Bezeichnung Salomos als Jedidja (2 Sam 12,25; *Liebling des HERRN*) löst die Frage nach der Thronfolge nicht auf, kann aber als eine gewisse Offenheit der Interpretation in diese Richtung gedeutet werden. So kommentiert Bodner: „[...] because a name change in the Hebrew Bible often triggers a shift in destiny, Solomon’s future should be closely monitored.“ (2018:32). Dies gilt nicht nur für die Namensänderung allein, sondern auch im Hinblick auf die Bedeutung des Namens.

wa 'ādōniyyā ben-ḥaggīt mitnaśśē').⁵⁸⁴ Diese Erhebung Adonijas ist als eine durative Handlung zu verstehen (Long 1984:37; Fokkelman 1981:348), die sich in dieser Szene in vier Schritten zeigt: 1) Er erklärt sich zum König (1,5a); 2) Er schafft sich eine Eskorte an und inszeniert sich als König (1,5b); 3) Er führt Koalitionsgespräche mit der militärischen und religiösen Führung (1,7); 4) Er veranstaltet ein großes Schlachtfest (1,9).

Durch die Wahl des Partizips מִשְׁתַּחֲוֶה (mitnaśśē'; *sich erheben*) in 1,5a macht der Erzähler eine indirekte Deutung der Handlung Adonijas (vgl. House 2003:88; Fokkelman 1981:349): Es ist eine Erhebung, welche Herrschaft über etwas oder jemanden beansprucht (wie etwa in Num 16,3; Ez 29,15 mit על [al]; 1 Chr 29,11 mit הָ [h]). Im Unterschied zu den genannten Stellen wird hier das Objekt nicht erwähnt, über das sich Adonija erhebt. Darin liegt ein wichtiges Moment der Erzählung. Adonijas erste Worte machen jedoch das Objekt deutlich, das hier gemeint ist: „Ich bin es, der König wird!“ (אֲנִי מֶלֶךְ אֲנִי; 'ānī 'emlōk). Damit eröffnet Adonija die Fragestellung des gesamten Kapitels: *Wer ist (wirklich) König?* Aus der Perspektive Adonijas ist David es wohl kaum mehr.

Anders als die Mehrheit der Ausleger es an dieser Stelle behauptet, beinhalten diese erste Aussage Adonijas sowie die gesamte Exposition (1,1-9) keinen klaren Hinweis, der darauf schließen lässt, dass bereits ein Geschwisterkonflikt zwischen Adonija und Salomo vorhanden ist. Salomo wird zwar in 1,10 explizit als nicht geladener Gast erwähnt und die strukturelle Gegenüberstellung zu Adonija in 1,5 sticht der aufmerksamen Leserschaft ins Auge (siehe unten), doch erst der Einsatz Nathans und Batsebas bringen ihn an der Oberfläche der Erzählung als potentiellen Thronanwärter ins Spiel. Das bedeutet: Adonijas Affront („Ich bin es, der König wird“) betrifft keinen anderen als seinen zwar alten und gebrechlichen, aber noch lebenden König und Vater, was die darauffolgenden Anspielungen auf Absaloms Aufstand untermauern (siehe unten). Adonija erhebt sich über den amtierenden König und schmiedet Pläne hinter seinem Rücken, als würde er bereits mit einem Fuß im Grab stehen!⁵⁸⁵

Im weiteren Rahmen betrachtet gilt die Selbsterhebung insbesondere in den Samuelbüchern als ein theologisch durchtränkter Begriff. Schon zu Anfang wird von Hannah programmatisch bezeugt: Gott erniedrigt und erhöht; er erhebt den Geringen und erniedrigt den Gottlosen, denn niemand ist stark durch eigene Kraft (nach 1 Sam 2,7-9; vgl. Spr 18,12; 29,23). Es ist eine Dynamik, die bei der Salbung Davids sichtbar wurde (1 Sam 16,7.11) und die sich nun auch in der Konstellation Adonija-Salomo zeigen wird.⁵⁸⁶ Indem Adonija sich selbst zum König macht, bricht er auch mit der bisherigen (zwar kurzen [vgl. Saul und David] aber durchaus signifikanten) Tradition eines von Gott erwählten und nicht selbst angestrebten charismatischen Königtums (vgl. House 2003:88). Auf diesem Hintergrund provoziert die starke Betonung der Erhebung Adonijas in der Leserschaft möglicherweise eine entgegengesetzte Erwartung: Wer wird an Stelle von Adonija, der sich selbst erhebt und somit erniedrigt werden wird, zum

⁵⁸⁴ Interessanterweise lässt sich der Name von Adonijas Mutter Haggit (חַגִּית; *ḥaggīt*) von חַג (hg; bzw. חַגַּג; *hgg*) ableiten, was ein Fest bezeichnet (Garsi'el 1991:380). Im Kontext der Feier Adonijas in En-Rogel könnte dies ein Wortspiel darstellen.

⁵⁸⁵ Es verwundert, dass dieser so zentrale und nicht zuletzt kulturell bedeutsame Aspekt in der Forschung kaum Erwähnung findet. Nur House stellt sich die Frage: „But what kind of man cannot wait for his father to die before seeking power?“ (2003:88). Vgl. im Kontrast dazu Esaus Zurückhaltung in Gen 27,41.

⁵⁸⁶ Es ist dieselbe Dynamik, die auch im Buch Genesis immer wieder bei den Vertauschungen des Erstgeburtsrechts sichtbar wird.

Nachfolger Davids? Doch noch vordergründiger wird die Frage laut: Wie wird sich der alte und gebrechliche David gegen den jungen und energischen Adonija behaupten können?

Durch die Informationen der Verse 1,5-6 entsteht eine kumulative Wirkung in der Charakterisierung Adonijas, welche diese negative Perspektive zunehmend erhärtet. Die Erhebung und das energische Handeln Adonijas kontrastieren das (bereits durch Abischag hervorgehobene) Bild, das in der Eröffnungsszene von David gezeichnet wurde: David ist alt – Adonija ist jung;⁵⁸⁷ David ist passiv und handlungsunfähig – Adonija ist aktiv und energisch; David löst nicht das Problem seiner Nachfolge – Adonija reagiert sofort auf das entstandene Machtvakuum; David liegt passiv und zurückgezogen in seinem Gemach – Adonija erhebt sich und inszeniert sich als neuer König in der Öffentlichkeit.⁵⁸⁸

Aus seinem Beschluss, König zu sein/werden, folgt eine Handlung: „*Er schaffte sich Wagen und Reiter an und fünfzig Mann, die vor ihm herliefen.*“ (1,5b). Adonija „manifestiert seinen Anspruch somit mit den Symbolen der Kriegsmacht und der Königsmacht.“ (Steiner 2017:139), wobei die berechtigte Frage im Raum steht, ob er damit einen gewaltsamen Übergriff plant (vgl. Walsh 1996:7). Auch Steiner argumentiert dafür, dass dieser Handlung eine deutliche „militärische Konnotation beiliegt“ (2017:140). Adonija handelt jedenfalls wie ein König, bevor er überhaupt König ist (House 2003:88), während der eigentliche König nicht so handelt, wie es von einem König erwartet werden würde.

4.2.2.1. Adonija als Absalom redivivus

Die Erwähnung von Wagen und Reiter ist ein erster klarer Rückbezug auf Absalom. Insgesamt zähle ich fünf Aspekte, die in diesen Versen direkt oder indirekt auf Absalom zurückweisen:

1. Wie einst Absalom schaffte sich auch Adonija Wagen und Reiter und fünfzig Mann an, die vor ihm herliefen (1,6a). Die Aussage in 1,5b entspricht fast wörtlich 2 Sam 15,1 (siehe dazu Fokkelman 1981:348; Seiler 1998:44; Leithart 2006:30; Bodner 2018:30).⁵⁸⁹
2. Die Erwähnung der Laissez-faire-Erziehung Davids (1,6b) unterbricht den Erzählverlauf und gewährt der Leserschaft einen kurzen Rückblick in die weit zurückliegende Vergangenheit: „*David hatte ihn solange er lebte (מיַיָּמָיו; miyyāmāyw) nicht getadelt (עָשָׂב; ‘šb), dass er gesagt hätte: Warum handelst du so?*“ (1,6b) Die Aussage erinnert an die nachgiebige Haltung Davids, der nicht in der Lage gewesen war, Absalom zu wehren, und selbst am Höhepunkt seines Aufstandes eine ambivalente Haltung ihm gegenüber zeigte (2 Sam 18,5; 19,1,9: vgl. die Verwendung von עָשָׂב [‘šb] in 19,3).⁵⁹⁰ Ganz allgemein wird durch die Rückblende „der Kontrast zwischen dem Verhalten seines

⁵⁸⁷ Wiseman (1993:75) schätzt sein Alter auf etwa 35 Jahre.

⁵⁸⁸ Dieser Aspekt könnte bereits als Nuance des Verbs נָשָׂא (*ns’*; *erheben*) mitschwingen, wie Alter bemerkt: „Since a common noun derived from that verb, *nas’i*, means ‘prince,’ the reflexive verb might even have the sense of ‘acting the part of a prince.’“ (Alter 2000:364).

⁵⁸⁹ In den genannten Abschnitten werden unterschiedliche Bezeichnungen für Wagen und Reiter verwendet. Mehr dazu ist bei Steiner (2017:139) zu finden.

⁵⁹⁰ Zugleich erinnert es an Davids nachgiebige und passive Haltung gegenüber Amnon in 2 Sam 13,20-22, was in der LXX in 2 Sam 13,21 eigens betont wird. Vgl. auch dasselbe Motiv bei Eli in 1 Sam 2,12-17. DeVries kommentiert die ambivalente Darstellung der Handlungsfiguren in der sogenannten Thronfolgeerzählung: „[It] presents a realistic and believable portrait of the human persons involved. The throne-succession narrator is able to perceive, and ready to recount, the flawed deeds of human persons. He did this with David, and he does it now with Solomon. Although this may diminish our own admiration for David and Solomon, it only height-

Vaters ihm gegenüber und seinem eigenen Verhalten gegenüber David betont.“ (Bar-Efrat 2006:191). Darüber hinaus werden die Versäumnisse Davids (vgl. die Serie von Negationen) im Laufe der Zeit betont und die Handlung des Sohnes wird mit der Untätigkeit des Vaters begründet (vgl. Wray Beal 2014:70). Dies rechtfertigt nicht die Handlungen Adonijas, stellt aber die Mitverantwortung Davids am Geschehen klar (vgl. Seiler 1998:52).⁵⁹¹

3. Adonija wird als ein sehr schöner Mann beschrieben (1,6c). Die Fortsetzung von 1,6c mit וְגַם (*wěgam; und auch/sogar/weiter*) könnte zwar die Weiterführung einer Aufzählung bedeuten, doch es liegt dem Kontext nahe, dass der Erzähler eine Parallele zu der soeben genannten, wunderschönen Abschag zieht (mit Avioz 2009:353; gegen Fokkelman 1981:350 und Alter 2000:364). Adonija teilt diese Beschreibung mit anderen bisherigen (potentiellen) Thronanwärtern: Saul (1 Sam 10,23-24), Eliab (1 Sam 16,6-7); auch David selbst wurde durch sein schönes Aussehen hervorgehoben (1 Sam 16,12).⁵⁹² Doch zuletzt wurde das Aussehen seines Bruders Absalom ausführlich beschrieben (אִישׁ-יָפֶה בְּכָל-יִשְׂרָאֵל; *iš-yāpe bēkāl-yiśrā’ēl*; 2 Sam 14,25). Die starke Verbindung zu Absalom wird durch die direkt darauffolgende Aussage verstärkt (siehe Punkt 4).
4. Die Erwähnung, dass Adonija nach Absalom geboren ist (1 Kön 1,6d) besteht aus zwei Aussagen (1,6c.d), die zusammen zu verstehen sind: „Der Hinweis auf seine ‚gute Gestalt‘ und seine Geburt nach Absalom in V.6b ist als Begründung dafür zu verstehen, warum er sich Hoffnungen auf den Thron machte.“ (Seiler 1998:49). Da Absalom getötet worden war, ist Adonija der nächste potentielle Thronanwärter, wenn von einer dynastischen und dem Erstgeburtsrecht folgenden Sukzession ausgegangen wird.⁵⁹³ Salomo selbst bestätigt in 1 Kön 2,22, dass diese Perspektive stichhaltig ist. Der Erzähler erwähnt die Geburtsreihenfolge, um zu betonen: Adonija schießt nicht nur nach der Macht, sondern offensichtlich meint er gute Chancen zu haben, das Königtum zu übernehmen (vgl. :51). Er scheint mit einer dynastischen Sukzession nach dem Recht des Erstgeborenen zu rechnen (was bisher nicht begründet wurde, vgl. 2 Sam 7,12) und einen Aufstand à la Absalom im Schilde zu führen.⁵⁹⁴

ens our esteem for the man who told about them.“ (2003:43). Damit ist 1 Kön 1-2 „ein Lehrstück über das menschliche Handeln, über verpasste Chancen und fehlgeleitete Entscheidungen.“ (Steiner 2017:229).

⁵⁹¹ Noll (1997:66) erwägt, dass Adonija sich durch die Nachgiebigkeit seines Vaters sogar in seiner Tat bestätigt fühlen könnte.

⁵⁹² Sehr treffend ist die Anmerkung Steiners: „Wenn man 1Kön 1,6bα intertextuell mit 1Sam 16,7 liest, wird deutlich, wo das Problem liegt. Das gute Aussehen allein führt nicht zum Königtum [...], denn Gott sieht und erwählt nicht aufgrund des Aussehens (מראה), sondern יהוה יראה ללבב.“ (2017:141).

⁵⁹³ Über den älteren Bruder Kilab (oder Chileab) erfahren wir nach 2 Sam 3,3 nichts Weiteres. Die Mehrheit der Ausleger vermutet einen frühzeitigen Tod. Eine Disqualifizierung zum Königtum könnte auch aus anderen Gründen denkbar sein (z.B. schwere Behinderung o.ä.).

⁵⁹⁴ Greenspahn stellt klar, dass eine dynastische Sukzession in Israel bisher unbekannt war: „At this early stage in Israel's national history, there was no dynastic tradition to define the rights of succession. Under the circumstances, it could hardly have been certain that David would be succeeded by a son at all, much less which son that would be. Nor does the Bible mention any public expression of his preference. It is the ambiguity of this situation, just what one would expect in a new dynasty and a culture with little monarchic experience and thus no accepted norms, that best accounts for Adonijah's actions.“ (1994:77). Dieser Argumentation kann nur teilweise zugestimmt werden: Es muss bedacht werden, dass die Nathansverheißung in 2 Sam 7 eine dynastische Sukzession vorsieht, die allerdings nicht mit einer Erstgeburtsreihenfolge verbunden ist. Eine Wende der Thronfolgebestimmung ist mit dem Tod Davids somit zu erwarten. 1 Kön 1 beschreibt eben diese Nahtstelle zwischen dem sogenannten „charismatischen Königtum“ und dem „dynastischen Königtum“ ab David. Die

5. Die Einladung aller seiner Brüder zum Schlachtfest nach En-Rogel (1,9) erinnert an Absaloms Einladung aller Brüder nach Baal-Hazor in 2 Sam 13,23-29, die mit einem Brudermord endete. In beiden Fällen fliehen die Brüder in Panik vom Ort des Festes (2 Sam 13,29; 1 Kön 1,49). Die Lesenden könnten sich an dieser Stelle fragen, ob der ambitionierte Adonija vorhat, bei dem Fest weitere Thronanwärter auszuschalten, was scheinbar keine seltene Praxis war (vgl. Abimelech und seine 70 Brüder in Ri 9,5; Joram und seine sechs Brüder in 2 Chr 21,2-4; Ähnliches lässt sich auch in der Geschichte von Atalja in 2 Kön 11,1-3 beobachten).

Noch stärker erinnert das Fest in En-Rogel an das angebliche Schlachtfest Absaloms in Hebron in 2 Sam 15,7-12, wozu er auch viele Gäste einlud. In diesem Zusammenhang spricht der Erzähler von einer starken Verschwörung und davon, dass Absalom großen Zulauf vom Volk erfuhr (2 Sam 15,12; vgl. Steiner 2017:142). Es scheint sehr wahrscheinlich, dass der Erzähler diese Parallele nutzt, um auch das Fest Adonijas als eine Verschwörung darzustellen, mit dem Hintergrund der Stärkung der eigenen Position beim Volk. Es spricht einiges dafür, doch es muss schlussendlich offenbleiben, ob Adonija bei diesem Anlass vorhat sich zum König salben zu lassen (siehe unten).

Der Erzähler verwendet all diese Rückbezüge zu 2 Sam und besonders zu Absalom, um Adonijas negative Charakterisierung zu verstärken und um seine Deutung des Geschehens zu vermitteln: Leserinnen und Leser sollen Adonijas Erhebung im negativen Lichte des Aufstands Absaloms verstehen: Ein Putschversuch ist im Gange! Weitergedacht könnten diese Parallelen zu Absalom nicht nur als ein literarisches Mittel gesehen, sondern als ein bewusstes Nacheifern Adonijas verstanden werden. Diese Möglichkeit wird von Bar-Efrat (2006:191) in Betracht gezogen, der damit den literarischen Vergleich auf den Bereich des bewussten Handelns des Protagonisten überträgt (vgl. dazu Avioz 2009:353). Möglicherweise will Adonija seinen Bruder nachahmen, was vor allem durch die Erwähnung der Wagen und Reiter sowie der gleichen Anzahl von Männern, die vor ihm herliefen, angedeutet scheint. So sprechen viele Ausleger von Adonija als *Absalom redivivus* (z.B. Hamilton 2008:382; Long 1984:39).

Zugleich werfen die Bezüge zu Absalom auch ihre Schatten auf das tödliche Schicksal voraus, das beide Brüder miteinander teilen. Unabhängig davon, ob eine bewusste Nachahmung Adonijas vorauszusetzen ist, scheint er von Absaloms tragischem Ende nichts gelernt und ebenso die Reaktionsmöglichkeiten Davids unterschätzt zu haben, der nun zwar altersschwach und passiv ist, aber sich im weiteren Verlauf durchaus als handlungsfähig erweisen wird.⁵⁹⁵

explizite Erwähnung der Geburtsreihenfolge Adonijas in 1 Kön 1,6d und die Aussage Salomos in 2,22 („*denn er ist ja mein älterer Bruder*“) lassen den Rückschluss zu, dass das Alter der Geschwister durchaus eine (zumindest angenommene oder aus der Umwelt übernommene) Rolle in der innerfamiliären Frage nach der Sukzession spielte, obwohl dies nicht als eine Regel oder ein Automatismus verstanden werden kann. Gerade die vielen Umkehrungsepisoden der Geschwisterreihenfolgen in der Genesis und darüber hinaus zeugen von dem Gegenteil (was wiederum ein grundsätzliches Erstgeburtsrecht bestätigt). So geschieht es auch hier: Adonija, der älteste Bruder Salomos, der den Anschein hatte, Erbe zu werden, wird durch Salomo, seinen jüngeren Bruder, übertroffen. Wie im Falle Davids (1 Sam 16) geschieht dies ohne jegliches Wissen oder Zutun Salomos. DeVries kommentiert: „Henceforward the Judean kingship will never waver from applying the principle of primogeniture in the succession of its rulers.“ (2003:43).

⁵⁹⁵ Greenspahn überspannt meines Erachtens seine Analogien zu den Erzählungen der Genesis, wenn er folgendes behauptet: „Following the death of two older brothers, the eldest of whom had raped a half-sister and the next attempted to usurp his father's crown, it is Adonijah who is presented as having taken the initiative – and paid the price. Never cheated like Esau, displaced like Manasseh, or expelled like Ishmael, Adonijah appears to be

Die Szene führt weiter mit der Erwähnung von zwei weiteren Aspekten, die Adonija in Aktion zeigen: Er trifft Verabredungen mit einflussreichen Personen (1,7-8) und veranstaltet ein großes Schlachtfest in En-Rogel (1,9-10). Der Erzähler nutzt dies als Anlass, um eine ganze Reihe von Handlungsfiguren einzuführen. Daher lohnt es sich, an dieser Stelle die Figuren von 1 Kön 1-2 näher zu betrachten:

4.2.2.2. Die Handlungsfiguren

In 1 Kön 1-2 zählen als Handlungsfiguren Adonija sowie Nathan und Batseba, gefolgt von David und Benaja. Nur am Rande handeln auch Zadok und Joab. Viele Hauptfiguren sehen Gott als einen Agens hinter den Kulissen menschlicher Handlungen (1,36-37.47.48; 2,15.24.45). Salomo wird erst ab dem Zeitpunkt seiner Inthronisation zum handelnden Protagonisten, der sogleich auf den Gnadensuch Adonijas reagieren muss. Erst ab 1 Kön 2 wird er zunehmend aktiv.

In der Exposition (1,1-10) werden alle wesentlichen Figuren außer Batseba eingeführt. In der zweiten Szene der Exposition (1,5-10) zeichnet der Erzähler die Umrisse von zwei Parteien. Viele Ausleger identifizieren hier berechtigterweise eine Pro-Adonija-Partei und fälschlicherweise eine Pro-Salomo-Partei. Denn während die Fraktion hinter Adonija klar dargestellt wird, lässt sich nirgendwo im Text eine salomonische Partei belegen. In anderen Worten: Der Text gibt nur zu erkennen, wer hinter Adonija steht (1,7: Joab, Abjatar) und wer nicht (1,8: Zadok, Benaja, Nathan, Schimi, Rei und die Helden). Dazu erwähnt der Erzähler noch, wer von Adonija zum Fest in En-Rogel ein- beziehungsweise eingeladen wurde (1,9-10). Die Ausgeladenen (Nathan, Benaja, die Helden und Salomo) werden jedoch nie explizit als pro-salomonisch erklärt (vgl. Seiler 1998:53). Walsh fragt zu Recht: „If they do not favor the heir apparent, whom do they support?“ (1996:8). Es scheint wahrscheinlich, dass diese einzelnen in 1,8 erwähnten Männer, die nicht pro-Adonija sind, loyal hinter dem König David stehen (und damit auch hinter seiner künftigen Entscheidung).⁵⁹⁶ Dies gilt mit Ausnahme von Nathan, von dem wir ab 1,11 erfahren, dass er deutlich hinter Salomo steht, wobei nicht auszuschließen ist, dass er dadurch die eigentlichen Interessen Davids verfolgt.

Salomo wird in 1,10 explizit unter den nicht geladenen Gästen genannt. Wie oben bereits erwähnt wurde, ist eine potentielle Anwartschaft Salomos auf den Thron (noch) nicht anvisiert, aber durchaus möglich. Durch die Nennung von Adonija am einen und von Salomo am anderen Ende der Szene (1,5.10) erahnt die Leserschaft dennoch, dass sich eine Spannung zwischen den Brüdern anbahnt. Verstärkt wird dies dadurch, dass er explizit „sein Bruder“ genannt wird.

Die Erwähnung Salomos in 1,10 führt ihn – wie üblich in einer Exposition – proleptisch ein und er fungiert als Brücke zur nächsten Episode (ab 1,11), in der seine Figur eine wesentliche Rolle spielt (ohne

the displacer, leaving Solomon with the crown almost by default, the unexpected beneficiary of his brothers' transgressions and his supporters' success.“ (1994:150). Dem ist zu entgegen, dass Salomo nicht der einzige Sohn Davids war, der ein potentielles Anrecht auf die Krone haben konnte. Die vorliegenden Erzählungen zeigen, dass Salomo eben nicht automatisch („by default“) zum König ernannt wurde, sondern aufgrund der Initiative Nathans und Batsebas, die sich auf einen von David selbst geleisteten Schwur berufen. Greenspahn selbst kommt an einer anderen Stelle zu solch einem Schluss: „Solomon's accession to the throne could not have been automatic, since, at the time, Israelite culture had no experience with a hereditary monarchy.“ (1994:143).

⁵⁹⁶ Wray-Beal erwägt: „The real divide may lie between the old guard of David's Hebron years (Joab, Abiathar, Haggith) and a new faction of David's Jerusalem years (Nathan, Zadok, Benaiah), each with divergent ideologies regarding monarchic rule over a united kingdom, and the capital's location.“ (2014:70-71).

jedoch zunächst anwesend oder aktiv zu sein). Dies wird durch den chiasmischen Aufbau der Verse 1,9b-10 untermalt (vgl. Leithart 2006:31; Wray Beal 2014:71):

- a. Und er *lud* all *seine Brüder*, die Söhne des Königs, ein
 - b. und alle Männer von Juda, die im Dienst des Königs standen.
 - b'. Aber den Prophet Nathan und Benaja und die Helden
- a'. und *seinen Bruder Salomo lud* er nicht ein.

Mit 1,11 führt der Erzähler weiter mit *Nathan* (b'.) und Batseba, der Mutter *Salomos* (a'.).

Die Frage bleibt offen, warum Adonija genau diese Männer und besonders seinen Bruder Salomo nicht einlädt. Weiß er um ihre Loyalität zum König? Ignoriert er Salomo einfach oder sieht er ihn als Rivalen? Darauf gibt der Text keine direkten Antworten. Keil (1876:17) und Steiner (2017:143) sehen den Grund für die Nichteinladung Salomos darin, dass sie über eine vorherbestimmte Thronfolge Salomos (d.h. den Schwur Davids) informiert waren. Somit würde Adonija ihn als einen direkten Rivalen sehen und der Schwur Davids (1,13.17.30) wäre demnach in der Öffentlichkeit bekannt. Der Text gibt keine Hinweise darauf, dass sich dies so verhält. Ganz im Gegenteil schweigt die Davidsgeschichte seit 2 Sam 12,25 über Salomo.⁵⁹⁷ Besonders bei dem Aufstand Absaloms – wo die Erwähnung eines vorherbestimmten Kontrahenten wohl am stärksten zu vermuten gewesen wäre – gibt der Text keinen Hinweis auf eine potentielle Rivalität zu Salomo. Auch erweckt der diskrete Umgang Nathans mit dem Schwur in 1,11-27 eher den Eindruck, dass er eine Privatsache zwischen David und Batseba war, worüber er (möglicherweise in Verbindung mit 2 Sam 12,24-25) auch informiert war.

Eine weitere Möglichkeit wird von Noll (1997) in Betracht gezogen. Er ist der Auffassung, dass Salomo als nicht legitimer Sohn angesehen und aus diesem Grund nicht eingeladen wurde. Er argumentiert im Hinblick auf Salomo und seine Namensgebung als Jedidja (*Liebling des HERRN*) in 2 Sam 12,25 wie folgt:

So long as David is on the throne, one could assume that the child and his mother would be protected from social consequences of the Torah of Moses; but, of course, David will not be around always to protect his dependents. It is therefore necessary for Yahweh to announce publicly his "love" for Solomon, lest the children of this illegitimate marriage be excluded from the "assembly" of Israel. That the story-world characters view the situation this way might be indicated by Bathsheba's words in 1 Kgs 1.21: If Adonijah, who has not even bothered to invite Solomon to his banquet, becomes king, then says Bathsheba [...] "I and my son, Solomon, will be (accounted as) sinners". In other words, Yahweh's love for Solomon is an act of divine grace, overlooking, though not excusing, the fact that Solomon is, and any subsequent child of Bathsheba will be, illegitimate. (1997:73).

⁵⁹⁷ Gunn hebt dies besonders hervor: „[...] Solomon is one of the less substantial figures in the story, since like Amnon or Adonijah he exists only in relation to a very limited segment of the narrative. [...] After the brief notice of his birth in chapter 12 we do not even find him lurking in the wings as the drama progresses. He simply drops out of sight and [...] the story-teller does *nothing* to bring him into focus even in the background of events. This is of the utmost significance. [...] in terms of the narrative itself Solomon arrives quite unexpectedly on the scene.“ (1989:83). Er führt weiter aus: „Nor, I may now add, is there in the story itself any noticeable formulation of the theme of "succession" such as might convey a clear sense of significant development or direction in the narrative or constitute the primary source of any dramatic tension. This is not to deny that there is any such theme at all. [...] Rather it is to argue strongly that this is but one theme in the story, linking *at a subordinate level* one series of episodes.“ (1989:83-84).

Aus dieser Perspektive scheint auch die Initiative Nathans (ab 1 Kön 1,11) mit 2 Sam 12,24-25 begründbar zu sein.⁵⁹⁸ Im Text werden zwei Andeutungen gemacht, welche diese Auffassung unterstützen können: In 1 Kön 1,12 stellt Nathan fest, dass sowohl Salomo als auch Batseba in Lebensgefahr stehen; und, wie soeben angeführt, erwähnt Batseba in 1,21, dass sie und Salomo nach dem Tod Davids als Sünder (חַטָּאִים; *hattā'im*) dastehen würden, wenn Adonija König werden würde.

Es bleibt schlussendlich offen, ob die Interpretationsmöglichkeit Nolls zutrifft. Jedenfalls kann seine Betrachtung die meist zu stark betonte politische Perspektive der vorliegenden Ereignisse etwas relativieren. Noll selbst sieht auch weitere mögliche Gründe für die Nichteinladung Salomos:

[...] given the fact that Solomon is not listed among the anti-Adonijah party in 1 Kgs 1.8, it is not necessary to interpret his exclusion in 1 Kgs 1.10 as politically motivated. It may be that Solomon is simply not important enough to be invited to a political “fund-raiser”, or it may be that his illegitimacy renders him undesirable in light of the Torah exclusion of bastards. (1997:73).

Eine Gegenüberstellung der verschiedenen Handlungsfiguren, der Gruppierungen und einiger weiterer Aspekte von 1 Kön 1 wird sehr anschaulich bei Fokkelman (1981:381) dargestellt. Stark überarbeitet und ergänzt wird sie hier wiedergegeben:

Tabelle 8: Gegenüberstellung der Handlungsfiguren und Gruppierungen in 1 Kön 1

Gruppierung 1 (Adonija)	Rolle/Funktion	Gruppierung 2 (David)
Adonija	Prinz	Salomo
Adonija, aktiv, macht sich zum König.	Handlung	David wird ein einziges Mal aktiv und macht Salomo zum König. Salomo, passiv, wird zum König gemacht.
Abjatar	Priester	Zadok
Joab	Heerführer	Benaja
Haggit	Mutter	Batseba
Stein Sohelet, nahe der Rogelquelle	Ort	Jerusalem und Gihon(quelle)
Schlachtfest	Ereignis	Inthronisationsfest
Alle Männer von Juda im Dienst des Königs Alle seine Brüder Abjatar Joab Nicht geladen: Nathan, Benaja, die Helden, Salomo, (David)	Gegenüberstellung der Geladenen (1,9b-10; 1,38-48)	Diener des Königs Salomo Zadok + Nathan Benaja Die Helden „alles Volk“ David
Alt, kalt, passiv	Davids Rolle	Entschlossen, befehlend, niederknien
Aufmarsch mit Wagen (רֶכֶב) + Reiter (פָּרָשׁ) (1,5)	Handlung	Reiten (רכב) auf dem Maultier des Königs (1,33.38.44)
Lebensgefahr (1,50-52)	Risiko	Lebensgefahr (1,12) + als Sünder dastehen (1,21)

⁵⁹⁸ Wenn Noll richtig liegt, dann würde die Dynastieverheißung (2 Sam 7) durch den (menschlich betrachtet) am wenigsten qualifizierten Sohn Davids erfüllt werden, was an die eigene Berufung und Salbung Davids in 1 Sam 16 und an die vielen weiteren Umkehrungs Episoden, besonders der Genesis, erinnert.

Diese Tabelle 8 zeigt, wie der Erzähler die Figuren der Kontrahenten ins Feld rückt und symmetrisch gegenüberstellt. Und wie sich weitere Aspekte des Textes gegenseitig ergänzen beziehungsweise im Gleichgewicht halten. Doch die Ereignisse wirken sich schlussendlich zugunsten Salomos aus, und zwar ohne dessen Zutun.⁵⁹⁹

In 1,7a erwähnt der Erzähler die Absprachen (דְּבָרָיו; *dēbārāyw*) Adonijas mit dem Heerführer Joab und dem Priester Abjatar. Dadurch wird klar, dass Adonija sowohl die militärische als auch die religiöse Unterstützung hinter sich sammelt: Durch Joab sichert er sich den potentiellen Rückhalt der gesamten Armee Israels, die als „far more powerful than the palace guard that Benaiah commanded“ (DeVries 2003:14) einzuschätzen ist. Und mit dem Priester Abjatar an seiner Seite kann Adonija feierlich zum König gesalbt werden, möglicherweise im Zusammenhang mit dem Schlachtfest in En-Rogel.⁶⁰⁰ Sowohl Joab als auch Abjatar standen lange Zeit an der Seite Davids (vgl. 1 Sam 22,20; 2 Sam 2,13).⁶⁰¹ In 1,7b bestätigt der Erzähler anschließend, dass diese einflussreichen Protagonisten nun bereit sind Adonija zu unterstützen. Seiler erklärt, was damit gemeint ist:

Das Vorhaben, bei dem er Unterstützung nötig hat, kann nur das in V.5a erwähnte sein. Aber auch das Opferfest an der Rogelquelle ist mit seinem Machtstreben in Verbindung zu bringen. Dafür spricht die panikartige Flucht der Festgesellschaft in V.49, als man von der Thronbesteigung Salomos erfährt. Sie ist nur verständlich, wenn hier Dinge geplant waren, die die Macht des neuen Königs gefährden konnten. (1998:49).

Die Auswahl der geladenen Gäste zeigt, dass Adonija auch den breiten Konsens des Königshauses („alle seine Brüder“ – außer Salomo) und des Staatsapparats („alle judäischen Beamten“) sucht (1,9). Auch Absalom hatte einst erfolgreich versucht Unterstützer für sich zu gewinnen (2 Sam 15,1-12), allerdings kamen diese aus dem ganzen Gebiet Israels, während Adonijas Geladene und Unterstützer nur aus Juda stammen. Dies scheint eine fehlerhafte Einschätzung Adonijas zu sein, da über Salomo explizit erwähnt wird, dass er als Fürst über Israel *und* über Juda eingesetzt wurde (1,35).

Wie in der Gegenüberstellung (Tabelle 8) ersichtlich, werden die Ereignisse auch durch die Zuordnung zu einer jeweiligen Quelle markiert. Die Rogelquelle war der strategische Ort an der Grenze zwischen

⁵⁹⁹ In 1 Kön 2,24 (später 3,6-7; 5,19; 8,20) erkennt Salomo selbst, dass es Gott war, der ihn auf den Thron gesetzt hat (so auch Adonija in 2,15).

⁶⁰⁰ Alter erklärt das Schlachtfest folgendermaßen: „The Hebrew verb z-b-h refers both to the sacrifice of the animals, the greater part of which was kept to be eaten, and to the feast. This is clearly a ceremonial feast at which the monarchy is to be conferred on Adonijah.“ (2000:365). Andere Ausleger drücken sich zurückhaltender darüber aus oder schließen gar aus, dass Adonija im Zusammenhang des Festes zum König gemacht werden sollte (z.B. Gunn 1989:106; Fokkelman 1981:350; Nelson 1987:16). Der Text drückt es nicht explizit aus, doch vom Kontext 1,5-10 her betrachtet scheint es sehr wahrscheinlich. Dafür spricht auch, dass Nathan in 1,11.25 (vgl. Batscha in 1,18) die Königwerdung Adonijas als eine vollendete Tatsache im Zusammenhang mit dem Fest in En-Rogel darstellt. Wenn es sich so verhält, dann ist der zeitliche Aspekt des Kapitels noch intensiviert: Die Nachricht von der Salbung Salomos trifft in En-Rogel am Ende des Festmahls ein (1,41-42a) und vermutlich hat Adonija seine eigene Salbung nur knapp verpasst! Doch selbst wenn dies nicht so wäre, steht fest, „daß der Verfasser die Vorgänge an der Rogelquelle als wichtigen Schritt im Rahmen von Adonijas Versuch versteht, die Macht an sich zu reißen.“ (Seiler 1998:49). Siehe auch nachfolgendes Zitat von Seiler.

⁶⁰¹ Der Erzähler kommt in 1 Kön 2 erneut auf Joab zu sprechen: „Joab hatte sich Adonija zugeneigt – Absalom aber hatte er sich nicht zugeneigt.“ (2,28). Die möglichen Gründe für den Verrat an David sind vielfältig. Seit geraumer Zeit war er mit David entzweit. Deshalb will er seinen Einfluss beim neuen König sichern (Keil 1876:16). Vielleicht wollte er sich dafür rächen, dass der König ihm gegenüber Amasa (2 Sam 19,13) vorgezogen hatte (Wiseman 1993:75).

Benjamin und Juda (vgl. Jos 15,7 und 18,16)⁶⁰², der in 2 Sam 17,17-21 mit dem Aufstand Absaloms und dessen Scheitern in Verbindung steht. Bodner erkennt darin eine bewusste Anspielung und einen Kontrast zu Gihon: „Adonijah’s banquet occurs at a place with murky overtones of insurgence, whereas Solomon’s place of coronation relates the bestowal of Davidic kingship to the fabric of creation and endows the ceremony with the highest prelapsarian symbolism.“ (2018:35-36). Dies lässt die Frage zu: Gibt der Erzähler durch die Erwähnung der Quellen bereits einen subtilen Hinweis auf das Scheitern Adonijas? Die oben genannten Anspielungen auf Absaloms Aufstand (und Versagen) würden eine positive Antwort untermauern.

4.3. Hauptteil: Wer soll König sein? (1 Kön 1,11-53)

Der Erzähler verlässt am Ende der Exposition Adonija und seine Geladenen bei dem recht öffentlich stattfindenden Schlachtfest in En-Rogel. Nun wendet er die Erzählperspektive erneut hin zum Königspalast und erzählt die Ereignisse, die sich parallel zum Schlachtfest und unter Ausschluss der Öffentlichkeit im privaten Gemach Davids abspielen (1,15). Der Übergang ist, wie oben dargestellt, besonders durch die Nennung Nathans und Salomos gegeben. Der prominenteste Abwesende auf Adonijas Gästeliste ist auch der prominenteste Prophet am Königshof und diese Tatsache ist die Achillesferse von Adonijas Vorhaben (Bodner 2018:32).

4.3.1. Die Entstehung des Konflikts: Sollte nicht Salomo König werden? (C. – 1,11-27)

Die erste Episode im Hauptteil (1,11-27; C.) stellt einen wichtigen Katalysator *pro Salomo* dar und entspricht im Aufbau des Kapitels dem Katalysator *kontra Adonija* in 1,41-50 (C'). Während zu Anfang (1,5-10) Adonija im klaren Vorteil erscheint, so wird durch diese Episode das Los zugunsten Salomos entschieden. Literarisch und strukturell erwächst eine Gegenüberstellung der Brüder, die jedoch erst am Wendepunkt der Erzählung (1,28-40) greifbar wird, wenn David seinen Schwur bestätigt, eine Entscheidung für Salomo trifft und diese auch getreu umgesetzt wird. In dieser Szene bleibt zunächst offen, wie beide Brüder auf diese neue, unerwartete Situation reagieren.

Im Hinblick auf den Geschwisterkonflikt heißt dies, dass sich zumindest eine Konfliktpartei (Salomo) in einem Konflikt wiederfindet, den sie nicht initiiert oder verursacht hat. Der eine (Adonija) will sich selbst zum König machen, während der Vater noch lebt; der andere (Salomo) wird durch Initiative anderer zum König gemacht, ohne in irgendeiner Form darauf Einfluss genommen oder dazu beigetragen zu haben. Es sind Nathan und Batsebas Bemühen und schlussendlich die Entscheidung Davids, welche die Brüder zu Rivalen machen.

Wegen der Ereignisse in En-Rogel ergreift Nathan die Initiative, indem er sich an Batseba, die Mutter Salomos, mit einem dringlichen Anliegen wendet. In den vorausgegangenen Episoden war es nicht unüblich, dass Nathan den direkten Weg zum König suchte (vgl. 2 Sam 12,1). Diesmal sucht er den König jedoch nicht direkt auf, sondern er geht den Weg über Batseba – genauso wie Adonija in 2,13-18.⁶⁰³ Ein

⁶⁰² Der Ort sei „within easy reach of south Judah, from which most of Adonijah’s support came.“ (Wiseman 1993:76).

⁶⁰³ In diesen zwei Erzählungen fallen die unterschiedlichen Rollen Batsebas auf. Obwohl sie eine Frau Davids ist und offensichtlich recht freien Zugang zu seinem Gemach hatte (1,15), fällt sie vor dem König nieder (1,16) und begegnet ihm in großer Unterwürfigkeit (vgl. 1,31), ganz nach dem *topos* „woman with a cause“ (Lyke 1997:187). In der zweiten Episode wird ihr Status als Königsmutter in 2,19 besonders hervorgehoben, indem

Grund könnte die heikle Situation sein, sowohl für das Königtum als auch für den gebrechlichen David, die besonderer Vorsicht bedarf. Doch Nathan hatte bereits bewiesen, dass er den König durchaus mit harten Fakten (vgl. 2 Sam 12,1.7) konfrontieren konnte (vgl. Brueggemann 2000:14). Wahrscheinlicher scheint mir, dass Nathan auf Batseba zurückgreift, weil der von David (angeblich) geleistete Schwur persönlich an Batseba gerichtet (1,13) und vermutlich unter Ausschluss der Öffentlichkeit geschehen war. Obwohl Nathan davon wusste, konnte nur sie David daran erinnern.⁶⁰⁴ Doch schlussendlich will Nathan Batseba nur vorschicken, um selber zu gegebenem Zeitpunkt vor dem König zu erscheinen und ihre Argumentation zu untermauern (ohne jedoch den Schwur direkt zu erwähnen). Ein Grund für dieses Vorgehen könnte darin gesehen werden, dass Nathan die Aussagen durch zwei Zeugen belegen will. Der aggressive Plan Adonijas bedarf jedenfalls scharfsinniger Gegenmaßnahmen. Von zentraler Bedeutung dabei ist die Rhetorik. Nathan schafft es Batseba zu gewinnen und zusammen können sie den alten, kranken und passiven König überzeugen und zum Handeln animieren.

In der vorherigen Szene hatte sich Adonija erhoben mit den Worten „*Ich bin es, der König wird*“ (אני מלך; *ʾānī ʾemlōk*), was seine Absicht darlegte. Nathan verwendet bei der Wiedergabe dieses Sachverhaltes in 1,11 allerdings die Perfektform „*Adonija, der Sohn der Haggit*⁶⁰⁵ *ist König geworden*“ (מלך הָיָה אֲדֹנִיָּהוּ; *mālak ʾādōniyyāhū*)“ und sagt damit aus, dass die Königwerdung Adonijas bereits geschehen ist. Dies führt Ausleger dazu, Nathans Absichten zu hinterfragen und ihm bewusste Manipulation zu unterstellen, wie zum Beispiel Greenspahn: „Nathan's phrasing was not intended to be objective.“ (1994:146-147). Ähnlich argumentiert Hugo Gressmann: „He is exaggerating when he represents the anointing of Adonijah as having already been completed, in order to stimulate Bathsheba and David into quick intervention.“ (1991:54).

Einige Argumente scheinen jedoch gegen diese Auffassung zu sprechen: Der synchrone Verlauf der zwei Szenen (wobei die ausgeblendete Szene in En-Rogel im Hintergrund weiterläuft) lässt die Möglichkeit glaubwürdig erscheinen, dass Adonija (aus der Perspektive des nicht eingeladenen Nathans) bereits oder „so gut wie“ König geworden ist. Die vielen und namhaften Anhänger Adonijas und die deutlichen Absprachen, die er getroffen hatte, sprechen auch dafür, dass die Sache im Grunde so gut wie entschieden ist. Außerdem handelt Adonija bereits wie ein König (Wiseman 1993:77). Ähnlich reflektiert Steiner: „Die Worte Natans in V. 11 sind nicht als Suggestion zu verstehen, sondern als Zusam-

erwähnt wird, dass der König Salomo sich vor ihr erhebt, ihr einen Thron an seiner Seite bereitstellen lässt und ihrer Bitte entgegenkommen will, bevor er diese überhaupt kennt (2,20). In der ersten Episode wird der Bitte Batsebas entsprochen; in der zweiten Episode wird die Bitte stattdessen verwehrt, was eine Reaktion ist, die von Batseba möglicherweise selbst provoziert und intendiert ist (siehe unten).

⁶⁰⁴ Wenn dies der Fall ist, wissen wir nicht, woher Nathan von dem Schwur weiß und ob er eventuell im Zusammenhang mit der Namensgebung Jedidja (2 Sam 12,25) erfolgt war.

⁶⁰⁵ Vermutlich nennt Nathan an dieser Stelle explizit Haggit, die Mutter Adonijas, „to fuel (or initiate) a rivalry between the women.“ (Wray Beal 2014:71). Eine Rivalität zwischen den Frauen Davids wäre nicht undenkbar, vor allem auf dem Hintergrund der oben erwähnten Möglichkeit, dass Batseba (und Salomo) durch die Ereignisse in 2 Sam 11-12 stigmatisiert sein könnte. Für Cushman unterstreicht die Gegenüberstellung das Gefahrenpotential: „The mention of Haggith insured that Bat-Sheba understood that Adonijah's claims were as much a threat to herself as to her son.“ (2006:338). Interessanterweise wird kurz danach auch die Anwesenheit von Abischag betont (1,15), was Batseba vermutlich noch stärker in ein Geflecht von Spannungen stellt. Brueggemann tendiert in diese Richtung, wenn er behauptet: „The meeting is perhaps a grating one for Bathsheba, to see the virgin now occupying her place.“ (2000:14). Siehe auch unten.

menfassung des Geschehens. Die Nachricht über Adonijas König-Sein stellt nacherzählte Realität dar.“ (2017:146-147). Nur wenige Verse zuvor hatte der Erzähler in Bezug auf Adonija seine eigene negative Perspektive über die Ereignisse in seine Wortwahl miteinfließen lassen. Dies tut er nicht im Hinblick auf die Vorgehensweise Nathans in 1,11ff. Es ist kein negativer Unterton wahrzunehmen (vgl. :146). Die Aussage in 1,11b „*unser Herr David hat nichts (davon) erkannt*“ gibt die eigentlichen, schlichten Absichten seiner Initiative wieder, die eher Besorgnis darstellen und Loyalität voraussetzen.⁶⁰⁶ Durch diese Aussage Nathans kommt auf jeden Fall „etwas von der politischen Zielsetzung des Opfermahls Adonijas zum Ausdruck.“ (Seiler 1998:36).

Diese Beobachtungen sind relevant im Hinblick auf das Verständnis des entstehenden Konflikts, da daran die Frage hängt, ob die Geschwisterrivalität durch politische Intrigen und Manipulation ins Leben gerufen wird. Es ist tatsächlich so, dass Nathans Initiative als Katalysator der Rivalität fungiert, doch dies muss nicht unbedingt durch unlautere Mittel oder Manipulation geschehen sein.

Nathan appelliert in 1,12 an das Eigeninteresse Batsebas, wenn er ihr klarmacht, dass die Königwerdung Adonijas für sie und ihren Sohn lebensbedrohlich sein könnte. Er schlägt ihr eine Strategie vor, wie sie dies verhindern kann. Sie soll dem König einen Schwur in Erinnerung rufen (1,13), bei dem er Salomo als sein Thronnachfolger bestätigt hatte. Mit der Erwähnung des Schwurs führt Nathan das Wortcluster (König sein [מלך; *mlk*] + Thron [סִדְּוֹן; *kissē*] + sitzen [יָשָׁב; *yšb*], siehe Ausführungen oben) ein, das bis 1 Kön 2 von fast jeder Handlungsfigur wiederholt wird.

4.3.1.1. Über die Echtheit des Schwurs

Da dieser Schwur bisher an keiner Stelle erwähnt wurde, entsteht Raum für Spekulationen bezüglich dessen Echtheit. Hatte David wirklich solch einen Schwur geleistet? Oder wollen Nathan und Batseba dem König einen Schwur suggerieren, den er nie geleistet hatte? In diesem Fall würden sie seine Altersschwäche für eigene Zwecke ausnutzen, was lange Schatten auf die Rechtmäßigkeit der Königwerdung Salomos, der damit verbundenen Geschwisterrivalität sowie der daraus entstehenden Tötung Adonijas werfen würde.

Nicht wenige Ausleger sehen den Schwur als unecht beziehungsweise erfunden an.⁶⁰⁷ Einige reden von einer sogenannten Palastintrige, argumentieren mit dem Fehlen vorheriger Erwähnungen oder mit Analogien aus anderen Kontexten.⁶⁰⁸ Doch es muss auch gefragt werden: Kann die Unechtheit des Schwures

⁶⁰⁶ Das Argument, dass Nathan als Prophet nichts mit politischen Entscheidungen zu tun haben sollte, ist auch hinfällig. Eine scharfe Unterscheidung zwischen der geistlichen und einer politischen Sphäre ist dem Alten Testament fremd. Bodner bringt die Position eines Propheten am Königshof gut auf den Punkt: „Nathan’s conduct will not be atypical of prophets in many sections of Kings, as sometimes they deliver authoritative oracles but at other times engage in risky and audacious backroom politicking – sometimes acting as a check on royal power and excess, and at other times ensuring that the right king is crowned.“ (2018:34).

⁶⁰⁷ So z.B. Nelson (1987:20), Gunn (1989:106), Gressmann (1991:54), Greenspahn (1994:149).

⁶⁰⁸ Greenspahn argumentiert mit einer – meiner Meinung nach überzeichneten – Analogie zu Gen 3, indem er die Rede Nathans und die Rede der Schlange vergleicht. Seine Argumentation führt ihn zu dem etwas verwirrenden Schluss: „Although there is no reason to think that the story of Solomon has been modeled on that Genesis account, comparisons of this sort can draw attention to important features which illuminate our understanding of biblical narratives. In this case, the analogy between these two incidents supports the appropriateness of setting Nathan alongside the snake and thus the likelihood that this cunning figure had invented, or at least manipulated, the facts rather than reported them accurately. The probability that David had never made such a

durch das vorherige Schweigen der Erzählung bewiesen werden? Dies muss verneint werden. Wir wissen einfach nicht, ob Nathans und anschließend Batschas Worte auf einem tatsächlichen Ereignis basieren. Wir wissen auch nicht, „if David, in v. 30, genuinely recalls a pronouncement once made by him or simply succumbs to the strong, suggestive pressure applied by wife and prophet.“ (Fokkelman 1981:354). Es scheint so, dass der Erzähler durch diese Ambivalenz seine Leserschaft dazu führen will, sich selbst diese Fragen zu stellen und in ihr diese Spannung zu erzeugen: Wie wird der König auf die Erinnerung an einen angeblichen Schwur reagieren? Über diese Ambivalenzen hinaus, scheinen mir einige Aspekte für eine Echtheit des Schwurs zu sprechen.⁶⁰⁹

Eine ähnliche Situation findet in Gen 50 nach dem Tod Jakobs statt: Die Brüder Josefs befürchten nun seine Vergeltung und lassen ihm die Worte ihres Vaters überbringen, welche die Bitte um Vergebung für seine Brüder beinhalten (Gen 50,16-17). Mit der Erklärung, dass auch diese Worte vorher nicht erwähnt wurden, bezweifelt Greenspahn (1994:145) die Echtheit dieser Aussage Jakobs und sieht sie letztendlich als die Projektion des schlechten Gewissens der Brüder. Ob sich dies so verhält, sei dahingestellt. Greenspahn überträgt jedenfalls seinen Rückschluss ohne weitere Differenzierung auf die vorliegende Episode. Doch während Josef tatsächlich nicht in der Lage war, „to verify the accuracy of their claim“ (:145), weil Jakob bereits gestorben war, so verhält es sich in der vorliegenden Situation ganz anders: Der Schwur kommt von David selbst, der zwar alt und gebrechlich ist, aber noch lebt und zurechnungsfähig ist. Das Fehlen eines vorherigen Bezugs auf den Schwur könnte als Beweis für den gekonnten Einsatz eines Stilmittels (einer Ellipse) gewertet werden, das der Erzähler auch makrostrukturell und in diesem Fall über die Buchgrenzen hinweg gekonnt einsetzen kann.⁶¹⁰ Seiler (1998:50) spricht an dieser Stelle (wie auch bezüglich 1,41-48) von einem nachholenden Erzählstil. Auch House nennt als eine von mehreren Möglichkeiten, dass die Erzählung „reveals a detail the author has withheld as an authorial surprise.“ (2003:90).

Die Argumentation gegen eine Echtheit des Schwurs gründet direkt oder indirekt auf der Annahme, dass David nicht nur körperlich, sondern auch geistig senil beziehungsweise dement sei. Wie oben besprochen wurde, ist dies jedoch nicht der Fall. Wenn Greenspahn behauptet „David had lost control over both his memory and his kingdom“ (1994:149), scheint mir im Text nur der erste Aspekt (Kontrolle über sein Reich beziehungsweise Machtverlust und fehlende politische Sichtbarkeit) erkennbar zu sein, was besonders durch die Verwendung des Leitwortes $\text{יָדָו} \text{לְ} (l' yd')$ und seine Passivität zum Ausdruck gebracht wird. Gegen den Verlust seiner Zurechnungsfähigkeit spricht, dass David in 2 Kön 2,5-9 auf

promise thus casts its shadow over the characters and events that follow.“ (1994:147-148). Rückschlüsse aus Analogien müssen immer mit Vorsicht gehandhabt werden. Siehe Weiteres dazu nachfolgend.

⁶⁰⁹ So z.B. Keil (1876:15), Fokkelman (1981:412), Seiler (1998:50), DeVries (2003:10), Wray Beal (2014:72), Steiner (2017:147). Keil vertritt eine recht undifferenzierte und nicht direkt verifizierbare, aber dennoch denkbare Sichtweise: „Als er [Nathan, IM] David die Verheißung der ewigen Herrschaft seines Samens erteilte (2 Sam. 7,12-16), hatte er keinem seiner damaligen Söhne, sondern dem der aus seinen Lenden kommen werde (d.i. dem damals noch nicht geborenen Salomo) die Bestätigung des Königtums zugesagt, und denselben nach seiner Geburt durch den Propheten Nathan als den Geliebten Jahve's bezeichnet (2 Sam. 12,24f.). Daraus erkannte David, daß der Herr diesen zu seinem Thronfolger erwählt habe, und gab der Bathseba die eidliche Zusage, daß Salomo den Thron erhalten solle (v. 13 u. 30), die auch dem Propheten Nathan bekant (v. 11ff.) und sicherlich auch dem Adonija zu Ohren gekommen war.“ (1876:15).

⁶¹⁰ Auf ähnliche Weise wurde in Gen 37,24 nichts von der Angst Josefs und von seinem Flehen nach Gnade in der Zisterne berichtet, was aber später durch die Brüder selbst nachgeholt wird (42,21).

seinem Sterbebett keineswegs die alten Vorfälle von Joab, Barsillai und Schimi vergessen hat, die er detailreich und getreu wiedergibt. So kommentiert auch Brueggemann zu der Stelle: „Here, as an old man, he is presented as one who has forgotten nothing.“ (2000:27).

Unabhängig von der Frage nach der Echtheit des Schwurs spricht eine Vielzahl von Auslegern davon, dass David sich in 1,28 schließlich seines Schwurs *erinnert*. So beispielsweise Brueggemann: „He addresses Bathsheba and promises to act on his vow that he had not remembered but now remembers clearly and with great determination.“ (2000:15). Doch dies ist nur eine von mehreren Möglichkeiten. Der Text erwähnt an keiner Stelle, dass David diesen Schwur vergessen hatte. Das Erinnern des Schwurs ist auch nicht der Punkt, den Batseba und Nathan ansprechen. Wenn Batseba behauptet, dass der König dies nicht erkannt hat (עֲדַי אֵל; *l' yd'*; 1,18), meint sie die aktuelle politische Situation, nicht das Vergessen des Schwurs. Genauso könnte es auch sein, dass David den Schwur bis zu diesem Zeitpunkt nur noch nicht umgesetzt hatte oder nicht umsetzen wollte. Bei Annahme der Echtheit des Schwurs ergeben sich also drei Möglichkeiten:

1. *Vergessen*: David hat den Schwur geleistet, aber tatsächlich wieder vergessen. Batseba (und indirekt Nathan) erinnert ihn daran, gekoppelt mit den notwendigen Informationen, die ihn zur direkten Umsetzung animieren.⁶¹¹
2. *Es ist noch nicht an der Zeit*: David weiß von seinem Schwur, doch der richtige Zeitpunkt der Umsetzung ist seiner Meinung nach noch nicht gekommen. Dies hat damit zu tun, dass er nicht im Bilde ist, was in seinem Reich (und in seiner Familie) passiert, was wiederum seine Passivität erklärt. Eventuell ist sich David selbst (noch) nicht bewusst oder er will es nicht wahrhaben, dass er bald sterben wird. In dieser Hinsicht braucht David Informationen, die ihn dazu führen, den Schwur auf seine Agenda zu setzen. Batseba und Nathan helfen ihm dabei mit Nachdruck.
3. *Anders gedacht*: Zusammen mit der zweiten Möglichkeit könnte David den Schwur noch nicht umgesetzt haben, weil er die Erfüllung dieser Worte als etwas sah, das nach seinem Tod geschehen würde.

Dieser letzte Punkt ist ein wichtiges Argument, das Seiler (1998:30-31) anführt und das auf einer genauen Betrachtung des Textes und insbesondere den Wiederholungen des Schwurs basiert. In den Wiedergaben des Schwurs in 1,13 (Nathan) und in 1,17 (Batseba) wird von einer Herrschaft Salomos nach dem Tod Davids ausgegangen („nach mir König sein“). Dasselbe gilt für 1,20 (das Fragen des Volkes) und 1,24 (in Bezug auf Adonija). Für Seiler ist ein solcher Gedanke naheliegend: „Es ist nämlich kaum anzunehmen, daß David ursprünglich geschworen hatte, Salomo werde noch zu seinen Lebzeiten die Herrschaft antreten. Von daher erklärt sich die Verwendung der Präposition אַחֲרַי“ (:31). Er führt weiter aus:

Anders ist es freilich in V.30 und V.35. Hier hat der König selbst das Wort. In V.30 werden die Präpositionen תַּחְתִּי und אַחֲרַי nebeneinander verwendet. David formuliert den Eid zunächst genauso, wie er in V.13.17 erscheint, fügt aber am Ende noch den Ausdruck תַּחְתִּי hinzu [...]. In seinen Anordnungen in V.35 ist von einer Regentschaft Salomos nach ihm überhaupt nicht mehr die Rede, nur noch davon, daß dieser auf seinem Thron sitzen und an seiner Stelle regieren soll. So wird mit V.30 der Übergang zu der

⁶¹¹ Die Annahme, dass David auch den Schwur an Schimi (2 Sam 19,23) vergessen hat, ist unbegründet, da David selbst in 1 Kön 2,8 den einstigen Schwur erwähnt und sogar in direkter Rede zitiert.

Vorstellung geschaffen, daß Salomo noch zu Lebzeiten Davids an die Macht kommt. In V.35 wird dieser Gedanke klar ausgesprochen. (:31).

Für diese Auffassung spricht auch die Aussage Davids nach der Inthronisation Salomos in 1,48: Während er sich auf seinem Lager anbetend neigt, staunt er darüber, dass seine Augen (also zu seiner Lebenszeit) einen König auf seinem Thron sehen dürfen.⁶¹² Der Text scheint dahin zu tendieren, dass David seinen Schwur nicht vergessen, sondern eher zurückgehalten hatte, weil er davon ausgegangen war, dass Salomo erst nach seinem Tod die Regierung übernimmt.

Aufgrund der genannten Argumente scheint es naheliegender zu sein, von einer Echtheit des Schwurs auszugehen. Bei allen Wahrscheinlichkeiten mahnt Wray Beal berechtigterweise zur Vorsicht: „The textual ambiguity requires this interpretative decision be held lightly.“ (2014:72). Wenn diese Deutung stimmt, kann gefolgert werden, dass keine Intrige vorliegt, sondern dass das letztendliche Ziel von Nathan und Batscha darin liegt, David zu motivieren, seinen Schwur aufgrund der dringlichen Lage einzulösen. „David soll ja nur eine Entscheidung umsetzen, die er bereits früher getroffen hat.“ (Seiler 1998:50-51).

Diese Ausführungen sind durchaus relevant im Hinblick auf die erwachsende Geschwisterrivalität zwischen Adonija und Salomo. Die Thronfolgerivalität basiert nicht auf erdachten und suggerierten Umständen. Der Erzähler will in dieser Szene nicht die rechtmäßige (und theologische) Thronfolge Salomos unterminieren, sondern die anschließende Rivalität mit Adonija in das Licht einer königlichen Entscheidung Davids rücken. Aus dieser Perspektive richtet sich der Aufstand Adonijas sowohl gegen David als auch gegen Salomo und schlussendlich gegen Gott (1,37.39.48; 2,15.24.45). Die rasche und entschiedene Reaktion eines noch geistig fitten Davids für die Option einer Regentschaft Salomos zu seinen Lebzeiten legt den Grund für die spätere furchtsame Reaktion Adonijas (1,50), doch auch für die bedingte Gnade Salomos (1,52-53).

⁶¹² Weitere Argumente, die für eine Echtheit des Schwurs sprechen können: Wenn der Schwur eine Erfindung Nathans gewesen wäre, dann hätte er mit Batscha ganz offen über seine manipulativen Absichten reden müssen. Anderenfalls wäre an dieser Stelle eine andere Reaktion von Batscha zu erwarten, die es doch am besten wissen musste. Schließlich hatte Nathan den Schwur als eine Frage dargestellt (1,13), doch Batscha, „presumably in a position to know for sure, states it as a fact.“ (DeVries 2003:10). Die Reaktion Davids sollte zwar nicht als letztgültigen Prüfstein genommen werden, doch auch nicht unterschätzen: Er reagiert, ohne zu zögern, und bestätigt seinen Schwur. Die Syntax von V. 30 scheint dabei vorauszusetzen, „dass David einen alten Schwur erneuert.“ (Steiner 2017:147). So argumentiert auch DeVries: „[...] if Nathan and Bathsheba and David were all so clear that David had indeed made such an oath, it should go without saying that it had actually occurred.“ (2003:10). Nicht zuletzt zeigt die Perspektive aus 1 Chr 28,5-6, dass David der Wahl Salomos nicht nur einen Schwur zugrunde liegen sah, sondern vielmehr von einer direkten Offenbarung Gottes sprach. Es bleibt offen, ob dies im Zusammenhang mit 2 Sam 12,24-25 zu verstehen ist. Auch die Entgegnung Gressmanns scheint mir zu kurz gegriffen zu sein. Er behauptet: „In reality he had given no such promise; for otherwise Bathsheba would not have needed Nathan's advice but could have called upon him, of her own accord, to keep his promise.“ (1991:54). Indem er dies behauptet, verkennt er die zeitliche Dimension der Erzählung: Die Ereignisse spielen sich innerhalb weniger Stunden ab. Wenn auch argumentiert werden könnte, dass Batscha über die Ereignisse informiert ist (siehe ihre Ausführungen in 1,19-20), so kann nicht vorausgesetzt werden, dass Batscha innerhalb kürzester Zeit reagieren konnte. Schlussendlich führt das gemeinsame Auftreten beider Hauptfiguren zu ihrem Erfolg.

4.3.1.2. Die Wiederholungen

Nathan legt in 1,13-14 gewissermaßen seine Worte in Batsebas Mund. Sie nimmt den Rat Nathans wortlos an und begibt sich in das Gemach des Königs (1,15).⁶¹³ Batseba neigt sich und fällt vor dem König nieder, nennt ihn „*mein Herr*“ und sich „*deine Magd*“. Erst nach der Aufforderung des Königs „*Was hast du?*“⁶¹⁴ stellt sie ihr Anliegen vor. All dies zeigt die formelle Natur der Begegnung. Die Situation entspricht weniger einem Dialog zwischen Ehemann und Ehefrau, sondern spiegelt eher die Situation des bekannten Motivs „*woman with a cause*“ (Lyke 1997:187) beziehungsweise „*woman at court*“ (:120) wider.⁶¹⁵

In ihrer Rede an den König setzt Batseba ganz eigene Betonungen und Ergänzungen, die weit über das hinausgehen, was Nathan ihr gesagt hatte. Sie zeigt dabei rhetorische Fähigkeiten (vgl. Long 1981:85), die ganz neue Züge an ihr erkennen lassen.⁶¹⁶ Ihre Rede kann in vier Teile gegliedert werden:

⁶¹³ Der Erzähler verwendet an dieser Stelle eine Analepse. Er wiederholt, dass David sehr alt war und dass Abischag ihn pflegte. Dies „has been put in neither to remind the reader who may have forgotten vv 1-4 nor to suggest that Bathsheba was somehow unaware of it, but to recall the theme of David’s dangerous impotence, narrated in vv 1-4.“ (DeVries 2003:9-10). Diese Informationen werden nun jedoch aus der Perspektive Batsebas erzählt, die in das Gemach des Königs eintritt. So bemerkt Berlin: „The repetition serves to convey Bathsheba’s point of view (and notice the shift in tense). Not only does the reader see the scene through Bathsheba’s eyes, but he [sic!] also gets a hint of the effect that Abishag’s presence may have had on her.“ ([1983] 1994:74). Berlin geht noch einen Schritt weiter, wenn sie betont: „Bathsheba, who was once young and attractive like Abishag, is herself now aging, and has been, in a sense, replaced with Abishag, just as she comes for the purpose of replacing David with Solomon.“ ([1983] 1994:28). Eine Reihe weiterer Aspekte verstärken den Kontrast zwischen den Frauen: Abischag bedient (שרת; *šrt*) den König (1,15b); nach 1,2 sollte sie vor dem König *stehen* (עמד; *md*; in der Bedeutung von *dienen*). Von Batseba wird in 1,16a berichtet, dass sie sich vor dem König *verneigt* und vor ihm *niederfällt*. Und während Batseba bei Nathans Ankunft offensichtlich hinausgebeten wurde (1,28), scheint Abischag im Hintergrund stillschweigend anwesend zu bleiben, so bemerkt auch Wiseman: „She was not dismissed when Bathsheba and Nathan were present (vv. 15, 22-23).“ (1993:74). Die Erwähnung Abischags schafft somit einen wichtigen Kontrast zwischen den Frauen, der auch im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Geschwisterivalität 1 Kön 2,13ff relevant ist.

⁶¹⁴ In der Formulierung Davids liegt ein Wortspiel vor, das ganz im Vorzeichen der Bitte Batsebas steht: „The awkward situation is not without irony, as David asks, ‘What is with you’ (*mah-lak*), forming a wordplay on the Hebrew verb for ‘reign’ (*malak*) – which is exactly why Bathsheba is there.“ (Bodner 2018:34; vgl. auch Leithart 2006:31).

⁶¹⁵ Wiseman bestätigt diese Auffassung: „The action follows the usual course of an appeal to the king [...], with address (vv. 17-18), presentation of case (vv. 17-19), request for decision (vv. 20-21), confirmation by witness (vv. 22-27) and decision on oath (vv. 29-30).“ (1993:76-77). George Nicol zieht Vergleiche zur analogen Situation in 2 Sam 14 und zur nachfolgenden Szene in 1 Kön 2,13ff und kommt dabei zu dem wichtigen Schluss: „In the former, Joab sends the woman from Tekoa to the king to present a fictitious case to him in order to secure the return of Absalom, while in the latter Nathan sends Bathsheba to David in order to secure the succession of Solomon. If this comparison is valid, perhaps it should also be considered that 1 Kgs 2:13-25, a narrative which tells of Adonijah sending Bathsheba to Solomon, involves the miscarriage of the same story pattern which consists of a man sending a woman to the king in order to achieve a political end.“ (1988:363).

⁶¹⁶ Batseba zeigt in 1 Kön 1-2 Eigenschaften, die im Kontrast zu ihrer Charakterisierung in 2 Sam 11-12 stehen. Berlin beschreibt es folgendermaßen: „Bathsheba’s function as an agent in 2 Sam 11-12 is in marked contrast to Bathsheba as a character in 1 Kgs 1-2. Here she is a ‘real’ person, a mother concerned with securing the throne for her son. She emerges in these episodes as one of the central characters, important in affairs of state as well as in family matters (the two are inseparable).“ ([1983] 1994:27). Auch Alter kommentiert dies: „Whereas the beautiful young wife was accorded no dialogue except for her report to David of her pregnancy, the mature Bathsheba will show herself a mistress of language – shrewd, energetic, politically astute.“ (2000:366).

1. 1,17-18: Ihre Worte sind direkt. Die Lesenden würden eine Frage erwarten (vgl. 1,13), doch Batseba formuliert eine direkte Aussage (אָדֹנִי אַתָּה נִשְׁבַּעְתָּ; 'ādōnī 'attā nišba 'tā). In ihrer Wiedergabe des Schwurs führt sie eine kleine, aber wichtige Ergänzung ein: „*Du hast bei dem HERRN, deinem Gott, geschworen*“.⁶¹⁷ Für Alter weist dies auf „a higher order of binding solemnity to the vow“ (2011:124) hin. Ihr Ton ist vorwurfsvoll und sie appelliert direkt an Davids Gewissen (vgl. 1,13 mit 1,17-18). Sie lässt den Eindruck entstehen, dass der König den Bezug zu den Ereignissen in seinem Reich verloren hat (vgl. House 2003:91).
2. 1,19: Sie gibt mehr Details (als Nathan) über das Schlachtfest Adonijas wieder⁶¹⁸ und erwähnt die Namen derer, die David den Rücken gekehrt haben (1,19), was vermutlich das Gefühl von Loyalitätsbruch im König erwecken beziehungsweise verstärken soll (vgl. 2,5-7). In der Rede Nathans werden die Namen der Geladenen nicht erwähnt, die Batseba nun in ihrer Rede ausführlich bestimmt. Zudem ordnet sie die Liste der Geladenen neu an, indem sie die Söhne des Königs an erster Stelle nennt (Wray Beal 2014:72). Demgegenüber stellt sie fest, dass „*dein Knecht Salomo*“ von Adonija nicht eingeladen wurde, was eine suggestive Loyalitätsbekundung ist. „David must be filled with relief: only his son beloved by YHWH and cited by oath stands as David's servant.“ (:72).
3. 1,20: Anschließend malt sie dem König die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Entscheidung vor Augen, indem sie behauptet, dass ganz Israel auf eine Antwort von ihm wartet. Damit ist 1,20a das Gegenstück zu 1,18b: „[...] for 'You, my lord the king' who knows nothing, becomes 'You, my lord the king' can tell everybody what must happen now.“ (Fokkelman 1981:357). Sie gibt dem König dabei einen unterschwellig Hinweis zur Lösung des Problems: Er soll eine Entscheidung treffen, nach dem Motto: „[...] nothing is lost yet, if you would only act quickly.“ (:358).
4. 1,21: Schließlich malt sie in ihrer Rede die Folgen für sie selbst und ihren Sohn Salomo vor Augen, wenn Adonija König werden würde. Damit ruft sie Empathie bei David hervor und offenbart ihre eigene, innere Perspektive (Nelson 1987:18). Sie stellt bei alledem den König ganz klar vor eine Wahl, was die Erfüllung des Schwurs betrifft.⁶¹⁹

Nicol bringt gut auf den Punkt, was Batseba durch ihre Worte beim König andeutet: „He is invited in turn to consider his own self-respect, the expectation of all Israel, his wife's sense of self-preservation, her motherlove and sense of protectiveness, and his own concern for justice.“ (1988:362).

Nathan tritt als zweiter Zeuge vor dem König auf und bekräftigt die Aussagen Batsebas (1,22). Er gibt im Grunde dieselben Informationen wieder, gibt ihnen aber auch eine ganz eigene Nuance. Dabei be-

⁶¹⁷ DeVries kommentiert „This reference to an unfulfilled oath is clearly thematic for this entire chapter, for it is the sole effective element able to move David from his lassitude (vv 1-4) to appropriate action (vv 28-40).“ (2003:10). Dieses thematische Motiv wird auch durch die Namensbedeutung Batsebas untermauert, was Garsi'el (1991:381) und Leithart (2006:31) betonen: Der zweite Teil ihres Namens könnte als Wortspiel zu שָׁבַע (šb'; *schwören*) und שְׁבוּעָה (šēbū'ā; *Schwur*) verstanden werden. Dies wird in den folgenden Szenen weitergeführt, vgl. 1,51-52 und besonders 2,23-24: „Once again Bath-sheba, whose name implies 'oath', evokes an oath from the king – this time without intention – which brings upon Adonijah his final destruction.“ (Garsi'el 1991:381).

⁶¹⁸ Sie steigert die Angabe des Erzählers, indem sie die Tierschlachtungen mit לָרֹב (lārōb; *in Mengen*) qualifiziert (vgl. 1,9). Sie nennt auch andere Opfertiere (vgl. Steiner 2017:146).

⁶¹⁹ Siehe Bar-Efrat (2006:238) für weitere Ausführungen und viele Details über die rhetorischen Aspekte dieser Dialoge. Siehe auch Fokkelman (1981:360-363) und Hamilton (2008:383-384) für eine detailliertere Gegenüberstellung der Reden von Batseba und Nathan.

nutzt er in gewisser Weise auch den Wortlaut des Schwurs (1,24), ohne diesen jedoch direkt anzusprechen (was ein weiteres Argument für die eher private Dimension des Schwurs sein kann, vgl. Long 1984:37). Er wiederholt ausführlicher das Ereignis des Schlachtfestes und fügt den Wortlaut der geladenen Gäste hinzu: „*Es lebe der König Adonija!*“ (1,25), „a scene certainly calculated to rouse the ire of the still reigning king.“ (Alter 2011:125).⁶²⁰ Es ist bereits das dritte Mal, dass von den Ereignissen in En-Rogel berichtet wird (vgl. Hagan 1979:321), und die Lesenden erfahren schrittweise immer mehr über das, was dort passiert.⁶²¹ Dabei stellt Nathan seine Loyalität zum König heraus, indem er betont: „*Aber mich selbst, dein Knecht...*“ (וְלִי אֲנִי עַבְדְּךָ; wəli ʾānī-ʾabdekā) und zuletzt auch Salomo „*deinen Knecht*“ nennt (1,26). Während Batseba das Nichtwissen (לֹא יָדָע; l’ yd’) des Königs auf die Ereignisse um Adonija bezog, richtet Nathan in 1,27 seine Klage darauf, dass er selbst nicht zum Fest eingeladen wurde.⁶²² Schließlich stellt er mit gespielter Betroffenheit fest, dass der König seine Knechte nicht hat wissen lassen (לֹא הוֹדַעְתָּ; l’ hwd’t), dass er (angeblich – doch Nathan weiß es besser) den Beschluss gefasst hat, Adonija zum König zu machen. Er führt das Problem somit auf die Ebene einer persönlichen Kränkung, sowohl was das Einladen zum Fest als auch was den (angeblichen) Beschluss des Königs betrifft. Durch seine letzte Frage (1,27) beschämt er den König auf subtile Weise dafür, dass er ohne seinen Rat gehandelt hat (Brueggemann 2000:15), lässt aber durch die Verwendung des Konditionalsatzes die Möglichkeit offen, dass er sich mit seiner Annahme getäuscht haben könnte.⁶²³

Mit dem gleichen Ziel vor Augen, aber aus unterschiedlichen Standpunkten haben eine verzweifelte Mutter und ein etwas pikierter und politisch besorgter Prophet ihre Argumente vor den König gebracht. Durch ihre raffinierte und psychologisch brillante Rhetorik legen sie dem König ein intensives, fast erdrückendes „crescendo of arguments“ (Alter 2011:125) gegen Adonija vor, das ihm suggeriert, aktiv zu werden, seinen Schwur bezüglich Salomo umzusetzen, und unausweichlich eine Antwort fordert.

4.3.2. Der Wendepunkt: *Salomo soll König sein!* (D. – 1,28-40)

Die Strategie Nathans zeigt Erfolg, denn die Reaktion des Königs folgt unmittelbar. Batseba wird gerufen, Nathan wird entlassen (vgl. 1,32) und David verkündet ihr seine Entscheidung. Damit erreicht die Erzählung ihren Wendepunkt. Die Frage, die in der Exposition aufgeworfen wurde (*Wer ist König?*),

⁶²⁰ Die Leserschaft könnte sich an dieser Stelle wundern, woher Nathan sogar diesen Wortlaut kennt, da er nicht zum Fest eingeladen ist. Es ist jedoch recht klar, dass Nathan mehr weiß als die Leserschaft. Vielleicht haben ihm Informanten davon berichtet? Ganz anders sieht es Nelson, der darin eine Lüge vermutet: „He mixes insinuating questions (vv. 24, 27) with what seems to be an outright lie (v. 25, ‘Long live King Adonijah’).“ (1987:20) Jedenfalls steht Nathans Aussage den späteren Anweisungen Davids (1,34) und dem Verhalten des Volkes diametral gegenüber. Anders als die Gäste Adonijas ruft die Volksmenge: „*Es lebe der König Salomo.*“ (1,39). Damit unterstreicht der Erzähler den radikalen Wandel der Ereignisse und die Zustimmung des Volkes, die durch den Einsatz von Nathan und Batseba erreicht wurden.

⁶²¹ Sehr passend ist die Bemerkung von Wray Beal bezüglich Joab in der Rede Nathans (1,25): „No mention is made of Joab but only of the ‘leaders of the army’, thus communicating Adonijah’s military support. David must act before this solidifies. By avoiding Joab’s name Nathan ensures David’s attention is not misdirected to personal revenge against his relative and long-term associate.“ (2014:73). Vgl. diesbezüglich 2,5.

⁶²² Batseba und Nathan stellen David im Grunde zwei rhetorische, sich ergänzende Fragen: Weißt du es wirklich nicht? Oder willst du es uns nicht wissen lassen?

⁶²³ Steiner weist darauf hin, dass die Formulierung in 1,27 auch als Frage gelesen werden kann: „Wenn von meinem Herrn her diese Angelegenheit veranlasst wurde, hast du es deine Knechte nicht wissen lassen: Wer soll sitzen auf dem Thron meines Herrn, dem König, nach ihm?“ (2017:149). Er folgert daraus: „Diese offene Frage fordert nun David zu einer Antwort heraus.“ (:149).

wird nun beantwortet: *Salomo* soll König sein! Angesichts der bisherigen Beschreibung Davids als einen alten, gebrechlichen, nachlässigen und passiven Protagonisten verwundert nun seine bestimmte und eindeutige Antwort. Doch erst die massiven äußeren Umstände konnten ihn zu solch einer Reaktion bewegen (vgl. Steiner 2017:229). Durch seine Antwort und die darauffolgenden Anweisungen füllt der König ein letztes Mal das von ihm selbst verursachte Machtvakuum.

4.3.2.1. Davids Reaktion und Schwur (1,28-31)

Der König schwört nun formell und unter Berufung auf den HERRN einen doppelten, ineinander verschränkten Schwur (1,29). Er qualifiziert den Gottesnamen näher als den, der „*mein Leben*“ (נַפְשִׁי; *napšī*) *aus jeder Not gerettet hat*“. Damit gibt er zu erkennen, dass er die Ernsthaftigkeit der Lage um Adonija begriffen hat. Durch die anschließende Nennung des *Gottes Israels* (1,30) weist David auf die nationale Dimension der Entscheidung hin, die Batseba in 1,20 bereits aufgeworfen hatte („*auf dich sind die Augen von ganz Israel gerichtet*“).

Durch die äußere, neue Schwurformel (1,29.30c) bestimmt David Salomo als seinen Nachfolger. Im Zentrum seiner Antwort (1,30ab) wiederholt er den durch Nathan und Batseba vorgebrachten „alten“ Schwur. Damit gibt er klar zu erkennen, dass er die Darstellung Batsebas völlig bestätigt (Fokkelman 1981:364) und sich selbst als Urheber des Schwurs versteht.⁶²⁴ Wie bereits oben angedeutet, ändert David dabei den Wortlaut des Schwurs, indem er dem „*nach mir*“ (אַחֵרַי; *ahāray*) den Zusatz „*an meiner Stelle*“ (תַּחְתָּי; *tahtāy*) beifügt.⁶²⁵ Am Wende- und Höhepunkt der Erzählung (1,41-50) scheint diese Hinzufügung in dem so oft wiederholten Schwur (bzw. Wortcluster) einen unscheinbaren, aber springenden Punkt zu markieren: David geht einen Schritt weiter als Nathan und Batseba es verlangt (und vielleicht erhofft) hatten. Er benennt nicht nur Salomo als seinen Nachfolger auf dem Thron, sondern er will ihn aufgrund der dringlichen Lage sofort, „*am heutigen Tag*“, einsetzen. Von dieser Möglichkeit war bisher keinesfalls die Rede. Somit überträgt der König den „alten“ Schwur auf die neue Situation und aktualisiert ihn mit dem einzigen, notwendigen Unterschied, dass nun von einer Regentschaft Salomos zu seinen Lebzeiten beziehungsweise einer Mitregentschaft die Rede ist.⁶²⁶

Mit dieser Entscheidung und ihrer Ausführung durchbricht David ein potentiell vorhandenes beziehungsweise von Adonija angenommenes Verständnis von einer dynastischen Sukzession, die über den Erstgeborenen (bzw. ältesten Bruder) weitergegeben wird.⁶²⁷ Bisher richtete sich die Selbsterhebung

⁶²⁴ Dies gilt auch unabhängig von der Frage nach der Echtheit des Schwurs (wovon ich ausgehe, siehe oben) und unabhängig davon, ob David vortäuscht sich zu erinnern, den Schwur vergessen oder anders verstanden hatte.

⁶²⁵ Bei seinen Anweisungen zur Inthronisationszeremonie in 1,35 wiederholt David interessanterweise nur diese Aussage „*an meiner Stelle*“ (תַּחְתָּי; *tahtāy*). Bar-Efrat deutet dies folgendermaßen: „Dies deutet darauf hin, dass der Plan, Salomo sofort als König einzusetzen, beim ersten Mal gerade bei David aufkommt, während er beim zweiten Mal schon zur festen Entscheidung geworden ist.“ (2006:240).

⁶²⁶ Alter (2000:369) und andere beobachten auch diese Hinzufügung und erkennen darin eine Mitregentschaft Salomos. Sie führen dies jedoch nicht auf eine mögliche Ursache für das Unterlassen des Schwurs zurück und übersehen die Zentralität und den Überraschungseffekt dieser Aussage am Wendepunkt der Erzählung. DeVries kommentiert über die Mitregentschaft: „David did not simply abdicate but shared the power, though feebly and behind the scenes, with Solomon.“ (2003:19). Zum Thema der israelitischen Mitregentschaft (auch im Verhältnis zur ägyptischen Praxis) siehe Ball (1977:268).

⁶²⁷ Greenspahn bemerkt in diesem Zusammenhang zu Recht, dass eine Analogie zur Genesis sichtbar wird: „The collective thrust of the Genesis stories – that a younger son can be chosen over older, more obvious candidates so long as he has been designated by his father – thus defends the emergence of Solomon, a younger brother

Adonijas gegen den amtierenden König David. Durch seinen Schwur stellt David ihm nun einen Antagonisten entgegen. An dieser Stelle wird der narrative Punkt erreicht, in dem die Geschwisterrivalität begründet liegt. In den kommenden Szenen verschiebt sich der Fokus von David auf Salomo und parallel dazu steigert sich die Gegenüberstellung der zwei Brüder.

Batseba antwortet auf den Beschluss des Königs mit Ehrerbietung, indem sie sich vor dem König niederwirft (wie 1,16) und spricht: „*Ewig lebe mein Herr, der König David!*“ (1,31). Damit eröffnet sie eine Reihe von Aussprüchen des Lobes und Segens, die in den darauffolgenden Versen von David, Benaja und den Dienern des Königs vorgetragen werden (1,34.36-37.39.47.48). DeVries (2003:11) erkennt, dass die Handlungsfiguren dabei für den Erzähler sprechen, oder anders gesagt, dass die Perspektive des Erzählers durch diese Worte hindurchscheint.

4.3.2.2. Davids Anweisungen (1,32-37)

Der Mitregent und Thronfolger Davids steht fest. Angesichts der Ereignisse, die sich parallel zu dieser Szene in En-Rogel abspielen und auch weiterentwickeln, fragt sich die Leserschaft, ob das Wort Davids überhaupt noch von Bedeutung ist und ob nun, ähnlich wie beim Aufstand Absaloms, mit massivem Widerstand gegen den König zu rechnen ist. Dies ist der Grund, warum das Vorhaben nun rasch in Realität verwandelt werden muss. David verkündet daher klare und bestimmte Anweisungen für die unmittelbar bevorstehende Inthronisationszeremonie, die noch am selben Tag stattfinden soll. Genauso wie in den vorherigen Versen – aber entgegen seiner allgemeinen Charakterisierung – wirkt David in seiner letzten offiziellen Amtshandlung aktiv, klar bei Verstand und zielstrebig.

Er betraut den Priester Zadok, den Prophet Nathan und Benaja mit der Durchführung der Zeremonie (1,32). Er ordnet die wichtigsten Etappen der feierlichen Handlung an, die das Reiten auf der eigenen Mauleselin⁶²⁸, die Salbung in Gihon als König über Israel und die feierliche Proklamation des neuen Königs „*Es lebe der König Salomo*“ (1,33-34; vgl. 1,25.31.39) beinhalten. Anschließend soll der neue König auf Davids Thron Platz nehmen (1,35a). Salomo soll als König „*über Israel*“ gesalbt werden (1,34a), doch zuletzt konkretisiert und bekräftigt David diese Bestimmung: Er soll נָגִיד (*nāgîd*; Fürst) über Israel und über Juda sein (1,35c), was den vermeintlichen Einfluss (und das Machtstreben?) Adonijas (vgl. 1,9: „*alle Männer von Juda*“) übertrumpft.⁶²⁹

Interessanterweise wird Salomo in den Anweisungen, Ausführungen und darüber hinaus bis 1,51 nicht befragt, gerufen oder in irgendeiner Weise aktiv dargestellt: „The central figure remains offstage.“ (Walsh 1995:474). Besonders wird dies in der parataktischen Abfolge von Verben in den Anweisungen

whose accession, like that of the younger sons who so fill the pages of Genesis, seems to have entailed considerable difficulties with family members.“ (1994:144). Dem muss jedoch zugleich hinzugefügt werden, dass der Segen des Erstgeborenen in der Genesis nicht ohne Weiteres mit der Bestimmung der Sukzession verglichen werden kann.

⁶²⁸ Das Reiten auf der königlichen Eselin steht den in 1,5 genannten Wagen und Reitern Adonijas entgegen. Es ist offensichtlich eine ehrenvolle Handlung (vgl. Est 6,8ff), die sich zu einem messianischen Zeichen entwickeln wird (vgl. Gen 49,11; Sach 9,9; Mt 21,1-11; Joh 12,14).

⁶²⁹ Dies ist natürlich auch eine wichtige Angabe im Hinblick auf die Reichsteilung, die sich mit dem Abfall Salomos und durch seinen Sohn Rehabeam ereignen wird (1 Kön 11,11-13; 12), und im Hinblick auf das gesamte Königebuch. So kommentiert Nelson: „Kings ends in tragic contrast to this hopeful beginning as a powerless descendant of David sits on a purely symbolic throne, the lackey and sycophant of a foreign monarch (II Kings 25:27-30).“ (1987:23).

Davids und dem Bericht über deren Ausführung herausgestellt: lasst ihn reiten – sie ließen reiten; führt ihn – sie führten ihn; salbt Salomo – er salbte Salomo (1,33-34; 1,38-39). Walsh kommentiert treffend: „He is the subject of no verbs, the speaker of no words, the performer of no actions. The first active thing we see Solomon do is ‘sit on the throne’ (v 46), and even this is refracted through the eyes of Jonathan, son of Abiathar and partisan of Adonijah.“ (:474).

Dies hat verschiedene mögliche Gründe und Hintergründe: Sowohl Saul als auch besonders David wurden bei ihrer Salbung als passive Protagonisten dargestellt, die von den Ereignissen überrascht werden. Ohne auf diese Parallelen einzugehen, folgert Wray Beal: „In this way, the narrative communicates that this installation is the will of YHWH towards Solomon, and (contra Adonijah) not his own grasping after the throne.“ (2014:73-74). Ein weiterer Grund kann darin liegen, dass der Erzähler dadurch den Kontrast zwischen den zwei Kontrahenten besonders betonen will. Adonijas Auftreten wurde als energisch, arrogant und selbstbestimmt beschrieben. Er will sein eigenes Schicksal in die Hand nehmen, während Salomos Los völlig von anderen bestimmt wird (ähnlich Fokkelman 1981:369). In diesem Zusammenhang spielt das oben erwähnte theologische Muster von „Erhebung“ (bes. 1,5) und „Erniedrigung“ eine Rolle, das in den Samuelbüchern (vgl. 1 Sam 2,7-9) besonders prominent ist. Dies wird auch durch die Tatsache untermauert, dass Salomo ab seiner Inthronisierung kein passiver Protagonist mehr ist.

Zwischen den Anweisungen Davids und den entsprechenden Ausführungen schaltet der Erzähler die Reaktion Benajas ein, der einen Segenswunsch über Salomo ausspricht und zugleich seine Loyalität bekundet. Er bezieht als Erster die neue Realität auf das Handeln des HERRN (1,36-37). Im Zusammenhang mit der Entscheidung Davids, Salomo zum König zu machen, fällt die Häufung der Segensprüche auf, die unterschiedliche Handlungsfiguren als Kommentar zum Geschehen äußern: Batseba (1,31), Jonadab (1,36-37); alles Volk (1,39), die Diener des Königs (1,47), David (1,48). Daran misst sich die Loyalität zum Entschluss des Königs und seinem designierten Nachfolger.

4.3.2.3. Die Umsetzung (1,38-40)

Es folgt die Beschreibung der Umsetzung der Anweisungen Davids (1,38-40), die in indirekter Rede vom Erzähler wiedergegeben wird. Er wiederholt alle Befehle des Königs (außer einen, siehe unten) und verwendet dabei einen ähnlichen Wortlaut (Leithart 2006:32), was auf die genaue Ausführung der Befehle hindeutet und sie im Rahmen der Erzählung legitimiert. Die Erwähnung der Feierlichkeiten, die mit Posaunenschall, Flötenmusik, großer Freude sowie großem Jubel begleitet wurden, lässt hyperbolisch die Erde erbeben (1,40). Dies ist wesentlich für den Übergang zum darauffolgenden Abschnitt, indem es die Erklärung dafür bietet, dass dieser Schall so deutlich im naheliegenden En-Rogel wahrgenommen werden konnte (1,41).⁶³⁰ Dadurch werden die Ereignisse an den zwei Orten synchronisiert. Zugleich zeigt es den Grund für die spätere Reaktion Adonijas (1,50), was Alter sinnvoll darlegt: „[...] it is a vocal demonstration that the choice of Solomon immediately enjoys extravagant popular support.

⁶³⁰ Der Übergang zwischen 1,40 und 1,41 zeigt zudem einen chiasmatischen Aufbau durch die Erwähnung des Hörschalls und durch das Hören sowie zwischen 1,41 und 1,42 in dem Wechsel der Protagonisten Adonija - Joab - Joab - Adonija (vgl. Fokkelman 1981:372).

This latter consideration is crucial for the politics of the story because it makes clear that Adonijah has no hope of mustering opposition to Solomon.“ (2000:371).

Nach dem Entschluss Davids, dass Salomo König sein soll (1,30), werden die Ereignisse der Inthronisation insgesamt dreimal dargestellt, woraufhin jeweils eine Reaktion geschildert wird. Durch diese Wiederholungen stellt die Erzählung die gleichen Ereignisse aus drei unterschiedlichen räumlichen sowie zeitlichen Betrachtungswinkeln dar:

1. David gibt vorausschauende Anweisungen im Hinblick auf die Inthronisation Salomos von seinem Gemach aus (1,32-36). Darauf folgt als Reaktion der Segensspruch Benajas und die Umsetzung der Befehle.
2. Die Ausführung der Anweisungen erfolgt aus dem Betrachtungswinkel des Volkes zeitgleich mit der Inthronisationszeremonie in Jerusalem/Gihon, worauf die feierliche Reaktion der Bevölkerung Jerusalems beschrieben wird (1,37-40).
3. Dieselben Ereignisse werden im Rückblick, jedoch zeitnah und fast synchron durch Jonatan in En-Rogel wiedergegeben (1,41-48), worauf die panische Reaktion der Gäste und Adonijas folgt.

Somit folgt die Leserschaft den Ereignissen vorausschauend, gleichzeitig und rückblickend. Wie betrachtet wurde, entsprechen sich die Anweisungen (1.) und die Ausführungen (2.) bis in den Wortlaut hinein, was die genaue Umsetzung durch die Beteiligten hervorhebt. Doch eine Anweisung Davids in 1,35 wird bei der Umsetzung in 1,40 *nicht* explizit erwähnt: Salomo sollte sich auf den Thron Davids setzen. Wurde dies etwa nicht umgesetzt? Die Szene in Jerusalem wird überraschend beendet und die Kamera schwenkt zur Rogelquelle, die nur wenige hunderte Meter von Gihon entfernt (Wray Beal 2014:71), außerhalb Jerusalems liegt.



Abbildung 2: Frith, Francis: „Mount Moriah, Jerusalem, from the Well of En-Rogel“
Fotografie um 1857. Online im Internet: www.metmuseum.org/art/collection/search/260961
Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication.

4.3.3. Die Entfaltung des Konflikts: Salomo *ist* König geworden! (C' – 1,41-50)

Trotz des unerwarteten Keraschwenks wird der Übergang der Orte und der Feste harmonisch gestaltet. Durch die Erwähnung Adonijas und der Geladenen wird die Leserschaft in die Ereignisse zurückversetzt, die in 1,9 geschildert wurden. Doch sie muss feststellen, dass die vergangene erzählte Zeit nicht nachgeholt wird. Die Feierlichkeit in En-Rogel hat seinen Lauf genommen und das Mahl ist gerade zu Ende, als Lärm aus Jerusalem ertönt. Das, was dort als Ausdruck der Freude erschallt, wirkt in den Ohren der Festgemeinschaft Adonijas als Niederlage.

Der Abschnitt 1,41-50 hat die Funktion eines Katalysators *kontra Adonija* (C'), was strukturell dem Abschnitt *pro Salomo* 1,11-27 (C.) entspricht. So wie Batscha und Nathan dem König von den Ereignissen in En-Rogel zugunsten Salomos berichtet hatten, so berichtet nun der aus Jerusalem kommende Jonatan (ironischerweise gerade der Sohn des Priesters Abjatar)⁶³¹ den Kontrahenten die Ereignisse, die sich zu ihren Ungunsten in Jerusalem abgespielt haben. Dieser Aspekt wird zusätzlich gesteigert, da Adonija zunächst sogar erfreuliche Nachrichten vermutet (1,42): Adonija hatte nicht mit einer Gegenmaßnahme des alten, gebrechlichen Königs gerechnet.⁶³²

Die erneute Darstellung der Ereignisse verzögert die Erzählzeit und lässt Spannung aufkommen, da die Lesenden sich zunehmend fragen: Wie wird Adonija mitsamt seinen einflussreichen Gästen auf die neue Situation reagieren? Diese zusätzliche Wiederholung der Ereignisse verfolgt jedoch auch weitere (narrative) Absichten. Sie lädt dazu ein, die Wiederholungen und/oder Auslassungen einmal mehr zu vergleichen.

In der Darstellung Jonatans, die deutlich ausführlicher ist, fällt auf, dass der Erzähler den bereits oben dargestellten nachholenden Erzählstil verwendet. Seiler erklärt dieses Stilmittel folgendermaßen: „Dabei werden bestimmte Tatsachen oder Ereignisse an der Stelle, an der sie vom Geschehensverlauf her zu erwarten wären, zunächst nicht erwähnt, sondern erst später nachgetragen. Sie erscheinen dort, wo sie für den Fortgang der Erzählung wichtig sind. Dies geschieht häufig in direkter Rede.“ (1998:35).⁶³³

⁶³¹ Die Ereignisse scheinen sich zu wiederholen, diesmal aber mit ironischen Untertönen: Jonatan, der Sohn Abjatars (dieser hält nun zu Adonija), hielt zusammen mit Ahimaaz, dem Sohn des Priesters Zadoks (der weiterhin zu David hält), die Verbindung zwischen Huschai und David aufrecht, als David auf der Flucht vor Absalom war (2 Sam 15,36; in En-Rogel: 17,15-22). Es kann nicht ohne Weiteres behauptet werden, dass Jonatan sich auf die Seite Adonijas geschlagen hatte (auch wenn es sein Vater getan hatte), da er in 1 Kön 1,41ff keine Partei ergreift und gleich zweimal von „*unser Herr, den König David*“ (1,43.47) und im weiteren Verlauf immer von „*König David*“ spricht. Unabhängig von seiner politischen Positionierung fungiert Jonatan in der vorliegenden Episode als Agens des Erzählers, der die Perspektive der öffentlichen Meinung wiedergibt, wie Nelson anmerkt: „He is as omniscient as the narrator himself, reporting events at Gihon, in the throne room and even in David's bed chamber.“ (1987:18).

⁶³² Zu Recht erwägt Fokkelman, dass Adonija zu langsam handelt: „He is thereby portrayed as a reveller, lulled asleep by too much self-confidence. He is so sure of the matter that he thinks he has all the time in the world to hold a ceremonial banquet prior to the coronation.“ (1981:372).

⁶³³ Für weitere Hintergründe und Analysen dieser besonderen literarischen Technik siehe Seiler (1998:35-38), der verschiedene Beispiele aus den Samuel- und Königebüchern anführt.

Der Erzähler legt dem Jonatan also bereits geschehene, aber der Leserschaft noch nicht bekannte Details in den Mund, die er progressiv entfalten will.⁶³⁴

Dies geschieht folgendermaßen: Im ersten Teil seiner Rede gibt Jonatan Informationen wieder, die der Leserschaft (aber nicht Adonija und den Geladenen!) bereits bekannt sind (1,43-45). Darauf folgen drei weitere Einsätze, die allesamt mit einem einführenden וַיִּגַּם (*wěgam*; und auch/sogar/weiter) markiert sind und die den Lesenden noch nicht bekannte Informationen schildern.⁶³⁵ In diesem Zusammenhang erwähnt Jonatan auch das, was der Erzähler vorher (in 1,40) ausgelassen hatte, nämlich dass sich Salomo tatsächlich auf den Königsthron gesetzt hat (1,46). Durch die vierfache Erwähnung von כִּסֵּא (kissē'; Thron; als Teil des Wortclusters, siehe oben) in 1,46-48 legt der Erzähler in die Worte Jonatans sogar eine besondere Betonung auf den Vorgang der Thronbesteigung. Dies ist eine für Adonija und die Geladenen wichtige Information, wie Seiler bemerkt: „Erst mit der Thronbesteigung ist die Erhebung zum König abgeschlossen; jetzt hat der neue Regent die Herrschaft voll in Händen.“ (1998:38). Auch die Segenswünsche der Diener des Königs (1,47) sowie die Proskynese und die Anbetung Davids (1,48; vgl. Gen 47,31) sind neue Details in der Rede Jonatans, die jeweils mit וַיִּגַּם (*wěgam*) eingeführt werden. Jedes dieser וַיִּגַּם (*wěgam*) vertieft den Einblick der Leserschaft, kumuliert in den Augen Adonijas das Desaster und mindert progressiv seine Hoffnungen (vgl. Nelson 1987:21; Alter 2000:372; Wray Beal 2014:74).

In diesen neuen Informationen liegt somit der springende Punkt der Rede Jonatans: Die Inthronisation ist definitiv, abgeschlossen und unumkehrbar. Salomo genießt den Zuspruch vom Jerusalemer Volk und die Sache ist sowohl zeremoniell (Salbung in 1,45) als auch vom HERRN her (Bestätigung Davids in 1,48b) beschlossen, während David noch am Leben ist (1,49c). Die Machtfrage ist geklärt und das Machtvakuum geschlossen, was wiederum bedeutet, dass Adonijas Vorhaben gescheitert ist und (nun noch mehr) als Hochverrat gewertet werden kann. Daraus ergibt sich die angsterfüllte Reaktion Adonijas und der Geladenen in 1,49-50. Durch diesen nachholenden Erzählstil setzt der Erzähler eine Betonung auf diese Ereignisse, die zur Umkehrung der Verhältnisse zwischen Adonija und Salomo führen. Er

⁶³⁴ Im Hinblick auf die Erzählzeit liegt dennoch der Schwerpunkt auf den Szenen im Königspalast. Fokkelman erklärt: „Much more attention, thus narration time, is allocated to the delayed yet winning faction. The narrator allows himself adequate narration time by ‘planting’ Adonijah and his followers at a banquet.“ (1981:382).

⁶³⁵ Ausleger haben nicht wenig über den Grund für die dreifachen Einschübe mit וַיִּגַּם (*wěgam*) debattiert. Bei all den Auflösungsversuchen wird jedoch nicht berücksichtigt, dass die wiederholten sprachlichen Einsätze Jonatans – neben der oben erwähnten Darstellung neuer Informationen – eine mimetische Funktion haben könnten. Joab hatte in 1,41 den Schall des Horns in Jerusalem gehört und sich nach dem Grund gefragt. In 1,42 wird erwähnt, dass Jonatan, der Sohn Abjatars, in En-Rogel erscheint, „während Joab noch redete“. Die Ereignisse geschehen somit synchron, was in der Forschung wiederum viele unterschiedliche Fragen und Auflösungsversuche generiert hat. Da En-Rogel nur wenige hunderte Meter Luftlinie von Gihon entfernt ist (vgl. Wray Beal 2014:71) und der Freudenschall mit Sicherheit über einen längeren Zeitabschnitt ertönte (und vermutlich besonders am Ende der Inthronisationszeremonie), könnte der Erzähler einen Jonatan darstellen wollen, der ganz aus der Puste nach En-Rogel hergerannt kommt, um seinem Vater Auskunft über die Ereignisse zu geben. Schließlich ist er der Sohn des bekannten Priesters Abjatar, der unter den Unterstützern Adonijas ist (1,7) und nun in Gefahr schwebt (vgl. 2,26-27!). Dem anfänglichen Redeschwall Jonatans (1,43-45) folgen drei Hinzufügungen mit וַיִּגַּם (*wěgam*), die sein Schnappen nach Luft und seine Rastlosigkeit kennzeichnen könnten. Der Erzählstil könnte somit Rückschlüsse auf den physischen oder emotionalen Zustand des Protagonisten geben. Zur Verwendung ähnlicher literarischer Techniken siehe Bar-Efrat (2006:76-81).

verzögert und erklärt damit die darauffolgenden Handlungen (ab 1,49) und charakterisiert die Gegenpartei Adonijas.

Die Rede Jonatans endet als „an effective epitome of the entire narrative“ (DeVries 2003:19) mit der Wiedergabe der Worte Davids, der sich auf seinem Lager anbetend neigt (1,47-48) und eine theologische Deutung der Ereignisse gibt. Es ist der HERR, der schlussendlich Salomo auf den Thron Davids eingesetzt hat (1,37.39.48; vgl. 1 Chr 28,5). Der Ausspruch verbindet Gott, David und Salomo miteinander „in such a way that God alone is the subject from whom the young man receives the throne and to whom the old man gives thanks.“ (Fokkelman 1981:375). Dies sticht besonders hervor, da die Erzählung sonst sehr zurückhaltend ist, was das Handeln Gottes betrifft (vgl. Jones 2007:220; Nelson 1987:22). Zu einem späteren Zeitpunkt erkennen dies auch Salomo (2,24.45) und Adonija (2,15), was darauf schließen lässt, dass „the narrative intends the reader to agree.“ (Nelson 1987:30).⁶³⁶

Mit dem Ende der Rede Jonatans wird sogleich die Reaktion der Gäste berichtet, die offensichtlich zugehört hatten. Der großen Freude von 1,40 steht ihre panische Reaktion entgegen. Als Anhänger (und selbst als bloße Gäste) Adonijas sind sie nun potentiell des Hochverrats zu bezichtigen; so möchte keiner in der Öffentlichkeit mit Adonija gesehen werden (Brueggemann 2000:19). Sie ergreifen unmittelbar die Flucht, und zwar jeder in eine eigene Richtung (vgl. 2 Sam 13,29). Das bedeutet, dass Adonija auf einen Schlag alle seine Unterstützer verliert. Er selbst sucht Zuflucht an den Hörnern des Altars. Zuvor hatte Nathan behauptet, dass Batseba und Salomo in Lebensgefahr stehen, wenn Adonija König werden würde (1,12); nun ist die Situation genau umgekehrt. Der Erzähler gibt dabei Einblick in die Gefühlswelt Adonijas, der sich vor Salomo fürchtete. Er versteht sofort, dass sein Gegner nun nicht (nur) der alte, gebrechliche Vater ist, sondern sein jüngerer Bruder.

4.3.4. Das retardierende Moment: Adonija *erniedrigt* sich (B' – 1,51-53)

Die Perspektive der Erzählung bleibt bis 1 Kön 1,50 bei Adonija. Als Protagonist rahmt er den Abschnitt 1,41-50 ein. Erst im nächsten Vers schwenkt die Perspektive zurück in den Königspalast, wo nun Salomo auf dem Thron sitzt. Damit ist der Höhepunkt der Erzählung erreicht: Salomo befindet sich im Zenit, Adonija im Nadir (vgl. Long 1984:52).

In der letzten Episode dieses Kapitels wird die Umkehrung der Ausgangssituation sichtbar: Adonija hat sich erhoben (1,5), nun wird er erniedrigt (1,53). Long erinnert daran, um wen sich diese Geschichte eigentlich dreht und stellt klar: „Even if one may speak of Solomon’s rise and Adonijah’s fall, we must also see that the author has portrayed the real antagonists as David (Nathan-Bathsheba) and Adonijah (Joab-Abiathar), or a father and his unruly son, or something almost like David-Absalom redivivus.“ (:39). Die Geschwisterrivalität ist und bleibt nicht der Hauptaspekt dieser Erzählung, sie ist nur ein

⁶³⁶ Davids Formulierung „*der heute einen eingesetzt* (יָנִיחַ; *ntn*) hat“ (1,48) erzeugt eine Anspielung auf den theophoren Namen Jonatan (יְהוֹנָתָן; *yōwnātān*), was eine *inclusio* in der Szene schafft (1,42.48; vgl. Garsi’el 1991:382) und auch auf den Propheten Nathan (נָתָן; *nātān*) anspielt, der zwar in 1,39 nicht als Salbender genannt wurde, in 1,45 aber, in der Mitte der Rede Jonatans, als solcher aufgeführt wird (wie 1,34). Aus dem Wortspiel schließt Fokkelman ein weiteres theologisches Argument: „The names as well as the persons Nathan and Jonathan serve as testimony to the fact that Solomon’s kingship is a gift from God.“ (1981:376).

Aspekt unter vielen. Doch in der folgenden Szene wird der Aspekt der Rivalität so greifbar wie bisher noch nie.

Das Ergreifen der Hörner des Altars (vgl. 2,28-29) ist ein Brauch, der offensichtlich auf Ex 21,12-14 zurückzuführen ist.⁶³⁷ Die Handlung stellt eine Bitte um Gnade an den König dar. Die Verse 1,50-51 berichten gleich zweimal von der Handlung Adonijas. Dazwischen wird betont, dass dieses Ereignis Salomo berichtet wurde, der nun auf dem Thron sitzt (1,51). Es ist seine erste offizielle Amtshandlung an vermutlich demselben Tag seiner Inthronisation.

Die Berichterstatter geben anschließend die Worte Adonijas in direkter Rede wieder. Der Ton klingt weniger wie ein Gnadenersuch, sondern mehr wie eine Anweisung: „*Der König Salomo schwöre mir* (יִשָּׁבַע לִי; *yiššāba ‘-lī*) *heute* (כִּיּוּם; *kayyōwm*)...!“ (1,51c).⁶³⁸ Darin liegt eine gewisse Ironie, wie Bodner bemerkt: „[...] by means of some creative language with oaths, Adonijah was outmaneuvered to the throne by Nathan and Bathsheba, yet now he seeks an oath to save his life.“ (2018:38).⁶³⁹

Nachdem der Text über eine lange Strecke Salomo als passiven Protagonisten dargestellt hat, wird er nun an dieser Stelle aktiv. Seine neue Rolle verlangt es. Nun muss er zunächst auf die Situation Adonijas reagieren. Er verkündet sein Urteil über die Situation: „*Wenn er sich als loyaler Mann* (בְּנֵי-חַיִל; *ben-ḥayil*) *erweist, soll von seinem Haar keines auf die Erde fallen.*“ (1,52ab). Es sind die ersten Worte Salomos überhaupt, die ihn sogleich mehr als alles andere, was über ihn gesagt wurde, charakterisieren. Sein Entschluss gibt eine Vorahnung auf seine Urteile der nächsten Kapitel.

Die Antwort an seinen Bruder enthält eine Bedingung: Adonija soll sich als loyaler Mann erweisen. Der Begriff בְּנֵי-חַיִל (*ben-ḥayil*) kann auch für einen Mann stehen, der *ehrenhaft, redlich, würdig* oder *rechtschaffen* ist. Beispielsweise in Dtn 3,18, Ri 21,10, 1 Sam 18,17 [David] oder 2 Sam 2,7 charakterisiert der Ausdruck kriegsfähige Männer und gibt somit „the sense of honor and loyalty that soldiers characteristically display.“ (DeVries 2003:20). Eising merkt jedoch an: „Nicht unbedeutend ist aber auch die Verwendung von *ban-ḥajil* für den friedlichen Bereich“ (1977:2,905), sowohl für tugendhafte Männer

⁶³⁷ Die Hörner des Altars wurden mit dem Opferblut beschmiert (Ex 27,2; Ez 43,20). Besonders hervorzuheben ist die Studie von Burnside (2010), die sinnvoll darlegt, dass der Text aus Ex 21,12-14 normativ und funktionell auch dieser Erzählung zugrunde liegt, selbst wenn das Gesetz zunächst nur für Mörder galt. Die Vorgehensweise Adonijas (und später Joabs, 2,29) ist ein gutes Beispiel für eine Prinzipienanwendung des Gesetzes: „If the real-life case is sufficiently similar to the typical case, or narrative paradigm, then the rule applies even though the real-life case may not fall within the literal meaning of the rule.“ (:422). Und er folgert im Hinblick auf Adonija: „It seems that, although Adonijah does not fall within the paradigm of Exod 21:13, a number of features of his case are sufficiently close to the paradigm to justify granting him asylum [...]“ (:424).

⁶³⁸ In den Versen 1,50-53 ist ein Wechsel in der Bezeichnung Salomos zu erkennen: Der Erzähler nennt ihn insgesamt fünfmal „Salomo“ und viermal „König Salomo“. Salomo ist „König“ im Bericht über Adonija (1,51), im anschließenden Befehl Salomos, Adonija zu holen, und als dieser sich vor ihm niederwirft (1,53): Salomo – König Salomo (2x) – Salomo – König Salomo (2x) – Salomo.

⁶³⁹ Die Erwähnung des zeitlichen Aspekts „*heute*“ könnte eine Anspielung auf die Begebenheit in 2 Sam 19,23 sein, als David am Tag seiner Wiederherstellung Gnade gegen Schimi hatte walten lassen (ähnlich bei Gunn 1989:106). Vielleicht stellt dies ein Grund für die Nachsicht Salomos an diesem besonderen Tag dar. Wiederum ist bemerkenswert, dass Salomo im nächsten Kapitel Schimi eine ähnliche Bedingung stellt wie er es bereits bei Adonija getan hatte (1 Kön 2,36-38). Wie schon Adonija, hält auch Schimi die Bedingung nicht ein, was zu seiner Hinrichtung führt (2,39-46).

als auch für Frauen.⁶⁴⁰ Es ist tatsächlich eine friedliche Loyalität und Treue, die Salomo von Adonija verlangt und die er in 2,22 in Frage stellen wird.⁶⁴¹ Dies wird durch die Bedingung und die Wortwahl der darauffolgenden Aussagen unterstrichen: Wenn Adonija sich loyal erweist, dann soll „*kein Haar von ihm auf die Erde fallen*“ (im übertragenen Sinne: kein Haar gekrümmt werden). Das ist eine Formulierung, die schon im Abschnitt zu 2 Sam 14 besprochen wurde (vgl. 2 Sam 14,11) und einen Vorschatten von Davids Wortwahl im nächsten Abschnitt darstellt (vgl. 1 Kön 2,6.9). Schlussendlich bedeutet diese Aussage: Wenn Adonija bereit ist sich gegenüber Salomo loyal zu verhalten – sprich seine Ansprüche auf den Thron dauerhaft niederzulegen und die von Salomo vollends anzuerkennen – dann wird Salomo seiner Bitte nachkommen und ihm sein Leben lassen. Andernfalls würde dies sein Tod bedeuten (1,52cd). Salomo hätte die Todesstrafe unmittelbar verhängen können, doch „die erste Machthandlung Salomos (V. 50-53) ist ein Barmherzigkeitserweis, der die Gefahr, die von Adonija für Salomo ausgeht (V. 21), konterkariert.“ (Steiner 2017:231).⁶⁴²

In 1,53 lässt Salomo Adonija vom Altar holen und zu sich bringen. Es ist die einzige Erwähnung einer direkten Begegnung der Brüder im gesamten Erzählverlauf. Doch es ist kein brüderliches Wiedersehen. Adonija gibt keine Antwort auf die Äußerungen Salomos, da sie auch keiner bedurften. Seine Bejahung der Bedingung Salomos zeigt sich in seiner Unterwürfigkeit: Er erniedrigt sich, indem er sich vor dem König Salomo niederwirft. Es wird kein Dialog zwischen den Brüdern berichtet. Adonija hatte sein Gnadengesuch an den König über Dritte übermittelt (1,51c) und Salomo hatte entsprechend über Dritte seine Antwort kundgeben lassen (was in 1,52 vorauszusetzen ist).⁶⁴³ Nur Salomo schließt die Episode ab, indem er Adonija befiehlt: „*Geh in dein Haus!*“ (לֵךְ לְבֵיתְךָ; *lěk lēbētekā*; vgl. 2 Sam 14,24), was nicht

⁶⁴⁰ Z.B. Boas in Rut 2,1 [גִּבּוֹר חַיִּיל; *gibbōwr hayil*] und weitere: 1 Chr 26,7.9.17.30.32; oder Rut in Rut 3,11 [אִשְׁת־חַיִּיל; *’ēšet-hayil*] und weitere: Spr 12,4; 31,10.29.

⁶⁴¹ Der analoge Begriff אִישׁ חַיִּיל (*’iš hayil*) wurde bereits von Adonija selbst für Jonatan in 1,42 verwendet, der – anders als er es erwartet hatte – ihm schlechte Nachrichten brachte. Ist diese Anspielung eine Ironie und ein Vorschatten auf das weitere negative Schicksal Adonijas in 2,25? Jedenfalls lässt dies für Fokkelman den klaren Rückschluss zu: „[It] can, in the present context, mean little else than a threatening incentive to ‘good behaviour’.“ (1981:379).

⁶⁴² Auch Walsh (1995:474) spricht sich für eine positive Deutung der Antwort Salomos aus. Andere Ausleger deuten sein Urteil jedoch in einem negativen Licht. Ihr Hauptargument kritisiert die Subjektivität Salomos in der Beurteilung Adonijas. Gunn fragt sich beispielsweise: „What precisely might constitute ‘worthiness’ and ‘wickedness’, and who is to be the arbiter?“ (1989:106). Ähnlich wie Gunn interpretiert Nelson: „There is a reconciliation of sorts between the estranged brothers, but the future lies entirely in Solomon's hands. Solomon responds to Adonijah's simple plea with an ambiguous ‘maybe.’ The condition imposed on Adonijah is deceptively simple, because Solomon alone will be the judge of worthiness.“ (1987:21). Moderne Lesende sind womöglich geneigt, dieses Ereignis durch ihre aufgeklärte und demokratische Brille anders zu betrachten. Natürlich ist er als König derjenige, der Macht und eine gewisse Deutungshoheit hat, die jedoch nicht grenzenlos ist. Zudem kann diese Szene nicht losgelöst von der nächsten Episode (2,13-25) verstanden werden, die hier narrativ bereits vorbereitet wird und der Episode in 3,16-28, die Salomo als einen weisen Richter darstellt. Es muss bedacht werden, dass die Aussage Salomos sich an einen Hochverräter richtet, der sich selbst der Konsequenzen seines politischen Manövers bewusst ist, da er sofort Amnestie am Altar sucht. Er selbst rechnet mit seiner Tötung (1,52). Angesichts der Tatsache, dass Salomo alle Gründe gehabt hätte, Adonija sofort zur Strecke zu bringen (ohne ihm irgendeine Zusicherung zu machen), scheint mir seine Aussage nicht trügerisch, sondern fair zu sein. Hagan betont berechtigterweise: „Adonijah comes away with his life, which is more than Nathan had expected for Bathsheba and Solomon (1,12).“ (1979:321).

⁶⁴³ Dies könnte daran liegen, dass Adonija das Heiligtum in Gibeon aufgesucht hatte (so z.B. Leithart 2006:33). Entsprechend wäre mit einer Verzögerung der Kommunikation durch die Boten zu rechnen und eine direkte „Verhandlung“ nicht praktikierbar. Doch der Text lässt offen, welchen Altar Adonija aufsuchte.

wirklich als ein Dialog betrachtet werden kann. Am Anfang und am Ende des Hauptteils der Erzählung stehen somit zwei „erste Worte“ der Antagonisten (Adonija: 1,5; Salomo: 1,52-53), die keinen Widerspruch zulassen und sie jeweils sehr stark charakterisieren.

Trotz der bleibenden Gefahr gibt Salomo an dieser Stelle dem Adonija die grundsätzliche Möglichkeit aus der Rivalität auszusteigen, verbunden mit einer klaren Kondition. Durch seine Antwort hält Salomo die Spannung beider Dimensionen des Konflikts im Gleichgewicht: Auf der einen Seite zeigt er innerfamiliäre Solidarität, indem er seinen Bruder nicht unmittelbar zur Strecke bringt; zugleich sichert er sich auf der politischen Ebene ab, indem er die klare Bedingung der Loyalität stellt. Interessanterweise erwartet Salomo keine Antwort darauf. Er verlässt sich nicht auf ein unmittelbares Versprechen von Adonija, sondern seine Worte sind als eine Absichtserklärung zu verstehen. Damit wird Salomo als ein entschlossener, vorsichtiger (Long 1984:39), kluger, nicht aus dem Affekt handelnder und geradliniger Protagonist dargestellt, der seine neue Rolle offensichtlich auszufüllen weiß und zugleich seinen Rivalen fair (Walsh 1995:474) behandelt.

Damit ist ein gewisser Ruhepunkt in der Erzählung erreicht, doch keine wirkliche Auflösung.⁶⁴⁴ Durch die Unterwürfigkeit Adonijas in 1,53 wird die kurze Rivalität zwischen den Brüdern offiziell beigelegt, doch sie bleibt bis auf Weiteres im Stand-by. Denn, wie Wray Beal auf den Punkt bringt, „the threat of future coups remains.“ (2014:74). Die Bedingung Salomos weist klar auf die Möglichkeit einer Nichteinhaltung hin. So führt auch Long aus: „[...] we are meant to suppose the reconciliation were less than total, or the wound between brothers not quite, or perhaps never to be, healed. In this moment of understatement, one feels that the narrative finds a resting point, but the matter not its end.“ (1984:39).

Dies entspricht also keiner Versöhnungssituation wie bei Jakob und Esau (Gen 33) oder bei Josef und seinen Brüdern (Gen 50), weil die Erzählung auch noch nicht zu Ende ist. Wird sich der arrogante und machtbesessene Adonija wirklich damit abfinden? Im Hinblick auf den Gesamtverlauf der Geschwisterrivalität, die erst in 2,25 ein Ende findet, stellt diese Szene ein retardierendes Moment dar, eine Art „scheinbarer Schluss“ (zum Stilmittel vgl. Bar-Efrat 2006:137), der zu einer letzten, ausgeprägten Konfliktszene führt. In seinem Artikel „*A darkness between brothers*“ stellt Long diese Szene in die weitere Perspektive jener innerfamiliären Konflikterzählungen, die dieser Arbeit zugrunde liegen:

Read in one way, this story is about Solomon becoming king. Read in another way, it exposes the darkness between two brothers. That is why the conclusion is so exquisite. We get a picture of reconciliation, but curiously circumspect and restrained, as though both men clearly perceive in each other a potential for harm. If we but widen our vision and see this story in its canonical setting, that is, as another in a series of incidents among members of the royal family, we realize immediately that David, Adonijah, and Solomon act out a tale we have already heard. (1981:87-88).

⁶⁴⁴ Wiseman weist darauf hin, dass Salomo hier nicht sagt: „Gehe hin *in Frieden*“, wie es beispielsweise in 2 Kön 5,19 der Fall ist. Dies ist für ihn an „indication of agreement or reconciliation that was not total [...].“ (1993:81). Zugleich handelt es sich nicht um eine Art Hausarrest, vergleichbar mit Absalom in 2 Sam 14,24, da Salomo keine weiteren Einschränkungen nennt. Dies tut er wiederum bei Schimi in 2,36-38. Es handelt sich somit um eine Entlassung (vgl. DeVries 2003:20).

Zugleich ist der Adonija-Salomo-Konflikt Teil eines größeren Konflikts, dessen politische Dimensionen ab Kapitel 2 mit den Verurteilungen von Adonija, Abjatar, Joab und Schimi deutlicher werden. Einige dieser Aspekte werden im folgenden Abschnitt besprochen.

4.4. Schluss: Salomo sichert seine Königsmacht (1 Kön 2,1-46)

Der Hauptteil der Erzählung schließt mit 1 Kön 1 und verlässt damit die zeitliche Dimension der Geschehnisse, die sich an einem einzigen Tag ereignet haben. Mit 1 Kön 2 führt der Erzähler an einem späteren, undefinierten Zeitpunkt weiter und beschreibt im ersten Teil des Kapitels zunächst die Ereignisse rund um den unmittelbar bevorstehenden Tod Davids. Der äußere Rahmen des Abschnittes (2,1-11) beschreibt auf der einen Seite den alten, gebrechlichen David, der seinem Sohn Salomo auf dem Sterbebett ein Vermächtnis weitergeben will (2,1). Am Ende der Szene wird von seinem Tod berichtet (2,10-11), womit auch summarisch die Regierung Davids rekapituliert und zu einem Abschluss geführt wird. Doch Davids letzter Wille, der in 2,2-9 wiedergegeben wird, hat nach seinem Tod bis ans Ende des Kapitels noch Auswirkungen.

Der zweite Teil von 1 Kön 2,13-46 wird durch den Übergang von 2,12 markiert, der einen klaren Rahmen zu 1,46b bildet („*das Königtum Salomos war fest gegründet*“). Innerhalb dieses Rahmens werden Ereignisse erzählt, die erklären, durch welche politischen Entscheidungen die Herrschaft Salomos erstarkte. Dies umfasst einerseits die Bitte Adonijas um Abischag, was den Geschwisterkonflikt wieder aufleben lässt. Mit Adonijas Hinrichtung endet schließlich die Brüderrivalität. Der Erzähler führt thematisch weiter mit der Darstellung weiterer Maßnahmen, die Salomos Machtposition sichern konnten. Durch seine Urteile über Abjatar, Joab und Schimi zerschlägt Salomo einerseits potentielle Gegenspieler und zugleich setzt er dadurch teilweise Davids letzten Wille um, indem er einige offen gebliebene „Rechnungen“ seines Vaters begleicht. Am Ende von 1 Kön 2 wird ein beständiger narrativer Ruhepunkt erreicht.

4.4.1. Der Abschluss: Davids Vermächtnis und Tod – Salomos festes Königtum (A' - 2,1-12)

Da die Ereignisse in der ersten Episode (2,1-12) nicht unmittelbar relevant sind im Hinblick auf die zu untersuchende Geschwisterrivalität, sollen sie hier nur zusammengefasst wiedergegeben werden.

Davids Abschiedsrede⁶⁴⁵ lässt sich in zwei Teile gliedern. Der erste Teil (2,1-5) enthält in besonderer Weise Aussagen theologischer Natur. David ermahnt Salomo das Gesetz zu befolgen und stellt dies als Bedingung für seinen Erfolg und für die Aufrechterhaltung des dynastischen Versprechens Gottes dar (2 Sam 7). Damit projiziert David die an ihn ergangene Verheißung aus 2 Sam 7 auf die Gegenwart und Zukunft seines Sohnes. Long kommentiert: „In this backward- and forward-glancing way, the report

⁶⁴⁵ Ähnliche Abschiedsreden sind von Jakob (Gen 49), Mose (Dtn 32-33) und Josua (Jos 23) bekannt. Darin beschreiben die biblischen Autoren „the passing of special figures as momentous events, weighted with religious, social, and historical significance.“ (Long 1984:44). Vornehmlich klingt der Abschnitt Jos 1,2-9 sowohl inhaltlich (u.a. durch die Ermutigungen, stark zu sein, in den Wegen Gottes zu wandeln, und durch die Erwähnung von Mose und der Tora und der Erfolgsverheißung) als auch kontextuell sehr stark an: „Both God in speaking to Joshua and David speaking to Solomon tie spiritual faithfulness to military success as cause to effect.“ (Hamilton 2008:385) Weitere Ausführungen, auch in Verbindung mit dem Dtn, siehe Wray Beal (2014:74-75) und Long (1984:43-46).

intends to view both David and Solomon theologically, setting forth the conditions under which Solomon's prosperity is to be realized, namely, by continuity with David's house, last wishes, and exemplary obedience to God's demands." (1984:45).

Im zweiten Teil (2,6-9) gibt David seinem Sohn konkrete Anweisungen bezüglich Joab und Schimi und fordert ihn auf, Gnade gegen Barsillai walten zu lassen.⁶⁴⁶ Im Fall von Joab und Schimi überlässt David seinem Sohn gewisse „offene Rechnungen“, die er selbst nicht beglichen hatte und die auch für Salomos Regierung zum Verhängnis werden könnten (siehe unten).⁶⁴⁷

Hervorzuheben ist, dass David keine Anweisungen im Hinblick auf Salomos Umgang mit Adonija gibt, der bis vor kurzem noch als oppositioneller Anführer galt. Es könnte sein, dass David wie bei Amnon, Absalom und zuletzt in 1 Kön 1,6 auch bei Adonija unfähig ist über seine eigenen Söhne zu urteilen oder dass David vermeiden will, dass weiteres Blut in der Familie vergossen wird. Diese letztgenannte Möglichkeit würde ein Argument darin finden, dass zwar David Joabs Mord an Abner und Amasa in Erinnerung ruft, aber nichts über den für ihn viel tragischeren Mord an Absalom erwähnt (2 Sam 19,1). Alter erwägt: „Perhaps he does not mention it because it was a murder, unlike the other two, that served a reason of state. But it was surely the one act he could not forgive.“ (2000:375). Mir scheint es wahrscheinlicher, dass David durch die Nichterwähnung Absaloms eine bisher nicht zur Sprache gekommene Verbindung zu Adonija vermeiden will. Er will nicht, dass ein weiterer Sohn zur Strecke gebracht wird, der sich ebenso des Hochverrats schuldig gemacht hat und genauso wie Absalom (und auch wie Joab) getötet werden könnte. Andererseits könnte an dieser Stelle einfach vorausgesetzt sein, dass die Angelegenheit mit Adonija nach 1,50-53 als geklärt gilt.⁶⁴⁸ Zudem könnte der Erzähler eventuelle Anweisungen Davids ausgeblendet haben, um die Spannung der nachfolgenden Szene zu steigern.

⁶⁴⁶ Nicht wenig wurde über die Aussagen des ersten Abschnittes (2,1-9) unter der Perspektive redaktionskritischer, ethischer und theologischer Fragestellungen diskutiert. Was den ersten Teil des Abschnitts (2,1-5) betrifft, wird bei Auslegern speziell der deuteronomistische Charakter und die Wiedergabe der Davidsverheißung besprochen. Über Davids konditionale Wiedergabe der Verheißung aus 2 Sam 7 und dessen theologische Implikationen siehe Ausführungen besonders bei Nelson (1987:29), Brueggemann (2000:26) und Bodner (2018:40-41). Der zweite Teil des Abschnittes (2,6-9) eröffnet Fragestellungen hinsichtlich der Rechtmäßigkeit und der ethischen Implikationen der Racheanweisungen Davids. Vgl. dazu beispielsweise Hagan (1979:325), House (2003:97), DeVries (2003:42). An dieser Stelle kann nicht näher auf diese Aspekte eingegangen werden, da sie nicht direkt das vorliegende Thema dieser Arbeit betreffen.

⁶⁴⁷ Schimi, der einst dem König geflücht und ihn mit Steinen beworfen hatte, tritt in 2 Sam 19 reumütig vor David. Der König verspricht ihm in 2 Sam 19,23-24 mit einem Schwur, dass er trotz seines Verhaltens nicht sterben soll. David nimmt in 1 Kön 2,8-9 Bezug auf diesen Schwur und weist zugleich Salomo an Schimi mit dem Tod zu bestrafen. Darin wird eine gewisse Ambivalenz in der Charakterisierung Davids sichtbar: Er hält sich zwar sein Leben lang an diesen Schwur, zugleich veranlasst er noch zu Lebzeiten, dass andere (im Grunde posthum) die Sache für ihn erledigen. Es muss dabei berücksichtigt werden, dass durch Schimis Tod ein weiterer Nachkomme Sauls eliminiert wird, der Salomo zum Verhängnis werden könnte. Zugleich steht Schimi in der Liste derjenigen, die loyal zu König David standen (1 Kön 1,8). Dies zeigt schlussendlich, dass David ihm nie wirklich vergeben hatte (vgl. Snyman 2008:453) und dass er seine eigenen Verstrickungen „in das Königtum hinein vererbt“ (Schöning 2019:263). Salomo macht die Anweisungen Davids zu seiner eigenen Angelegenheit, wie Snyman bemerkt: „The narrative provides Solomon with ample reason to act as David requested without really attributing the killing of those David suggested to David himself. Solomon found personal reasons to act against Joab and Shimei whom David wanted removed and against Adonijah and Abiathar whom Solomon regarded as a threat.“ (2008:449). Denn im Hinblick auf Schimi setzt Salomo die Anweisung Davids nicht unmittelbar um, sondern er erteilte ihm zunächst Auflagen, die schließlich zu seinem Tod führen (1 Kön 2,36-46a).

⁶⁴⁸ In diese Richtung tendiert auch DeVries: „It is not necessary to stumble over the fact that the Adonijah subsection has no prolepsis in vv 1-9, for this has already been presented in 1:49-53 [...].“ (2003:31).

4.4.2. Das Wiederaufleben des Konflikts: Adonijas Requalifizierungsversuch (B'' - 2,13-18)

Die neue Szene beginnt an einem undefinierten Zeitpunkt nach dem Tod Davids. Adonija (a.), der Sohn der Haggit (b.), kommt zu Batseba (b'), der Mutter Salomos (a'). Die Söhne und ihre Mütter werden chiasmatisch (a.b.b'.a') in Beziehung gesetzt, was schon zu Anfang einen Kontrast zwischen den Söhnen (a.-a'.; so auch Steiner 2017:150), doch auch zwischen den Müttern (b.-b.') offenbart. Die Söhne sind Halbbrüder; die Mütter sind beide Frauen Davids gewesen. Durch die Verwandtschaftsbezeichnungen weist der Erzähler zurück zu der parallelen Gegenüberstellung in 1,11. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Episoden ist jedoch, dass das Gefälle der Handlungsfiguren nun umgedreht ist: Salomo ist König geworden (gegen Adonija, 1,5) und schwebt nicht mehr in Lebensgefahr (1,12; gegen Adonija, über dem das Damoklesschwert hängt, vgl. 1,52). Auch Batseba ist nicht mehr in Lebensgefahr. Vielmehr bekleidet sie nun eine ganz andere Rolle: Sie ist die Königmutter. Adonija sucht daher nicht nur die Mutter seines Halbbruders, sondern die Mutter des Königs auf.

In ihrem Artikel *The politics of the royal harem and the case of Bat-Sheba* untersucht Beverly Cushman (2006) den politischen Einfluss der Königin oder der Königmutter am Hof unter Berücksichtigung von Belegen aus der Umwelt Israels. Obwohl der *terminus technicus* גְּבִירָה (*gēbîrâ*; *Königmutter*) für Batseba nicht verwendet wird, gibt die Autorin glaubhafte Hinweise dafür, dass Batseba diese Rolle ausfüllt (:340). Neben der oben bereits erwähnten Aufsicht über den Harem des Königs nennt Cushman folgende Aufgaben einer Königmutter: „The Great Lady’s task was to maintain the integrity of the royal household by overseeing access to the king, managing the flow of information in and out of the inner palace, and protecting the dynasty from the internal intrigues of the royal household. In all these activities, she wielded great power.“ (2006:340). Andreasen bestätigt dies: „[...] the queen mother was not merely treated with deference by the monarch, but [...] she held a significant official political position superseded only by that of the king himself.“ (1983:180). Er fügt als Belege die Beispiele von Batseba (1 Kön 2,13-25), Maacha (1 Kön 15,13), Atalja (2 Kön 11) und Nehushta (2 Kön 24,8) an.⁶⁴⁹

Adonija wendet sich also an Batseba als eine einflussreiche und entscheidungstragende Person, was seinem Gesuch einen gewissen offiziellen und strategischen Unterton verleiht.⁶⁵⁰ Der Erzähler hält die Leserschaft bis zum letzten Wort Adonijas hin, um das Ziel seines Bittgesuches zu offenbaren. Das Gleiche wiederholt sich in der etwas hingezogenen Überbringung der Bitte Adonijas durch Batseba, die erst nach langer (vielleicht der höfischen oder kulturellen Sittsamkeit entsprechenden) Einleitung (2,19-20) dem König offenbart, was ihr beziehungsweise Adonijas eigentliches Anliegen ist (2,21). Zuletzt wird auch noch Benaja erwähnt (2,25), der lediglich die Befehle des Königs ausführt.

Batseba eröffnet die Konversation, was schon einiges über ihre Rolle und das Gefälle zu ihrem Gesprächspartner aussagt (vgl. z.B. die Eröffnungen in 1,16 oder 2 Sam 14,5). Sie richtet an Adonija eine kurze aber bedeutsame Frage: „Ist dein Kommen Frieden?“ (הַשְּׁלוֹם בְּאֵד; *hăšālōwm bō'ekā*). Anders

⁶⁴⁹ Es fällt auf, dass in den Episoden von Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13) kein Hinweis auf die Königmutter vorkommt, die in den Palastintrigen und den Angelegenheiten rund um den Harem hätte eingreifen können. Es ist zu vermuten, dass die Mutter Davids diese Rolle nicht besaß. Es scheint wahrscheinlich, dass Absalom unter anderem aus diesem Grund seine Schwester zu sich nimmt und für sie Partei ergreift (2 Sam 13,20).

⁶⁵⁰ Siehe unten weitere Ausführungen zur Königmutter.

ausgedrückt: Kommst du mit friedlichen Absichten? (2,13). Dies offenbart ihr grundsätzliches Misstrauen gegenüber Adonija (so auch Garsi'el 1991:385; Alter 2000:377; Wray Beal 2014:76). Denn es war Adonija, der seinem eigenen Vater und König in den Rücken gefallen war (1,5) und keine Mittel gescheut hatte, um seine Ziele zu erreichen (1,7-9). Und von ihm war schließlich eine nicht geringe Lebensbedrohung für Batseba und Salomo ausgegangen (1,12.21). Die Wogen hatten sich nach der Begegnung der Brüder in 1,53 offensichtlich nicht geglättet, zumindest nicht für Batseba. Sie ist auf der Hut. Durch ihre Frage überträgt sich ihre Skepsis auch auf die Leserschaft: „Der Leser muß ja über Adonijas raschen Sinneswandel höchst erstaunt sein.“ (Seiler 1998:84).

Auf ihre Frage antwortet Adonija in aller Kürze durch die Wiederholung des zentralen Wortes „Friede!“ (שָׁלוֹם; *šālōwm*). Dies führt dazu, dass innerhalb von sechs Worten zweimal die Wurzel שָׁלוֹם (*šlwm*) und einmal der daran anklingende Name שְׁלֹמֹה (*šēlōmō*) verwendet wird.⁶⁵¹ Diese konsonantischen Anklänge und die Alliteration bringen die angeblich friedlichen Absichten Adonijas mit Salomo in Beziehung. In der Nachbetrachtung könnte dies eine Ironie des Erzählers darstellen, der damit zeigt: Es geht Adonija eigentlich nicht um Abischag, sondern um Salomo; nicht um Frieden, sondern um die Krone.

Der Erzähler intensiviert die Antwort Adonijas, indem er den Redeeinsatz wiederholt (2,14): „Und er sagte: Ich habe ein Wort (דָּבָר; *dbr*) an dich“, woraufhin Batseba auf gleiche Weise als Antwort nur das zentrale Lemma der Aussage Adonijas wiederholt: „Rede!“ (דָּבָר; *dbr*). Der kurze Schlagabtausch wirkt umso karger, wenn er mit dem nachfolgenden Dialog zwischen Batseba und Salomo verglichen wird, der in 2,20 dieselben Einleitungsfloskeln sehr ausführlich und geschwollen wiedergibt. Vielleicht ist die Knappheit an dieser Stelle (1,14) ein weiteres Zeichen für die belastete und mit Argwohn durchzogene Beziehung zwischen den Hauptfiguren, die zunächst auf Distanz gehen und den anderen überprüfen. Batseba will sich zunächst verdeckt halten und Adonija „is apparently aware of his presumption, and this is why he speaks so cautiously to Bathsheba.“ (Gressmann 1991:55). Wenn es weiter unten um die Frage geht, ob Batseba aus einer naiven Haltung heraus handelt, dann sind eben diese einführenden Beobachtungen wichtige Deutungsaspekte. Jedenfalls fragt sich die Leserschaft während dieser schrittweisen Wiedergabe von Einleitungsfloskeln: Was hat Adonija wirklich vor? Was ist sein Ziel?

Nach den Ausführungen Adonijas in 2,15, die nachfolgend besprochen werden, wiederholt sich dieses Frage-Antwort-Muster, woraufhin Batseba erneut mit „Rede!“ (2,16) antwortet. Schließlich dringt Adonija zu seiner eigentlichen Bitte vor, die er bis dahin gut verpacken und ausdifferenzieren konnte. Dabei nennt er selbst diesmal den Eigennamen שְׁלֹמֹה (*šēlōmō* in 2,17; vgl. שָׁלוֹם [*šālōwm*] in 2,13). Die Struktur der Redeeinsätze und der konsonantischen Anklänge ist damit chiasmisch gegliedert, was Fokkelman (1981:391) dargestellt hat. Im Zentrum der Spiegelsymmetrie befindet sich 2,15, der ausführliche Teil der Rede Adonijas.

Bevor er überhaupt den Grund für sein Gesuch bekannt gibt, versucht Adonija seine Bitte im Vorfeld zu rechtfertigen und im Licht seiner eigenen Deutung darzustellen. Zunächst stellt er sich selbst als die geschädigte Partei dar, indem er suggestiv die Gedankengänge seiner Gesprächspartnerin insinuiert: „Du hast selbst erkannt (יָדַעְתָּ; *yāda'at*), dass mir das Königtum zukam und dass ganz Israel sein Gesicht auf mich gerichtet hatte, dass ich König werden sollte (לִמְלֹךְ; *limlōk*).“ (1,15a). Die bewusste

⁶⁵¹ Es ist in der Tat ein Leitwort des gesamten Kapitels, siehe Garsi'el (1991:385).

Anknüpfung an das Leitthema des Erkennens wird durch die betonte Stellung von אָתְּ יָדָא ('at yāda 'at) hervorgehoben. Adonija ist offensichtlich davon überzeugt, dass Bathseba (in 1,11ff) seine Thronansprüche direkt untergraben hatte (vgl. Wray Beal 2014:76). Damit unterstellt er ihr eine gewisse Mitschuld an seinem Schicksal und gibt ihr durch seine Bitte die Möglichkeit dies wieder gut zu machen (eine Art „Trostpreis“, siehe unten).

Wenn Batseba (besonders durch die Mithilfe Nathans) durchaus die Gefahr erkannt hatte, die von Adonija ausgegangen war (vgl. 1,16-21), verrät die Übertreibung „ganz Israel“, dass Adonijas ganze Aussage eine überspitzte Unterstellung ist. Nach 1,9 hatte Adonija hauptsächlich die Männer von Juda hinter sich versammelt (anders bei Salomo, 1,35). Doch diese Hyperbel wird gleich von seiner nächsten Aussage verdeckt (ähnlich bei Keil 1876:26).

Seine Worte in 2,15b wirken beschwichtigend, da Adonija nun das Handeln des HERRN hinter den Ereignissen einsehen will: „Doch das Königtum hat sich von mir gewandt und ist meinem Bruder zugefallen, weil es vom HERRN für ihn bestimmt war.“ Damit erkennt Adonija zwar das Wirken des HERRN hinter den Ereignissen und erweckt den Eindruck, „daß er sich in sein Schicksal ergeben hat“ (Seiler 1998:84). Doch zugleich stellt er indirekt klar, dass *der HERR* seine Pläne und sogar die Erwartungen von „ganz Israel“ durchkreuzt hat. Fokkelman drückt dies folgendermaßen aus: „God appears to have placed himself between Israel and Adonijah.“ (1981:394). Er scheint jedenfalls nicht davon überzeugt, dass sein eigenes Handeln falsch war.⁶⁵²

Adonija nennt Salomo an dieser Stelle „mein Bruder“ (אָהִי; 'āhī). Damit betont er vor Batseba das verwandtschaftliche Verhältnis zum neuen König, was im Hinblick auf die Rivalität von 1 Kön 1 und das kühle Verhältnis der Kontrahenten besonders hervorsteicht.⁶⁵³ Adonija erkennt seinen Bruder Salomo somit als König an und stellt damit klar, dass er sich im Rahmen der vereinbarten Loyalität zu Salomo (1,52-53) bewegt. Doch gleichzeitig stellt er die Ereignisse als eine Ungerechtigkeit dar und sieht sich selbst weiterhin als geschädigte und bemitleidenswerte Partei, die einen Ausgleich verdient hätte.

Fokkelman erklärt die Logik und die angebliche Wirkung der Vorgehensweise Adonijas unter Rückgriff auf die Transaktionsanalyse und kommt zum Schluss: „Adonijah gripes about the injustice of fate and ask mummy for a sweet in compensation; he will be good if he obtains Abishag.“ (:394). So auch Alter: „Adonijah speaks of his situation as though he deserved some sort of consolation prize.“ (2000:377; vgl. auch Seiler 1998:84; DeVries 2003:37). Doch geht es wirklich nur darum?

Adonija führt seine Argumentation zu „einer einzigen Bitte“ hin (2,16). Er beschwört Batseba ihn mit seiner Bitte nicht abzuweisen (אֲלֹתֶיךָ שְׂבִי אֶת־פָּנָי; 'al-tāšibī 'et-pānāy). Diese Aussage wird refrainartig in 2,16.17.20a.b wiederholt. Der erste Teil seiner Bitte sieht vor, dass Batseba mit dem König reden soll. Bevor er zu seiner eigentlichen Bitte kommt, beteuert er in 2,17a, dass Salomo *sie* (das ist Batseba) nicht abweisen und somit seine (Adonijas) Bitte akzeptieren wird (כִּי לֹא־יָשִׁיב אֶת־פָּנָי; kī lō'-yāšīb 'et-

⁶⁵² Dies könnte auch durch das לִמְלֹךְ (limlōk) am Ende von 2,15a zum Ausdruck kommen, was eine Anspielung an seine erste Aussage in 1,5 (אֲנִי אֶמְלֹךְ; 'ānī 'emlōk) sein dürfte. Damit gibt Adonija zu erkennen, dass er die Position „dass ich König werden sollte“ eigentlich noch vertritt.

⁶⁵³ Bisher wurde das Lemma אָהִי ('āhī) im Hinblick auf Salomo nur vom Erzähler in 1,9 verwendet.

pānāyik). Adonija weiß noch nicht, ob sich die Königmutter auf seine Argumentation einlassen wird, und versucht deswegen, ein weiteres Argument in die Waagschale zu werfen, das ihrem Einsatz Erfolg verspricht. Zugleich gewährt diese Aussage einen Einblick in das Kalkül Adonijas: Er geht den Weg über Batseba – statt den König direkt aufzusuchen – weil sie eine wichtige Rolle in dieser Entscheidung spielt und er sich durch die Vermittlung der Königmutter bessere Chancen verspricht.⁶⁵⁴ Deswegen betont er die Wichtigkeit ihrer Person und nicht die Bitte selbst: „*Er wird dich nicht abweisen*“. Was wie ein Schmeicheln in den Ohren Batsebas klingen könnte, ist in der Tat der Versuch der Instrumentalisierung der Königmutter (vgl. Steiner 2017:154). Er ist dabei nicht nur naiv im Hinblick auf die Reaktion Salomos (so Fokkelman 1981:392), sondern er täuscht sich (wie weiter unten besprochen wird) auch im Hinblick auf die Urteilskraft Batsebas. In 2,17b lüftet Adonija nun endlich das Geheimnis seiner Bitte, wenn er um die Hand von Abischag, der Schunemiterin fragt.

Eine Spiegelung der genannten Wiederholungen („*Weise mich nicht ab*“) findet sich in der Überbringung der Bitte durch Batseba in 2,20a. Sie greift fast (siehe unten) dieselben Aussagen Adonijas auf und bittet Salomo darum, sie nicht abzuweisen (אַל־תָּשֶׁבֶת אֶת־פָּנָי; *’al-tāšeb ’et-pānāy*). Daraufhin versichert ihr *der König* in 2,20b: „[...] *denn ich werde dich nicht abweisen*“ (כִּי לֹא־אֲשִׁיב אֶת־פָּנָיךְ; *kī lō’-’āšib ’et-pānāyik*). Damit tut der König zunächst genau das, was Adonija vorhergesagt hatte (2,17a), und noch mehr: Er geht so weit, dass er seiner Mutter ein Zugeständnis macht, ohne den Inhalt ihrer Bitte zu kennen. Salomo wird seinem Versprechen in 2,22 jedoch nicht nachkommen (können), da er das Bittgesuch Adonijas als politisches Manöver erkennt. Das Versprechen an die Mutter steht daher seinem vorherigen Beschluss entgegen (1,52), worin er die Loyalität Adonijas als Bedingung stellte. Seiler folgert zu Recht: „Wenn er anfangs bereit war, ihr jeden Wunsch zu erfüllen, dann mußten schon äußerst gewichtige Gründe vorliegen, daß er ihr diesen Wunsch versagt.“ (1998:84).

Aus Adonijas Perspektive sollten die lange Einleitung, die ausführliche Argumentation und die weiteren Floskeln dazu führen, dass seine eigentliche Absicht in den Augen Batsebas zu einer Kleinigkeit wird. Erzähltechnisch ist der Effekt bei den Lesenden genau andersherum: Wegen der anfänglich sehr skeptischen Haltung Batsebas und den mitschwingenden Untertönen der Rede Adonijas wundert sich die Leserschaft über die lange Erzählzeit, was die Erwartungshaltung steigert. Der Erzähler gibt der Frage nach Abischag narrativ betrachtet also besonderes Gewicht.

Ähnlich verhält es sich bei der Bitte Batsebas, die erst nach einer langen Einführung (2,19-20) ihr Anliegen vor Salomo bringt. Durch diese Vorgehensweise wird die Spannung der Erzählung weiterhin gesteigert: Die Leserschaft kennt bereits den Gegenstand der Bitte Adonijas und wird lange hingehalten, bis schlussendlich die Reaktion Salomos, seine Interpretation der Bitte und der Ausgang des gesamten Geschehens bekannt werden. Alles zielt somit auf die Reaktion Salomos ab.

Der Text wirft eine Reihe von Fragen auf über die eigentlichen Absichten Adonijas, über die Rolle Abischags sowie über das Verhalten und die Absichten Batsebas. Die Interpretation dieser Aspekte ist

⁶⁵⁴ Ein Grund dafür, dass Adonija bei Batseba vorspricht, könnte tatsächlich in ihrer neuen Rolle als Königmutter liegen, was Cushman erwähnt: „[...] because Abishag was a female member of the inner palace, she was under the authority of the Great Lady of the harem. No decision concerning Abishag could be made without Batseba’s acquiescence.“ (2006:339).

sehr relevant im Hinblick auf die Deutung der Geschwisterrivalität und soll in den nachfolgenden Abschnitten besprochen werden.

4.4.2.1. Die eigentlichen Absichten Adonijas

Welche Absichten verfolgt Adonija? Hat er absichtlich so weit ausgeholt und seine Rede so sehr ausgedehnt, um seine Bitte trivial wirken zu lassen? Wenn auch dies im Hinblick auf Batseba zutreffen könnte (mit dem Ziel, dass sie als Vermittlerin der Bitte nachkommt), scheint mir, dass der Erzähler bereits genug Schatten auf Adonija geworfen hat, um in der Leserschaft Bedenken zu erzeugen und diese Episode mit beträchtlicher Skepsis zu lesen. Da er keine direkte Deutung der Ereignisse vornimmt, sind die Dialoge von besonderer Bedeutung in der Beurteilung der Absichten Adonijas. Wie bereits aufgezeigt, vermitteln die Reden von Anfang an eine gewisse Skepsis und enthalten eine ganze Reihe von Untertönen, die Adonijas Absichten in Frage stellen. Schließlich hätte Adonija nicht so einen umständlichen Weg wählen, so weit ausholen und vor allem seine Bitte nicht in Beziehung zur Frage nach dem Königtum setzen müssen, um eine solch harmlos klingende Bitte vorzubringen. All dies „weckt den Verdacht, daß hier nach Darstellung des Verfassers (fromme) Tarnung vorliegt und letztlich doch politische Beweggründe hinter seiner Bitte stehen.“ (Seiler 1998:84). Es kann nicht „nur“ um Abischag gehen.⁶⁵⁵ Was führt er aber im Schilde?

Die Mehrheit der Ausleger bestätigt die Ansicht, dass die Heirat einer Konkubine des Königs ein politischer Kniff Adonijas ist, um seinen Anspruch auf den Thron durch die Hintertür zu sichern.⁶⁵⁶ Parallelen dazu finden sich in 2 Sam 3,6-11, 12,8 und besonders im Aufstand Absaloms, der die Konkubinen seines Vaters geschändet hatte (2 Sam 16,20-22).⁶⁵⁷ So kommentiert schon Keil: „[...] sich in den Besitz des Harems des verstorbenen Königs setzen, galt bei den Israeliten wie bei den alten Persern (*Herod. III,68*) für eine Begründung des Thronrechts [...].“ (1876:27).

Beverly Cushman bestätigt diese Ansicht: „In the ancient Near East, marriage to the former king's wife or concubine was deemed to bestow legitimacy on one who aspired to the throne but who had an insufficient claim [...].“ (2006:339). Interessant ist dabei auch ihre Verbindung zur Notiz von 1,15, wo Abischags stillschweigende Anwesenheit bei den Unterredungen mit dem König angenommen wird: „In addition, Abishag had witnessed the conversation between Bat-Sheba, Nathan, and King David. If

⁶⁵⁵ Sicherlich muss die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass Adonija aus purer Naivität oder Verliebtheit gehandelt haben könnte. So erwägt etwa Morrison: „Adonija is self-centered and spoiled and so unrealistic about his status. He may not realize the full extent of what he is doing.“ (2013:51). Doch selbst in diesem Fall, der mir unwahrscheinlich erscheint, weist seine Vorgehensweise darauf hin, dass die Angelegenheit eine gewisse Problematik mit sich bringt. Auch seine Argumentationsweise und seine arrogante und dominante Charakterisierung in 1 Kön 1 sprechen eher gegen diese Möglichkeit.

⁶⁵⁶ Um einige zu nennen: Keil (1876:27); Berlin ([1983] 1994:28); Long (1984:50); Nelson (1987:24); Wiseman (1993:74); Alter (2000:378); House (2003:99-100); Seiler (2006:84-85); Wray Beal (2014:76); Bodner (2018:44). Gegen Fokkelman (1981:395-396).

⁶⁵⁷ Lyke erwähnt: „The reader will no doubt hear echoes of Reuben's liaison with Bilhah, his father's concubine, that apparently led to his removal from favor.“ (1997:69). Noch eindrücklicher scheint mir der Vergleich mit Esau zu sein, der versucht sich durch die Heirat einer Tochter Ismaels innerhalb des Stammbaums Abrahams gegenüber Jakob zu requalifizieren (Gen 28,6-9). Ausführungen dazu siehe Martella (2015:81-82); Steinmetz (1991:100-102); Hensel (2011:152).

Abishag became his wife, he would have access to what she heard and could use this information to undermine the newly established government [...].“ (:339).

Brueggemann erkennt die (in diesem Fall eher potentielle) Verbindung zu anderen sexuellen Missständen im Haus Davids und führt aus: „The request for the young virgin reminds us that we are back into characteristically Davidic sexual politics. [...] we must recognize that power is a contest of virility in which the one who can dominate the concubines (harem) sends a public signal of virility and therefore royal legitimacy.“ (2000:31).⁶⁵⁸ Jedenfalls scheint Adonija an dieser Stelle wieder einmal das Spiel seines Bruders Absalom zu spielen (vgl. Ausführungen zu 1,5-10) beziehungsweise die Strategie von Macht und Sex miteinander verbinden zu wollen. Machtpolitisch betrachtet, ist Adonija ein gerissener Antagonist.⁶⁵⁹

4.4.2.2. Die Rolle Abischags

Das Gesuch Adonijas birgt gewisse Ambivalenzen, welche die genannten Absichten relativieren oder kaschieren könnten. Mit der Nennung Abischags in 2,17 schwingt ihre Charakterisierung aus 1 Kön 1 mit: Die junge „Miss Israel“ war eine sehr schöne Jungfrau, die König David gepflegt und sein Bett geteilt hatte, ohne dass sich eine sexuelle Begegnung zwischen ihnen ereignet hatte (1,1-4).⁶⁶⁰

Wie bereits oben erwähnt wurde, erhält diese Protagonistin eine passive und uneindeutige Rolle in der Erzählung, die an dieser Stelle zu Spannungen führt. An der Deutung der Rolle Abischags entscheidet sich die Interpretation der Absichten der Handlungsfiguren. Welchen Status und welche Rolle hat Abischag in diesem Zusammenhang? War sie bloß eine Pflegerin, die David als menschliche „Wärmflasche“ diente, eine Konkubine, die sein Bett teilte, oder gar eine Frau (יִשָּׁא; *’iššā*) Davids? Und könnte es sein, dass Adonija seine Bitte vorbringt, weil er der Auffassung ist, dass die jungfräulich gebliebene Abischag weder eine Frau noch eine Konkubine Davids war und somit für ihn potentiell als יִשָּׁא zugänglich ist? (so z.B. Berlin [1983] 1994:29). Der Erzähler lässt diese Fragen bezüglich Abischag sowohl in der Exposition (1,1-4) als auch in der vorliegenden Episode unbeantwortet. Es wirkt ganz im Gegenteil so, als ob er diese Ambivalenz absichtlich erzeugt, weil Abischag unterschiedliche Bedeutungen für unterschiedliche Handlungsfiguren einnimmt. Berlin überzeugt durch ihre Charakterstudien von

⁶⁵⁸ Unter Berücksichtigung des oben mit Blenkinsopp (1966:47-48) dargestellten Musters der Davidsgeschichte, wonach einer sexuellen Ausschweifung der Tod eines Sohnes Davids folgt, könnte auch hier bereits ein Hinweis gegeben sein, dass die Episode mit dem Tod einer der Brüder enden könnte. Brueggemann lädt zur ethischen Reflexion ein: „The request for Abishag by Adonijah invites reflection upon the politics of virility. It is of course clear in any sober reflection that good governance does not depend upon virility. But we are endlessly seduced by that option.“ (2000:40).

⁶⁵⁹ Adonija ahmt die Taten seines Bruders Absalom nach, doch er kommt (im negativen Sinne) nicht so weit wie er: Wie Absalom hat er zwar einflussreiche Unterstützer, sein Aufstand erreicht jedoch nicht die gleiche Dimension. Während Absalom die Frauen seines Vaters schändet, um sich so gegen den König zu behaupten, scheitert Adonija schon an der Umsetzung des Plans, Abischag als Frau zu bekommen.

⁶⁶⁰ Auf ähnliche Weise wurde auch Adonija in 1,6 als sehr schön von Gestalt beschrieben. Vielleicht ist dies eine sehr moderne Vorstellung, doch die beiden scheinen durch die analoge Beschreibung ein ideales Paar zu sein. Diese Verbindung könnte durch die Verwendung von יָגַם (*wəgam*) in 1,6 betont sein. Die Beschreibung Adonijas sollte nicht als erotischer Unterton verstanden werden, der in diesem Kontext nicht zielführend wäre, sondern stärker im Licht der ähnlichen Schilderungen über Saul (1 Sam. 10,23-24), Eliab (1 Sam 16,6-7) und Absalom (2. Sa, 14,25-27) gelesen werden.

Batseba und Abischag und kommt zu einem interessanten Schluss hinsichtlich der narrativen Rolle Abischags und der dargestellten Perspektiven der Handlungsfiguren:

It seems, then, that Abishag meant something different to all three characters. To Adonijah she was a token whereby his ruffled feelings might be soothed; to Solomon she was a token of the kingship; and to Bathsheba she was a younger woman who somehow was present at or figured in all of the important transactions having to do with the succession. In this sense, she was very much like Bathsheba herself. ([1983] 1994:29-30).⁶⁶¹

Die wohl stärkste Deutung der Rolle Abischags ist der Reaktion Salomos zu entnehmen, der eindeutig eine politische Absicht in Adonijas Bitte um Abischag erkennt und die oben genannten Vermutungen bestätigt. Berlin folgert: „[...] Abishag, after all, had been in King David’s bed, and Solomon therefore has every right to interpret or misinterpret Adonijah’s request as threatening his own position.“ (:29). Diese Interpretation liegt nahe. Doch auch unabhängig von der Frage nach ihrem genauen Status sehen DeVries (2003:37), Leithart (2006:38) sowie Walsh (1996:50) die junge Frau als Teil des Erbes, das Salomo von David übernommen hatte. Der Nachlass beinhaltete offensichtlich auch den Harem des Königs, was bei David und Saul in 2 Sam 12,8 schon zum Vorschein kommt. Mit seiner Bitte würde Adonija nicht nur das verlangen, was dem König und Vater gehörte, sondern um das, was Salomo als neuem König bereits zustand.⁶⁶² Treffend merkt Gunn an, um was es letztendlich geht: „With the father barely dead his two sons are quarrelling over his bed-fellow – clearly no impotence theirs! Who will take his father's place in that bed?“ (1989:91).

4.4.2.3. Das Verhalten und die Absichten Batsebas

Batseba lässt sich schließlich auf die Bitte Adonijas ein (2,18). Nach ihrer bisherigen skeptischen Zurückhaltung (vgl. 2,14) verwundert diese unmittelbare Reaktion. Hat Adonija sie mit seiner Argumentation von 2,15 überzeugen können? Oder hält sich Batseba weiterhin bedeckt und verfolgt ihre eigenen Ziele?

Insgesamt kann die Position der Forschung zu dieser Frage in zwei Lager eingeteilt werden. Es gibt diejenigen, die Batseba positive Absichten gegenüber Adonija unterstellen und ihr eine naive, gegebenenfalls mütterliche Haltung zuschreiben (so etwa Fokkelman 1981:395-396; Keil 1876:27; Gressmann 1991:55). Daraus ergibt sich in manchen Fällen auch eine negative Deutung der Reaktion Salomos, der (angeblich) nur nach Gründen sucht, um seine Rache an Adonija zu vollziehen (1,52).

Die andere, mehrheitliche Position vertritt die Meinung, dass Batseba den Absichten Adonijas auf die Spur gekommen ist und durch ihren (verdeckten) Einsatz das Königtum ihres Sohnes schützen will (so etwa Alter 2000:378; Brueggemann 2000:31-33; Leithart 2006:38; Bodner 2018:44; Wray Beal

⁶⁶¹ Wie bemerkt wurde, betont der Erzähler mehrfach die Anwesenheit Abischags, wenn wichtige Entscheidungen bezüglich des Königtums getroffen werden (1,3; 1,15). Nicht nur, weil sie das Bett Davids teilte, sondern auch aus diesem Grund scheint es lohnend, für sie zu kämpfen und sie als Frau zu bekommen, vor allem, wenn es um den Thron geht.

⁶⁶² In diesem Zusammenhang erwägt Berlin ([1983] 1994:29) einen weiteren möglichen Beweggrund für die Vermittlung Batsebas (2,18): Könnte es sein, dass Batseba eifersüchtig auf Abischag ist und nicht will, dass Salomo sie als Frau bekommt?

2014:76; Cushman 2006:339-340).⁶⁶³ Diese Position erscheint mir sehr wahrscheinlich. Batseba handelt darin wie David, der in seinem Vermächtnis Anweisungen zum Schutz und zur Konsolidierung der Macht Salomos weitergegeben hatte.⁶⁶⁴ Adonija muss seine Absicht tarnen, um sein verdecktes Ziel zu erreichen. Er will sich durch Abischag über die Hintertür für den Thron requalifizieren und den Boden für einen künftigen Machtanspruch sichern. Batseba will stattdessen ihren eigenen Sohn auf dem Thron sichern und handelt entsprechend so, dass Adonija davon nichts merkt und Salomo das eigentliche Vorhaben Adonijas wittert und darauf reagiert, ohne sein Gesicht vor der Öffentlichkeit zu verlieren (siehe unten).

Ein nicht geringer Grund für diese Deutung ist die Charakterisierung Batsebas in 1 Kön 1: Schon einmal wurde ihr in 1,11ff ein Anliegen anvertraut, das die Interessen ihres Sohnes (und ihre eigenen) betraf. Mit Scharfsinn, rhetorischer Versiertheit und eigenen Argumenten hatte sie die Bitte vor den König gebracht und ihn mithilfe Nathans überzeugen können. Warum sollte sie nun, da sie sogar Königmutter ist und zur Rechten des Königs sitzt (2,19), aus purer Naivität handeln? Zu einem ähnlichen Schluss kommt Nicol, der Batsebas Lebenserfahrung als Argument anführt:

She, as much as anyone else at court could be expected to have known how Absalom had taken possession of David's concubines when he attempted to make himself king, and how David had himself taken possession of Saul's wives after the latter's death. In the circumstances, and as one who had been so closely involved in bringing her own son to the throne, she could hardly fail to recognize the threat implied by Adonijah's request. (1988:362).

Für Leithart sind zudem die Belege aus der Umwelt überwältigend, was ihn zu der Folgerung führt: „[...] the custom of inheriting the previous king's harem was too widely practiced for her to be ignorant of it. Given her cryptic response to Adonijah, she knows what she was doing.“ (2006:38).

In 2,18 antwortet sie auf Adonijas Bitte: „*Gut, ich selbst* (אָנֹכִי; *ʾānōkī*) *will über dich* (עָלֶיךָ; *ʾālēkā*) *zum König reden.*“ (2,18). Sie sagt nicht, dass sie *für* Adonija eintreten wird, sondern dass sie *über ihn* zum König reden wird (vgl. Walsh 1996:51). Die Verwendung der Präposition עַל (*ʾal*) unterstützt die Ambiguität ihrer Aussage, da sie ebenso das Reden *gegen* Adonija bedeuten könnte! Batseba verspricht nichts, was sie nicht halten will.

4.4.3. Die Steigerung des Konflikts: Salomo wird mit Adonijas Versuch konfrontiert (C". - 2,19-21)

In der darauffolgenden Szene sieht die Leserschaft Batseba zum König hineingehen: „The narrative records each detail of her entrance into the audience with Solomon, as if we are moving through the action in slow motion along with her.“ (Berlin [1983] 1994:29). Das Bild aus 1,15 wiederholt sich, doch

⁶⁶³ Mit Bezug auf diese Position werden auch weitere Gründe genannt, die von einer gewissen Rivalität zwischen Frauen ausgehen. Berlin erwägt etwa: „the opportunity to have Abishag at the center of a troublesome issue would not have been lost on Bathsheba.“ ([1983] 1994:29). Bodner sieht stattdessen im Hintergrund den Kontrast zu Haggit, der Mutter Adonijas: „[...] Bathsheba has her own throne beside her son (see v. 19) and presumably has no interest in surrendering it to Haggith.“ (2018:44).

⁶⁶⁴ Eine interessante, doch wohl nicht zu beantwortende Fragestellung in diesem Zusammenhang betrifft Haggit, die Mutter Adonijas: Warum kämpft sie nicht für ihren Sohn, so wie Batseba es für Salomo tut?

es ist gewissermaßen umgekehrt.⁶⁶⁵ Batscha war im ersten Fall in das Gemach Davids eingetreten (wo offensichtlich nur noch Abschag anwesend war) und hatte sich vor dem König David niedergebeugt (1,15-16). In der vorliegenden Episode ist ihr Auftreten jedoch förmlicher und öffentlicher Natur: Sie tritt direkt in den Thronsaal zum König Salomo ein (1,19). Der volle Titel „König Salomo“, mit dem sie ihren Sohn anspricht, deutet an, dass Salomo in seinem offiziellen Amt handeln wird (DeVries 2003:37), selbst wenn die Unterredung mit seiner Mutter stattfindet. Diesmal ist es zudem der König, der sich (von seinem Thron) erhebt, Batscha entgegen geht, sich vor ihr beugt und anschließend einen Thron für die Königsmutter zu seiner Rechten aufstellen lässt (2,19). Auch durch diese Details wird unterstrichen, dass „dies ein öffentlicher Akt, also keine Unterredung unter vier Augen, ist.“ (Steiner 2017:154). Die Unterhaltung findet demnach in der Öffentlichkeit zwischen dem König und der Königsmutter statt.⁶⁶⁶ Nach der detaillierten Einführung (2,19) ist es die Königsmutter, die als Erste das Wort ergreift (gegen 1,16). Die Wiedergabe ihrer Bitte (1,20-21) entspricht den Aussagen Adonijas (2,16-17) mit einer kleinen Ausnahme: Batscha spricht von einer *kleinen* Bitte (אֲחַת קְטַנָּה; *šē'ēlā 'ahat qēṭannā*), „full knowing that Solomon is likely to see it, on the contrary, as a huge thing – a device that could be turned into a ladder to the throne on which Solomon sits.“ (Alter 2000:379). Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Tatsache, dass Batscha nicht die Argumente und Rechtfertigungsversuche Adonijas von 2,15 wiedergibt (Wray Beal 2014:76). Damit hält sie dem König jegliche (wenn auch der Leserschaft noch so verdächtig klingende) Loyalitätsbekundung Adonijas zurück (gegen Fokkelman 1981:396). Das ist ein weiterer Hinweis dafür, dass sie Adonijas Anliegen nicht fördert, sondern seine Bitte untergräbt (Long 1984:51).

Wie oben bereits erwähnt, sagt der König ihrer Bitte zu, bevor ihm diese bekannt ist. Dies dient dazu, die nachfolgende, anders ausfallende Reaktion Salomos zu steigern. Denn, wenn hinter Adonijas Vorhaben keine gefährliche Absicht stehen würde, hätte Salomo der Königsmutter die Bitte nicht abgelehnt. Erst nach seiner uneingeschränkten Zusage folgt die eigentliche Bitte um Abschag.

Wesselius teilt diese Ansicht und deutet Batschas Vorgehensweise auf dem Hintergrund des öffentlichen Charakters der Unterredung: „It is probably not accidental that she did not present this request confidentially or diplomatically, but after having obtained Solomon's unconditional approval first“ (1990:347). Er führt weiter aus:

It seems possible that she planned, either with or without Solomon's connivance, to present the request in such a way that it would appear as a direct threat to his position, while it could not be refused any more,

⁶⁶⁵ Zugleich enthält es gewisse Parallelen zu 1,11ff und 2 Sam 14, wie Nicol hervorhebt: „The comparison has been drawn above between the narratives of 2 Sam 14 and I Kgs 1:11-31. In the former, Joab sends the woman from Tekoa to the king to present a fictitious case to him in order to secure the return of Absalom, while in the latter Nathan sends Bathsheba to David in order to secure the succession of Solomon. If this comparison is valid, perhaps it should also be considered that 1 Kgs 2:13-25, a narrative which tells of Adonijah sending Bathsheba to Solomon, involves the miscarriage of the same story pattern which consists of a man sending a woman to the king in order to achieve a political end.“ (1988:363).

⁶⁶⁶ Der öffentliche Charakter der Begegnung erklärt die Vorgehensweise Batschas, die nicht direkt die Bedrohung durch Adonija anspricht, sondern indirekt den König dahin führt, seine Entscheidung selbst zu fällen und sein Gesicht vor der Öffentlichkeit zu wahren.

thus making the physical elimination of Adonijah and Joab, Adonijah's most dangerous partisan, almost inevitable; in this way she would remove a permanent threat to her son's reign [...]. (:348).⁶⁶⁷

In ihrer Wiedergabe der Bitte ändert Batseba zudem die Syntax von „er [Salomo] *soll mir Abischag geben*“ (2,17) zu dem unpersönlicheren „*möge Abischag gegeben werden*“ (2,21), was auch den Charakter öffentlicher Rede widerspiegeln könnte. Dadurch ist Abischag nicht mehr Objekt, sondern Subjekt des Satzes, „thereby emphasizing her and minimizing Solomon's action.“ (Berlin [1983] 1994:29).⁶⁶⁸

Während Adonija das Wort „*Bruder*“ verwendet hatte, um die verwandtschaftlichen Verhältnisse zu Salomo hinsichtlich der *Bestimmung* Gottes zu betonen (2,15b), verwendet Batseba die Bezeichnung אָחִי (’āḥ), um die *Bedrohung* durch den älteren Bruder hervorzuheben (2,21). Ähnlich kommentiert Dietrich:

Adonijah has correctly recognized the power and influence of the queen mother (as the ceremonial in v. 19 shows), but he fails to understand her intentions and character. She seems to champion Adonijah's cause, but by slipping in the phrase “your brother”, she rouses Solomon's guilty conscience and awakens his fears. (2007:235).

Fokkelman, der zu einem ganz anderen Schluss kommt, betont jedoch zu Recht: „The factor of blood relations rather harms than helps Adonijah.“ (1981:397).

4.4.4. Höhepunkt und Auflösung: „*Ich [Salomo] sitze auf dem Thron Davids*“ (D". - 2,22-25)

Die höfliche und zuvorkommende Konversation wechselt mit 2,22 schlagartig den Ton: „[...] from the endearing scene in which his words encourage his mother he suddenly leaps up like a tiger aroused from sleep.“ (DeVries 2003:37). Die Reaktion Salomos stellt einen impulsiven Ausbruch dar, der auf die Erregung seiner Gefühle schließen lässt: „A Solomon who before remained rather indistinct appears now as a suspicious, quicktempered, dominating, derisive monarch.“ (Long 1984:51). Die Antwort des Königs ist ausführlich und hart. Sie lässt kein Widerspruch zu (:50). Er richtet seine Worte direkt an seine Mutter und stellt ihr eine rhetorische Frage: „*Wozu* (הָלַמָּה; *lāmā*)⁶⁶⁹ *bittest* (לְאִשָּׁו, *Part.*; *š'l*) *du um Abischag, die Schunemiterin, für Adonija?*“ (2,22a). Salomo führt mit demselben Verb לְאִשָּׁו (*š'l*) weiter, diesmal im Imperativ: „*Fordere* (doch gleich) *für ihn das Königtum!*“ (2,22b). Zu Recht beobachtet DeVries (2003:38), dass dies eigentlich einem Konditionalsatz entspricht, der so lauten könnte: Wenn du um Abischag bittest, dann forderst du nichts anderes als das Königtum für Adonija!

Salomo führt weiter mit der Begründung seiner Aussage, die seine Interpretation unterstützt und seine Befürchtungen offenbart: „*Denn* (כִּי; *kî*) *er ist mein älterer Bruder* (אָחִי הַגָּדוֹל; *’āḥî haggādōwl*).“ Die

⁶⁶⁷ Wesselius führt weiter: „[...] while avenging herself on the murderer of her first husband.“ (:348). Das Einbeziehen Joabs in das Kalkül Batsebas ist zwar nicht völlig undenkbar, doch es scheint mir an dieser Stelle etwas zu weit hergeholt. Der Schutz und die Konsolidierung der Macht des eigenen Sohnes stellen ausreichende Motive für Batsebas Handeln dar.

⁶⁶⁸ Diese Umstellung könnte eventuell auch dazu dienen, dass Salomos Gesicht gewahrt wird, falls er eine negative Antwort auf ihre Bitte geben würde, was darauffolgend genauso passiert.

⁶⁶⁹ הָלַמָּה (*lāmā*; wörtlich *für/zu was*) wird an dieser Stelle meist mit „*warum*“ übersetzt, doch „*wozu*“ bringt die Aussage Salomos besser auf den Punkt. Er unterstellt Batseba nicht negative Motive (was bei „*warum*“ impliziert wäre), sondern eher Einfalt oder Kurzsichtigkeit ihrer Absichten („*wozu*“, „*zu welchem Zweck*“). Dies setzt Salomos Annahme voraus, dass Batseba selbst getäuscht wurde, was wiederum Salomos Weisheit hervorhebt, da er der Täuschung nicht erlegen ist (ähnlich bei Hamilton 2008:386).

Thronsukzession in 1. Kön 1 setzte gerade nicht das Erstgeburtsrecht voraus, „aber es entspricht dem altorientalischen Gewohnheitsrecht, dass der älteste Sohn die Macht für sich beansprucht, wie dies Adonija in 1 Kön 1,5 de facto getan hat.“ (Steiner 2017:155).⁶⁷⁰ In seiner Rolle als König nimmt Salomo das verwandtschaftliche Verhältnis zu Adonija als eine Bedrohung wahr und nicht als einen verbindenden Aspekt, zumal die Ereignisse von 1 Kön 1 und seine bedingte Gnade im Hintergrund mitschwingen. Das Alter Adonijas ist jedenfalls eines mehrerer Argumente, die für einen neuen Qualifizierungsversuch Adonijas sprechen könnten. Als weitere Begründung für seine Deutung der Bitte erwähnt Salomo die einflussreichen Personen (Abjatar und Joab), die trotz der Ereignisse in En-Rogel (1,49-53) offensichtlich noch immer zu Adonija stehen (1,7.9).⁶⁷¹ Salomo zeigt sich alarmiert. Das Zusammentreffen dieser drei Aspekte (die Bitte um Abischag, die Geburtsreihenfolge und die einflussreichen Personen) ist für Salomo entschieden zu viel. Für ihn geht es also um viel mehr als nur um die schöne Abischag.

Wieder einmal wird der volle Titel für König Salomo verwendet, der seine zweite Amtshandlung vollzieht (2,23). Er leistet einen Doppelschwur bei dem HERRN, der dem Doppelschwur Davids in 1,29 gegenübersteht.⁶⁷² Der erste Schwur offenbart, dass Salomo den Durchblick über die Situation hat: Er erkennt, dass die durch Batseba vorgebrachte Bitte eigentlich von Adonija stammt: „*Um den Preis seines Lebens hat Adonija dieses Wort geredet!*“ (2,23).⁶⁷³ Durch das anschließende Todesurteil über Adonija lässt Salomo seine Deutung des Ereignisses erkennen: Adonija hat sich nicht als loyaler Mann (בְּנֵי-חַיִל; *ben-ḥayil*) erwiesen und somit die Bedingung von 1,52 nicht erfüllt.

Der zweite Schwur Salomos verbindet in sich verschiedene Aussagen, durch die Salomo seinen Herrschaftsanspruch und sein Urteil über Adonija begründet. „*Der HERR hat mich bestätigt*“ (2,24a), spiegelt einerseits die Worte Adonijas aus 2,15 wider. Adonija hatte festgestellt, dass das Königtum zwar ihm zustand und dass eigentlich er König werden sollte; der HERR hatte es aber für Salomo bestimmt. Für Salomo (dem Batseba diese Worte nicht weitergesagt hatte) hat die Handlung Adonijas genau das Gegenteil bewiesen: Er verfolgt die Absicht, sich als König zu behaupten.

Der Schwur enthält zugleich den Bezug zur refrainartigen Schwurformel (bzw. zum Wortcluster) aus 1 Kön 1: „*Der HERR hat mich auf den Thron meines Vaters David gesetzt*“ (2,24b). Dadurch bestätigt Salomo selbst die Erfüllung dieser Worte (wie einst schon David, vgl. 1,48). Zuletzt erwähnt Salomo: „*Der HERR...hat mir ein Haus (בַּיִת; bayit) gemacht, wie er geredet hat*“ (2,24c). Durch das Stichwort בַּיִת (*bayit*) greift Salomo direkt auf die Nathansverheißung zurück (2 Sam 7,6.11.16.18), aktualisiert sie

⁶⁷⁰ Pamment reflektiert: „The story reflects a certain ambivalence towards kingship. Dynastic rights are recognised, but not the rights of the eldest son. Rather an element of charismatic leadership is retained. God loved Solomon and he succeeded to the throne although he was not the eldest son.“ (1972:641).

⁶⁷¹ Die Tatsache, dass der Text unmittelbar mit der Verurteilung Adonijas, Abjatars und Joabs (in der genauen Reihenfolge, wie Salomo sie in 2,22 genannt hatte) weiterführt, zeigt, dass die Urteile gegen sie nicht allein auf Davids letztem Willen beruhen (vgl. die Reihenfolge in 2,5), sondern auch auf einer gemeinsamen Verschwörung, die Salomo hinter der Bitte Adonijas wittert.

⁶⁷² Somit erreicht Batseba, die „Tochter des Schwurs“, dass der König einen doppelten Schwur gegen seinen Thronrivalen leistet.

⁶⁷³ Die Darstellung des Erzählers stellt sicherlich eine Auswahl dar und der Dialog impliziert möglicherweise einen ausführlicheren Austausch über die Ereignisse. Dennoch, im Text, den die Leserschaft vor Augen hat, erwähnt Batseba an keiner Stelle, dass Adonija sie instruiert hat. So wirkt es, als würde Salomo von sich aus auf Adonija schließen. Dies könnte ein Hinweis und ein Vorschatten auf die Weisheit Salomos (ab 1 Kön 3,16ff) sein, auf die schon David in 2,6 angespielt hatte.

und stellt sie als erfüllt dar. Diese Bezüge legitimieren einmal mehr den göttlichen Herrschaftsanspruch Salomos. Doch sie legitimieren auch das darauffolgende Todesurteil, da damit suggeriert wird, dass Salomo das bewahren muss, was der HERR bestimmt hat (Leithart 2006:38). Dafür spricht sich auch Brueggemann aus: „[...] since Adonijah has not only threatened Solomon but has failed to accept Yahweh’s will, he must die.“ (2000:34). Da Adonija durch sein Manöver all dies infrage stellt, befiehlt Salomo, dass er am selben Tag getötet werden soll. Auch wenn das Urteil für Salomo politisch vorteilhaft ist, beruht es nicht auf bloßer Zweckmäßigkeit, sondern es ist durch die Schwere von Adonijas Vergehen begründet (Walsh 1995:476). Er hatte Adonija deutlich vorgewarnt. Der letzte Vers dieser Szene erwähnt die Vollstreckung des Todesurteils durch Benaja (2,25). Der wieder aufgelebte Konflikt findet damit sein definitives Ende. Die Geschwisterrivalität zwischen Adonija und Salomo wird durch die Tötung des einen Bruders aufgelöst. Damit endet die Erzählung dieses Konflikts, der sich im Licht der gesamten Davidsgeschichte abspielt.

4.4.5. Die Weiterführung von 1 Kön 2

Der Erzähler führt gleich im Anschluss thematisch weiter, indem er davon erzählt, wie Salomo die weiteren „offenen Rechnungen“ mit Abjatar, Joab und Schimi begleicht. Im Hinblick auf die Zielsetzung dieser Arbeit kann dies nicht weiterverfolgt werden. Es sei dennoch festgehalten: Aus der Perspektive von 1 Kön 2 ist der Konflikt zwischen Adonija und David/Salomo nur teilweise innerfamiliär zu werten beziehungsweise in einem größeren politischen Rahmen zu verorten. Zur Sicherung seiner Herrschaft lässt Salomo in 1 Kön 2 insgesamt vier Männer töten. Interessanterweise hatten drei von diesen Männern eine Vorgeschichte mit David; zwei davon wurden von David selbst auf die Schwarze Liste Salomos zur Sicherung seiner Herrschaft und zur posthumen Vergeltung von David gestellt. So eröffnen die Episoden von 1 Kön 1-2 und das darin verwobene Motiv der Geschwisterrivalität einen größeren politischen Rahmen, der den bisher bekannten familiären Horizont von Geschwisterkonflikten übersteigt.

Der Ruhepunkt von 1 Kön 1-2 wird jedenfalls durch die Wiederholung der Aussage von 2,12 bestätigt: „*Das Königtum war in der Hand Salomos fest gegründet*“ (2,46b). Es folgt eine Epoche der politischen und wirtschaftlichen Stabilität in Israel (1 Kön 3-10). Der Übergang von Davids Königtum auf seinen Sohn ist abgeschlossen und damit endet auch die Davidsgeschichte als Ganzes.

4.5. Einige Schlussfolgerungen

In diesem letzten Abschnitt sollen einige Schlussfolgerungen über die Geschwisterrivalität Adonijas und Salomos zusammengetragen und kommentiert werden. Weitere Rückschlüsse werden im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) gezogen.

Die Mitverantwortung Davids: Die Exposition der Erzählung weist klar darauf hin, dass ein wesentlicher Grund für die Rivalität zwischen Adonija und Salomo das Machtvakuum Davids ist. Er ist nicht in der Lage gewesen, einen Nachfolger zur rechten Zeit einzusetzen, bevor es so weit kam, dass er als alter und gebrechlicher König die Lage nicht mehr unter Kontrolle hatte (עַד אֵל; *l' yd'*). Die Exposition erwähnt eine Mitverantwortung Davids für das arrogante Auftreten Adonijas, da seine Laissez-faire-Erziehung betont wird (1,6). Dies ist konsistent mit der Charakterisierung Davids als Vater ab 2 Sam 12. Zugleich zeigen sich in seinen Kindern die Auswirkungen seiner eigenen Taten (2 Sam 11-12). Durch die Darstellung einer Mitverantwortung Davids rechtfertigt der Text keinesfalls Adonija, da seine

Erhebung als König stark negativ beleuchtet und in Zusammenhang mit Absaloms Aufstand gestellt wird.

Die eigentliche Rivalität: Der Affront Adonijas, König sein zu wollen, richtet sich zunächst gegen den amtierenden König und Vater (1,4). Der Konflikt zwischen Adonija und Salomo entsteht zu einem späteren Zeitpunkt. Erst durch den Einsatz von Nathan und Batseba und schließlich mit der Feststellung des Thronnachfolgers (beziehungsweise des Mitregenten) durch David wird eine Rivalität zwischen zwei Kontrahenten denkbar und schrittweise auch greifbar. Nathans (und Batsebas) Initiative wirkt als ein Katalysator dieser Rivalität, ohne dass zwingend unlautere Mittel oder Manipulation vorausgesetzt werden müssen.

Wenn auch Adonija sich selber in eine anfechtbare und problematische Position begeben hatte (1,4-10; zumindest gegen den Vater), so trägt Salomo selbst in keiner Weise zu einer Rivalität bei. Adonija will sein eigenes Schicksal in die Hand nehmen, während Salomos Los völlig durch andere bestimmt wird. Der Text gibt keinen Hinweis auf eine mögliche Ambition Salomos auf den Thron. Das heißt, wir haben es hier mit einer von außen konditionierten Rivalität zu tun. Salomo findet sich in einem Konflikt wieder, den er nicht verursacht oder gesucht hat. Wie mehrfach betont wurde, wird dies alles durch die ausgesprochene Passivität Salomos in 1 Kön 1,1-51 narrativ unterstrichen. Andersherum betrachtet bekommt es Adonija plötzlich mit einem Rivalen zu tun, mit dem er vermutlich nicht gerechnet hatte. Die Rivalität zwischen den Brüdern wird erst ab dem Zeitpunkt der Inthronisation Salomos und genauer betrachtet erst ab dem bedingten Urteil Salomos (1,52) zu einer eigenen Sache der Brüder.⁶⁷⁴ Denn erst mit der Nichteinhaltung der aufgestellten Bedingung lehnt sich Adonija erstmalig gegen Salomo als König direkt auf (2,13-18). Der Ausgangspunkt der Rivalität ist an dieser Stelle Adonijas weiteres Streben nach Macht und Salomos Bewahrung seiner Machtposition. Es geht also um Macht und um die Begründung dieser Macht.

Eine politische Rivalität: Anders als in der Mehrheit der bisher untersuchten Geschwisterkonflikte spielen in dieser Erzählung keine persönlichen oder zwischenmenschlichen Aspekte zwischen den Brüdern eine Rolle. Zumindest gibt der Text keinen Hinweis darauf. Auch wird von keinen gegeneinander gerichteten Gefühlen berichtet. Bedingt durch das Motiv der Thronnachfolge ist der Konflikt zwischen den Brüdern eine rein politisch motivierte Rivalität.

Wenn in anderen Geschwisterkonflikten von Parteiungen die Rede ist, dann entstehen diese meist im innerfamiliären Kreis, z.B. durch Bevorzungen. Durch die politische Dimension der Rivalität dieser Erzählungen ergeben sich Gruppierungen die jeweils einen Kontrahenten unterstützen und über den Kreis der Familie oder Sippe hinausgehen (vgl. die Adonija-Partei in 1,4-10). Obwohl von keiner Salomo-Partei die Rede sein kann, stellen sich diejenige hinter ihn, die David und seinem Beschluss loyal geblieben sind. Daraus ergibt sich, dass die Konsequenzen, die aus einer Thronfolgerivalität zwischen Brüdern entstehen, einen viel weiteren Kreis von Personen betreffen (vgl. 1,49; 2,25-46) und die Ereignisse der ganzen Nation beeinflussen können. Brueggemann nimmt darauf Bezug: „Nobody

⁶⁷⁴ Wie in der Mehrzahl der betrachteten Geschwisterivalitäten ist auch hier die Begegnung der Kontrahenten auf ein Minimum beschränkt (1,53).

among the losers is safe! It is as though all parties accept that their lives will be exterminated if they do not prevail. This story turns upon the near threat of violence, neither the first nor the last time the shape of public life is rooted in violence.“ (2000:22).

Ein Rollenkonflikt: Durch die Intersektion der familiären Beziehung der Brüder und den politischen Motiven ergibt sich ein Rollenkonflikt zwischen ihnen. Anders gesagt: Adonija und Salomo sind nicht nur Brüder, sondern auch politische Rivalen. Mit der Inthronisation Salomos wird die Bruderbeziehung durch das Machtgefälle „(echter) König“ gegen „(theoretischer) Untergebener“ überlagert. Salomo weiß diese Spannung auf kluge Weise durch seine bedingte Amnestie (zumindest temporär) aufzulösen (1,52). Beim Versuch Adonijas, sich erneut für den Thron zu qualifizieren, entscheidet sich Salomo für die Wahrung seiner Rolle als König. Er ist aufgrund seiner Bedingung (1,52) aber auch durch seine Rolle als König dazu ermächtigt. Die Verflechtung von Bruderkonflikt und Thronrivalität scheint die Schwelle zur Gewalt und zum Brudermord mehr als in anderen Episoden herunterzusetzen.

Teil C: Systematisierungen und Schlussfolgerungen

Übersicht

Teil A: Grundaspekte

1. Einführung und Zielsetzung
2. Forschungsgegenstand und Vorgehensweise
3. Die angewandten Methoden
4. Geschwisterkonflikte im Kontext der bisherigen Forschung

Teil B: Analyse der Geschwisterkonflikte im Kontext

I. Geschwisterkonflikte bei den Erzeltern

1. Der stellvertretende Konflikt von Sara und Hagar (Gen 16; 21)
2. Der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel (Gen 29-30)

II. Geschwisterkonflikte in der Familie Davids

1. Die Rivalität zwischen Eliab und David (1 Sam 16-17)
2. Die Geschwisterkonflikte zwischen Amnon, Tamar und Absalom (2 Sam 13)
3. Der fiktive Geschwisterkonflikt (2 Sam 14)
4. Die Thronfolgerivalität zwischen Adonija und Salomo (1 Kön 1-2)

Teil C: Systematisierungen und Schlussfolgerungen

1. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte
2. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart

Teil D: Anhänge und Literaturverzeichnis

1. Die Korrelation der Geschwisterkonflikte

Im Teil B dieser Arbeit wurden die einzelnen Geschwisterkonflikte aus den Großfamilien Abrahams und Davids in ihren jeweiligen Kontexten narrativ analysiert. Der vorliegende Teil C beschäftigt sich mit der Korrelation und der Auswertung der gewonnenen Resultate (C, 1.) und er schließt mit einem Blick auf die Relevanz der Ergebnisse im Hinblick auf die Zielsetzungen dieser Arbeit (C, 2.).

Im vorliegenden Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ werden die Resultate aus der Analyse der Einzelerzählungen in Beziehung zueinander gestellt und dabei wird unter anderem folgenden Fragen nachgegangen, die bereits im Methodik-Teil dieser Arbeit eingeführt wurden (vgl. Teil A, 2.3.2.):

- Welche Parallelen und welche Unterschiede sind zwischen den Erzählungen zu erkennen?
- Was verbindet die Erzählungen miteinander? Was unterscheidet sie? Und worin liegen diese Aspekte begründet?
- Sind literarische oder thematische Gemeinsamkeiten beziehungsweise auffallende Unterschiede zwischen den Erzählungen erkennbar?
- Sind ähnliche Ursache-Wirkungs-Beziehungen in den Erzählungen erkennbar?

Um diese und weitere Fragen beantworten zu können, wird sich die Auswertung und der Vergleich der Einzelerzählungen an einer Reihe von Kategorien orientieren, die als Vergleichsbasis dienen. Diese wurden bereits grundsätzlich im ersten Teil dieser Arbeit definiert (Teil A, 2.3.2.) und werden nachfolgend ausführlicher erläutert und differenziert. Konkret bedeutet dies, dass alle Erzählungen auf gemeinsame Faktoren untersucht und die Resultate in diesem Kapitel systematisiert dargestellt werden. Durch die folgenden Auswertungskategorien können die verschiedenartigen Aspekte in den einzelnen Konfliktverläufen leichter eingeordnet und identifiziert werden.⁶⁷⁵

⁶⁷⁵ Zu den Abkürzungen der Auswertungskategorien, wie sie in dieser Übersicht angegeben werden: Den Abkürzungen der Auswertungskategorien (z.B. KAT = Katalysator) folgt die Angabe ihrer Position im Konfliktverlauf (z.B. KAT-K, wobei der Buchstabe K für die Komplikation steht). Anschließend folgt die Nummer des Faktors (z.B. KAT-K-13, wobei die Nummer 13 in diesem Beispiel für „Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei“ steht). Für die *Katalysatoren* innerhalb der Komplikation und der Resolution der Erzählungen gilt: Die jeweils angegebene Nummer identifizieren immer die gleichen Faktoren, auch wenn sie an unterschiedlichen Stellen der Konfliktverläufe vorkommen. Im Beispiel von oben: KAT-K-13 und KAT-HW2-13 sind in beiden Fällen „Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei“ an unterschiedlichen Stellen im jeweiligen Konfliktgeschehen. Allgemeine Verweise auf einzelne Katalysatoren, die an unterschiedlichen Stellen des Konfliktverlaufes vorkommen, werden in folgender Weise angegeben: „KAT-[x]-“, gefolgt von der Nummer des einzelnen Faktors (z.B. KAT-[x]-13). Weitere einleitende Ausführungen zu den Katalysatoren, siehe in diesem Kapitel unter 1.3.1. Ein Gesamtüberblick der Faktoren und der Abkürzungen wird im Anhang 3 gegeben.

1.1. Die Auswertungskategorien

ALLGEMEINE FAKTOREN

1. **Hinführende Faktoren (HF):** Ereignisse, die im Vorfeld zum Geschwisterkonflikt hinführen (Vorgeschichte).
2. **Ursache(n) des Konflikts (U):** Die Textimmanente Ursachen des Konflikts.⁶⁷⁶

FAKTOREN DER KOMPLIKATION

3. **Katalysatoren, die zur Komplikation des Konflikts führen (KAT-K):** Textimmanente Faktoren, die den Konflikt zu einer Komplikation führen.
4. **Retardierendes Moment zum Höhe-/Wendepunkt der Erzählung (RM):** Verzögerung des Höhe-/Wendepunkts.
5. **Katalysatoren, die zum Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen (KAT-HW):** Faktoren, die den Konflikt zu einem Höhe-/Wendepunkt führen.
6. **Höhe-/Wendepunkt (HW):** Klimax und/oder Wendepunkt des Konflikts. Es ist der Moment im Handlungsverlauf, in dem sich die Komplikation und die Auflösung am nächsten kommen.
 - 4a. **Retardierendes Moment nach dem Höhe-/Wendepunkt der Erzählung (RM):** Verzögerung der Auflösung („scheinbarer Schluss“).⁶⁷⁷
 - 5a. **Katalysatoren, die zu einem neuen Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen (KAT-HW2):** Faktoren, die zum Wiederaufleben des Konflikts beitragen.
 - 6a. **Erneuter Höhe-/Wendepunkt (HW2):** Erneute Klimax und/oder Wendepunkt des Konflikts.

FAKTOREN DER RESOLUTION

7. **Katalysatoren, die zur Auflösung oder zu einem Ruhepunkt des Konflikts führen (KAT-A).**
8. **Auflösung (A):** Neue Ordnung und Ruhepunkt der Erzählung.
9. **Konsequenzen (KON):** Folgen, die aus dem Konflikt für den weiteren Verlauf der Erzählung entstehen.

Die Korrelation der Geschwisterkonflikte richtet sich nach diesen Auswertungskategorien. Sie spiegeln teilweise den narrativen Handlungsverlauf einer Erzählung wider (Hinführung, Komplikation, Resolution). Daher habe ich auch bewusst narrative Bezüge (wie etwa das „retardierende Moment“) in die

⁶⁷⁶ Im Unterschied zu den hinführenden Faktoren (HF), die den Kontext der Konflikterzählungen berücksichtigen, sind die Ursache(n) der Konflikte (U) jene ursächlichen Aspekte, die sich ausschließlich auf die Konflikttexte beziehen und von ihnen her zu verstehen sind.

⁶⁷⁷ Die Auswertungskategorien 4 („retardierendes Moment“) und insbesondere die Kategorien 4a-6a sind nicht in allen Erzählungen vorhanden. In einigen Erzählungen wiederholen sich die Faktoren der Komplikation 4, 5 und 6 vor der Auflösung des Konfliktes. Daher werden sie entsprechend 4a, 5a und 6a benannt. Sie kommen ausschließlich in den längeren und komplexeren Erzählungen von Jakob-Esau, Josef-Brüder und Salomo-Adonija vor. Bei der Besprechung der retardierenden Momente (4 bzw. 4a) wird darauf verzichtet sie nach ihrer genauen Position im Handlungsverlauf zu unterscheiden, das heißt, ob sie als Verzögerung des Höhe-/Wendepunkts oder der Auflösung fungieren. Diese Aspekte werden zusammen besprochen.

Auswahl der Kategorien mit aufgenommen. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass diese Kategorien nicht den Handlungsverlauf (*Plot*) der Erzählung beschreiben wollen, sondern den Verlauf der darin erzählten Geschwisterkonflikte. Nicht immer koinzidiert beispielsweise der Höhepunkt eines Konflikts mit dem narrativen Höhepunkt der Erzählung in ihrem Gesamtzusammenhang (z.B. in der Erzählung von David-Eliab in 1 Sam 17), weil der Geschwisterkonflikt selten den Hauptaspekt einer Erzählung darstellt.⁶⁷⁸ Der Einfachheit halber werde ich die einzelnen Geschwisterkonflikte nach dessen Hauptakteuren benennen, z.B. Jakob-Esau; Josef-Brüder, Sara-Hagar⁶⁷⁹ und so weiter. Die Episode aus 2 Sam 14 wird „fiktiver Geschwisterkonflikt“ genannt, da die Konfliktpartner namentlich nicht erwähnt werden und es sich um eine Parabel handelt.⁶⁸⁰

Wo es sinnvoll erscheint, werden einzelne Faktoren kategorieübergreifend besprochen. Gewisse Wiederholungen sind dabei unvermeidbar und können als ein Zeichen für die Komplexität der Sachverhalte betrachtet werden. Bei der Besprechung der vielseitigen Katalysatoren der Komplikation werden die Faktoren in sechs thematische Cluster eingeteilt (siehe unten, Tabelle 12 im Teil C, 1.3.1.). Die Auswahl und die Eingrenzung dieser Cluster erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sicherlich könnten mehrere, unterschiedlich aufgeteilte oder anders benannte Cluster definiert werden.

Alle Faktoren werden in der jeweiligen Auswertungskategorie in einer Übersicht dargestellt. Leserinnen und Lesern dieses Kapitels wird nahegelegt die tabellarische Gesamtübersicht (Tabelle 12) aller Katalysatoren der Komplikation als Hilfe heranzuziehen. Auch die ausführliche Gesamtübersicht aller Faktoren, die in jedem einzelnen Konflikt vorkommen und die in der Tabelle im Anhang 3 dargestellt wird, kann Aufschluss über die dargebotenen Ausführungen geben.

1.2. Allgemeine Faktoren

1.2.1. Hinführende Faktoren (HF)

Jede Erzählung ist in einem Zusammenhang eingebettet, mit dem sie verwoben ist und woraus sie entsteht. In der Kategorie „hinführende Faktoren“ werden Aspekte des Kontextes betrachtet, die zum jeweiligen Geschwisterkonflikt hinführen und diesen unmittelbar beeinflussen.⁶⁸¹ Aus der Analyse der Erzählungen habe ich vier hinführende Faktoren identifizieren können, die sich teilweise untergliedern lassen:

⁶⁷⁸ Ähnliche Kategorien werden auch teilweise in der Konfliktforschung verwendet, um den typischen Ablauf eines Konflikts zu beschreiben. Siehe dazu den Artikel „Ursachenkomplexe gewaltsamer Konflikte“ herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (2011). Dies sollte nicht verwundern, da jeder narrative Text im Grunde einen Konflikt darstellt.

⁶⁷⁹ Beim Konflikt zwischen Sara und Hagar muss immer bedacht werden, dass die beiden Mütter für ihre Söhne einen stellvertretenden Konflikt ausfechten.

⁶⁸⁰ Diese Erzählung enthält nur sehr wenige Details, die eine Auswertung anhand dieser Auswertungskategorien ermöglicht, da sie fast ausschließlich die Folgen des Bruderkonfliktes fokussiert. Dennoch ist die Erzählung relevant im Hinblick auf allgemeine und stereotypische Faktoren, die bereits in der Analyse der Erzählung besprochen wurden und hier punktuell aufgegriffen werden.

⁶⁸¹ Da die Erzählungen von Geschwisterkonflikten zum Teil direkt aufeinander folgen, bilden in manchen Fällen die Auflösung (A) und die Konsequenzen (KON) der einen Erzählung zugleich die hinführenden Faktoren (HF) und Ursachen (U) des darauffolgenden Konflikts. Dies wird weiter unten einzeln besprochen.

Tabelle 9: Übersicht der Hinführenden Faktoren

Abk.	Faktor	Abk.	Unterkategorie	Erzählung
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung			Sara-Hagar David-Eliab Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
HF-2	Unfruchtbarkeit			Sara-Hagar Jakob-Esau
HF-3	Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken	HF-3a	Bevorzugung und Parteiungen	Josef-Brüder
		HF-3b	Nachlässigkeit in der Erziehung	Salomo-Adonija
HF-4	Unaufgelöste Vorgeschichte	HF-4a	Geschwisterkonflikt als Folge eines anderen unaufgelösten Geschwisterkonfliktes	Lea-Rahel Josef-Brüder Absalom-Amnon (Sara-Hagar)
		HF-4b	Die Folgen einer Tat	Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija

1.2.2. Gottesspruch, Theophanie, Verheißung (kategorieübergreifend: HF-1; KAT-[x]-2; RM-3b)

Der erste hinführende Faktor, der in Tabelle 9 aufgelistet ist, identifiziert Gottessprüche, Theophaniebegleiterscheinungen oder Verheißungen, die *im Vorfeld* der Erzählungen stattfinden und welche die nachfolgenden Geschwisterkonflikte in irgendeiner Form beeinflussen. Als solche stellen sie Faktoren dar, welche die darauffolgenden Geschichten anbahnen und worauf die Handlungsfiguren unterschiedlich und eigenmächtig reagieren. Dies ist besonders der Fall bei Sara-Hagar und in den Geschichten der Kinder Davids (HF-1; Gen 16; 2 Sam 7; 2 Sam 12).

Doch Gottessprüche, Verheißungen und Theophaniebegleiterscheinungen sind auch Aspekte, die *im* Konfliktverlauf verschiedener Erzählungen vorkommen. Dies gilt besonders für die Erzählungen der Genesis und für die Berufungsgeschichte Davids (vgl. HF-1; KAT-[x]-2; RM-3b; 1 Sam 13,14; 1 Sam 16), worin der Eingriff Gottes als Katalysator an unterschiedlichen Stellen mitwirkt.

Da das Eingreifen Gottes also an unterschiedlichen Stellen und auch mehrfach in den Konfliktverläufen vorkommen kann, soll dieser Faktor kategorieübergreifend besprochen werden, auch wenn dadurch bereits einige Katalysatoren der Komplikation (siehe Tabelle 12 im Teil C, 1.3.1.) und einzelne retardierende Momente (siehe Tabelle 14 im Teil C, 1.3.2.) vorweggegriffen werden.⁶⁸²

Verheißung, Theophanie, Gottesspruch bei Sara-Hagar: Der Erzählung von Sara-Hagar (Gen 16) geht als hinführender Faktor der Bund Gottes mit Abraham voraus (Gen 15,1-21): Gott verheißt ihm einen Nachkommen, der aus *seinem* Leib hervorgehen wird (15,4). Im Hintergrund steht auch die Verheißung aus Gen 12,1-3, die Abraham bereits implizit eine Nachkommenschaft in Aussicht stellt. Bei der Analyse dieser Erzählung wurde auf den strukturellen Wechsel zwischen Verheißung (6x) und Ge-

⁶⁸² Ein Überblick aller Katalysatoren wird in der Tabelle 12 „Die Katalysatoren der Konflikte“ gegeben (Teil C, 1.3.1.).

fährdung der Verheißung (5x) innerhalb der *Toledot* Terachs hingewiesen. Die Erzählung von Gen 16 und der daraus hervorkommende stellvertretende Bruderkonflikt (Gen 21) ist demnach als Gefährdung der Verheißung Gottes zu verstehen, verursacht durch eine innerfamiliäre Initiative (anders in 12,10-20; 20,1-18). Der hinführende Gottesspruch beziehungsweise die Verheißung aus Gen 15 führt somit zur Erzählung hin und steht (auch strukturell) im Hintergrund des späteren Bruderkonfliktes. Auf dem Hintergrund der Aussage „aus Abrams Leib“ (15,4) ergreift Sara die Initiative, um einen Sohn aus Abrahams Leib durch Hagar hervorbringen zu lassen, damit sie selbst dadurch erbaut wird (16,2).

Nach der Flucht Hagers und der Verheißung des Engels des HERRN (Gen 16,7-14; vgl. RM-1) kehrt Hagar zurück zu ihrer Herrin. Die unerwartete Begegnung mit dem Engel des HERRN, der ihr neue Hoffnung schenkt, sieht jedoch ihre Rückkehr zu Abrahams Familie und ihre Demütigung unter Sara vor. Die anschließende Rückkehr stellt ein weiteres retardierendes Moment dar, das zunächst einem scheinbaren Schluss gleichkommt (RM-3b: „Theophanie mit Bedingung der Unterordnung“): Der Konflikt wird durch die Erfüllung der Bedingung der Rückkehr, der Unterordnung und durch die Zeit, die bis zum Entwöhnungsfest von Gen 21 vergeht, (zumindest narrativ) pausiert.

Nach der ersten Hagar-Episode folgt in Gen 17 ein zweiter Bundesschluss (oder zweiter Teil), worin kargestellt wird, dass der Nachkomme der Verheißung durch *Sara* geboren werden wird (Gen 17,19; dies wirkt als ein Katalysator des Höhe-/Wendepunkts, KAT-HW-2). Wiederkehrende Eingriffe Gottes in das Geschehen begleiten somit den gesamten Konflikt und leiten diesen in eine bestimmte Richtung (HF-1; RM-3b; KAT-HW-2). Dies betrifft auch die Auflösung des Konflikts.

Mit der Geburt Isaaks eröffnet dies schlussendlich die Frage danach, wer unter den Brüdern der rechtmäßige *bēkōr* ist. In der Episode in Gen 21 wird dies schließlich zugunsten Isaaks entschieden (u.a. durch einen Gottesspruch und durch eine Verheißung [21,12-13], vgl. KAT-A-2), was in Gen 21,22-34 wiederum gefährdet wird. In Gen 21,10 fordert Sara die Vertreibung (גרש; *grš*) Hagers und Ismaels. Abraham reagiert zögerlich und will Hagar und Ismael nicht fortreiben, woraufhin Gott ihm durch einen Gottesspruch die Trennung der Konfliktparteien bestätigt und ihm zusagt, dass (auch) aus Ismael eine Nation werden wird, um Abrahams willen (Gen 21,11-13; KAT-A-2). Hier bewirkt das Eingreifen Gottes ein Ende der immanenten Konfliktdimension. Die zunächst tragischen Umstände der Vertreibung wenden sich schlussendlich für Hagar und Ismael, so wie der Engel des HERRN in Gen 16,10 vorausgesagt hatte. Gen 21,20 betont, dass Gott mit Ismael war. Die anschließende *Toledot* Ismaels bestätigt die positive Wendung, indem sie zwölf Fürsten und Völkerschaften erwähnt, die aus Ismael entstehen (Gen 25,12-18).

Verheißung, Theophanie, Gottesspruch bei Jakob-Esau, Josef-Brüder und David-Eliab: Als Katalysatoren zur Komplikation des Konflikts hin (KAT-K-2) befinden sich Reden oder besondere Offenbarungen Gottes in den Erzählungen von Jakob-Esau, Josef-Brüder und bei David-Eliab. In den Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder katalysiert das direkte oder indirekte Eingreifen Gottes das Erreichen eines Höhe- beziehungsweise Wendepunkts; dies führt schließlich zu einer Auflösung, die friedlicher Natur ist (Jakob-Esau; Josef-Brüder).

Bei Jakob und Esau gilt das Gottesorakel von Gen 25,23 als die Beschreibung eines zukünftigen Konfliktzustandes zwischen den Brüdern. Das Orakel ist bereits Teil der Konfliktzählung (und nicht bloß ein hinführender Faktor), da der Bruderkampf bereits im Mutterleib stattfindet. Dieser lässt dennoch die spätere Konsequenz erkennen: Der Ältere wird dem Jüngeren dienen. Die Geburtsepisode bestätigt den Kampf *extra uterus*. Der Gottesspruch behält gewisse Ambiguitäten (vgl. Martella 2015:63-66), die in der weiteren Entfaltung der Geschwisterrivalität bis Gen 33 unaufgelöst bleiben. Der Text lässt es offen, inwieweit dieser Gottesspruch die Initiative der Handlungsfiguren beeinflusst, und ob die Ereignisse von Gen 27 als ein erzwungener Versuch zu werten sind, diese Realität eigenmächtig zu bewirken.

Gottessprüche wirken auch beim Wiederaufleben des Konflikts zwischen den Brüdern (KAT-HW2-2) mit. Die direkte Offenbarung Gottes gilt als ein Katalysator, der Jakob ermutigt, in das Land zurückzukehren (Gen 31,13). Auch der Kampf Jakobs am Jabbok (Gen 32,23-33) zählt als eine Theophaniebegleiterscheinung, die zum Höhe- und Wendepunkt der Erzählung hinführt (Gen 33). Doch diese Begegnung mit Gott (Gen 32,29.31) ist auch katalytisch im Hinblick auf die Auflösung der Erzählung selbst (KAT-A-2): Jakob ist verändert, er bekommt einen neuen Namen und wird an seiner Hüfte verletzt (vgl. KAT-[x]-5).

Im Vergleich zu den anderen Patriarchenerzählungen kommt das direkte Handeln und Reden Gottes in der Josefgeschichte weniger direkt und eher vermittelt zum Vorschein. Die Träume Josefs spielen zu Anfang eine wesentliche Rolle in der Komplikation des Geschwisterkonfliktes (KAT-K-2; Gen 37,6-7.9-10a). Im Unterschied zu den anderen Erzählungen der Genesis können diese Träume erst im Rückschluss aus dem weiteren Erzählverlauf der Josefgeschichte als eine tatsächliche Offenbarung Gottes gedeutet werden, wobei Gen 37,11b diesen Rückschluss bereits vorbereitet. Nicht die Träume an sich verschärfen den Konflikt, sondern die überhebliche und penetrante Selbstdarstellung Josefs (siehe KAT-K-20) auf dem Hintergrund der bereits vorhandenen Vorliebe Jakobs und der Anschuldigungen Josefs von Gen 37,2.⁶⁸³ Bis zur Auflösung des Konflikts gibt der Erzähler keine Introspektion darüber, wie Josef seine Träume und sein Schicksal bewertet. Aber er flicht gleich zu Anfang seiner Odyssee in Ägypten die Notiz ein, dass „*Gott mit ihm war*“ (39,3.5.21; vgl. Naumann 2003:496). Dies lässt die Leserschaft weiterhin Gottes Handeln im Hintergrund der Geschichte vermuten.

Josef erreicht seine Stellung als Vize-Pharao Ägyptens durch seine Fähigkeit, Träume zu deuten. Nach seinen eigenen Worten und nach Aussage des Pharaos kommt diese Begabung von Gott selbst (Gen 40,8; 41,16.38-39). Dies bewirkt schlussendlich die Wiederbegegnung Josefs und seiner Brüder (KAT-HW2-2). Wie eine indirekte Gottesoffenbarung, welche die Knoten der Unversöhnlichkeit löst, wirkt schließlich die Erkenntnis Josefs: Für ihn ist es ganz klar, dass Gott selbst derjenige ist, der die Ereignisse so gelenkt hat, dass durch ihn die gesamte Familie gerettet werden kann (Gen 45,5-9; 50,20).⁶⁸⁴

⁶⁸³ Die Wiedergabe der Träume ruft starke Reaktionen in den Brüdern hervor (vgl. KAT-K-1; KAT-K-24; KAT-K-18). Der unklare Ursprung der Träume der Erzählung (aus der Arroganz Josefs oder von Gott?) kreiert eine narrative Spannung, welche die gesamte Josefgeschichte umschließt.

⁶⁸⁴ Dies stellt keine Rechtfertigung oder Bagatellisierung des widerfahrenen Übels und der Schuld der Brüder dar. Es sind geradezu die erprobte Veränderung seiner Brüder, insbesondere Judas, und diese sinngebende Erkenntnis über das Handeln Gottes, die zusammen den Auslöser für Josefs versöhnliche Offenbarung an seine Brüder

Der Geschwisterkonflikt von David und Eliab (1 Sam 17) wird durch ein Gotteswort an Samuel katalysiert, das die Verwerfung Eliabs und seiner Brüder und die Erwählung und Salbung Davids feststellt (1 Sam 16,7-12; KAT-K-2). Diesem Ereignis gehen zwei Aussprüche Gottes voraus, die im Zusammenhang mit der Verwerfung Sauls wiedergegeben werden: Der HERR hat sich bereits „einen Mann nach seinem Herzen (לֵבָב; *lēbāb*) ersehen (בַּקֶּשׁ, *Pi.*; *bqš*)“ (1 Sam 13,14), der besser ist als Saul (1 Sam 15,28). Dies eröffnet nicht nur einen Kontrast zwischen Saul und David, der in den nachfolgenden Kapiteln stark intensiviert wird, sondern es führt auch die Themen von 1 Sam 16 im unmittelbaren Zusammenhang des Geschwisterkonflikts ein (HF-1). Auch die Anspielungen in 1 Sam 16,1 („zum König aus-ersehen [רִאָה; *r'h*]“) und 16,7 („der HERR sieht [רִאָה; *r'h*] in das Herz [לֵבָב; *lēbāb*] hinein“) deuten dies an. Damit wird einerseits das Fehlurteil Samuels getadelt, der äußere Kriterien zur Wahl herangezogen hatte; auf der anderen Seite hebt es den Kontrast zu Eliab hervor, der auf ähnliche Weise („hoher Wuchs“, 1 Sam 16,7a) wie Saul beschrieben wurde (vgl. 1 Sam 10,23-24). Die Verwerfung dieser beiden Protagonisten wird auch parallel gegenübergestellt, womit betont wird: Der Mann, den Gott erwählt, zeichnet sich nicht durch seine königliche Statur, sondern durch sein „königliches Herz“ aus. Dieses Phänomen, das bereits mehrfach „looks can be deceiving“ (McCracken 2013:205) genannt wurde, ist ein Motiv, das auch in den Erzählungen von Absalom (2 Sam 14,25-27) und Adonija (1 Kön 1,6b) vorkommt. Das Herz ist wiederum genau das, was Eliab in seiner Auseinandersetzung mit David an seinem Bruder kritisiert (1 Sam 17,28: „Vermessenheit und Bosheit des Herzens [לֵבָב; *lēbāb*]“). Der Gottesspruch steht damit im Hintergrund (HF-1) und im Vordergrund (KAT-K-2) des folgenden Konflikts zwischen David und Eliab.

Verheißung, Theophanie, Gottesspruch bei den Amnon-Tamar, Absalom-Amnon und Salomo-Adonija: Die Konflikte der Kinder Davids werden ebenfalls durch ein gemeinsames Gotteswort eingeleitet und begründet: das Gerichtsurteil Nathans (2 Sam 12,7-14). Da dieses Gotteswort im Vorfeld der genannten Erzählungen steht, wird es als Faktor der „unaufgelösten Vorgeschichte“ (HF-4, siehe unten) besprochen. Wie in der Analyse der Erzählung von Amnon und Tamar ausführlich erläutert wurde, steht das Gerichtsurteil Gottes (2 Sam 12) in einer wichtigen Spannung zur Nathansverheißung aus 2 Sam 7. Die angeblich antithetische Spannung bildet einen wesentlichen Hintergrund zur Deutung der gesamten Geschichte Davids, insbesondere aus theologischer Perspektive.

Da der Faktor „Gottesspruch, Theophanie, Verheißung“ kategorieübergreifend (d.h. gemeinsam für alle Teile der Erzählverläufe) besprochen wurde, sollen an dieser Stelle einige Rückschlüsse über dessen allgemeinen Funktion gezogen werden. Gott, der als Protagonist im Hintergrund der Ereignisse steht, tritt an unterschiedlichen Stellen der Konflikte hervor. Durch sein Eingreifen lenkt er die Ereignisse rund um die Konfliktparteien und ihre Familien. Die Erzählungen unterscheiden sich dabei erheblich in der Form, der Häufigkeit und der Intensität der Gottesoffenbarung. In den Erzählungen der Erzeltern Israels kommen die Gottessprüche durchgehend mit hoher, doch auch mit insgesamt abnehmender Frequenz vor. Ganz anders verhält es sich in der Geschichte von David und seinen Kindern, worin die Gottessprüche *nur* im Vorfeld der Geschwisterkonflikte vorkommen (Verheißung und Gerichtsurteil an

darstellen. Schließlich nennen sowohl die Brüder (Gen 50,17) als auch Josef (Gen 50,20) das Übel ganz eindeutig beim Namen.

David). Eine wesentliche Gemeinsamkeit dieser Erzählungen liegt darin, dass am Anfang beider Familiengeschichten bedeutende Verheißungen stehen (Abraham: Gen 12;15;17; David: 2 Sam 7), die wesentliche theologische und heilsgeschichtliche Auswirkungen auf das gesamte Alte Testament entfalten. Darin werden die Themen der abrahamitischen Nachkommenschaft, des Landes und des davidischen Königiums eingeleitet und zugleich, durch die darauffolgenden dysfunktionalen Familiengeschichten, immer wieder in Frage gestellt beziehungsweise durch verschiedene Faktoren behindert.

Hervorzuheben ist das Eingreifen Gottes an vielen Stellen des Handlungsverlaufs der Konflikterzählungen der Genesis. Gott führt neue Ereignisse ein und korrigiert Trajektorien. Er treibt die Erfüllung der Verheißung voran, trotz der Hindernisse (oder durch sie?), die durch menschliches Verhalten hervorgerufen werden. Es sticht hervor, dass der Eingriff Gottes in den Konflikterzählungen der Genesis häufig als eine Reaktion auf die Handlungsinitiative der Hauptfiguren zu verstehen ist. Damit wird eine Verflechtung von göttlichem und menschlichem Handeln sichtbar. Gottes Eingreifen und die Verantwortung menschlichen Handelns gehen dabei Hand in Hand und werden nicht gegenseitig ausgehebelt. Gott scheint geradezu einen Weg mit den Akteuren der Erzählungen zu gehen, der ihre Veränderung bewirkt und zum Ziel hat (vgl. KAT-[x]-5, „Die Veränderung der Handlungsfiguren“). Letztendlich wird dadurch eine Überwindung der Konflikte angestrebt und durch Gottes Zutun angeregt. Dies sticht besonders in den Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder hervor, dessen Auflösungen schlussendlich für beide Konfliktparteien positive Auswirkungen haben. In der Familie Davids verhält es sich gewissermaßen andersherum: Die Geschwisterkonflikte sind eine Folge des Nathangerichtes (und damit des Handelns Davids) und Gott ergreift keine Initiative, um diese Ereignisse zu wenden. Erst mit dem Tod Davids und der Inthronisation Salomos findet eine Wende statt, welche die Nathansverheißung aus 2 Sam 7 erneut aufleben lässt (1 Kön 2,3-4).

1.2.3. (Un-)Fruchtbarkeit (kategorieübergreifend: HF-2; KAT-[x]-10)

In einigen Erzählungen wird die Ausgangslage durch die Unfruchtbarkeit einer Stammesmutter (HF-2) bestimmt. Doch auch dieses Thema tritt an mehreren Stellen der Konfliktverläufe auf, daher wird es hier kategorieübergreifend besprochen. Es kommt als Katalysator der Komplikation (KAT-K-10), des Höhe-/Wendepunkts (KAT-HW-10) und der Auflösung (KAT-A-10) vor (vgl. Tabelle 12 im Teil C, 1.3.1.).

Kontextuell betrachtet ist die (Un-)Fruchtbarkeit ein Motiv, das *alle* Patriarchenerzählungen der Genesis kennzeichnet. Es wird allgemein auch über die Grenzen des Buches hinaus als das *barren woman* Motiv bezeichnet. Doch in der Auswahl der analysierten Geschwisterkonflikte beschränkt sich dieser Katalysator ausschließlich auf die Erzählungen der Genesis. Zusammen mit dem Motiv der Hungersnot (12,1; 26,1; 41,54), der Gefährdung der Ahnfrau (Gen 12,10-20 und 20,1-18 sowie 26,7-11) und ganz besonders der Umkehrung der Erstgeborenen⁶⁸⁵ hebt auch das Motiv der (Un-)Fruchtbarkeit die Gefährdung der Verheißung Gottes hervor, die gegen allen Schein dennoch zur Erfüllung kommt.

⁶⁸⁵ Greenspahn bemerkt: „[...] the Bible's barren woman motif parallels that of the younger child. Both link their protagonists' virtue with God's role in overcoming an ostensibly problematic situation. Although the barren women are usually presented as deserving offspring, they do not or cannot conceive. Credit for their eventual motherhood therefore belongs to God, making their offsprings' destiny and special blessing manifest. Like the younger child motif, the frequency of the theme of barren women in the Bible makes it a virtual convention, with the outcome virtually assured from the start. Just as we can be confident that younger sons will emerge

Die (Un)Fruchtbarkeit bei Sara-Hagar: Das Unvermögen Saras, Kinder zu gebären, wird bereits in Gen 11,30 proleptisch eingeführt (HF-2). Ihre Unfruchtbarkeit verstärkt den Kontrast zur Nachkommensverheißung aus Gen 15,1-21. Verheißung und Unfruchtbarkeit bilden zusammen eine Spannung, welche die folgende Geschichte (Gen 16) eröffnet und auf dessen Grundlage der Bruderkonflikt stellvertretend ausgefochten wird (Gen 21).

Die Unfruchtbarkeit Saras wirkt auch als Katalysator der Komplikation (KAT-K-10) des Konflikts mit Hagar, da sie aus diesem Grund den Plan der Leihmutterschaft in die Tat umsetzt (Gen 16,2). Daraus ergibt sich, dass die fruchtbare Magd und ihre unfruchtbare Herrin zu Antagonistinnen werden. Die Aufhebung der Unfruchtbarkeit Saras und die anschließende Geburt Isaaks (Gen 21,1-7) leiten stattdessen den Höhepunkt und Wendepunkt des Konflikts ein (KAT-HW-10), der im Entwöhnungsfest und dem Verhalten Isaels gipfelt (Gen 21,9).

Die (Un)Fruchtbarkeit bei Jakob-Esau: Das Thema der (Un)fruchtbarkeit (HF-2) ist auch ein hinführender Faktor in der Erzählung von der Geburt Jakobs und Esaus (Gen 25,21). Der Text berichtet wenig darüber, doch er gibt klar eine zwanzigjährige Leidensgeschichte Rebekkas zu erkennen (vgl. 25,20.26), was auch ihre anschließende Bestürzung über die Rivalität der Zwillinge im Mutterleib hervorhebt (25,22-23). Ihre Unfruchtbarkeit stellt einen hinführenden Faktor dar, während ihre darauffolgende Fruchtbarkeit und die damit verbundenen Schwangerschafts- und Geburtsumstände bereits als Katalysator des Geschwisterkonfliktes wirken (KAT-K-10).

Die (Un)Fruchtbarkeit bei Lea-Rahel: Im Konflikt zwischen Lea und Rahel wirkt die (Un-)Fruchtbarkeit der Schwestern als der wesentliche, antreibende Katalysator der gesamten Rivalität. Diese Aspekte sind untrennbar mit den weiteren Aspekten der Bevorzugung (KAT-19), der Eifersucht (KAT-K-18) sowie der Leihmutterschaft (KAT-8) verbunden. Die Ausgangslage besteht in der Fruchtbarkeit Leas, gepaart mit ihrer Zurücksetzung, bei gleichzeitiger Unfruchtbarkeit der geliebten Rahel. Der Vergleich der Kontrahentinnen findet einen narrativen Ruhepunkt (KAT-A-10) in der Schlusszene der Episode aus Gen 30, in der Rahel schwanger wird und Josef gebiert. Daraus entstehen wiederum die darauffolgenden Geschwisterkonflikte der Josefgeschichte.

Die (Un-)Fruchtbarkeit ist ein eigentümliches Thema der Genesis und besonders der Patriarchenerzählungen, das an dieser Stelle kategorieübergreifend besprochen wurde. Die (Un-)Fruchtbarkeit steht im Hintergrund aller betrachteten Geschwisterkonflikte der Genesis und im Zentrum der Rivalität zwischen Lea und Rahel. Sie stellt ein Hindernis in der Erfüllung der Abrahamsverheißung dar (Gen 12; 15; 17). Um die Unfruchtbarkeit zu überwinden, wird im Verlauf der Erzählungen mehrfach die Strategie einer Leihmutterschaft in die Wege geleitet (Sara; Rahel, später Lea). Dies und die Verwendung der *Dudaim* gelten als menschliche Versuche, Nachkommenschaft hervorzubringen. Doch letztlich liegt die Überwindung der Unfruchtbarkeit am Eingreifen Gottes (vgl. Sara; Rebekka; Lea und Rahel). Damit verbindet sich dieser Faktor mit dem vorherigen Faktor (HF-1 „Gottesspruch, Theophanie, Verheißung“). So kommentiert auch Greenspahn: „[...] the narrative turns the biological event of their conception into a sign of divine intervention, signaling God's commitment to their offspring's survival and

triumphant, it is also reasonable to anticipate the birth of a great hero every time we read of a barren women [sic!].“ (1994:94).

success.“ (1994:93).⁶⁸⁶ Gerade in diesem Zusammenhang ist die Erzählung von Jakob und Esau hervorstechend, in der Rebekka in ihrer zwanzigjährigen Unfruchtbarkeit nicht auf das Verfahren einer Leihmutter zurückgreift und somit nicht in einen Kampf mit einer anderen (fruchtbaren) Frau tritt. In jedem Fall trägt die (Un-)Fruchtbarkeit der Stammesmütter auf verschiedene Weise dazu bei, dass die Eheverhältnisse komplexer werden (vgl. Teil C, 1.2.4. und ausführlicher 1.3.1.5.). Dies hat Auswirkungen auf die Familiendynamik und letztendlich auf die Konkurrenz der hervorkommenden Geschwister (vornehmlich Ismael-Isaak und Josef-Brüder), die in ein Geflecht von Rivalität, Bevorzugungen und Parteiungen hineingeboren werden und diese selber weiter austragen.

1.2.4. Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken (HF-3)

In einer ganzen Reihe von Erzählungen liegen im Hintergrund dysfunktionale Dynamiken innerhalb der Familie (HF-3) vor, die zur Entfaltung von Geschwisterkonflikten führen. Darunter zählen Bevorzugungen, Parteiungen und die Nachlässigkeit in der Erziehung. Da diese Faktoren auch vermehrt als Katalysatoren der Konflikte hervortreten, werden diese Aspekt kategorieübergreifend (im Teil C, 1.3.1.5.) besprochen. An dieser Stelle folgt die weitere Besprechung der hinführenden Faktoren.

1.2.5. Unaufgelöste Vorgeschichte (HF-4)

Die Oberkategorie „Unaufgelöste Vorgeschichte“ (HF-4) drückt wohl am stärksten die dramatischen Auswirkungen des vorausgehenden Kontextes einer Erzählung auf die einzelnen daraus entstehenden Konflikte aus. Es handelt sich hierbei um Konfliktsituationen oder konkrete Taten, die im vorausgehenden narrativen Zusammenhang stehen und worauf die Leserschaft noch eine Antwort oder eine Auflösung im Erzählverlauf erwartet. Fast alle Geschwisterkonflikte fallen unter diese Oberkategorie. Ausgenommen ist verständlicherweise der fiktive Geschwisterkonflikt, der von keiner Vorgeschichte berichtet, sowie die Erzählung von Jakob und Esau, die selbst als hinführender Faktor für die nachfolgenden Erzählungen gilt. Wie in der Tabelle 9 (Teil C, 1.2.1.) ersichtlich ist, kann der Faktor „Unaufgelöste Vorgeschichte“ zusätzlich untergliedert werden, je nach dem, ob ein Konflikt aus einem vorherigen Geschwisterkonflikt herrührt (HF-4a) oder, ob ein Konflikt allgemeiner als Folge einer bestimmten Tat entsteht (HF-4b).

1.2.5.1. Geschwisterkonflikt als Folge eines anderen unaufgelösten Geschwisterkonfliktes (HF-4a)

Unaufgelöste Geschwisterkonflikte im Vorfeld der Lea-Rahel und Josef-Brüder Erzählungen: Einige Konflikterzählungen der Genesis entstehen als Konsequenz eines anderen, im Vorfeld unaufgelösten Geschwisterkonfliktes (HF-4a). In der Analyse der Erzählung von Lea-Rahel wurde bereits ausführlich auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang der Jakobserzählungen hingewiesen (siehe Teil B, I., 2.1.5.). Es wurden verschiedene narrative, inhaltliche und strukturelle Aspekte genannt, welche die nachfolgenden Erzählungen und Generationen von Handlungsfiguren maßgeblich beeinflussen. Im Hintergrund dieser Dynamik steht der Konflikt zwischen Jakob und Esau, der seinen ersten Höhepunkt in der List Jakobs findet (Gen 27; HW-1). Im Verlauf der weiteren Erzählungen aus dem Leben Jakobs ereignet sich die schrittweise Entfaltung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs, wodurch die Folgen des Betrugens auf Jakob selbst zurückfallen: Der Betrüger wird selbst betrogen. Laban bewerkstelligt durch eine List,

⁶⁸⁶ Zu weiteren Ausführungen zu diesem Motiv siehe Greenspahn (1994:93-95).

dass Jakob seine beiden Töchter heiratet. *Narrativ* betrachtet ereignet sich der Schwesternkonflikt zwischen Lea und Rahel somit als Folge oder als Entsprechung des Betruges Jakobs.⁶⁸⁷ Damit gilt der (noch) unaufgelöste Bruderkonflikt zwischen Jakob und Esau (mit dem Höhepunkt des Betruges Jakobs in Gen 27) als ein wichtiger hinführender Faktor für die Schwesternrivalität (Lea-Rahel). Selbst nach der Auflösung des Konflikts zwischen Jakob und Esau (Gen 33) führen die Folgen seiner Taten und der Rivalität zwischen Lea und Rahel weiter zu der erwachsenden Rivalität zwischen ihren Söhnen (Josef-Brüder). So kommentiert Naumann treffend:

Niemand kann die Bevorzugung Josefs (und Benjamins) durch Jakob verstehen, der nicht die Geschichte von Jakobs Flucht (vor Esau) nach Aram-Najarajim und seinen jahrelangen Kampf um die geliebte Rahel kennt, die Sorge um einen Nachkommen von ihr und seinen Schmerz über Rahels frühen Tod. Andererseits ist der Hass der Brüder in seinem vollen Sinn erst begreifbar, wenn das erfolglose Ringen Leas um die Zuneigung und Anerkennung Jakobs mit im Blick bleibt. (2003:493).

Letztendlich wird Jakob auch von seinen eigenen Söhnen betrogen (Gen 37,33; vgl. Teil B, I., 2.1.5.3.4.). Ein unaufgelöster Konflikt kann über die Generationen hinweg eine Kettenreaktion hervorrufen, selbst dann, wenn der ursprüngliche Konflikt inzwischen zur Auflösung gebracht wurde.⁶⁸⁸

Unaufgelöste Geschwisterkonflikte im Vorfeld der Absalom-Amnon Erzählung: In der Erzählung von Absalom und Amnon kommt der Aspekt eines Bruderkonfliktes, der als Folge eines anderen Geschwisterkonfliktes entsteht, wohl am stärksten und direktesten zutage. Der Brudermord an Amnon ist eine unmittelbare Antwort Absaloms auf Ammons Schändung seiner Schwester Tamar. Der ausschlaggebende Aspekt, der Absalom zum Brudermord bewegt, scheint in der Reaktion Davids begründet zu sein, da der Vater und König keine weiteren Schritte unternimmt, um das Vergehen Ammons zu ahnden (KAT-4 „Die Passivität einer Handlungsfigur“). Daraus erwachsen die Racheabsichten Absaloms (U-5 „Rache (Hass, Vergeltung, Gerechtigkeit, Ehre)“). Eine Auflösung der Missstände durch den König hätte den folgenden Brudermord möglicherweise unnötig gemacht.⁶⁸⁹

1.2.5.2. Unaufgelöste Vorgeschichte: die Folgen einer Tat (HF-4b)

Die folgen der Taten Davids auf seine Kinder: Ähnlich wie im Jakobszyklus wirft auch das Verhalten Davids und das folgende Gerichtsurteil Nathans (2 Sam 11-12) lange Schatten voraus auf die daraus entstehenden Konflikte der Kinder Davids. Während bei Jakob die Tat des Betruges im Vordergrund steht (Gen 27), ist es bei David sein Vergehen mit Batseba und Uria (2 Sam 11). Im Unterschied zur Jakobserzählung entstehen die Geschwisterkonflikte im Haus Davids daher nicht direkt aus einem vorausgegangenen Geschwisterkonflikt, sondern als Folge einer bestimmten Tat (HF-4b) und dem darauffolgenden Gerichtswort (HF-1).

⁶⁸⁷ Zugleich wird durch den Verlauf der Lea-Rahel Erzählung auch der Tiefpunkt und Wendepunkt des Jakobszyklus erreicht. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang erlebt ab hier eine schrittweise Inversion seines Schicksals.

⁶⁸⁸ In der Erzählung von Sara und Hagar beziehungsweise Isaak-Ismael liegt ein Sonderfall vor: Der stellvertretende Konflikt der Mütter ist in gewisser Hinsicht eine „unaufgelöste Vorgeschichte“ und genauer ein „unaufgelöster Konflikt“, (etwa HF-4a) woraus der Bruderkonflikt entsteht. In diesem Fall befindet sich der hinführende Faktor innerhalb der Erzählung selbst.

⁶⁸⁹ Auch in diesem Fall entstehen Auswirkungen im folgenden Erzählverlauf. Wie in der Analyse der Erzählung des Konflikts zwischen Salomo und Adonija angemerkt wurde, beschreibt der Erzähler die Initiative Adonijas auf eine Weise, die stark an das Vorgehen Absaloms anklingt. Insofern scheint es so, dass Absalom eine negative Vorbildfunktion auf seinen jüngeren Bruder ausgeübt haben könnte.

Auch bei David ist eine der Tat entsprechende Strafe erkennbar, die eine Umkehrung der eigenen Sünde vorsieht. Die Sünde fällt auf den Sünder als Strafe zurück, indem seine Söhne Ähnliches begehen: Die sexuelle Ausschweifung Davids mit Batseba findet ihre Folge-Entsprechung in Ammons Vergewaltigung von Tamar (2 Sam 13) sowie in der späteren Schändung der eigenen Nebenfrauen durch Absalom (2 Sam 16,22). Auf die Amnon-Tamar-Episode folgt der Brudermord Ammons, der als eine Folge-Entsprechung des Mordes an Uria verstanden werden kann. Die Entsprechungen intensivieren sich in der Erzählung von Absaloms Aufstand.

Auch die Erzählung von Salomo und Adonija ist in ihren Bezügen zum Aufstand Absaloms und zum Gerichtsurteil Nathans („*das Schwert im Haus Davids*“, 2 Sam 12,10) als Folge der Handlungen Davids, als eine „symmetrical poetic justice“ (Alter 2011:53) zu verstehen. In der Tötung Adonijas finden sich die letzten Anklänge der hinführenden Faktoren der Sünde Davids und des Gerichtes Nathans. Doch in diese Erzählung wird auch besonders die Erfüllung der Verheißungen Gottes aus 2 Sam 7 betont.⁶⁹⁰ Die seit 2 Sam 12 bestehende Spannung zwischen Verheißung und Gericht wird im Tod Davids aufgelöst und durch die Thronfolge Salomos fortgeführt.

Die Betrachtung der bisher besprochenen hinführenden Faktoren (HF-1, HF-2 und HF-4) lässt den Rückschluss zu: Die Geschwisterkonflikte aus den Großfamilien Abrahams und Davids sind stark mit ihrem vorausgehenden narrativen Kontext verwoben. Gottes Eingreifen in den Handlungsverlauf oder gewisse Umstände, wie die Unfruchtbarkeit oder innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken, bilden nicht nur den Hintergrund oder die Einleitung in die Konflikterzählungen, sondern sie stellen einen fruchtbaren Nährboden dar, auf dem die eigentlichen Katalysatoren und Ursachen erwachsen und Geschwisterkonflikte entstehen können. Ganz besonders gilt dies im Hinblick auf die „Unaufgelösten Vorgeschichten“ (HF-4). Daraus wird klar: Ein Geschwisterkonflikt kommt selten allein. Denn im Vorfeld einer Auseinandersetzung zwischen Geschwistern schwelen häufig vorausgehende innerfamiliäre Konflikte, die sie bedingen, beeinflussen und als Auslöser zu verstehen sind.

Dies kann auch durch eine einzelne Tat geschehen. Dabei ist die starke Parallelität zwischen Jakob und David auffällig, dessen Taten (Bruderkonflikt mit Betrug; Sünde mit Batseba-Uria) gleichermaßen den Auslöser für die folgenden Konflikte ihrer Kinder geben. Durch die Verkettungen dieser Ereignisse wird ein größerer Tun-Ergehen-Zusammenhang im Leben dieser beiden Protagonisten sichtbar, wobei die generationsübergreifende Verkettung der Ereignisse mit ihrem Tod (Gen 50; 1 Kön 2) ein Ende findet.

Bedeutungsvoll ist die Reichweite der hinführenden Faktoren innerhalb eines Erzählzyklus, sei es ein Gottesspruch, ein Konflikt oder eine einzelne Tat, die innerhalb der Generationen und über die Generationen hinweg Konsequenzen und Nachwirkungen haben. Sowohl in der Familiengeschichte Abrahams als auch in den Davidsgeschichten werden innerfamiliäre Dynamiken und Prägungen über die Generationen hinweg weitergegeben und bedingen ähnliche Handlungen und Reaktionen (oder Gegenreaktionen) in den Kindern der Konfliktparteien. Die Erzähler dieser Geschichten scheinen dies klar herausstellen zu wollen.

⁶⁹⁰ Auch scheint David aus seinen Fehlern mit Amnon und Absalom nicht gelernt zu haben, was den Weg für den indirekten Konflikt zwischen Adonija und Salomo einleitet. Ein unaufgelöster Konflikt bahnt den Weg für den nächsten.

Wenn vorausgegangene Konflikte oder einzelne Taten nicht aufgelöst werden, erwachsen daraus weitere dysfunktionale Dynamiken in den darauffolgenden Familiengeschichten. Die Ursachen, Katalysatoren und besonders die Auflösungen dieser Konflikte betreffen daher im weiteren Sinne das ganze System Familie.

Durch die Hinführung und Weiterführung von innerfamiliären Spannungen wird ein übergeordnetes Metanarrativ des Widerstreits sichtbar, die den Familiengeschichten zugrunde liegt.⁶⁹¹ Die Einzelkonflikte wirken darin als Hauptdimension und Antrieb der gesamten Familiengeschichten auf dem Hintergrund hervortretender Hindernisse, die im darauffolgenden Kontext überwunden werden müssen: In den Geschichten der Genesis sind es Hindernisse auf dem Weg zur Erfüllung der Abrahamsverheißung und der Volkswendung. In der Davidsgeschichte liegt das Hindernis in der Spannung zwischen der Verheißung eines davidischen Königiums und des Gerichtes über David, das sich in den tragischen Geschichten seiner Kinder realisiert.

1.2.2. Ursache(n) des Konflikts (U)

Die Darstellung der hinführenden Faktoren hat gezeigt, dass jeder Geschwisterkonflikt in einem größeren narrativen Zusammenhang eingebettet ist. Die Ereignisse *vor* den Erzählungen stellen einen Nährboden dar, worauf neue Konflikte erwachsen und weitergeführt werden. In Abgrenzung dazu beinhaltet die Auswertungskategorie „Ursache(n) des Konflikts“ jene ursächliche Faktoren, die *innerhalb* des Konflikts selbst vorkommen (immanent) und in einer direkten Kausalität mit den Handlungen der Protagonisten stehen. In den untersuchten Geschwisterkonflikten lassen sich insgesamt fünf primäre Ursachen erkennen. In einer Erzählung können dabei gleichzeitig mehrere Ursachen vorkommen.

Tabelle 10: Übersicht der Ursachen der Konflikte

Nr.	Faktor	Abk.	Unterkategorie	Erzählung
U-1	Sehnsucht nach Nachkommenschaft			Sara-Hagar
U-2	Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft			Lea-Rahel Josef-Brüder
U-3	Strebung nach Vorherrschaft und Geltung	U-3a	Die Frage nach dem <i>běkōr</i>, Erstgeburt, Erbe	Sara-Hagar Jakob-Esau
		U-3b	Die Frage nach der Königsherrschaft	Josef-Brüder Salomo-Adonija
		U-3c	Die Frage nach persönlicher Geltung	David- Eliab
U-4	Eine unbefriedigte sexuelle Begierde			Amnon-Tamar
U-5	Rache (Hass, Vergeltung, Gerechtigkeit, Ehre)			Absalom-Amnon

⁶⁹¹ Im nächsten Kapitel wird näher besprochen, wie dieses übergeordnete Metanarrativ eine allgemeine Grunderfahrung des Menschen darstellt. Dies bietet für die Leserschaft der Texte zahlreiche Anknüpfungspunkte und Identifikationsmöglichkeiten in der Reflexion der eigenen Konflikterfahrungen.

Die in Tabelle 10 dargestellten Ursachen sind grundsätzlich losgelöst vom Handlungsverlauf der Konflikte. Das bedeutet: Eine Ursache kann, muss aber nicht notwendigerweise am Anfang des Konflikts erkennbar oder die unmittelbare Folge von den soeben betrachteten hinführenden Faktoren sein.

Diese genannten Konfliktursachen werden jeweils durch ein spezifisches Problem, ein Ereignis oder einen Zustand im Erzählverlauf sichtbar gemacht. Dabei folgen die ersten zwei Ursachen (U-1; U-2) unmittelbar aus den hinführenden Faktoren der Erzählung. Diese und die weiteren Auslöser werden in der folgenden Tabelle 11 dargestellt. Darin wird sichtbar, dass besonders das Problem der Infragestellung von Status und der durchkreuzten Pläne eine Häufung im alttestamentlichen Befund findet.

Tabelle 11: Übersicht der Ursachen und der zugrundeliegenden Probleme

Ursache des Konflikts	Zugrundeliegendes Problem, Ereignis, Zustand	Erzählung
U-1 Sehnsucht nach Nachkommenschaft	→ Unfruchtbarkeit (HF-2)	Sara-Hagar
U-2 Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft	→ Innerfamiliäre Bevorzungen (HF-3a)	Lea-Rahel Josef-Brüder
U-3 Streben nach Vorherrschaft und Geltung	→ Infragestellung von Status, durchkreuzte Pläne	Sara-Hagar Jakob-Esau Salomo-Adonija Josef-Brüder Eliab-David
U-4 Eine unbefriedigte sexuelle Begierde	→ Das „Objekt“ seiner Begierde ist seine Halbschwester, die Jungfrau ist	Amnon-Tamar
U-5 Rache (Hass, Vergeltung, Gerechtigkeit, Ehre)	→ Eine geschändete Schwester; ein passiver Vater	Absalom-Amnon

1.2.2.1 Sehnsucht nach Nachkommenschaft (U-1)

Die Sehnsucht nach Nachkommenschaft begleitet den Umstand der (Un-)fruchtbarkeit der Erzmütter, was oben bereits (unter HF-2) kategorieübergreifend besprochen wurde. Obwohl dieses Thema in Genesis so prominent ist, wirkt es nur in der Erzählung von Sara-Hagar als eine direkte Ursache des Konflikts. Bei Lea-Rahel ist die Triebfeder des Konflikts eine Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft (vgl. U-2 und der Cluster 5: „Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken als Katalysatoren der Konflikte“ im Teil C, 1.3.1.5.).

In der Erzählung von Sara und Hagar ist es die Sehnsucht nach Nachkommenschaft (U-1), die als *erste* Ursache für den Konflikt zwischen den Frauen gilt und auf Saras lange Unfruchtbarkeit (HF-2) zurückzuführen ist.⁶⁹² Der Text betont besonders die Sehnsucht Saras, einen *eigenen* Nachkommen zu haben: „Vielleicht werde ich aus ihr (Hagar) erbaut werden.“ (Gen 16,2). Wie betrachtet wurde, steht dies in einer Spannung mit der Verheißung aus Gen 15 (HF-1), die dem Abraham einen Nachkommen aus *seinem* Leib in Aussicht stellt. Die direkt darauffolgende Eigeninitiative Saras wird strukturell als Gefährdung dieser Verheißung markiert. Ihre Sehnsucht wird innerhalb der ersten Episode von Gen 16 nicht gestillt, was in der Schlussnotiz zu erkennen ist: Der Sohn, den Hagar gebiert, ist ausdrücklich

⁶⁹² Natürlich ist dies ein Aspekt, der bei der Auseinandersetzung von Lea-Rahel eine wichtige Rolle spielt, allerdings als Katalysator (vgl. KAT-K-10).

Abrahams Sohn und nicht Saras, denn er wird weder auf ihren Knien geboren (vgl. Gen 30,3) noch ist Sara die Namensgeberin (Gen 16,15-16). Im zweiten Teil des Konflikts ändert sich die Ursache, die nun viel stärker die Aspekte der Vorherrschaft und Geltung der Söhne Abrahams anvisiert (U-3, siehe unten).

1.2.2.2. Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft (U-2)

Die Aspekte der innerfamiliären Bevorzugung werden kategorieübergreifend unter Teil C, 1.3.1.5. besprochen (Cluster 5: „Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken als Katalysatoren der Konflikte“) besprochen (vgl. HF-3a; KAT-19).

1.2.2.3. Strebung nach Vorherrschaft und Geltung (U-3)

Die Strebung nach Vorherrschaft und Geltung ist eine Ursache, die in fünf der neun analysierten Erzählungen mit unterschiedlicher Intensität zu beobachten ist.⁶⁹³ Dieser Aspekt wird durch die Infragestellung des Status oder durch die Durchkreuzung der Pläne der Geschwister sichtbar. Die allgemeine Kategorie lässt sich im Hinblick auf den Bezugspunkt der Strebung untergliedern, wobei gewisse Überschneidungen und Parallelitäten selbstverständlich sind. Im Vordergrund liegt meist die Strebung der Konfliktparteien nach dem eigenen Vorteil (vgl. HW-1).

1.2.2.3.1. U-3a: Die Frage nach dem *běkōr*, Erstgeburt, Erbe

In den Erzählungen der Genesis ist die Strebung der Konfliktparteien vornehmlich die, Erstgeborener (*běkōr*) unter den Brüdern zu sein. Die Sehnsucht Saras nach Nachkommenschaft (U-1) wird erst mit der Geburt Isaaks gestillt (Gen 21), wobei im selben Moment auch die Frage nach dem *běkōr* unter den zwei Söhnen Abrahams geboren wird. Die Ursache des Konflikts, der stellvertretend von den Müttern ausgefochten wird, erwächst am Höhepunkt der Erzählung zu einer Frage nach der Vorherrschaft und Geltung des einen Bruders über den anderen. In diesem Fall betont der Text besonders den Aspekt der Erbschaft, die unmittelbar mit dem Stand als *běkōr* verbunden ist (U-3a; vgl. Gen 21,10: „*Der Sohn dieser Magd soll nicht mit meinem Sohn Erbe werden, mit Isaak!*“). Die Entscheidung fällt auf Isaak, den Sohn der Verheißung (Gen 21,12). Aus diesem Konflikt erwächst das, was der Engel des HERRN über das langfristige Schicksal Ismaels im Verhältnis zu seinen Brüdern verheißen hatte (Gen 16,12; vgl. KON-5).

Bei Jakob und Esau scheint die Frage nach der Überlegenheit des jüngeren Bruders bereits vorgeburtlich entschieden. Schon während der Geburt wird der Aspekt der Strebung nach Vorherrschaft und Geltung sichtbar und in der Namensnennung Jakobs verankert (Gen 25,26). Die Frage danach, wer der rechtmä-

⁶⁹³ Im weitesten Sinne enthalten alle Geschwisterkonflikte Aspekte dieser Kategorie. Neben der Frage nach dem *běkōr* und der Thronnachfolge, die im nächsten Absatz besprochen wird, streben alle Protagonisten in unterschiedlicher Weise nach einer Art von Vorherrschaft oder Geltung: Sei es Hagar über ihre Herrin oder Sara über ihre Magd, sowohl in ihrem gegenseitigen Verhalten als auch in der Frage nach Nachkommenschaft. Auch Lea und Rahel offenbaren ihren Geltungsdrang in ihrer Strebung, über die andere Schwester triumphieren zu wollen. Sicherlich könnte die pervertierte Libido Ammons auch als eine Strebung nach sexueller Geltung und Macht über seine Schwester betrachtet und als eine Unterkategorie von U-3 dargestellt werden. Doch in den genannten Erzählungen werden andere ursächliche Aspekte in den Vordergrund gerückt, so dass es nicht sinnvoll erscheint, die Strebung nach Vorherrschaft und Geltung als eine (zu allgemeine) Oberkategorie zu wählen. Anders ist es in der Erzählung von David-Eliab, welche die persönliche Geltung Eliabs ins Zentrum rückt (U-3c) und die auch unmittelbar mit der Frage nach dem *běkōr* einhergeht.

ßige *běkōr* ist, durchzieht die gesamte Jakob-Esau-Erzählung und wird schließlich in der Wiederbegegnung und Versöhnung der Brüder in Gen 33 aufgelöst, wenn Esau seinem Bruder friedlich begegnet und Jakob seinem Bruder symbolisch seine *běrākā* (*Segen*) zurückgibt (Gen 33,11). Auch hier entscheidet sich der Konflikt für eine Partei. Esau muss weiterziehen. Ihm wird dennoch, gleich wie Ismael, Segen verheißen und eine eigene *Toledot* gewidmet (Gen 36).

1.2.2.3.2. U-3b: Die Frage nach der Königsherrschaft

Im Gesamtverlauf der Josefgeschichte spielt die Frage nach dem *běkōr* unter den Söhnen Jakobs durchaus eine sehr wichtige Rolle. Das narrative Konfliktgeschehen zwischen Josef und seinen Brüdern hat jedoch andere vordergründige Ursachen, wie etwa die innerfamiliäre Bevorzugung (U-2; HF-3; KAT-19), die oben bereits besprochen wurde. Dennoch ist ein Anklang an die Frage nach der Königsherrschaft wahrzunehmen, bevor das Königtum in Israel überhaupt eine Rolle spielt (siehe unten, Salomo-Adonija). Denn die Brüder reagieren auf die Träume Josefs interessanterweise mit der Unterstellung: „*Willst du etwa König über uns werden und willst du über uns herrschen?*“ (Gen 37,8). Der weitere Verlauf der Josefgeschichte bringt diese Aussage auf positive Weise zur Erfüllung, wenn Josef der Stellvertreter des Pharaos von Ägypten wird. Schlussendlich wirkt sich die Stellung und die Rettung Josefs auch auf seinen Status als *běkōr* aus, zusammen mit Juda (Gen 48-49). Dabei wird klar, dass es gewisse Überschneidungen zwischen der Frage nach dem *běkōr* und der Königsherrschaft gibt, die sich auch in den nachfolgenden Konflikten zeigt.

Wenn sich der Bruderkampf in Genesis hauptsächlich an der Frage nach dem rechtmäßigen *běkōr* entzündet, so transponiert die Institution eines dynastischen Königtums den Aspekt der Vorherrschaft auf die Frage nach der Königsherrschaft. Die Erzählung von Salomo und Adonija verläuft genau an der Nahtstelle zwischen diesen zwei Realitäten. In der *ersten expliziten* Thronfolgerivalität der Hebräischen Bibel wird der übliche familiäre Zusammenhang der bisherigen Brüderkonflikte durch die politische Dimension erweitert.⁶⁹⁴ Diese Aspekte sind ineinander verwoben und nicht voneinander zu trennen. Die innerfamiliären Dynamiken und Rivalitäten, die durch das Erstgeburtsrecht beziehungsweise dessen Umkehrung einhergehen (vgl. Episoden in Genesis), finden ihr Pendant auf politischer Ebene in der Institution einer dynastischen Sukzession.⁶⁹⁵ Sowohl was das innerfamiliäre Erstgeburtsrecht als auch die königliche Sukzession betrifft, stehen Aspekte der Vorherrschaft im Vordergrund, doch auch der Erbschaft.

In seiner Untersuchung über die Vertauschungsepisoden der Genesis hat Hensel (2011) herausgestellt, dass die rivalisierenden Brüder jeweils einen Prozess der Qualifizierung beziehungsweise Disqualifizierung zum *běkōr* durchlaufen. Schöning bestätigt dies und erkennt dieses Phänomen auch in der Familie Davids:

2 Sam 13 stößt mit der Vergewaltigung Tamars einen Prozess an, in dem sich wie bei den Söhnen Jakobs sukzessive die potentiellen Nachfolger des Vaters disqualifizieren. Zählt man in der Thronfolgererzählung

⁶⁹⁴ Politische Aspekte spielen durchaus schon bei den vorherigen Geschwistererzählungen im Haus Davids eine Rolle, sie sind jedoch – wie in den Analysen oft betont wurde – nicht ursächlich im Hinblick auf die ausgefochtenen Konflikte.

⁶⁹⁵ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Greenspahn, wenn er behauptet: „The story of Solomon's accession thus conforms in several notable ways to the larger pattern we have found elsewhere in the Bible.“ (1994:155).

die Söhne Davids, von denen ausführlich erzählt wird, dann scheiden von ihnen wie von den Jakobsöhnen drei aus, während ein jüngerer, Juda beziehungsweise Salomo, eine Sonderrolle einnimmt, die mit dem Königtum verbunden ist. (2019:253).⁶⁹⁶

Damit bestätigt und erweitert Schöning die hier bereits festgestellten intertextuellen Muster zwischen den Familiengeschichten dieser biblischen Bücher. Dies unterstreicht zudem die genannten Parallelitäten zwischen dem innerfamiliären Erstgeburtsrecht (Gen) und der Frage nach der Sukzession (2 Sam - 1 Kön).

Stark und eindeutig treten diese Bezüge bei Adonija hervor. Als ältester überlebender Bruder (formell ein *bēkōr*) setzt er fälschlicherweise voraus, dass er der neue König sein wird, und gibt sich auch als Kronprinz aus. Obwohl die beiden Aspekte (Erstgeburt und dynastische Sukzession) nicht kausal miteinander verbunden sind, zeigen besonders die Episoden in 1 Kön 1-2, dass sie in den Erwartungen der Protagonisten auch nicht gänzlich voneinander zu trennen sind. Im System der dynastischen Sukzession scheinen Geschwisterrivalitäten gewissermaßen vorprogrammiert zu sein!⁶⁹⁷ Sowohl im Hinblick auf das Erstgeburtsrecht als auch auf die Frage nach der Sukzession stehen die Konfliktparteien in der Spannung zwischen einem vermeintlichen Recht und der göttlichen Erwählung, die sich in biblischen Berichten häufig und gegen allen Anschein nicht mit der Wahl des Erstgeborenen deckt. Bedingt durch das Motiv der Thronnachfolge und der Passivität Salomos ist der Konflikt zwischen Salomo und Adonija eine politisch motivierte Rivalität, die rein auf der Strebung nach Vorherrschaft (und Erbschaft?) gründet. Hier spielen keine persönlichen oder beziehungsmaßige Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern eine Rolle. Zumindest gibt der Text keinen Hinweis darauf.⁶⁹⁸

1.2.2.3.3. U-3c: Die Frage nach persönlicher Geltung

Außerhalb der Genesis ist eine Strebung nach persönlicher Geltung im Konflikt zwischen David und Eliab zu erkennen. Hierbei vermischen sich die Aspekte U-3a und U-3b: Der stattliche Erstgeborene hatte eine Deplatzierung durch Samuel und Gott zugunsten des jüngsten Bruders erfahren, der zum König gesalbt wurde (1 Sam 16), was einer klassischen Vertauschungsepisode nahekommt. Die immanente Konfliktursache von 1 Sam 17,28 zeigt zugleich einen stärkeren und allgemeineren Fokus auf Eliabs persönlichen Geltungsdrang: Er hegt weniger Ambitionen nach Macht, sondern vielmehr spielen sein Geltungsbedürfnis und sein verletzter Stolz eine Rolle.

Wie in der Analyse dargestellt wurde, enthält seine Ansprache an David in 1 Sam 17,28 eine ganze Reihe von unbegründeten Anschuldigungen und Unterstellungen unlauterer Motive, die das Ziel verfolgen, David „kleinzuhalten“, um die eigenen Unzulänglichkeiten und die eigene Ehre (angesichts der

⁶⁹⁶ Für detailliertere Ausführungen siehe dort (Schöning 2019:253-254).

⁶⁹⁷ Schöning bemerkt über das Königtum: „Wenn das Königtum von einer Familie auf die andere übergeht, entsteht Konkurrenz. Doch diese Konkurrenz bleibt auch unter Geschwistern, den Thronfolgern wie den Angehörigen eines Volkes, bestehen [...]“ (2019:257). Für Polzin trägt die Reihe von Geschwisterkonflikten im 2 Samuelbuch zur Bewertung des Königtums bei: „[it] is simply 2 Samuel’s reflection, in personal terms, of the History’s central social message about the institution of kingship as a major cause of frequent fratricide on a tribal or national level.“ (1993:49).

⁶⁹⁸ Unklar ist, wie Brueggemann zu solch einer Schlussfolgerung kommt: „Clearly the competition for the throne between Adonijah and Solomon is not simply a personal rivalry, though it is surely that.“ (2000:12).

Situation mit Goliath) zu kaschieren. Als solches bildet Eliabs Einsatz ein erstes Hindernis für David auf dem Weg zu Saul, zu Goliath und schlussendlich zu seiner Bestimmung als König.

1.2.2.4. Eine unbefriedigte sexuelle Begierde (U-4)

Dem Konflikt zwischen Amnon und Tamar liegt eine eigene und einmalige Ursache zugrunde. Es ist nicht die einzige Erzählung von einer Vergewaltigung im Alten Testament, wohl aber die einzige Wiedergabe einer solchen Tat zwischen Geschwistern.⁶⁹⁹ Ich habe bereits mehrfach auf den Hintergrund des Nathangerichtes (2 Sam 12,1ff) hingewiesen und darauf, wie die Taten Davids in den Handlungen seiner Söhne zurückstrahlen. Im Vergehen Ammons spiegelt sich das sexuelle Vergehen Davids mit Batseba wider. Auch die Blutschuld an Uria zeigt sich in den darauffolgenden Ermordungen der Söhne Davids.⁷⁰⁰

Textimmanent ist die Ursache des Konflikts zwischen Amnon und Tamar, die Libido Ammons. Das Problem, das Amnon im Weg steht, um seine sexuelle Begierde zu stillen, ist die Tatsache, dass das „Objekt“ seines Begehrens seine Halbschwester ist, die zudem noch Jungfrau ist. Für Amnon stellen diese Faktoren eine Unmöglichkeit dar, seine Begierde zu befriedigen (2 Sam 13,2). Im Verlauf der Erzählung wird klar: Amnon möchte um jeden Preis seinen eigenen sexuellen Trieb und die damit verbundene Strebung nach Macht befriedigen. Der darauffolgende und diametral entgegengesetzte Wandel seiner Gefühlswelt (2 Sam 13,15) stellt den anfänglichen Liebesbegriff komplett infrage und deckt seine hintergründige Strebung auf.

1.2.2.5. Rache (Hass, Vergeltung, Gerechtigkeit, Ehre) (U-5)

Die letzte Kategorie von Ursachen betrifft die unmittelbar darauffolgende Erzählung von Absalom und Amnon. Die Ursache für den Brudermord an Amnon kann am besten mit dem Begriff *Rache* wiedergegeben werden. Diese erwächst gegen Amnon aufgrund der Schändung seiner Schwester und dem passiven Verhalten ihres gemeinsamen Vaters. Diese Rache beinhaltet das explizit genannte Gefühl von *Hass* gegen Amnon (2 Sam 13,15) und den Wunsch nach *Vergeltung* aufgrund der fehlenden Maßnahmen Davids, um die *Ehre* der Schwester (und der Familie) sowie *Gerechtigkeit* wiederherzustellen. Die markierten Aspekte sind dieser Erzählung eigen. In anderen Geschwisterkonflikten lassen sich einzelne Aspekte als Katalysatoren (aber nicht als Ursache) wiederfinden (z.B. der *Hass* der Brüder Josefs [vgl. KAT-K-24] oder die verletzte *Ehre* und der *Vergeltungswunsch* Eliabs [U-3c]).

Die Untersuchung der Konfliktursachen konnte zeigen, dass eine auffällige Betonung im Bereich der Strebung nach Vorherrschaft und Geltung (U-3) liegt. Dies scheint der primäre Grund für innerfamiliäre Konflikte zu sein, besonders unter Brüdern.⁷⁰¹ Dabei geht es um Macht, um Rollenverhältnisse und um Status. Eine Eigentümlichkeit, die ganz besonders in diesen Erzählungen, doch auch in fast allen weiteren Geschwisterkonflikten hervortritt, ist das Phänomen der Umkehrung der Geburtsreihenfolgen. Das Phänomen, dass ein jüngerer Bruder (oder Schwester) den älteren übertrifft, durchzieht das gesamte

⁶⁹⁹ Vgl. die Vergewaltigung Dinas (Gen 34) und die Schandtat der Männer von Gibeon (Ri 19), die auch intertextuell stark anklingen (vgl. Analyse).

⁷⁰⁰ Sexuelle Ausschweifung und Mord wechseln sich im weiteren Erzählverlauf ab: Der sexuellen Ausschweifung Ammons folgt der Mord an Amnon. Der Schändung der Nebenfrauen Davids durch Absalom (2 Sam 16,22) folgt die Tötung Absaloms. Der Versuch Adonijahs, Abschlag als Frau zu bekommen (= potentielle sexuelle Ausschweifung und Strebung nach Macht), wird mit seiner Ermordung geahndet.

⁷⁰¹ Sarah und Hagar rivalisieren stellvertretend für ihre Söhne.

Buch Genesis und wurde bereits ausführlich besprochen (vgl. Martella 2015:27-31; Hensel 2011; Greenspahn 1994:94-96ff). Diese sogenannten „Umkehrungsepisoden“ sind auch über das Buch Genesis hinaus zu erkennen (Schöning 2019:43). Interessanterweise zeugen *alle gleichgeschlechtliche* Geschwisterkonflikte der Großfamilien Abrahams und Davids von diesem Motiv, auch wenn die Frage nach dem *běkōr*, dem Königtum oder allgemeiner nach der Vorherrschaft, nicht in allen Erzählungen im Fokus steht:

- Isaak, der zweitgeborene Abrahams, wird zum *běkōr* anstelle des erstgeborenen Ismael.
- Jakob wird *běkōr* anstelle des erstgeborenen Esau.
- Die jüngere Rahel wird der älteren Lea vorgezogen.
- In der Erzählung von Josef und seinen Brüdern disqualifizieren sich die vier erstgeborenen Söhne (Ruben, Simeon, Levi, Juda) als *běkōr*, wobei Juda in der Lage ist, sich im Laufe der Erzählung zu *requalifizieren*, und sein Erstgeburtsrecht mit dem jüngeren Josef (bzw. Ephraim und Manasse) teilt. (vgl. Martella 2015:158)
- Bei David und Eliab (1 Sam 16) werden alle Brüder, und ganz besonders der erstgeborene Eliab, verworfen außer David, dem jüngsten.
- Absalom bringt Amnon, den Erstgeborenen Davids, um und wird damit (zunächst) zum faktischen Erstgeborenen Davids.⁷⁰²
- Adonija, der älteste überlebende Sohn Davids, wird vom jüngeren Salomo deplatziert und dieser wird an seiner Stelle zum König gemacht.

Eine Ausnahme ist die Erzählung von Amnon und Tamar, dem einzigen nicht-gleichgeschlechtlichen Konflikt in unserer Untersuchung, worin ganz andere Aspekte eine Rolle spielen.⁷⁰³ Wie gezeigt wurde, ist die Frage der Thronnachfolge zwischen Amnon und Absalom zu diesem Zeitpunkt (noch) kein prominentes Thema der Episoden von 2 Sam 13. Es entfaltet sich erst schrittweise in den darauffolgenden Szenen.

Der fiktive Konflikt aus 2 Sam 14 gibt auch keine Hinweise auf die Geburtsreihenfolge der Konfliktparteien und ist zu vernachlässigen. In allen anderen Erzählungen wird auf unterschiedliche Weise eine Umkehrung der Geburtsreihenfolgen sichtbar, doch – wie betrachtet wurde – steht nicht in allen Fällen die Streben nach Vorherrschaft und Geltung als eine primäre Ursache im Vordergrund.

Beim Vergleich der betrachteten Geschwisterkonflikte fällt auf, dass alle genannten Ursachen schlussendlich ein Ausdruck unterschiedlicher Strebungen der Protagonisten sind. Diese könnten folgendermaßen ausgedrückt werden (Mehrfachnennungen sind absichtlich):

⁷⁰² Wie in der Analyse dieser Erzählung betrachtet wurde, führt diese „Umkehrung“ einige Ausleger dazu, hinter dem Brudermord an Amnon eine Strategie Absaloms zur Beseitigung eines Thronrivalen zu vermuten. Die Auslegung hat gezeigt, dass dies nicht im Fokus der Erzählung liegt und dass sich die Machtstreben Absaloms erst ab 2 Sam 14 progressiv entfaltet.

⁷⁰³ Es handelt sich hierbei um einen der wenigen Konflikte zwischen Schwester und Bruder im Alten Testament. Vgl. noch Mose und Mirjam (Num 12), wobei Aaron auch im Konflikt involviert ist.

Strebung nach Liebe, Anerkennung (U-1; U-2)	Lea-Rahel; Josef-Brüder; Sara-Hagar
Strebung nach Macht, Geltung, Status (U-3)	Salomo-Adonija; Jakob-Esau; David-Eliab; Sara-Hagar; Josef-Brüder
Strebung nach Gerechtigkeit, Rache, Vergeltung, Ehre (U-5; U-3c)	Absalom-Amnon; David-Eliab
Strebung nach Lust (U-4)	Amnon-Tamar

1.3. Auswertungskategorien der Komplikation

Nach der Besprechung von allgemeinen (und teilweise kategorieübergreifenden) Aspekte der „hinführenden Faktoren“ und der „Ursache(n) der Konflikte“, werden im nachfolgenden Abschnitt die zahlreichen Katalysatoren systematisiert und dargestellt, die innerhalb der Erzählungen die Konflikte bedingen.

1.3.1. Katalysatoren der Konflikte (KAT)

Katalysatoren sind jene Faktoren (Ereignisse, Handlungen, Umstände), die einen Konflikt vorantreiben und beschleunigen, doch auch eine Auflösung begünstigen können. Durch die Analyse und den Vergleich der Erzählungen konnte eine Vielzahl von Katalysatoren identifiziert werden, welche die Konflikte beeinflussen, wobei die hier dargelegten Faktoren keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Es handelt sich um die Auswertungskategorie mit den meisten Faktoren, da jedes Konfliktgeschehen komplex ist und jede Erzählung ihre eigenen Eigentümlichkeiten mit sich bringt. Gerade dies bietet die Möglichkeit, eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Erzählungen zu erkennen.

Gleiche Katalysatoren können an unterschiedlichen Stellen der Erzählung vorkommen. Daher ist es sinnvoll diese in folgende Unterkategorien zu unterscheiden:

- Allgemeine Katalysatoren, grundsätzlich gültig für die gesamte Erzählung (KAT).
- Katalysatoren, die zur Komplikation eines Konflikts hinführen (KAT-K).
- Katalysatoren, die zum (ersten) Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen (KAT-HW).
- Katalysatoren, die zu einem neuen Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen (KAT-HW2), wenn sich ein retardierendes Moment nach dem Höhe-/Wendepunkt der Erzählung ereignet.
- Katalysatoren, die zur Auflösung oder zu einem Ruhepunkt des Konflikts führen (KAT-A).

Beispielsweise ist der Katalysator „(Un-)Fruchtbarkeit“ in drei Erzählungen präsent (Sara-Hagar; Lea-Rahel; Jakob-Esau) und zwar zur Komplikation (KAT-K-10), zum Höhe-/Wendepunkt (KAT-HW-10) und zur Auflösung (KAT-A-10) hin.⁷⁰⁴ Ein Katalysator kann sich auch an mehreren Stellen innerhalb der gleichen Erzählung wiederholen. So ist beispielsweise die „(Un-)Fruchtbarkeit“ ein Katalysator, der sowohl zur Komplikation (KAT-K-10) als auch zum Höhe-/Wendepunkt (KAT-HW-10) der Sara-Hagar-Erzählung hinführt. Die tabellarische Übersicht auf den nächsten Seiten gibt einen Gesamtüberblick der Katalysatoren, auf die dieses Kapitel immer wieder zurückverweist. Im Anhang 3 wird ein Überblick gegeben, der jede Konflikterzählung einzeln darstellt.

⁷⁰⁴ Außerdem, wie betrachtet, ist die „(Un)Fruchtbarkeit“ ein hinführender Faktor (HF-2).

Tabelle 12: Die Katalysatoren der Konflikte

Position: zum/zur...hin	Abkürzung	Katalysator	Erzählungen
Komplikation	KAT-K-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien	Jakob-Esau
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-1		Josef-Brüder
Auflösung	KAT-A-1		Lea-Rahel David-Eliab Amnon-Tamar
Komplikation	KAT-K-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch	Jakob-Esau
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-2		Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-2		David-Eliab
Auflösung	KAT-A-2		Sara-Hagar
Allgemein	KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse	Jakob-Esau Josef-Brüder
Allgemein	KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur	Lea-Rahel Amnon-Tamar Absalom-Amnon Fikt. Geschwisterkonfl. Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren	Sara-Hagar
Auflösung	KAT-A-5		Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder Amnon-Tamar
Komplikation	KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache/zur Lösung des Problems	<i>Alle Erzählungen</i>
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-6		<i>Alle Erzählungen</i>
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-6		Jakob-Esau Josef-Brüder Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-6		Sara-Hagar Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder
Komplikation	KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater	Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab Amnon-Tamar Absalom-Amnon
Allgemein	KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen	Sara-Hagar Lea-Rahel Jakob-Esau Amnon-Tamar Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten	Sara-Hagar Amnon-Tamar
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-9		Jakob-Esau Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-9		Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-9		Absalom-Amnon
Komplikation	KAT-K-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit	Sara-Hagar Lea-Rahel
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-10		Jakob-Esau
Auflösung	KAT-A-10		Sara-Hagar Lea-Rahel

Allgemein	KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien	Sara-Hagar Josef-Brüder Absalom-Amnon Fikt. Geschwisterkonfl. Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur	Sara-Hagar Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei	Lea-Rahel Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-13		Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen	Jakob-Esau Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-14		Josef-Brüder Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-15	Das Alleinsein der Konfliktparteien	Fikt. Geschwisterkonfl. Josef-Brüder Amnon-Tamar
Komplikation	KAT-K-16	Die Krankheit einer Handlungsfigur	Jakob-Esau Amnon-Tamar Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-17	Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen	David-Eliab Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-17		Jakob-Esau Josef-Brüder
Komplikation	KAT-K-18	Die Eifersucht	Sara-Hagar Lea-Rahel Josef-Brüder
Allgemein	KAT-19	Die Bevorzugung	Jakob-Esau Lea-Rahel
Komplikation	KAT-K-20	Selbsterhebung, Überheblichkeit	Sara-Hagar Josef-Brüder Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-21	Das Lauschen einer Handlungsfigur	David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-21		Jakob-Esau
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-21		Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung	Jakob-Esau Josef-Brüder Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-22		Josef-Brüder Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-23	Die Geschenke	Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-23		Jakob-Esau
Auflösung	KAT-A-23		Jakob-Esau Josef-Brüder
Allgemein	KAT-24	Hass und Feindseligkeit	Absalom-Amnon
Komplikation	KAT-K-24		Lea-Rahel Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-24		Jakob-Esau Amnon-Tamar
Komplikation	KAT-K-25	Furcht, Angst und Schrecken	David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-25		Jakob-Esau Josef-Brüder Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-25		Jakob-Esau Josef-Brüder
Auflösung	KAT-A-25		Sara-Hagar Josef-Brüder

Komplikation	KAT-K-26	Der Zorn	Lea-Rahel
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-26		Jakob-Esau David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-26		Josef-Brüder
Auflösung	KAT-A-26		Amnon-Tamar
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-27	Positive Gefühlsregungen	Sara-Hagar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-27		Jakob-Esau Josef-Brüder
Komplikation	KAT-K-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung	Absalom-Amnon
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-28		Jakob-Esau
Auflösung	KAT-A-28		Sara-Hagar Josef-Brüder Absalom-Amnon
Allgemein	KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation	Sara-Hagar Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder Fikt. Geschwisterkonfl.

Um eine übersichtlichere Organisation der Inhalte zu ermöglichen und um Wiederholungen auf ein Minimum zu beschränken, orientiert sich die Besprechung der Katalysatoren an einer thematischen Einteilung nach den folgenden Clustern:

1. Die narrative Darstellung der Handlungsfiguren als Katalysatoren der Konflikte
2. Äußere Umstände und Ereignisse als Katalysatoren der Konflikte
3. Das Wissen und entsprechende Handeln der Handlungsfiguren als Katalysatoren der Konflikte
4. Die Gefühle der Konfliktparteien als Katalysatoren der Konflikte
5. Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken als Katalysatoren der Konflikte
6. Der Einfluss von Dritten als Katalysator der Konflikte

1.3.1.1. Die narrative Darstellung der Handlungsfiguren als Katalysatoren der Konflikte (Cluster 1)

Eine Reihe von Katalysatoren kann unter die Überschrift „Die narrative Darstellung der Handlungsfiguren“ gestellt werden. Darin geht es hauptsächlich um die Art und Weise, wie die Konfliktparteien erzähltechnisch im Handlungsverlauf dargestellt werden und um die Auswirkungen dieser Akzente auf die jeweiligen Geschwisterkonflikte.

1.3.1.1.1. Das Schweigen (KAT-11) und die Dialoge zwischen den Konfliktparteien (KAT-[x]-1)

Unter diesem Aspekt sind zwei wichtige Katalysatoren, „Das Schweigen der Konfliktparteien“ (KAT-11) und „Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien“ (KAT-[x]-1) zu nennen. Sie zeigen auf, wie Dialoge und insbesondere das Fehlen von Dialogen den Konfliktverlauf beeinflussen können. Da diese Katalysatoren sich gegenseitig beeinflussen beziehungsweise ausschließen, sollen sie hier gemeinsam besprochen werden.

1.3.1.1.1. Das Schweigen als Katalysator von Konflikten (KAT-11)

Allgemein	KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien	Sara-Hagar Josef-Brüder Absalom-Amnon Fikt. Geschwisterkonfl. Salomo-Adonija
-----------	--------	------------------------------------	--

Das Schweigen der Konfliktparteien (KAT-11) ist ein indirekter Faktor, der durch das auffällige Fehlen oder Auslassen von Dialogen gekennzeichnet ist.⁷⁰⁵ In der Erzählung von Sara und Hagar handeln die zwei Kontrahentinnen zwar gegeneinander (Gen 16,4.6), reden aber nie *miteinander* (obwohl dies sicherlich vorauszusetzen ist). Stattdessen reden die Frauen eher *übereinander* (Gen 16,5-6.8; 21,10). Auch von ihren Söhnen, Isaak und Ismael, wird kein Dialog überliefert. Es scheint wahrscheinlich, dass die Stille zwischen den Konfliktparteien als ein narratives Mittel gedeutet werden kann, das eine voneinander abgewandte und entzweite Beziehung untermalen soll.

Eine ähnliche Nuance ist in der Joseferzählung wahrzunehmen. Zwar reden Josef und seine Brüder in Gen 37 miteinander, doch der Erzähler betont explizit die Reaktion der Brüder auf die Bevorzugung Josefs: Sie konnten nicht mehr *friedlich* mit ihm reden (Gen 37,4: וְלֹא יָכְלוּ דַבֵּר לְיֹשֵׁף; *wəlō' yāklū dabbērōw ləššālōm*).⁷⁰⁶ Dies stellt einen ersten Schritt hin zur Komplikation des Konflikts dar (KAT-K-1) auf dem Weg zum völligen narrativen Schweigen zwischen den Konfliktparteien in der Szene in Dotan (Gen 37,17b-36). Die Qualität der Kommunikation zwischen den Konfliktparteien beziehungsweise ihr Schweigen sind auch hier im direkten Zusammenhang mit ihren Gefühlen der Entzweiung zu deuten.⁷⁰⁷

Noch eindeutiger ist das Schweigen der Konfliktparteien im Konflikt zwischen Absalom und Amnon. In dieser Erzählung wird die Stille zwischen ihnen explizit benannt und als eine bewusste Entscheidung Absaloms beschrieben (2 Sam 13,22). Darüber hinaus wird auch der Zeitraum des Schweigens, nämlich zwei Jahre, genannt. Der Hass Absaloms gegen Amnon ist die unmittelbare Ursache für sein Schweigen, doch im Nachhinein wird klar, dass Absalom dadurch seinen eigentlichen Mordplan vorbereiten und verbergen will.

Im fiktiven Geschwisterkonflikt (2 Sam 14) wird kein Dialog zwischen den Brüdern auf dem Feld wiedergegeben, was den gerade erwähnten Umständen von 2 Sam 13 sowie Gen 37,17ff und auch dem Bruderkonflikt aus Gen 4 (MT) entspricht (dazu siehe Analyse der Erzählung). Auch hier wird ein Streitgespräch stillschweigend vorausgesetzt, doch nicht wiedergegeben.

⁷⁰⁵ Aus dem Fehlen eines Faktors sollte allgemein keine vordergründige Schlussfolgerung gezogen werden. Zugleich trifft für die biblische Erzählkunst die Tatsache zu, dass Dialoge und Handlungen die treibende Kraft im Handlungsverlauf sind und wesentlich zur Charakterisierung der Protagonisten beitragen. Entsprechend fällt die Zurückhaltung von Dialogen durch den Erzähler auf.

⁷⁰⁶ Etwas kategorischer deutet es Naumann, der vermutet: „Da auch die Brüder in ihrem Zorn die Kommunikation mit Josef (und dem Vater?) offenbar gänzlich abbrachen, konnte Hass — unbedrängt von deutlichen Signalen über die eigene Befindlichkeit oder gar Klärungsversuchen mit dem Bruder — weiter wuchern und explodierte dann auf jenem Feld in Dotan, wo Josef seinen Brüdern allein und wehrlos gegenüberstand.“ (2003:494).

⁷⁰⁷ Diese Beobachtung wird zudem von dem bereits erwähnten Argument untermauert, dass der Erzähler bewusst Hinweise auf das Flehen Josefs in Gen 37 auslässt, um diese dann in Gen 42,21 nachträglich zu berichten.

Im Konflikt zwischen Salomo und Adonija wird zwar von einem Redeabtausch zwischen den Brüdern berichtet, doch dieser wird über Dritte vermittelt (1 Kön 1,51-52). Bei ihrer erstmaligen narrativen Begegnung richtet Salomo einen einzigen Satz an seinen Bruder („*Geh in dein Haus*“, 1 Kön 1,53), der unbeantwortet bleibt. Ein möglicher Redeabtausch könnte zwar impliziert sein, doch es wird kein Dialog im eigentlichen Sinne erwähnt.

In den genannten Erzählungen fällt das Schweigen der Kontrahenten auf, besonders am Höhepunkt der Konflikte, wenn ein Wortgefecht in den meisten Fällen (außer bei Absalom-Amnon) zu erwarten wäre. Die Fronten sind grundsätzlich verhärtet und von den Parteien wird keine Kommunikation berichtet, was ein Ausdruck ihrer fehlenden Kompromissbereitschaft sein kann. Weitere Schlussfolgerungen können nach dem Vergleich mit den Erzählungen gezogen werden, die Dialoge zwischen den Konfliktparteien wiedergeben.

1.3.1.1.2. Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien als Katalysator von Konflikten (KAT-[x]-1)

Komplikation	KAT-K-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien	Jakob-Esau Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-1		Lea-Rahel David-Eliab Amnon-Tamar
Auflösung	KAT-A-1		Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab

Der Katalysator „Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien“ (KAT-[x]-1) stellt gewissermaßen das Pendant zu den soeben genannten Erzählungen über „Das Schweigen der Konfliktparteien“ (KAT-11) dar. In den folgenden Beobachtungen sollen einige Aspekte über die Inhalte, doch auch über die Art und Weise der Wiedergabe der Dialoge besprochen werden.⁷⁰⁸

Dialoge, die als Katalysator der Komplikation wirken (KAT-K-1).

In der Erzählung von Jakob und Esau wirkt der Dialog zwischen den Brüdern in Gen 25,29-34 als Katalysator zur Komplikation (KAT-K-1). Die Brüder reden zum ersten Mal miteinander und verhandeln den Tausch des Erstgeburtsrechtes gegen ein Linsengericht. Die Worte Jakobs sind hart und voller Kalkül; die Art Esaus ist grob und verächtlich, was der Erzähler durch seine Beschreibung des Vorgangs (Gen 25,30.34a) und durch seine explizite Deutung der Ereignisse (Gen 25,34b) untermalt. In der darauffolgenden Steigerung und List von Gen 27 reden die Brüder nicht mehr *miteinander*, sondern *übereinander* (Gen 27,36.41) beziehungsweise Jakob redet sogar *für* (d.h. an Stelle von) Esau, wenn er sich als sein Bruder ausgibt (Gen 27,18-20.25). Interessanterweise begegnet auch in dieser Erzählung am Höhe-/Wendepunkt des Konflikts ein Schweigen zwischen den Kontrahenten (KAT-11).

Neben den Aspekten, die oben über das Schweigen der Konfliktparteien genannt wurden, spielen in der Erzählung von Josef und seinen Brüdern die Dialoge eine wesentliche Rolle in der Komplikation des Konflikts (KAT-K-1). Gleich zu Anfang sticht die Haltung Josefs hervor, der dem Vater die üble Nachrede (עַתְּדִבְבְּתֶם רָעָה; *’et-dibbātām rā’á*) über seine Brüder überbringt (Gen 37,2). Darauf folgt Josefs

⁷⁰⁸ Durch die Dialoge werden besonders auch Einblicke in die Gefühlswelten der Geschwister gegeben, was im Teil C, 1.3.1.4. „Die Gefühle der Konfliktparteien als Katalysatoren der Konflikte“ näher besprochen wird.

überhebliche (vgl. KAT-K-20) Wiedergabe seiner Träume, worauf die Brüder Josef den Vorwurf machen, dass er sich als König und Herrscher über sie stellen will (Gen 37,8a). Beim zweiten Traum reagiert sogar der Vater verärgert, was die Reaktion der Brüder angemessen erscheinen lässt (Gen 37,10). Diese Dialoge führen zu einem gesteigerten Hass und zu Eifersucht (Gen 37,4.5.8b.11) zwischen den Kontrahenten. Bei ihrer Wiederbegegnung in Dotan nennen die Brüder ihn verächtlich „den Träumer“ (Gen 37,20) woraufhin sie Josef und seine Träume endgültig zum Schweigen bringen. Analog zu den oben erwähnten Erzählungen über das Schweigen der Konfliktparteien (KAT-11) und der soeben erwähnten Erzählung von Jakob und Esau, gibt der Erzähler am ersten Höhepunkt des Josef-Konflikts bewusst keine Dialoge zwischen den Brüdern und Josef wieder, da er diese zu einem späteren Zeitpunkt rückwirkend andeutet (Gen 42,21).

Dialoge, die als Katalysator des Höhe-/Wendepunkts wirken (KAT-HW-1):

Am Höhe-/Wendepunkt der Erzählung von Lea und Rahel (*Dudaim*-Szene) ereignet sich der erste und einzige Dialog zwischen den Schwestern (Gen 30,14-15). Ihre Rede ist im Grunde eine Verhandlung (in Entsprechung zu der Verhandlung von Jakob und Esau in Gen 25), die mit einigen Anschuldigungen einhergeht. Eine Besonderheit ist, dass Lea in ihrem Frust den Konflikt mit ihrer Schwester offen thematisiert (Gen 30,15), was in anderen Erzählungen eher selten vorkommt. Der Tausch der *Dudaim* gegen eine Nacht mit Jakob (und im weiteren Verlauf offensichtlich mehreren Nächten, vgl. 30,17.19.21) scheint für die Schwestern zunächst eine „Win-win-Situation“ darzustellen. An dieser Stelle des Konfliktverlaufes verschärft die Externalisierung der Gefühle Leas nicht zusätzlich die Rivalität, sondern sie bringt den Konflikt auf den Punkt und markiert den eigentlichen Tief- und Wendepunkt der Jakobs-erzählung.

Der Konflikt zwischen David und Eliab konzentriert sich im Grunde auf einen einzigen Dialog zwischen den Kontrahenten (1 Sam 17,28-29). Die Anschuldigungen Eliabs thematisieren nicht die eigentliche Ursache des Konflikts, sondern sie zielen darauf ab, David bloßzustellen und seinem eigenen verletzten Stolz als Erstgeborener Luft zu machen. Hinsichtlich der Antwort Davids siehe KAT-A-1, unten. Da keine weiteren gegeneinander gerichteten Dialoge oder Handlungen der Kontrahenten folgen, stellt dieser Dialog den Höhepunkt und zugleich den narrativen Ruhepunkt des Geschwisterkonflikts dar.

In der Erzählung von Amnon und Tamar spielen die Dialoge eine sehr wichtige Rolle am Höhe- und Wendepunkt der Erzählung. Amnon ist wortkarg, direkt und kalt in seinen Äußerungen (2 Sam 13,10.11). Er versucht Tamar zum Beischlaf zu überreden. Nach der Vergewaltigung richtet er keine Worte mehr an sie, was seine Verachtung (2 Sam 13,15) unterstreicht. Tamar entgegnet dem Gewaltvorhaben ihres Bruders mit einer rhetorisch versierten und argumentativ meisterhaften Rede, durch die sie Amnon überzeugen will, von seinem Plan abzulassen (2 Sam 13,12-13, siehe Analyse). Dabei thematisiert sie eindeutig den Konflikt selbst, zeigt potentielle Folgen der Gewalttat auf und geht sogar so weit, dass sie ihm einen gewissen Verhandlungsspielraum eingesteht, um das Problem zu lösen (2 Sam 13,13b). Nach der Vergewaltigung und im Zusammenhang mit ihrer Vertreibung setzt Tamar erneut mit einer Rede ein. In ihrer Verzweiflung konfrontiert sie Amnon mit seinem noch größeren Unrecht (13,16). Der Erzähler betont mehrfach, dass Amnon nicht auf Tamar hören will (2 Sam 13,14.16). Die Kommunikation mit Amnon ist eine Einbahnstraße. Tamars Argumente, ihre Rhetorik und ihr Verhan-

deln schaffen es nicht, die Libido und die Unerbittlichkeit Ammons zu bewältigen. Die Dialoge stellen diesen Kontrast besonders heraus. Im Kontrast zu der nachfolgenden Kategorie von Dialogen, die eine Auflösung bewirken, wird schon an dieser Stelle klar: Dialoge haben nur dann das Potential zur Auflösung eines Konflikts, wenn sich beide Parteien daran beteiligen und wenn beide Parteien bereit sind Kompromisse einzugehen.

Dialoge, die als Katalysator der Auflösung wirken (KAT-A-1):

In drei Erzählungen stehen Dialoge im direkten Zusammenhang mit einer Auflösung beziehungsweise mit einem Ruhepunkt des Konflikts. Zentral in diesem Zusammenhang ist die entschärfende und besänftigende Wirkung der Reden. Dies gilt besonders für die zwei Erzählungen der Genesis, die mit einer *positiven* Auflösung enden.

Nach dem ersten Höhe-/Wendepunkt des Konflikts in Gen 27 und nach einigen Jahrzehnten reden Jakob und Esau in Gen 33 wieder *miteinander*. Anders als im einseitigen Dialog zwischen Amnon und Tamar sind beide Parteien offensichtlich willig eine Lösung des Problems zu erzielen. Jakobs Worte und Handlungen zeugen von diesem Willen (Gen 33,3.8.10-11); seine schmeichelnden Worte und seine Geschenke (siehe KAT-[x]-23) sind ein Zeichen dafür, dass er Esau ernst nimmt, seine Gunst gewinnen und seinen potentiell noch vorhandenen Zorn besänftigen will (vgl. KAT-[x]-5 „Veränderung der Protagonisten“ und KAT-[x]-17 „Die Wiederbegegnung unter neuen Umständen“).

Eine entschärfende Wirkung von Reden ist auch bei Josef und seinen Brüdern zu erkennen. In der letzten Episode im Buch Genesis, nach dem Tod Jakobs, droht den Brüdern (aus ihrer Perspektive) eine Vergeltung Josefs (Gen 50,15-18; vgl. Gen 27,41). In einer emotionalen und theologisch durchdrungenen Rede sichert Josef ihnen sein Wohlwollen und seine weitere Versorgung zu (Gen 50,19-21). Dadurch entschärft er nicht nur den Konflikt, sondern er bringt ihn zu einem definitiven Ruhepunkt. Auch in dieser Erzählung wird der Konflikt von den Parteien direkt thematisiert und die Kontrahenten zeigen sich willig in Wort und Tat, das Problem aus der Welt zu schaffen.

Auf die aufbrausende und beschuldigende Rede Eliabs antwortet David mit zwei rhetorischen Fragen, woraufhin er sich von seinem Bruder abwendet (1 Sam 17,28-30). David geht der Auseinandersetzung teilweise aus dem Weg, indem er keinen Bezug auf die Anschuldigungen seines ältesten Bruders nimmt. Er versucht nicht sich für die Unterstellungen zu rechtfertigen und lässt sich nicht davon aufhalten. Die Antwort Davids fällt bescheiden aus, was den zorn erfüllten Eliabs beschämt. Er bezieht sich in seiner Antwort nur auf einen Aspekt der Anschuldigungen Eliabs und schon gar nicht auf das grundsätzliche Problem. Wie in der Analyse der Erzählung erläutert wurde, entzieht David seinem ältesten Bruder in aller Öffentlichkeit die Grundlage seiner Argumentation und macht seine Aussagen (und damit alle seine Unterstellungen) fadenscheinig. Er entschärft den Konflikt und lässt Eliab mit seinem Zorn dort stehen, um sich dem eigentlichen Problem zu widmen: Goliath. Der Text berichtet kaum etwas über den weiteren Fortgang der Beziehung der Brüder. Von daher kann hier nicht von einer positiven Auflösung gesprochen werden, sondern eher von einem Ruhepunkt des Konflikts (vgl. A-2 im Teil C, 1.4.1.2.). Der Konflikt stellt eine erste innerfamiliäre Hürde in der Aufstiegserzählung Davids dar, die er durch seinen Dialog gekonnt überwinden kann.

Es ist auffällig, dass drei von den vier genannten Konflikten, in denen das Schweigen vorkommt, mit einem Brudermord enden (Absalom und Amnon, fiktiver Geschwisterkonflikt, Salomo und Adonija). Dieses Motiv spiegelt den urgeschichtlichen Brudermord wider (Gen 4 [MT]). Das narrative Schweigen zeugt von verhärteten Fronten und untermalt die Entzweiung der Parteien. Wenn der Text einen Dialog zwischen den Kontrahenten wiedergibt, scheint die Wahrscheinlichkeit für eine positive Auflösung oder einem neutralen Ruhepunkt zwar nicht selbstverständlich (vgl. Amnon-Tamar), aber durchaus höher zu sein. Dies spricht Bände über die Rolle der Kommunikation im Konfliktmanagement.

Die Erzählungen, in denen Dialoge zur Komplikation des Konflikts beitragen, werden entsprechend auch durch Dialoge zu einer positiven Auflösung gebracht (Jakob-Esau; Josef-Brüder). Beim ersten Höhe-/Wendepunkt dieser Erzählungen ist ein Schweigen der Protagonisten zu beobachten (KAT-11), das bei der Auflösung gebrochen wird. Bei der Auflösung wird der Konflikt direkt oder indirekt thematisiert und durch die Kompromissbereitschaft der Parteien sowie durch ihre sichtbare Haltung zu einem positiven Schluss gebracht. Dies wird auch darin erkennbar, dass die Dialoge der Kontrahenten einen besänftigenden und entschärfenden Ton annehmen.

Auch in den anderen Erzählungen zeigt sich, dass Dialoge nur dann eine negative Lösung des Konflikts verhindern können, wenn der Konflikt thematisiert wird und beide Parteien kompromissbereit sind. Miteinander statt übereinander zu reden, gibt die Aussicht auf eine neutrale oder positive Auflösung eines Konflikts. Ein sanftes Wort zur rechten Zeit kann einen Konflikt zu einem Ruhepunkt führen (vgl. Spr 15,1.23; 25,11). Dies wird durch die hervorstechende Ausnahme des Amnon-Tamar-Konflikts geradezu bestätigt.

1.3.1.1.2. Die Passivität (KAT-4) und die Handlungsinitiative der Hauptfiguren (KAT-[x]-6)

Im vorliegenden Abschnitt werden die Passivität einer Handlungsfigur als Katalysator von Konflikten (KAT-4) und die Handlungsinitiative einer Hauptfigur als Ursache oder zur Lösung des Problems (KAT-[x]-6) gemeinsam besprochen.

In einigen Erzählungen wird der Konflikt durch die Passivität einer Handlungsfigur begleitet und befeuert (KAT-4). Diese Passivität kann durch verschiedene narrative Mittel zum Ausdruck gebracht werden, wie das Fehlen von Handlungen, den Kontrast zu aktiven Handlungsfiguren, die Wortwahl der Dialoge u.v.m. Der Aspekt der Handlungsinitiative (KAT-[x]-6) als Ursache oder zur Lösung eines Problems ist zwar ein intrinsischer narrativer Faktor jeder beliebigen Erzählung. Dennoch lohnt es sich zu ermitteln, wie sich dieser Faktor im Hinblick auf die Entwicklung der Geschwisterkonflikte und im Kontrast zur Passivität einzelner Akteure verhält. Dabei wird eine Wechselwirkung zwischen Handlungsinitiative und Passivität der Handlungsfiguren sichtbar. Grundsätzlich muss hierbei zwischen der Eigeninitiative einer Konfliktpartei und der Initiative durch Dritte unterschieden werden, was auch im Cluster 6 („Der Einfluss von Dritten als Katalysator der Konflikte“) näher besprochen wird.

Allgemein	KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur	Sara-Hagar Lea-Rahel Amnon-Tamar Absalom-Amnon Fikt. Geschwisterkonfl. Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems	Alle Erzählungen
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-6		Alle Erzählungen
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-6		Jakob-Esau Josef-Brüder Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-6		Sara-Hagar Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder

„Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) und „Passivität“ (KAT-4) bei Sara-Hagar:

Der Konflikt zwischen Sara und Hagar beginnt mit der Eigeninitiative Saras, die den Plan der Leihmutterchaft mit Hagar umsetzen will (Gen 16,2). Dies setzt den daraus entstehenden Konflikt überhaupt erst in Gang (KAT-K-6). Am Höhe- und Wendepunkt der Erzählung in Gen 21 ist es erneut Sara, die auf das „Scherzen“ oder – wie in der Analyse dargestellt – auf das „Isaaken“ (קַחצֶה; *měšahēq*; 21,9) Ismaels reagiert und eigeninitiativ von Abraham die Vertreibung Hagens und Ismaels verlangt (KAT-HW-6). Interessanterweise reagiert Sara in beiden Episoden auf die Handlungen Hagens beziehungsweise Ismaels unmittelbar und unverzüglich mit einem Gegenschlag (Gen 16,5.7 und 21,9-10), den sie vorab mit Abraham bespricht (vgl. KAT-[x]-9 „Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten“). Beachtenswert ist, dass ihre erste Initiative in Gen 16 strukturell als eine Gefährdung der Verheißung dargestellt wird (vgl. Struktur in der Analyse), während Gott selbst den von ihr vorgebrachten Vorschlag in Gen 21 durch ein Wort an Abraham bestätigt (Gen 21,12-13; KAT-A-6; KAT-A-2).

Die Eigeninitiative Saras hebt die Passivität Abrahams hervor. Im Vorfeld der Erzählung von Sara und Hagar wurde Abraham als ein sehr aktiver Protagonist dargestellt. Ab Gen 16 wird er narrativ in den Hintergrund gerückt: Er reagiert nur noch auf die Initiativen Saras und setzt ihre Anweisungen um (Gen 16,2b.6). Der Erzähler hebt dies auch durch Abrahams Reden hervor, worin er im Grunde nichts anderes tut, als Saras Wortlaut zu wiederholen und ihrem Wunsch stattzugeben (vgl. Gen 16,5-6). Anders wirkt es in Gen 21,11, wo Abraham auf den Appell Saras, den Sohn der Magd zu vertreiben, aufgebracht reagiert; schließlich setzt er auch an dieser Stelle die Anweisung Saras und Gottes um. Diese grundsätzlich passive Haltung Abrahams trägt dazu bei, dass Saras Plan (der im Kontext von Gen 16 als eine Gefährdung der Verheißung gilt) umgesetzt wird und dass sich der daraus entstehende Konflikt weiterentwickeln kann. Eigeninitiative und Passivität scheinen sich an dieser Stelle wechselseitig zu bedingen: Die Passivität einer Handlungsfigur schafft ein Vakuum, in dem die Eigeninitiative einer anderen Person gedeihen kann. Andererseits hemmt eine starke Eigeninitiative der Handlungsfiguren geradezu die Reaktion und die Eigeninitiative anderer.

„Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) und „Passivität“ (KAT-4) bei Jakob-Esau:

In der Erzählung von Jakob und Esau ist Jakob derjenige, der entschieden und wiederholt die Handlungsinitiative ergreift: Schon bei der Geburt hält er die Ferse Esaus (Gen 25,26). Er verhandelt unerbittlich um das Erstgeburtsrecht Esaus im Tausch gegen ein Linsengericht (KAT-K-6). In der Szene, die zur Erschleichung des Erstgeburtssegens (Gen 27) führt, setzt zwar Isaak die Ereignisse in Gang, indem

er Esau segnen will, doch nach diesem kurzen Moment der Initiative reagiert Isaak nur noch auf andere. In dieser Episode gilt dasselbe auch für Esau. Die Kontrahenten werden in diesem Kapitel grundsätzlich als zwei Parteien dargestellt (vgl. HF-3; KAT-[x]-9), die aus einem Elternteil und dessen bevorzugtem Sohn bestehen. Trotz der anfänglichen Initiative stehen Isaak und Esau in Gen 27 als passive Akteure da, über die mit List verfügt wird. Selbst in seinem Zornausbruch in Gen 27,41 bleibt Esau eher zurückhaltend. Rebekka ergreift die Initiative zugunsten Jakobs, doch er selbst setzt schließlich ihren Plan am Höhe- und Wendepunkt der Erzählung um (KAT-HW-6) und verursacht damit das Drama, das ihn viele Jahre begleiten wird.

Der initiative Jakob wird in Haran zunehmend passiv und erreicht seinen Tiefpunkt in Gen 30,14-16: Er handelt nicht mehr, sondern über ihn wird sogar *verhandelt*. Ab der Geburt Josefs wendet sich das Blatt und er ergreift erneut die Initiative. Bei seiner Rückkehr ins Land Kanaan, die ihm durch ein Gotteswort bestätigt wird (Gen 31,3), sendet er eigeninitiativ Boten seinem Bruder Esau entgegen (32,4-9; KAT-HW2-6). Die Umkehrung der Verhältnisse der Haran-Episode zeigt sich bei der Wiederbegegnung der Brüder: In Gen 33 hängt das Schicksal Jakobs komplett von dem Einsatz Esaus ab. Er ist es schließlich, der den ersten Schritt auf seinen Bruder zugeht, ihn umarmt, ihm um den Hals fällt und ihn küsst (33,4)! Doch auch Jakob ist bei der Wiederbegegnung ein aktiver Protagonist, der seine Absichten und seine Haltung im Vorfeld klar zu erkennen gibt und schließlich auf die versöhnende Antwort des geschädigten Bruders wartet. Zur Versöhnung müssen beide Parteien aktiv sein.

„Passivität“ (KAT-4) und „Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) bei Lea-Rahel:

Ein analoges Verhalten ist bei Jakob in der Rivalität zwischen Lea und Rahel wahrzunehmen. Seine Passivität ist bereits in den vorausgegangenen Haran-Episoden wahrzunehmen, doch sie intensiviert sich zunehmend während der Schwesternrivalität (Gen 29,31-30,24), in der er lediglich als Erzeuger ihrer Kinder und als Objekt ihres Konflikts fungiert. Jakob scheint angesichts der Ereignisse um ihn herum wie gelähmt, was ein Katalysator für den Konflikt der Frauen bildet. Der Tiefpunkt der Passivität Jakobs wird in der *Dudaim*-Szene erreicht, wo er zum teilnahmslosen und offensichtlich gleichgültigen Objekt der Verhandlungen seiner Frauen verkommt.

Die Handlungsinitiative in diesem Konflikt liegt bei den Schwestern und in besonderer Weise bei Rahel. In ihrer Strebung, Lea übertreffen zu wollen, setzt sie Jakob unter Druck (Gen 30,1). Sie ergreift die Initiative der Leihmutterchaft mit Bilha, worauf Lea entsprechend mit ihrer Magd Silpa antwortet (KAT-K-6). Es ist schließlich Rahel, welche die *Dudaim*-Szene und die darin enthaltene Verhandlung einleitet (KAT-HW-6), was eine Umkehrung im Schicksal Jakobs markiert und den Konflikt zu einem Ruhepunkt führt (KAT-A-6).

„Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) und „Passivität“ (KAT-4) bei Josef-Brüder:

In der Erzählung von Josef und seinen Brüdern ist Josef zu Anfang derjenige, der gleich mehrfach die Handlungsinitiative zur Komplikation des Konflikts ergreift (KAT-K-6): Er denunziert seine Brüder (Gen 37,2) und erzählt ihnen zwei Träume (Gen 37,6-10). Das Zutun Jakobs wird auch betont, der Josef bevorzugt und ihm einen besonderen Leibrock schenkt (Gen 37,3-4). Er ist offensichtlich ahnungslos über die Auswirkungen dieser Geste. Während die Brüder im ersten Teil von Gen 37 zunächst passiv sind und dann auf Josef schrittweise immer stärker reagieren, wendet sich das Blatt im zweiten Teil des Kapitels: Josef reagiert nur noch, was auch besonders durch das Intermezzo von Gen 37,12-17 (die Suche nach den

Brüdern) hervorgehoben wird, während die Brüder als geschlossene Gruppe am Höhe-/Wendepunkt der Erzählung die Gewalttat planen und umsetzen (KAT-HW-6). Kurz vor dem ersten Höhepunkt der Josefgeschichte nehmen zunächst Ruben und dann Juda Einfluss auf den Mordplan der Brüder, indem sie bewusst alternative Lösungsvorschläge suggerieren. Während Ruben den ursprünglichen Plan abwenden will, um Josef zu retten, ist es Judas Einsatz zu schulden, dass Josef nach Ägypten verkauft wird. Die beiden Protagonisten verfolgen dabei ihre ganz eigenen Ziele, beeinflussen dabei aber maßgeblich den weiteren Verlauf des Konflikts. Bei ihrer Wiederbegegnung in Ägypten wird dennoch klar: „Keiner der Brüder wird besonders belastet. Die Verantwortung für ihr Tun müssen sie gemeinsam tragen.“ (Naumann 2003:494).

Im weiteren Verlauf der Erzählung wendet sich das Blatt erneut, wenn Josef seine Brüder in Ägypten prüft und schließlich die Initiative ergreift, sich ihnen zu offenbaren (KAT-HW2-6). Hierbei ist jedoch auch die Brüdergruppe und besonders Juda aktiv, der seine Haltung und Veränderung (vgl. KAT-K-5) zeigt (Gen 44,32-34). Das Versöhnungsgeschehen wird somit durch Josef initiiert (KAT-A-6), nachdem die Brüder ihre charakterliche Veränderung unter Beweis gestellt haben. Nach dem Tod Jakobs in Gen 50 fürchten sich die Brüder vor einer Vergeltung Josefs. Sie teilen dies Josef mit, indem sie ihre demütige Haltung zeigen und ihre Schuld anerkennen. Zugleich ist es Josef, der die Versöhnung voranbringt (Gen 50,19-21). Auch in diesem Fall, wie bei Jakob und Esau, sind beide Parteien im Versöhnungsgeschehen aktiv und direkt involviert.

„Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) und „Passivität“ (KAT-4) bei David-Eliab:

Über den David-Eliab-Konflikt lässt sich an dieser Stelle nicht viel sagen, da der Konflikt nur sehr kurz und begrenzt ist. In der Episode der Salbung Davids (1 Sam 16) sind die Konfliktparteien völlig passiv. Ganz besonders gilt dies für David, der von den Ereignissen in Bethlehem zunächst völlig ausgeschlossen ist und dessen Name erst am Ende der Episode erwähnt wird. Nach der Sendung und Beauftragung Davids durch Isai (KAT-K-7) ergreift David auf dem Schlachtfeld die Handlungsinitiative, indem er sich mehrfach über die Belohnungen informiert, die er zu erwarten hat, der Goliath zur Strecke bringt. Dabei deutet er die Ereignisse aus einer theologischen Perspektive (KAT-K-6). Darauf reagiert Eliab mit Zorn, doch nach Davids entschärfender Antwort verlässt der Erstgeborene die Bühne der Erzählung (KAT-HW-6) und überlässt diese der weiteren Initiative Davids. Insgesamt wird David als derjenige charakterisiert, der trotz aufkommender Hindernisse die Handlung vorantreibt. Die Begegnung mit Eliab dient nur als eine erste, innerfamiliäre Hürde auf seinem langen Weg Richtung Königtum. Konflikte, in denen die persönliche Geltung einer Konfliktpartei vorherrscht, können das bloße Ziel der Hinderung und Limitierung des anderen verfolgen. Daher stehen in diesem Konflikt nicht die Beziehungsaspekte oder das Versöhnungsgeschehen im Fokus der Erzählung, sondern dessen lähmende und aufhaltende Wirkung sowie ihre Überwindung.

In den Geschwisterkonflikten der Familie Davids, die auf seine Sünden von 2 Sam 11 folgen, ist ein umgekehrtes Phänomen zu beobachten: Während seine Söhne eigeninitiativ werden, erscheint David träge, untätig und passiv.

„Passivität“ (KAT-4) und „Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) bei Amnon-Tamar:

In der Erzählung von Amnon und Tamar fungiert David als ein Werkzeug für Amnon (2 Sam 13,6-7). Er reagiert nach Ammons Schandtat zwar mit großem Zorn, doch er lässt keine Taten folgen.

Wie einst Rebekka übernimmt Jonadab in der Erzählung von Amnon und Tamar das Schmieden von Plänen. Unabhängig von der Frage nach seinen Motiven setzt Jonadab damit den folgenden Konflikt in Gang (KAT-K-6). Da Jonadab im zweiten Teil von 2 Sam 13 keine Partei für Amnon ergreift, ist hier deutlich die Eigeninitiative und die Beeinflussung einer dritten Partei erkennbar, die nicht unmittelbar im Konfliktgeschehen involviert ist (vgl. KAT-[x]-9). Amnon setzt Jonadabs Plan um. Die Eigeninitiative Ammons wird am Höhepunkt der Erzählung ersichtlich, wenn er den ursprünglichen Plan Jonadabs erweitert, Tamar in die innere Kammer bittet und sein eigentliches schändliches Vorhaben durchsetzt (KAT-HW-6). Tamar ist im Konfliktgeschehen alles andere als passiv: Sie ergreift die Handlungsinitiative zur Lösung des Problems, indem sie sich verbal (und später physisch) vehement wehrt und Lösungen vorschlägt. Das Drama liegt darin, dass ihre Handlungsinitiative kein Gehör und Verständnis bei Amnon (oder anderen) findet und sie schließlich Opfer der Gewalt ihres Bruders wird. Selbst mitten im Drama bleibt sie aktiv und konfrontiert Amnon und dann die Öffentlichkeit mit dem Unrecht und der Schande, die ihr widerfahren sind (2 Sam 13,16.19), was für sie aber keine Auflösung des Konflikts bedeuten kann. Wenn sich die Interessen und Handlungsinitiativen zweier konfligierenden Parteien diametral gegenüberstehen, ist die (in diesem Fall physisch) stärkere Partei überlegen und kann ihre eigenen Interessen unerbittlich durchsetzen. Die fehlende Passivität des Antagonisten wird erzwungen und der Widerstand entkräftet.

„Passivität“ (KAT-4) und „Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) bei Absalom-Amnon und im fiktiven Geschwisterkonflikt:

In der geschilderten Situation verursacht Davids Untätigkeit die Vergeltungstat Absaloms an seinem Bruder. Auch im darauffolgenden Brudermord ist David im Hintergrund anwesend. Selbst wenn nicht direkt beteiligt, ist seine Hand überall mit im Spiel, was auch an anderen Stellen der Davidsgeschichte ersichtlich wird (vgl. Synman 2008:443-451). Die Erzählung sieht eindeutig Absalom als denjenigen, der eigeninitiativ den gesamten Konflikthergang vorantreibt, von der Komplikation (KAT-K-6) bis zum Höhepunkt hin (KAT-HW-6), wobei er den Brudermord seinen Dienern in Auftrag gibt. Auch er benutzt David als ein befähigendes Werkzeug für seine Ziele (2 Sam 13,24-27), woraus wieder einmal das Muster zum Vorschein tritt, wonach die Passivität einer Handlungsfigur als Nährboden für die Konflikthandlung eines anderen gilt. Absaloms Flucht ins benachbarte Ausland führt die Erzählung zu einem momentanen Ruhepunkt (KAT-A-6). Selbst nach dem Brudermord erscheint David wie betäubt, so dass er dem aufkommenden Gerücht (alle Königssöhne seien ermordet worden) Glauben schenkt und sich auf seine Trauer konzentriert, statt Erkundigungen einzuholen und das Vergehen Absaloms zu ahnden (2 Sam 13,37-39).

Nicht anders ist die Charakterisierung Davids im fiktiven Geschwisterkonflikt (2 Sam 14), der auf diese Episode anspielt. Doch die Vergleichsbasis ist zu gering, um Weiteres über das Verhältnis von Passivität und Eigeninitiative in dieser Erzählung darlegen zu können.

„Passivität“ (KAT-4) und „Handlungsinitiative“ (KAT-[x]-6) bei Salomo-Adonija:

In der Episodenreihe über die Söhne Davids wird die Passivität des Königs zuletzt in der Salomo-Adonija-Erzählung stark betont. Als hochbetagter und kranker Mann hat er keine Kontrolle mehr über das, was in seinem Reich und in seiner Familie vor sich geht. Daraus entsteht das Machtvakuum, das sich Adonija zu Nutze machen will. Erst durch die Intervention Nathans und Batschas schafft es David, ein letztes Mal aus seiner Passivität herauszukommen, um seinen Schwur zu bestätigen und die Anweisungen über die Inthronisation Salomos anzuordnen (1 Kön 1,29-30.32-35).

Während Salomo bis zu seiner Inthronisation völlig passiv ist, ergreift Adonija eigenmächtig die Initiative, indem er sich selbst zum König erhebt (KAT-K-6; 1 Kön 1,5). Demgegenüber steht die Initiative Nathans und Batschas (vgl. KAT-K-9). Obwohl Batscha das Schicksal Salomos teilt (1 Kön 1,12.21), sind sie und der Prophet eine dritte Partei, die eigeninitiativ Position gegen Adonija und für Salomo beim König ergreift, was die Komplikation und den weiteren Verlauf des Konflikts grundsätzlich in Gang setzt (KAT-K-6). Adonija ist wiederum derjenige, der durch seinen Gnadensuch den Konflikt retardiert (RM-3c) und schließlich durch seine Bitte um die Hand Abschags wieder aufleben lässt (KAT-HW2-6). In beiden Fällen bewirkt dies die Reaktion Salomos, der seine Herrschaft sichern will: Zunächst gewährt er ihm eine bedingte Gnade und zuletzt lässt er ihm den Todesstoß geben (KAT-A-6). In dieser Erzählung versetzt die Handlungsinitiative einer Partei den Antagonisten in die Lage, reagieren zu müssen. Die Haltung und das Maß der Reaktionen sowie die Kräfteverhältnisse der Parteien sind entscheidend bei der Frage nach der Auflösung des Konflikts.⁷⁰⁹

Die Betrachtung der Erzählungen zeigte klare Bezüge und Wechselwirkungen zwischen der Handlungsinitiative und der Passivität ihrer Hauptakteure. Es fällt auf, dass die Passivität einzelner Figuren als ein Katalysator sowohl der Erzählungen der Abrahamfamilie (Abraham, Jakob und teilweise Isaak) als auch der Davidfamilie (David) wirken. In jedem Fall sind diese Figuren *nicht* die Konfliktparteien selbst, sondern Dritte, die indirekt mit in die Konflikte ihrer Kinder involviert sind, sie mitbedingen oder als Werkzeuge anderer Hauptfiguren benutzt werden. Genauer betrachtet handelt es sich in jedem Fall um die Passivität des Familienoberhauptes, das dem Fortgang des Konflikts keinen Einhalt gebietet und sogar den Konflikt selbst katalysiert. Dadurch wird die Mitverantwortung von Abraham, Jakob und David an ihren innerfamiliären Konflikten betont.⁷¹⁰

Gemessen am patriarchalischen Kontext – wo Gegensätzliches zu erwarten wäre – gilt das hervorstechende Rückzugsverhalten und die Passivität der Familienoberhäupter als eine kontrastreiche Charakterisierung der betroffenen Protagonisten. Durch die Abweichung von den zu erwartenden Reaktionen zeichnet der Erzähler in den vorliegenden Szenen ein Bild der Patriarchen, das sie als schwach darstellt. Das auffällige Aufgeben ihrer Entscheidungsautorität an zentralen Stellen der Handlungsverläufe könnte mit einer Form geistiger Entmannung verglichen werden: In ihrem selbstbedingten Handlungsversagen und in ihrer Widerstandslosigkeit fügen sie sich dem Lauf der Dinge beziehungsweise der Initiative anderer, besonders ihrer Frauen. Denn ihr Verhalten wird durch das Auftreten dominanter

⁷⁰⁹ Aus dieser Perspektive betrachtet, klingt an dieser Stelle die Wiederbegegnung von Esau und Jakob in Gen 33 an, die einen ganz anderen Konfliktausgang nimmt.

⁷¹⁰ In besonderer Weise kommt hierbei eine deutliche Parallelität zwischen Jakob und David zutage: Die Passivität beider Protagonisten ist als eine Folge ihrer Taten zu erkennen (Betrug; Ehebruch und Mord; vgl. HF-4) und ist Ausdruck des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, der sich in ihrer Lebensgeschichte manifestiert.

Frauen verstärkt, welche das entstandene Vakuum ihrer Männer selbständig zu füllen wissen, über ihn entscheiden (so bei Lea-Rahel) oder ihn „übermannen“. Dieses Muster führt meist zur Verschärfung der Konfliktumstände und schließlich zur Eskalation der Geschwisterkonflikte selbst.

Als zusätzlicher Katalysator kommt in drei Erzählungen die Initiative weiterer Handlungsfiguren vor, die nicht als direkte Kontrahenten gelten, aber einer der Parteien sehr nahestehen. Dies ist der Fall bei Rebekka in Gen 27; Jonadab übernimmt eine beratende Funktion in der Erzählung von Amnon und Tamar (2 Sam 13); auch Nathan und Batseba handeln als Dritte zugunsten Salomos bei ihrer Audienz beim König (1 Kön 1). Das mehr oder weniger starke Mitwirken Dritter (nicht der Konfliktparteien) zur Entstehung, Entfaltung oder Auflösung eines Konflikts wird weiter unten unter Cluster 6 („Der Einfluss von Dritten als Katalysator der Konflikte“) besprochen.

Im Konfliktgeschehen stehen sich häufig die Handlungsinitiativen der Konfliktparteien gegenüber, wobei ihr Kräfteverhältnis (nicht nur physischer Natur), ihre Haltung sowie die Art der Reaktion den Ausgang des Konflikts maßgeblich beeinflussen. In den Erzählungen, die zu einer Versöhnung führen, ist auffällig, dass beide Kontrahenten aktiv im Versöhnungsgeschehen involviert sind, sei es durch klare Hinweise auf die eigene, veränderte Haltung (vgl. KAT-K-5) oder durch den ersten Schritt, der das Versöhnungsgeschehen vorantreibt.

1.3.1.1.3. Die Veränderung der Handlungsfiguren (KAT-[x]-5)

In jeder guten Erzählung durchlaufen die Handlungsfiguren eine dynamische Entwicklung und eine Veränderung ihres Charakters. Gegenstand dieses Abschnitts ist die Darstellung der Art und Weise, wie dies im Hinblick auf die Konflikterzählungen geschieht.

Komplikation	KAT-K-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren	Sara-Hagar
Auflösung	KAT-A-5		Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder Amnon-Tamar

In der Erzählung von Sara und Hagar bewirkt die Veränderung der Kontrahentinnen das Scheitern des anfänglichen Planes der Leihmutterchaft Saras und das grundsätzliche Entfachen des Konflikts (KAT-K-5): Hagar erlebt zunächst eine Änderung in ihrer *Rolle* als Magd, da sie eine *אִשָּׁה* (*iššā*; *Frau*) Abrahams wird (Gen 16,3; vgl. KAT-3). Im Zusammenhang mit Hagars Empfängnis verändert sich ihre *Haltung* gegenüber Sara, die gering wird in ihren Augen (Gen 16,4). Eine entsprechende Gegenreaktion ist im Verhalten Saras zu erkennen, die ihre Magd demütigt (Gen 16,6), so dass Hagar aus der Konfliktsituation flüchtet.

Der Engel des HERRN stellt Hagar eine Reihe von Verheißungen über ihren Sohn in Aussicht, die allerdings mit einer *Bedingung* verknüpft sind: Sie muss zurückkehren und sich wieder unter ihre Herrin demütigen (Gen 16,9). Die geforderte Veränderung Hagars bewirkt, zumindest formal und äußerlich, eine Rückkehr zur anfänglichen Rollenverteilung zwischen den Frauen. Doch nach den ergangenen Verheißungen an Hagar wird die Leihmutterchaft nicht nach dem ursprünglichen Plan Saras umgesetzt: Es ist Hagar, die ausdrücklich zur Mutter des Sohnes wird, der aus Abrahams Leib hervorkommt (Gen 16,15). Eine völlige Rückkehr zur Ursprungssituation ist nicht mehr möglich und die Situation im Hause Abrahams bleibt angespannt. Dies und die Ereignisse in Gen 17 bewirken die darauffolgende Eskalation von Gen 21.

Viel häufiger begegnet eine deutliche Veränderung der Handlungsfiguren im unmittelbaren Zusammenhang der Auflösung des Konflikts (KAT-A-5). Außer in einem Fall (Amnon-Tamar) ist diese Veränderung das Resultat eines langen Prozesses, den die Figuren durchlaufen. In den Konflikten, die eine positive Auflösung finden, stellt diese Entwicklung eine grundlegende *conditio sine qua non* dar.

In der Erzählung von Jakob und Esau zeigt sich *Israel* bei der Wiederbegegnung mit Esau deutlich verändert. Die langen Jahre in Haran und die dort erfahrenen Folgen und Umkehrungen seiner eigenen Taten haben deutliche Spuren in ihm hinterlassen. Dies wird besonders in der Kampfszene am Jabbok sichtbar, die eine innere, kathartische Veränderung verdeutlicht. Der einst arrogante und listige Fersenhalter humpelt nun als *Israel* hin zur Begegnung mit seinem älteren, überlegenen Bruder (Gen 32,32). Seine Haltung ist demütig und gebeugt. Der, der seinem Bruder nicht einmal ein Linsengericht ohne Gegenleistung geben wollte, sendet Esau große Geschenke entgegen und gibt ihm symbolisch das zurück, was er von ihm einst erschlichen hatte (בְּרָכָה; *běṛākā*; Gen 33,11). Auf gleiche Weise erscheint auch Esau in Gen 33 verändert, im Vergleich zu seiner zuletzt berichteten zornigen und rachstichtigen Reaktion von Gen 27,41. Die Gründe für seinen Wandel werden nicht entfaltet, was die narrative Spannung bei ihrer Wiederbegegnung deutlich erhöht. Esau ist bereit zu vergeben und beim Versöhnungsgeschehen den ersten Schritt zu gehen (Gen 33,4).⁷¹¹

Im Konflikt von Lea und Rahel ist lediglich eine bedingte Veränderung Rahels in der *Dudaim*-Szene (Gen 30,14-24) zu erkennen. Es ist die erste und einzige narrative Begegnung und der erste Dialog der Kontrahentinnen. Ihr Konflikt materialisiert sich in den Liebesäpfeln, welche die unterschiedlichen Strebungen und Hoffnungen der Schwestern vergegenständlichen. Rahel ist bereit einen unverhältnismäßigen Tausch zu vollziehen (*Dudaim* gegen Jakob) und vorübergehend ihre Position als Bevorzugte gegenüber Lea aufzugeben. Damit ist Jakob am Tiefpunkt der Haran-Episode und des Jakobszyklus angelangt: Er ist zum passiven Gegenstand der Verhandlungen seiner Frauen geworden und wird von Lea für eine Nacht „gekauft“. Durch die Geburt Josefs wird Rahels Schmach zwar weggenommen, doch in seiner Namensgebung wird klar, dass Rahels Streben nach weiteren Nachkommen unverändert bleibt (Gen 30,24).

Im Zuge der verschiedenen Reisen von Kanaan nach Ägypten prüft Josef seine Brüder und vergewissert sich, dass eine grundlegende Veränderung in ihnen stattgefunden hat (42,7-44,34; vgl. Gen 38). Dies wird schlussendlich daran sichtbar, dass Juda für Benjamin bürgt und sich für ihn vor dem Vater und vor Josef einsetzt (44,30-34). Diese Veränderung stellt eine Bedingung zur Auflösung des Konflikts dar. Ähnlich wie bei Jakob ist auch der einst überhebliche Josef von den Ereignissen seines Lebens gezeichnet und verändert. Josefs harte Behandlung seiner Brüder wandelt sich in Vergebungsbereitschaft und Fürsorge ihnen gegenüber (Gen 45,5-6; Gen 50,19-21).⁷¹²

Die Erzählung von Amnon und Tamar hebt sich von den genannten Aspekten ab. Im Vergleich zu den anderen besprochenen Erzählungen liegt hier ein recht kurzer Zeitablauf vor. Die insgesamt sehr knappe

⁷¹¹ Vgl. dazu auch die positiven Gefühlsregungen unter KAT-[x]-27, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

⁷¹² Vgl. dazu auch die positiven Gefühlsregungen unter KAT-[x]-27, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

Episode berichtet von einer grundlegend *negativen Veränderung* der Gefühlswelt Ammons (vgl. KAT-[x]-24). Seine anfängliche, angebliche Liebe für seine Schwester Tamar wandelt sich unmittelbar nach der Vergewaltigung in großen Hass und Abneigung ihr gegenüber (2 Sam 13,15).⁷¹³ Im Gegensatz zu ihrem Bruder bleibt Tamar in der Erzählung ein konsistenter Charakter. Trotzdem durchlebt sie die forcierte und leidvolle Veränderung ihres Standes, von einer jungfräulichen Prinzessin hin zu einer verjagten Geschändeten. Ein wesentlicher Aspekt der Erzählung liegt darin begründet, dass die starken und geradlinigen Argumente Tamars nicht ausreichen, um Amnon zu einer Veränderung zu bewegen.

Alle betrachteten Erzählungen weisen eine Veränderung ihrer Handlungsfiguren auf, die unmittelbare Auswirkungen auf den Handlungs- und Konfliktverlauf haben. Die veränderte Haltung einer Figur kann zur Komplikation einer Erzählung führen, doch auch zu ihrer Auflösung beitragen. In den meisten Fällen, doch nicht immer (vgl. Amnon-Tamar), erstreckt sich die Entwicklung der Konfliktparteien über längere Zeiträume. In den Konflikten, die positiv aufgelöst werden (Jakob-Esau; Josef-Brüder), ist dies eine erforderliche Bedingung, worauf die Erzählungen besonders aufmerksam machen.

1.3.1.2. Äußere Umstände und Ereignisse als Katalysatoren der Konflikte (Cluster 2)

1.3.1.2.1. Die Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen (KAT-[x]-17)

Komplikation	KAT-K-17	Die Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen	David-Eliab Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-17		Jakob-Esau Josef-Brüder

In einigen Erzählungen geht die Veränderung der Protagonisten (KAT-[x]-5) Hand in Hand mit der Veränderung der Umstände bei ihrer Wiederbegegnung. Dies wirkt als ein Katalysator zur Komplikation oder zur Auflösung der Konflikte. Neue Umstände bewirken neue Herausforderungen, doch auch neue Möglichkeiten.

Nach den Ereignissen von 1 Sam 16 begegnen sich die Kontrahenten David und Eliab in einem ganz neuen Setting wieder. In 1 Sam 17 wird nicht nur der Ort des Schlachtfeldes betont, sondern besonders auch die unmittelbare Inszenierung Goliats, die David mit eigenen Augen mitbekommt. Dies setzt eine Reihe von Dynamiken in den Kontrahenten in Gang, die in der Analyse ausführlich besprochen wurden und die die vorherige Szene aus 1 Sam 16,1-13 wieder vor Augen führen. Die Begegnung der Brüder ist nun auch die Begegnung zwischen dem Erstgeborenen und dem Gesalbten. Die neuen Umstände bewirken das Fragen Davids, seine theologische Deutung der Situation, doch auch die zornige Reaktion Eliabs (KAT-K-17).

Neue Umstände verändern auch den Konfliktverlauf zwischen Salomo und Adonija. Genauer betrachtet entsteht der Konflikt zwischen den Brüdern überhaupt erst aufgrund der veränderten Situation, dass

⁷¹³ Im Fall von Salomo-Adonija sticht die unmittelbare Veränderung im Verhalten Adonijas hervor, der die Hörner des Altars ergreift und um Gnade vom König fleht (1 Kön 1,50-51). Dies kann als ein retardierendes Moment der Erzählung gewertet werden (RM-3c; „scheinbarer Schluss“), der die Auflösung des Konflikts zunächst verzögert. Sein Versuch, Abischag als Frau zu bekommen (1 Kön 2,13-18), zeugt jedoch davon, dass er sich in seiner Gesinnung und in seinem Charakter gar nicht verändert hat. Bei Salomo ist lediglich die deutliche Veränderung seiner Machtposition festzustellen.

Salomo unerwartet auf dem Thron Davids sitzt, während Adonija seine aussichtsreiche Wahlparty in En-Rogel feiert. Die Rolle und das Gefälle zwischen den Brüdern ändert sich schlagartig (vgl. KAT-A-3), was bildhaft durch den Thron Salomos und durch das Ergreifen der Hörner des Altars durch Adonija dargestellt wird (KAT-K-17).

Zusammen mit der Veränderung der Handlungsfiguren spielen neue Umstände ganz besonders in den Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder eine Rolle am zweiten Höhe-/Wendepunkt der jeweiligen Erzählung (KAT-HW2-17). Zu ergänzen ist in beiden Erzählungen der lange Zeitraum bis zur Wiederbegegnung, die Umkehrung des Gefälles zwischen den Protagonisten (besonders bei Josef) und ihre Wiederbegegnung an einem anderen Ort (jenseits von Pnuël; Ägypten). In beiden Fällen steht die einst geschädigte Partei in einer Vormachtstellung (Esau mit 400 Mann; Josef als Vize-Pharao), während die schädigende Partei schwach und gebrochen dasteht (hinkender Jakob; beschuldigte, reumütige Brüder). Weitere Ergänzungen zu den Rollenverhältnisse werden bei Katalysator KAT-3 besprochen.

1.3.1.2.2. Das hohe Alter (KAT-K-12) und die Krankheit (KAT-K-16) einer Handlungsfigur

Komplikation	KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur	Sara-Hagar Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-16	Die Krankheit einer Handlungsfigur	Jakob-Esau Amnon-Tamar Salomo-Adonija

Das hohe Alter einer oder mehrerer Handlungsfiguren (KAT-K-12) spielt in fünf Erzählungen bei der Komplikation der Konflikte eine Rolle. In einigen Fällen ist dies unmittelbar mit der „Krankheit einer Handlungsfigur“ (KAT-K-16) verbunden. Daher werden diese Faktoren gemeinsam besprochen.

In der Erzählung von Sara und Hagar stellt das hohe Alter Saras und Abrahams in Verbindung mit dem Motiv der Unfruchtbarkeit und den Nachkommensverheißungen (Gen 15; 17) ein unüberwindbares Hindernis dar. Auf diesem Hintergrund wird die alternative Strategie der Leihmutterschaft ins Leben gerufen, welche die Konflikte ins Rollen bringt.

Das hohe Alter Isaaks ist der Auslöser für seine Entscheidung, seinen Lieblingssohn Esau segnen zu wollen (Gen 27,1), was die Ereignisse zur Komplikation und zum ersten Höhepunkt des Konflikts führt. Von Isaak wird nicht explizit gesagt, dass er krank ist. Dennoch vermittelt Gen 27 durch seine Blindheit, sein hohes Alter, seine eigene Todeserwartung (27,2) und sein Verbleib im Zelt diesen allgemeinen Eindruck.

Josef wird der „*Sohn des Alters*“ (Gen 37,3) Jakobs genannt, womit seine Bevorzugung begründet wird. Dies ist ein wesentlicher Faktor, der das Missverhältnis zwischen den Brüdern ins Leben ruft (Gen 37,4). Sowohl Isaak als auch Jakob leben allerdings noch viele Jahre nach diesen Ereignissen.

Auch in der David-Eliab-Erzählung wird das relativ hohe Alter des Vaters Isai zum Ausdruck gebracht. In einer kurzen Notiz gibt der Erzähler den Grund an, warum Isai nicht selbst an der Schlacht gegen die Philister teilnimmt: „*Der Mann war in den Tagen Sauls schon zu alt, um unter den Männern mitzukommen*“ (1 Sam 17,12). Aus diesem Grund sendet er seine drei ältesten Söhne in den Kampf

(1 Sam 17,13-14), während er seinen jüngsten Sohn als Laufburschen zu ihnen schickt (1 Sam 17,17-20). Damit kommt die Begegnung der Brüder auf dem Schlachtfeld unter Abwesenheit des Vaters zustande (KAT-K-7).

In der Erzählung von Salomo und Adonija wird David als hochbetagt und krank dargestellt (1 Kön 1,1-4) und somit offensichtlich dem Tod nahe (1 Kön 2). Durch seinen körperlichen und offensichtlich auch geistig geschwächten Zustand entsteht ein Machtvakuum, das Adonija eigenmächtig füllen will (1 Kön 1,5), und den Weg zum Konflikt mit Salomo bahnt.

Das Alter ist ein Ausdruck der Senilität der Handlungsfiguren, die gewisse körperliche Einschränkungen (Gebrechlichkeit, Krankheit, Blindheit, Fähigkeit der Kinderzeugung, Kampffähigkeit) und auch einen gewissen geistigen Schwund (Fähigkeit, Familie und Königreich zu kontrollieren) mit sich bringt. Angesichts des potentiell nahenden Todes unterstreichen das hohe Alter und gegebenenfalls die Krankheit die Notwendigkeit und Dringlichkeit der nachfolgenden Handlungen und Ereignisse. Diese können eigenmächtig (Sara; Isaak) oder fremdgesteuert (David: Adonija/Nathan) bewirkt werden und haben in jedem Fall den Fokus auf dem Generationswechsel.

Es fällt auf, dass das hohe Alter und die Krankheit Eigenschaften der Eltern und vornehmlich der Väter der widerstreitenden Geschwister sind. Bei der Besprechung des Faktors „Die Passivität der Handlungsfiguren“ (KAT-4) wurde festgestellt, dass die männlichen Familienoberhäupter in den Konflikterzählungen eine passive Haltung aufweisen. Dasselbe lässt sich hier im Hinblick auf ihr hohes Alter und in einigen Fällen auf ihre Krankheit feststellen. Es liegt nahe, dass diese Faktoren (Passivität, hohes Alter und Krankheit; vgl. KAT-4; KAT-K-12; KAT-K-16) zusammen einhergehen und sich gegenseitig bedingen. Jedenfalls ist die Kombination einiger dieser Faktoren innerhalb einer Konflikterzählung als ein Signal zu deuten, das intertextuelle Verbindungen anklingen und Vorahnungen entstehen lassen kann, welche die unmittelbare Zukunft der Konfliktparteien betreffen. Mit dem hohen Alter, der Krankheit und in manchen Fällen mit der Passivität eines Protagonisten wird das Thema des Übergangs der Generationen und die damit verbundenen offenen Fragen ins Blickfeld gerückt. Geschwisterkonflikte spitzen sich besonders dann zu, wenn die Konfliktparteien eine starke Streben nach Vorherrschaft und Geltung aufweisen (U-3).

Wie es schon öfters der Fall war, weicht eine Erzählung von diesen allgemeinen Schlussfolgerungen ab. Im Konflikt zwischen Amnon und Tamar ist eine der Konfliktparteien selbst betroffen: Amnon ist krank vor Liebe und sieht elend aus, was Jonadab sofort bemerkt (2 Sam 13,4). Sein Plan sieht vor, dass Amnon eine noch schwerere Krankheit simulieren soll. Um sein Ziel zu erreichen, allein mit Tamar zu sein, zeigt sich Amnon appetitlos, bettlägerig und kraftlos bis zum Punkt, dass er nicht einmal selbst essen kann (2 Sam 13,6.8.10). Hier wird die Krankheit losgelöst vom hohen Alter einer Handlungsfigur als eine bewusste und hinterlistige Strategie eingesetzt (vgl. KAT-HW-22).

1.3.1.2.3. Das Alleinsein der Konfliktparteien (KAT-HW-15)

Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-15	Das Alleinsein der Konfliktparteien	Fikt. Geschwisterkonfl. Josef-Brüder Amnon-Tamar
-------------------------	-----------	--	--

Ein Katalysator, der in verschiedenen Erzählungen zum Höhe-/Wendepunkt des Konflikts mitwirkt, ist das Alleinsein der Konfliktparteien. Dieser Faktor folgt mehrfach der „Beauftragung und Sendung durch den Vater“ (KAT-K-7, siehe unten). Auffällig ist, dass der Ort, an dem die Konfliktparteien allein sind, häufig das Feld (הַשָּׂדֶה; *sāde*) ist, was eine intertextuelle Verbindung zwischen verschiedenen Erzählungen herstellt, vornehmlich zu der von Kain und Abel in Gen 4.

An diese urgeschichtliche Erzählung dockt der fiktive Geschwisterkonflikt aus 2 Sam 14 an, worin die Frau aus Tekoa beschreibt, wie ihre beiden Söhne am Höhepunkt des Konflikts allein auf dem Feld (בְּשָׂדֵה; *baššāde*) sind. Sie betont zudem, dass an diesem Ort kein Retter (מַצִּיל; *maššîl*) da war, der die Eskalation verhindern beziehungsweise das Opfer hätte retten können (2 Sam 14,6).

In einem narrativen Intermezzo (Gen 37,12-17) irrt Josef umher (תַּחַר; *t'ḥ*) und sucht vergeblich seine Brüder im Feld (הַשָּׂדֶה; *sāde*) bei Sichem (37,15). Schließlich trifft Josef am Höhepunkt der Erzählung auf seine Brüder in Dotan. Josef ist dort allein, weit weg von der Obhut seines Vaters, dem Hass und der Eifersucht seiner Brüder ausgeliefert.⁷¹⁴ Die Brüder treten ihm zunächst als eine geschlossene Gruppe von Kontrahenten entgegen, die auch gemeinsam (außer des temporär abwesenden Ruben, vgl. 37,29) dem Vorschlag Judas folgt und Josef verkauft: „Und seine Brüder hörten darauf [...] und sie verkauften Josef“ (37,27). Auch bei der Wiederbegegnung der Brüder unter neuen Umständen in Ägypten (KAT-HW2-17) sendet Josef seine Diener hinaus und offenbart sich ihnen zunächst *allein* (Gen 45,1).

Ein deutlicher intertextueller Bezug zu dieser Szene findet sich in der Erzählung von Amnon und Tamar wieder: Auch Amnon sendet alle aus seinem Haus (2 Sam 13,9), um sich seiner Schwester zu offenbaren. Der Kontrast der Absichten zwischen ihm und Josef sticht hervor. Die progressive räumliche Entwicklung der Erzählung findet ihr Zentrum in der inneren Kammer des Hauses Ammons, wo sich die beiden Handlungsfiguren allein begegnen (2 Sam 13,10). Es ist dieser Moment, auf den Amnon es abgesehen hatte, um eine sexuelle Begegnung mit Tamar zu haben. Das Alleinsein Tamars am Höhepunkt des Konflikts bedeutet für sie, dass sie der Gewalt ihres Bruders schutzlos ausgeliefert ist.

Die weiteren Erzählungen geben entweder keine Hintergründe zur Begegnung der Konfliktparteien oder sie sehen größere Menschenmengen mit involviert. Am Höhepunkt der Erzählung von Jakob und Esau begegnen sich nicht nur die Brüder, sondern die ganze Sippe Jakobs und Esau mit seinen 400 Mann. David und Eliab befinden sich bei ihrer Auseinandersetzung mitten unter dem Kriegsvolk (1 Sam 17,28). Bei Sara und Hagar wird kein spezieller Kontext gegeben – in Gen 16 ist ein häuslicher, familiärer Hintergrund zu vermuten (Gen 16). In Gen 21 ist der Zusammenhang das Entwöhnungsfest (Gen 21). Bei Lea und Rahel ist ebenso nicht klar, ob die Frauen am Höhepunkt der Erzählung allein aufeinandertreffen – ein häuslicher Hintergrund liegt nahe. Die Begegnung zwischen Salomo und Adonija müsste im Rahmen einer königlichen Audienz im Palast geschehen (1 Kön 1,53). Interessanterweise sind die Tatfolgen dieser Konflikte (zunächst) nicht so dramatisch wie beim einsamen Aufeinandertreffen der Konfliktparteien. Der Konflikt zwischen Absalom und Amnon stellt dazu eine gewisse Ausnahme dar:

⁷¹⁴ Der Aspekt der Obhut des Vaters kommt in verschiedenen Erzählungen zum Vorschein (David-Eliab; Amnon-Tamar; Absalom-Amnon; Fiktive Geschwisterivalität), meist in Verbindung mit der Beauftragung und Sendung durch den Vater (KAT-K-7).

Die Kontrahenten treffen nur indirekt aufeinander, im Rahmen des Schurfestes in Baal-Hazor, wozu eine größere Menschenmenge eingeladen ist. Doch auch hier klingt der Aspekt an, dass Amnon (und die anderen Königssöhne) an diesem abgelegenen Ort nicht unter der Obhut des Vaters stehen.

Das Alleinsein der Konfliktparteien leitet grundsätzlich einen speziellen Moment ein, der Neues über die Handlungsfiguren offenbart und immer tiefgreifende Folgen mit sich bringt. Das Alleinsein leitet die Eskalation des Konflikts an dessen Höhe- beziehungsweise Wendepunkt ein oder es führt zu einer Auflösung hin. Das Alleinsein ist der kleinstmögliche Rahmen der Begegnung des Täters mit seinem Opfer. Für das Opfer selbst ist es der Ort des schutzlosen Ausgeliefertseins an den Täter, da dies die Abwesenheit von Zeugen und das Fehlen eines Retters impliziert (2 Sam 14,6), der in vielen Fällen der gemeinsame Vater sein könnte. Häufig ist dies der spezielle Ort des Feldes (vgl. Analyse von 2 Sam 14). In zwei von den drei erwähnten Erzählungen endet der Konflikt mit einem Brudermord und im Falle Ammons mit einer dramatischen Schändung (= sozialer Tod Tamars).

Die Konflikterzählungen, in denen mehrere Personen(gruppen) bei der Konfliktaustragung präsent sind, finden meist (vgl. Absalom-Amnon) eine weniger dramatische Auflösung. Doch das Alleinsein kann auch, wie bei Josef, einen geschützten Rahmen bieten, in dem ein persönlicher Offenbarungsmoment zur Versöhnung führt.

1.3.1.3. Das Wissen und entsprechende Handeln der Figuren als Katalysatoren der Konflikte (Cluster 3)

Das kunstvolle Verhältnis von Wissen und Nichtwissen der Protagonisten (und der Leserschaft!) in den Erzählungen wirkt als ein narratives Mittel, das zur Spannung von praktisch jeder Erzählung beiträgt. Der Umgang mit Informationen trägt bei etlichen Konflikterzählungen zur Auslösung oder zur Steigerung des Konflikts bei. Einige Handlungsfiguren haben Informationen, Geheimwissen oder Absichten, die anderen nicht bekannt sind. Daraus resultieren Handlungen und Reaktionen, die als Katalysatoren der Konflikte wirken.

Im vorliegenden Abschnitt wird dieses Phänomen anhand von drei Katalysatoren dargestellt, die in den Konflikterzählungen beobachtet werden konnten: „Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen“ (KAT-[x]-14)⁷¹⁵, „Das Lauschen einer Handlungsfigur“ (KAT-[x]-21) und die damit häufig verbundene „Hinterlistigkeit, Berechnung und Täuschung“ (KAT-[x]-22). Interessanterweise stehen diese Katalysatoren vielfach in direkter Verbindung mit KAT-K-7 „Beauftragung und Sendung durch den Vater“, ein Faktor, der erst später besprochen wird.

⁷¹⁵ Alle Erzählungen weisen diese Dynamik von Wissen/Nichtwissen auf, doch in den genannten Erzählungen bezieht sich dies auf die *Absichten* der Protagonisten, die als Katalysatoren zur Komplikation des Konflikts wirken.

Komplikation	KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen	Jakob-Esau Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-14		Josef-Brüder Salomo-Adonija
Komplikation	KAT-K-21	Das Lauschen einer Handlungsfigur	David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-21		Jakob-Esau
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-21		Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung	Jakob-Esau Josef-Brüder Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-22		Josef-Brüder Salomo-Adonija

In der Konflikterzählung von Jakob und Esau in Gen 27 treten zwei Parteien gegeneinander auf: Isaak und Esau sowie Rebekka und Jakob. Isaak leitet unwissend den Konflikt ein, indem er seinem Lieblingssohn bekannt gibt, dass er ihn segnen will, bevor er stirbt (Gen 27,2). Es würde zu weit gehen, zu behaupten, dass Isaak diese Informationen dem Rest der Familie verheimlicht. Dennoch richtet sich Isaak explizit nur an Esau, ohne seine Absichten an die große Glocke zu hängen. Rebekka erfährt davon nur indirekt (Gen 27,5). Ihr *Lauschen* (KAT-HW-21) verschafft ihr Zugang zu dieser Information und den nötigen Zeitvorsprung, um eine *List* zum Vorteil ihres bevorzugten Sohnes Jakob zu planen und durchzuführen.⁷¹⁶ Dank der Einflussnahme Rebekkas (vgl. KAT-K-9) gelingt es Jakob, seinen Vater und seinen Bruder zu täuschen und den Erstgeburtssegnen zu erschleichen. In seiner *List* spielt er mit seinen Informationen, seinen verdeckten Absichten und mit dem Wissen Isaaks. Er verheimlicht seine Intention und seine Identität vor dem blinden Isaak und manipuliert dessen auditive, olfaktorische und taktile Wahrnehmung so, dass er glaubt, er sei Esau (Gen 27,18-27). Der Betrug funktioniert und damit kommt der Konflikt zu seinem ersten Höhepunkt (KAT-HW-22).

Auch nach dem Höhepunkt der Erzählung spielt Rebekka eine wichtige Rolle als „Drehscheibe“ der Informationen im Hause Isaaks: In Gen 27,42 wird ihr berichtet, dass Esau Rache und Vergeltung gegen Jakob plant. Diese an sich geheime Information, zu der Rebekka Zugang bekommt, stammt nach Gen 27,41 „aus dem Herzen“ Esaus! Seine geheimen Absichten sickern zu ihr durch, was ihr erneut Reaktionszeit verschafft und die darauffolgende Flucht Jakobs in Gang setzt. Wieder einmal wird Isaak aktiv, der Jakob nach Haran sendet mit dem Auftrag, dort eine Frau zu finden (Gen 28,1-5; vgl. KAT-K-7). Alle drei hier beschriebenen Katalysatoren bedingen den weiteren Konfliktverlauf.

In der Josefgeschichte sind die Brüder für eine *List* verantwortlich, die als Tarnung für ihre Gewalttat an Josef gilt. Die Täuschung Jakobs mit den blutigen Fetzen seines Kleides ereignet sich zwar nach dem ersten Höhepunkt des Konflikts, wird aber schon vor der Eskalation (Gen 37,20) als ein unterstützendes Argument für die Gewalttat verwendet (KAT-HW-22).

In den Kapiteln Gen 42-44 könnte Josef selbst einer gewissen Hinterlistigkeit oder Täuschung bezichtigt werden: Er behandelt seine Brüder hart. Mit berechnender Art lockt er sie in gewisse Fallen, die zum zweiten Höhepunkt des Konflikts hinführen (KAT-HW2-22), wobei er ihnen seine Identität und Ab-

⁷¹⁶ Im Englischen ist dabei die Rede von den sogenannten „eavesdropping scenes“, die von Michaels (2015) untersucht wurden. Eine ähnliche Situation begegnete bereits bei Sara in Gen 18,10, die der Verheißung der drei Männer lauschte.

sichten verheimlicht (Gen 42,7; KAT-HW2-14). Auch lauscht Josef den Reden seiner Brüder in ihrer eigenen Sprache, tut jedoch so, als würde er sie nicht verstehen (Gen 42,23; KAT-HW2-21). Dieses Verhalten kann als eine Art ausgleichende Gerechtigkeit verstanden werden, doch es scheint einiges dafür zu sprechen, dass Josef dadurch die Gesinnung seiner Brüder auf den Prüfstand stellt, bevor er sich zu erkennen gibt (vgl. Gen 44,16-34). Nach dem Tod Jakobs vermuten die Brüder, dass Josef geheime Vergeltungspläne gegen sie bereithält. Sie projizieren damit ihr eigenes Verhalten (KAT-HW2-22 „Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung“) und ihr schlechtes Gewissen auf Josef, der sie beruhigt und vom Gegenteil überzeugt (KAT-HW2-14): Er hält keine geheimen Rachepläne für sie bereit.

Von Eliab wird in 1 Sam 17,28a berichtet, wie er dem Dialog zwischen David und dem Kriegsvolk lauscht (KAT-K-21). Er hört dabei nicht nur, dass David nach der Belohnung fragt, sondern auch seine darin eingebettete theologische Deutung der gegenwärtigen Ereignisse. Daraufhin folgt die Zornesrede Eliabs. Hierbei spielt nicht so sehr der Aspekt der Geheimhaltung von Informationen eine Rolle (da die Szene in der Öffentlichkeit geschieht), sondern der Aspekt der eigenen Interpretation der gehörten Informationen. Das Wissen/Nichtwissen führt dazu, dass Handlungsfiguren mit ihren Informationen spielen, um sie zum eigenen Vorteil zu nutzen. Interessant ist dabei die Vorgehensweise Eliabs in seiner Argumentation gegen David: Um ihn vor versammelter Mannschaft zu diskreditieren, gibt Eliab vor, besonderes Wissen über seinen kleinen Bruder zu besitzen (אֲנִי יָדָא אֵת; *’ānī yāda ’ēt; ich kenne*; 1 Sam 17,28b). Er redet so, als würde er an ähnliche, vorausgegangene Episoden des gemeinsamen Lebens anknüpfen und damit Davids eigentliche Absichten völlig durchschauen können.

Hinter der Bitte Ammons an den Vater David (2 Sam 13,6) steht ein geheimer, berechnender Plan und eine (teilweise auch für den Leser) verdeckte Absicht (KAT-K-14), was einem Betrug gleichkommt (KAT-HW-22). Durch das Zurückhalten von Informationen manipuliert er den Vater und führt ihn hin zu seinem eigenen Ziel. Dasselbe Muster ist in der berechnenden Bitte Absaloms an David erkennbar (2 Sam 13,24-27). Beide Brüder täuschen ihren Vater, indem sie ihm Absichten und Informationen vorenthalten und damit als Werkzeug für ihr eigenes Vorhaben manipulieren. In beiden Fällen führt dies zum tragischen Höhepunkt des Konflikts (KAT-HW-22), bei dem sie weiterhin hinterlistig und berechnend ihr Opfer (Tamar; Amnon) zunächst täuschen, um dann ihre schwerwiegende Tat zu vollbringen.

In der Salomo-Adonija-Erzählung handelt Adonija insoweit hinterlistig und berechnend, da er das Machtvakuum Davids ausfüllen will, solange sein Vater noch am Leben ist (1 Kön 1,5). Gleichwohl ist seine Erhebung sowie sein Fest in En-Rogel öffentlich und sichtbar, was die Regierungsunfähigkeit Davids weiter unterstreicht. Der Erzähler spielt mit dem Nichtwissen (לֹא יָדָע; *l’ yd’*) des Königs um die Ereignisse in En-Rogel und dem Wissen Nathans/Batsebas um den Schwur Davids (1 Kön 1,11-18; KAT-K-14). Die narrative Spannung wird dadurch aufgebaut, dass Adonija in En-Rogel nichts von der Inthronisation Salomos weiß, während er dem mysteriösen Lärm aus Jerusalem lauscht (1 Kön 1,41-42). Stärker kommt der Aspekt der Täuschung und der Berechnung in Adonijas zweitem Anlauf in 1 Kön 2,13ff zum Vorschein: Durch den Versuch, Abischag als Frau zu bekommen, will er seinen Machtanspruch steigern. Durch die verdeckten Absichten und die Manipulation der Informationen (KAT-HW2-14) versucht Adonija die Königsmutter Batseba für seine Sache zu gewinnen. Auf die Wiedergabe der Informationen durch Batseba folgt Salomos Interpretation der Bitte Adonijas, die er als eine berech-

nete Täuschung aufdeckt und damit am Höhe-/Wendepunkt der Konflikterzählung (KAT-HW2-22) den Brudermord einleitet.

Das Wissen/Nichtwissen und Zurückhalten von Informationen sind wesentliche Faktoren, die zur Entstehung und Steigerung von Konflikten führen. Handlungsfiguren erwerben Wissen auf unterschiedliche Weise, beispielsweise durch Lauschen. Sie spielen mit Informationen oder täuschen Wissen vor, um ihre eigenen Ziele zu erreichen. Dabei scheuen sie sich nicht davor, Hinterlistigkeit, Manipulation und Täuschung anzuwenden.

1.3.1.4. Die Gefühle der Konfliktparteien als Katalysatoren der Konflikte (Cluster 4)

In diesem Abschnitt werden die Gefühlswelten der Konfliktparteien untersucht. Verschiedene Gefühlsregungen begleiten die Entstehung der Konflikte. Sie können als Katalysatoren fungieren, die zum Höhepunkt der Konflikthandlung führen. Am Höhepunkt entladen sie sich häufig, was den Konfliktverlauf zu einer Eskalation und damit zum Wendepunkt führt. Auf ähnliche Weise spielen Emotionen auch eine wichtige Rolle als Katalysatoren der Auflösung, insbesondere der Konflikterzählungen mit einem positiven Ende.

Ein breiter Überblick der Gefühlswelten der Hauptfiguren kann der nachfolgenden Tabelle 13 entnommen werden. Die in grau hinterlegten Zellen sind Emotionen, die nicht im Text explizit ausgedrückt werden, aber in der Erzählung impliziert werden. Mit Sicherheit könnten noch weitere Gefühle identifiziert werden, die im Hintergrund der Erzählung mitschwingen. Ich werde mich hauptsächlich auf jene Gefühle konzentrieren, die in den Texten explizit genannt oder sehr eindeutig wahrzunehmen sind und die eine Funktion als Katalysator für den jeweiligen Konflikt einnehmen. In einigen Fällen werden Gefühle durch Handlungen ausgedrückt, wie beispielsweise das Umarmen oder Küssen.

Die Frequenz der Gefühlsäußerungen in einem Konflikt ist in erster Linie von der Länge der Texte abhängig. Die längsten Erzählungen sind die von Jakob-Esau und Josef-Brüder. Eben diese Konflikte führen letztendlich zu einer Versöhnung, dessen Auflösung eine ganze Reihe positiver Gefühlsausdrücke mit sich bringt. Ein weiterer Aspekt, der die Dichte der Gefühlsregungen beeinflusst, ist die Schwere der Konfliktumstände: Erzählungen, die von Brudermord handeln (Absalom-Amnon; Salomo-Adonija; ausgenommen ist der fiktive Geschwisterkonflikt), die sich am Rande des Brudermords bewegen (Jakob-Esau) oder die von sehr schweren Vergehen berichten (Amnon-Tamar), enthalten insgesamt mehr Gefühlsäußerungen als verbal ausgetragene Konflikte.

Tabelle 13: Die Gefühlswelten in den Geschwisterkonflikten

	Anzahl	Sara-Hagar	Jakob-Esau	Lea-Rahel	Josef-Brüder	David-Eliab	Amnon-Tamar	Absalom-Amnon	Fikt. Geschw.	Salomo-Adonija
Hass und Feindseligkeit	16									
Hass (שנאה, שונא)	5			1	1	1	1	1		
Feindseligkeit, Unfrieden (לא שָׁלֵם, שָׂטָם)	4		1		1	1		1		
Verachtung	4		1		1	1		1		
Rache	3		1		1			1		
Furcht und Sorge	13									
Furcht, Angst, Schrecken (חִירָדָה, חָרָד, בְּהֵל, חֲתָת, צָרָר, רִגּוּ, יִרָא)	8	1	1		1	1	1	1	1	1
Besorgt / bekümmert / alarmiert	5	1	1		1				1	1
Traurigkeit / Verzweiflung	16									
Trauer (אבל)	3				1		1	1		
Weinen (בכה) (negativ)	3	1	1					1		
Stimme erheben / schreien (צִעֲקָה, צֶעֶק, זַעַק, קוֹל + נִשָּׂא)	4	1	1				1	1		
Sich trösten / trostlos sein (נחם)	3		1		1			1		
Verzweiflung	4	1		1	1		1			
Zorn	6									
Zorn (חִמָּה, אָף, חִרָה)	5		1	1		1	1			1
Grimm	1		1							
Eine Form von negativer Liebe	4									
Vorliebe (lieben mehr als...)	3		1	1	1					
Krank vor Liebe / pervertierte Liebe	1						1			
Erhebung, Erniedrigung	5									
Überheblich, übermütig sein	3	1				1				1
Demütigsein / demütigen	2	1					1			
Weitere negative Gefühle (Kontext)	15									
Hilflosigkeit	5	1	1				1		1	1
Misstrauen	4		1		1	1				1
Eifersucht (קנא)	3	1		1	1					
Hinterlistigkeit	2		1							1
Erbitterung	1		1							
Positive Gefühle	11									
Umarmen	2		1		1					
Weinen (בכה) (positiv)	2		1		1					
Küssen	2		1		1					
Reue	1				1					
Lachen	1	1								
Festfreude	3	1						1		1
		11	18	5	16	7	9	10	3	8

1.3.1.4.1. Eifersucht (KAT-K-18)

Komplikation	KAT-K-18	Die Eifersucht	Sara-Hagar Lea-Rahel Josef-Brüder
---------------------	----------	-----------------------	---

Die Eifersucht ist ein Faktor, der als eine Ursache (U-2; Ausführungen unter Cluster 5) der Erzählungen von Lea-Rahel und Josef-Brüder gilt (vgl. קנא [qn'] in Gen 30,1 und 37,11). Bevorzugung, exklusive Liebe und das Streben nach Anerkennung sind der Nährboden, auf dem diese Eifersucht erwächst. In drei Erzählungen wirkt die Eifersucht nicht nur als eine Ursache, sondern auch als ein Katalysator zur Komplikation des Konflikts (KAT-K-18). Insbesondere ist bei Lea und Rahel zu beobachten, wie ihre gegenseitige Eifersucht sie in eine immer größere emotionale Beunruhigung und Handlungsnot versetzt.⁷¹⁷ Bei den Brüdern Josefs fasst die Eifersucht ihre Gefühle in Gen 37,11 zusammen und bedingt die darauffolgende gewaltsame Gefühlsentladung in Dotan (Gen 37,18-24). Zusätzlich ist die Erzählung von Sara und Hagar zu nennen, worin zwar nicht explizit das Lemma קנא (qn'; *Eifersucht*) vorkommt, jedoch deutlich die Eifersucht zwischen Sara und Hagar wahrzunehmen ist, die aufgrund der neuen Umstände der Schwangerschaft und der Rollenverhältnisse der Frauen (KAT-3) den Konflikt katalytisch vorantreibt.

1.3.1.4.2. Hass (שנא, שְׂנֵאָה) und Feindseligkeit (שטם; לֹא שָׁלֵם) (KAT-[x]-24)

Allgemein	KAT-24	Hass und Feindseligkeit	Absalom-Amnon
Komplikation	KAT-K-24		Lea-Rahel Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-24		Jakob-Esau Amnon-Tamar

Unter den vielen Gefühlen, die in den Erzählungen vorkommen, sind Hass (שנא [šn'] und שְׂנֵאָה [šin'á]) sowie Feindseligkeit (שטם; štm) grundlegende Aspekte, die das Verhältnis der Kontrahenten definieren. Das Hassen oder das Gehasstsein kommt in verschiedenen Geschwisterkonflikten vor, besonders im Spannungsfeld zu Liebe und Bevorzugung. Damit gehen diese Gefühlsregungen Hand in Hand mit dem soeben besprochenen Katalysator der Eifersucht.

In Gen 29,31 ist Lea eine שְׂנֵאָה (šěnú'á; *zurückgesetzte, ungeliebte oder gehasste*) im Kontrast zu Rahel, die von Jakob mehr geliebt ist (Gen 29,30). Dieser Zustand ist der Anlass für Gott, ihren Mutterleib zu öffnen. Bei der Geburt ihres zweiten Sohnes Simeon erklärt Lea die Namensbedeutung anhand ihrer Empfindungen: „Ja, der HERR hat gehört, dass ich zurückgesetzt bin (כִּי שְׂנֵאָה; kî šěnú'á), so hat er mir auch den gegeben.“ (Gen 29,33). Die Bevorzugung Rahels und die Zurücksetzung Leas treiben die Feindseligkeit zwischen den Schwestern an (KAT-K-24).

In Gen 27,41a beschreibt das Lemma שטם (štm; *feindlich sein*) die Reaktion Esaus nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens durch Jakob. Die Vorliebe der Eltern für jeweils einen Sohn und die daraus entstandene List führen dazu, dass die Brüder verfeindete Antagonisten werden. Direkt damit verbunden wird Esaus Plan geschildert, Jakob erschlagen zu wollen (Gen 27,41b). Dem Gefühl der Feindschaft folgt damit ein konkretes Umsetzungsvorhaben. Doch der ältere Bruder will noch bis zum Tod des Va-

⁷¹⁷ Schlimm (2011:251) beobachtet, dass Rahel die einzige weibliche Protagonistin in der Hebräischen Bibel ist, die als eifersüchtig bezeichnet wird.

ters warten. Bei ihrer Wiederbegegnung schildert Jakob die freundliche Haltung Esaus, indem er ein passendes Antonym zur einstigen Feindschaft verwendet: „*Ich habe ja doch dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht, und du hast Gefallen (רצה; ršh) an mir gehabt.*“ (Gen 33,10). Damit verbalisiert Jakob die Überwindung der Feindseligkeit und die Rückkehr zu einer brüderlichen Beziehung.

Hass ist auch die Triebfeder des Konflikts zwischen Josef und seinen Brüdern. Auch in diesem Fall wird dies durch die innerfamiliäre Bevorzugung herbeigeführt. Diese hat ihren Ursprung bereits im Kampf der Mütter, wie Adrian Schenker feststellt: „Der Nährboden für den sich abzeichnenden Konflikt wird sichtbar. Es ist die polygame Familie, wo sich die Eifersucht der Mütter (Gen 29.31-30.24) auf die Söhne vererbt. Die Demütigung der zurückgesetzten Frauen lebt in ihren Söhnen im Hass auf den Sohn der Lieblingsgemahlin fort.“ (1981:16). Dies wird durch Jakob selbst hervorgerufen, der Josef mehr liebte „*als alle seine Söhne*“ (Gen 37,4), was zur Folge hat, dass seine Brüder Josef hassen (שנא; *šn*). Doch Josef trägt selbst dazu bei, dass dieser Hass zusätzlich gesteigert wird. Das Lemma שנא (*šn*) wird in 37,5.8 als Reaktion der Brüder auf Josefs Wiedergabe seiner Träume wiederholt. In beiden Fällen wird ein *Crescendo* des Hasses betont: „*Sie hassten ihn noch mehr*“ (ויוספו עוד שנא אתו; *wayyōwšipū ‘ōwd šēnō’ ‘ōtōw*).⁷¹⁸ Es ist dieser gesteigerte Hass und die damit verbundene Eifersucht, die als progressive Konfliktverschärfungen wirken (KAT-K-24) und schließlich zur Entladung des Hasses am ersten Höhepunkt der Erzählung führen (Gen 37,18ff).

Der Hass der Brüder bedingt auch, dass diese nicht mehr friedlich mit Josef sprechen konnten (Gen 37,4: וְלֹא יָבִיאוּ דְבָרָיו לְשָׁלוֹם; *wəlō’ yāklū dabbērōw lešālōm*), was eine Pointe zu Gen 37,14 darstellt.⁷¹⁹ In der weiteren Josefgeschichte kommt das Lemma שטם (*štm; feindlich sein*) im Segen Jakobs an Josef vor, als eine positive Verheißung (49,23), die zugleich zukünftige Konflikte vorausdeutet.⁷²⁰ Im Hinblick auf den Geschwisterkonflikt sticht das Lemma שטם (*štm; feindlich sein*) in Gen 50,15 hervor: Nach dem Tod Jakobs (vgl. Gen 27,41) fürchten sich die Brüder davor, dass Josef sie nun *anfeinden* und ihnen all das Böse, das sie ihm angetan haben, vergelten könnte.⁷²¹ Genau wie Esau (Gen 27,41) bringen sie die Feindseligkeit mit einem potentiellen gewaltsamen Vergeltungsschlag in Verbindung. Josef greift die Aussage der Brüder in Gen 50,19-21 auf und spricht ihnen stattdessen seine Vergebung und Versorgung zu.⁷²²

Am Höhe-/Wendepunkt der Amnon-Tamar-Erzählung tritt ein Wechsel der Gefühle Ammons ein, der zu dem darauffolgenden dramatischen Ruhepunkt führt (KAT-HW-24). Daraus wird klar, dass der ganze Tathergang Ammons trieb- und gefühlsgesteuert ist. Die angebliche Liebe für Tamar (2 Sam 13,2.4) wendet sich schlagartig in ausgesprochen großen Hass (שנא/השנא; *šn’/šin’ā*) gegen sie (2 Sam 13,15),

⁷¹⁸ Die Steigerungsform wird mit dem Verb יספ (yšp) gebildet, was eine Anspielung auf die Etymologie des Namens Josefs (יִסְרָאֵל; *yōwšēp*) darstellt, dessen Träger das eigentliche Objekt des Hasses ist (vgl. Fischer 2000:146; Hamilton 1995:410; Ebach 2007:65; Martella 2015:212).

⁷¹⁹ Jakob sendet Josef nach Sichem, um nach dem שְׁלוֹמָם (*šālōwm*) der Brüder zu sehen (Gen 37,14). Ein Pendant dazu bildet die Szene von Gen 43,27, worin Josef sich nach dem Wohlergehen (שְׁלוֹמָם; *šālōwm*) der Brüder und besonders des Vaters erkundigt.

⁷²⁰ Auf ähnliche Weise wird eine zukünftige Feindseligkeit Ismaels zu seinen Brüdern in Gen 16,12 verheißen.

⁷²¹ Greenspahn (1994:146) bemerkt zu Recht, dass die Brüder Josefs an dieser Stelle ihr eigenes schlechtes Gewissen beziehungsweise ihre eigene Handlungsweise auf Josef projizieren.

⁷²² Zugleich sticht hervor, dass Josef eine mögliche Vergeltung Gott überlässt (vgl. Gen 50,19).

was in der darauffolgenden Verachtung und Verwerfung seiner Schwester sichtbar wird. Von Tamar werden erstaunlich wenig Gefühle explizit wiedergegeben, eindringlich zeugen aber ihre Dialoge und Handlungen von ihrem Entsetzen, ihrer Trauer und ihrem dauerhaften desolaten Zustand (2 Sam 13,19.20b).

Hass (אָנשׁ; *śn*) ist die unmittelbare und im Text explizit benannte Reaktion Absaloms auf die Schandtät Ammons (2 Sam 13,22). Daraus entstehen seine Rache- und Vergeltungsabsichten, die ihn bis hin zum Brudermord führen. Zusammen mit anderen Faktoren wirkt der Hass als ein grundlegender und allgemeiner Katalysator dieses Konflikts (KAT-24).⁷²³

Geschwisterkonflikte werden wiederkehrend von Gefühlen des Hasses und der Feindseligkeit einer Konfliktpartei (oder einer Gruppe) gegen die anderen begleitet. Sehr deutlich wurde dargestellt, dass die Entstehung dieser Gefühle in vielen Fällen im Zusammenhang mit einer innerfamiliären Bevorzugung erfolgt, die bei der anderen Konfliktpartei Eifersucht entstehen lässt. Diese Eifersucht kann das Entstehen von Hass katalysieren. Diese Gefühle werden teilweise durch die Worte der Schlüsselfiguren externalisiert, aber noch viel stärker durch die darauffolgenden Handlungen, die gewaltsamer Natur sein können. Hass und Feindschaft sind jedoch keine Einbahnstraße in den biblischen Geschwisterkonflikten: Diese Gefühle können im Laufe der Erzählung und durch verschiedene Faktoren (vgl. KAT-[x]-5; KAT-K-17; KAT-[x]-23) entschärft werden, was zu einer positiven Auflösung von Konflikten führen kann. Frieden und grundsätzliches Wohlwollen können wiederhergestellt werden.⁷²⁴ Dieser Wandel der Gefühle wird durch eine ganze Reihe von weiteren positiven Gefühlsausdrücken und Handlungen begleitet (siehe unten, KAT-[x]-27).

1.3.1.4.3. Furcht, Angst und Schrecken (KAT-[x]-25)

Komplikation	KAT-K-25	Furcht, Angst und Schrecken	David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-25		Jakob-Esau Josef-Brüder Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-25		Jakob-Esau Josef-Brüder
Auflösung	KAT-A-25		Sara-Hagar Josef-Brüder

In acht von neun Erzählungen kommen Gefühle von Angst, Furcht oder Schrecken vor. Davon weisen sechs Erzählungen einen ausdrücklichen lexikalischen Befund auf. Die Lemmata, die dies zum Ausdruck bringen, sind: fürchten (אָר; *yr*), erregt sein (רָגַז; *rgz*), Angst haben (צָרַר; *šrr*), erschrecken (חָרַד; *ħrd* / חָתַת; *ħtt*), Schrecken (חָרַדָּה; *ħārādā*) und bestürzt sein (בָּהַל; *bhl*).

In der Erzählung von Sara und Hagar sind starke Gefühle in der Vertreibungsepisode Hagar wahrzunehmen (Gen 21,14-19), worin ihre Verzweiflung zum Vorschein kommt: Sie erhebt ihre Stimme und weint und kann den Anblick ihres sterbenden Sohnes nicht verkraften. Ihre Gefühle der Angst werden

⁷²³ Der Sache nach ist Feindseligkeit und Hass auch in der Rede Eliabs am Höhe-/Wendepunkt des Konflikts wahrzunehmen (1 Sam 17,28). Dasselbe gilt für die Haltung Saras gegenüber Hagar in Gen 16 und gegenüber Ismael in Gen 21.

⁷²⁴ Eine genau entgegengesetzte Bewegung ist in der Erzählung von Amnon und Tamar zu beobachten: Liebe wird zu Hass (vgl. KAT-A-5; KAT-K-17).

auch im Ausspruch des Engels des HERRN impliziert: „Fürchte (איר; yr') dich nicht!“ (Gen 21,17b). Dieser Zuspruch beeinflusst nicht direkt den Konfliktverlauf, da er nach dem eigentlichen Konfliktgeschehen in der Weiterführung der Erzählung vorkommt (ähnlich beim fiktiven Geschwisterkonflikt). Er kann daher eher als ein Katalysator der Auflösung (KAT-A-25) verstanden werden.

Am ersten Höhepunkt des Konflikts zwischen Jakob und Esau in Gen 27 betont der Erzähler in besonderer Weise die Reaktion Isaaks auf den soeben aufgedeckten Betrug Jakobs. In Gen 27,33 heißt es, dass Isaak mit großem (לדל; gādōwl) Schrecken (הרדה; hārādā) und über die Maßen (מאד; mē'ōd) erschrickt (חרד; hrd). Der Erzähler deutet nur an, dass die Vergeltungspläne Esaus auch in Rebekka Ängste vor dem Verlust ihrer beiden Söhne wecken, was sie dazu motiviert, Jakob nach Haran zu senden (27,42-45). Von Jakob selbst wird interessanterweise keine direkte Gefühlsäußerung berichtet.⁷²⁵ Doch nach den Haran-Episoden ist es Jakob, der sich vor einer Begegnung mit seinem Bruder sehr fürchtet (32,8: איר [yr'] + מאד [mē'ōd]). Ihm wird angst und bange (32,8: צרר; šrr) vor Esau, was ihn dazu bewegt, seine Angst (איר; yr') im Gebet vor Gott zum Ausdruck zu bringen (32,12). In dieser Episode wirkt die Angst katalytisch im Hinblick auf die Haltung Jakobs bei der Wiederbegegnung mit seinem älteren Bruder. Doch auch hier wird schlussendlich die Angst entschärft (Gen 33,10), indem ihr positive Handlungen und Zuspruch von Seiten Esaus entgegengestellt werden.

Auch in der Josefgeschichte werden Angst, Furcht und Schrecken betont. Doch die Begrifflichkeiten fehlen dort, wo sie am meisten vermutet werden könnten. Interessanterweise tritt Josef ab dem Zeitpunkt seiner Ankunft in Dotan völlig in den Hintergrund der Erzählung. Bei der Gewalttat seiner Brüder werden keine Gefühlsregungen von ihm wiedergegeben (Gen 37,19-36). Zu einem späteren Zeitpunkt bringen die Brüder ihre Gewalttat an Josef in Verbindung mit ihren schwierigen Umständen in Ägypten. Hierbei erwähnen sie das, was der Erzähler der Leserschaft in Gen 37 vorgehalten hatte: „Fürwahr, wir sind schuldbeladen wegen unseres Bruders, dessen Seelenangst (צרת נפש; šārat napšōw) wir sahen, als er uns um Gnade anflehte, wir aber nicht hörten. Darum ist diese Not über uns gekommen.“ (Gen 42,21). Diese Angst Josefs wird im Moment ihrer erstmaligen Erwähnung umgekehrt: Nun sind die Brüder diejenigen, die sich vor Josef fürchten müssen.

Die Gefühle von Angst und Schrecken konzentrieren sich in der Josefgeschichte daher auf die Brüder in Ägypten. Angesichts des Geldes in ihren Säcken sehen die Brüder Josefs einander erschrocken (חרד; hrd) an und ihnen „entfällt das Herz“ (אוצ ללב; wayyēšē' libbām; 42,28). Sie fürchten sich (איר; yr') davor, in das Haus Josefs zu gehen (43,18), wobei der Verwalter des Hauses sie durch den Zuspruch beruhigt: „Fürchtet (איר; yr') euch nicht“ (43,23). Am Höhe- und Wendepunkt in Gen 45,3, während sich Josef ihnen als Bruder offenbart, reagieren die Brüder mit Bestürzung oder Panik (בהל; Nif'al; bhl). Josef spricht seinen Brüdern in Gen 45,5 zu, dass sie nicht bekümmert sein sollen (עצב; Nif'al; šb). Außerdem sollen sie auf dem Heimweg nicht *erbeben* oder *zanken* (רגז; rgz; 45,24). Am Ende der Josefgeschichte fürchten sich die Brüder erneut vor der Vergeltung Josefs (50,15-17), der sie mehrfach mit

⁷²⁵ Eine Nuance von Furcht ist in Jakobs Bedenken von Gen 27,11-12 zu erkennen, wenn er die Möglichkeit in Betracht zieht, vom Vater betastet und damit enttarnt zu werden. Jakob fürchtet sich nicht davor, Esau zu betrügen, sondern davor, verflucht zu werden! Auch deutet der Erzähler auf keine Angst Jakobs hinsichtlich der Racheabsichten Esaus hin: Er sorgt sich einzig und allein um sich selbst und um die potentiell negativen Konsequenzen eines verpassten Segens, der zum Fluch für ihn werden könnte.

den Worten beruhigt: „Fürchtet (איר; yr') euch nicht!“ (50,19,21). In der Josefgeschichte geschieht somit eine Inversion in der Furcht der Kontrahenten, die parallel mit der Umkehrung ihrer Rollenverhältnisse und ihrer Veränderung einhergeht (KAT-3; KAT-A-5). Doch diese Angstgefühle werden durch wiederholten und nachdrücklichen Zuspruch entkräftet, der durch wohlgesinnte Handlungen untermauert wird.

In der Erzählung von David und Eliab ist Furcht Teil der Rahmenhandlung auf dem Schlachtfeld. Der Auftritt Goliats versetzt Saul und die Reihen Israels in einen Zustand von Schrecken (חזת, *Nif'al*; *ħtt*) und großer Angst (איר [yr'] + מאד [mē'ōd]) (1 Sam 17,11). Dieselbe Situation wiederholt sich in Anwesenheit Davids in 17,24. Hierbei betont der Erzähler, dass *jeder Mann* (כל איש [kōl 'iš]) vor Goliat flieht und sich vor ihm sehr fürchtet (איר [yr'] + מאד [mē'ōd]). Dies bildet die Voraussetzung für das Fragen und die theologische Deutung der Situation durch David, was zur Komplikation des Konflikts führt (KAT-K-25). Die ganze Rahmenhandlung hebt geradezu die Furchtlosigkeit Davids in seinem Unterfangen hervor. Er lässt sich nicht von den Ängsten der anderen beeinflussen oder behindern. Dies steht im Kontrast zu seinem erstgeborenen Bruder, der selbst unter denjenigen ist, die vor Goliat geflohen waren und sich gefürchtet hatten. Dieser Kontrast zwischen den Brüdern ist ein Aspekt, der seinen darauffolgenden Zornausbruch gegen David mitbedingt.⁷²⁶

In der Erzählung von Amnon und Tamar werden Angst, Furcht oder Schrecken nicht erwähnt. Dennoch sind solche Gefühle bei Tamar während und nach der Gewaltsituation stark anzunehmen. Amnon scheint stattdessen keine Furcht vor einer Vergeltung zu haben. In der darauffolgenden Erzählung von Absalom und Amnon ermutigt Absalom seine Diener, sich nicht zu fürchten (איר; yr'), sondern mutig seinen Mordauftrag auszuführen, (13,28) und zwar genau dann, wenn das Herz Ammons durch Wein fröhlich ist, sprich: Wenn Amnon in einer Gemütsverfassung ist, die der Angst diametral gegenübersteht. Nach der Umsetzung des Befehls ereignet sich die unmittelbare Flucht aller Königssöhne aus Baal-Hazor (13,29). An dieser Stelle ist nicht explizit von Angst die Rede, der Sache nach ist aber die Furcht um Leib und Leben der eindeutige Grund für ihr überstürztes Davonlaufen. Die Flucht Absaloms ins benachbarte Ausland impliziert eine gewisse Angst vor der Ahndung seines Vergehens – doch insgesamt kennzeichnet die Erzählung ihn eher als einen berechnenden und kaltblütigen Täter, der von vornherein bereit ist die Konsequenzen seiner Handlungen zu tragen.

Auch im fiktiven Geschwisterkonflikt schwingt die angebliche Angst der Frau aus Tekoa mit (איר; yr'; 2 Sam 14,15). In der Parabel selbst ist die Angst des Mörders anzunehmen, der sich vermutlich vor der Blutrache der Verwandtschaft versteckt. Damit zählt ein Angstzustand als eine natürliche emotionale Konsequenz eines eskalierten Geschwisterkonfliktes (vgl. teilweise schon bei Hagar). Die Sparsamkeit des Erzählers in der Darstellung des eigentlichen Konflikts zwischen den Brüdern lässt jedoch keine größeren Rückschlüsse für den Konflikt selbst zu.

Schließlich sind Furcht und Schrecken auch in der Salomo-Adonija-Erzählung ein Faktor, der den Konflikt zu einem ersten Höhe-/Wendepunkt führt. Nachdem Jonatan die Ereignisse der Inthronisation

⁷²⁶ In Eliabs Rede gegen David wird dabei eine subtile Form von Angst vor der Zurücksetzung des Erstgeborenen erkennbar.

Salomos wiedergegeben hatte, erschrecken (חרד; *hrd*) die geladenen Gäste und gehen weg von En-Rogel (1 Kön 1,49). Im Anschluss berichtet der Erzähler, dass Adonija sich vor Salomo fürchtete (ירא; *yr'*) und Zuflucht an den Hörnern des Altars suchte (1 Kön 1,50). Dies wird im Bericht an Salomo wiederholt (1 Kön 1,51).

Die Gefühlsregungen von Furcht, Angst und Schrecken gelten als Grundaspekte eines typischen Konflikts, in unserem Fall von Geschwisterkonflikten. Sie können in unterschiedlichen Momenten vorkommen und verschiedene Handlungsfiguren betreffen. Besonders stark sind diese Gefühlsregungen bei den Konfliktparteien selbst wahrzunehmen. In fast allen Erzählungen werden diese Regungen explizit benannt, doch sie können auch unausgesprochen mitschwingen (z.B. Amnon-Tamar; fiktiver Geschwisterkonflikt). Die Auslassung dieser Gefühlsausdrücke könnte auch ein Mittel des Erzählers sein, um die Furchtlosigkeit einer Handlungsfigur aufzuzeigen (so etwa bei Jakob, David, Amnon und Absalom). Es wurde aufgezeigt, dass die Konflikthandlungen in einigen Fällen dazu führen, dass die schädigende Partei selbst es im weiteren Verlauf der Erzählung mit Angst und Schrecken zu tun bekommt. Darin wird also eine Umkehrung der Handlungen sichtbar und die Rollen (Machtgefälle; Opfer-/Täter-Rolle) werden getauscht (Jakob-Esau; Josef-Brüder; Salomo-Adonija). Wenn diese Furcht explizit benannt wird und entsprechende Handlungen daraus folgen, dann kommen diese Erzählungen zu einer (zumindest momentanen) positiven Auflösung. Hervorzuheben sind die Erzählungen, die mit einer Bruderver-söhnung enden. Darin wirkt die geschädigte Partei durch Zuspruch und Vergebung der Furcht entgegen (Jakob-Esau; Josef-Brüder). Beide Konfliktparteien untermauern ihre Haltung durch entsprechende Handlungen (weiteres dazu unter 1.3.1.4.7. und 1.3.1.4.8.).

Auch Dritte können durch die Ereignisse rund um den Höhepunkt des Konflikts in Furcht, Angst oder Schrecken geraten (so bei Absalom-Amnon; Salomo-Adonija; David-Eliab). Häufig geht dies mit einer Flucht dieser Protagonisten vor der Gefahrenquelle einher.⁷²⁷ Wenn Furcht in der Rahmenhandlung vorkommt, dann provoziert sie die Reaktion einer Konfliktpartei (David-Eliab) oder sie wirkt als Konsequenz nach dem Konflikt (Hagar; fiktiver Geschwisterkonflikt).

1.3.1.4.4. Der Zorn (KAT-[x]-26)

Komplikation	KAT-K-26	Der Zorn	Lea-Rahel
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-26		Jakob-Esau David-Eliab
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-26		Josef-Brüder
Auflösung	KAT-A-26		Amnon-Tamar

Im Alten Testament wird die Gefühlsregung des Zorns durch eine Vielzahl von Lemmata beschrieben. Die gebräuchlichsten Begriffe sind חרה (*hrh*; *entbrennen des Zornes*) und אף (*'ap*; *Zorn, Nase, Schnau-ben*). Zusammengezählt kommen diese Lemmata in fast in der Hälfte der Stellen vor, die von menschlichem Zorn handeln, und werden am besten als „*entbrennen des Zornes*“ wiedergegeben (vgl. Sauer

⁷²⁷ Das Motiv der *Flucht* mit explizitem Verweis auf die Angst der Handlungsfiguren ist in folgenden Erzählungen zu finden: David-Eliab (Israels Armee); Absalom-Amnon (Königssöhne); Salomo-Adonija (Geladene, Adonija). *Vertreibung* mit explizitem Verweis auf die Angst der Handlungsfiguren: Josef-Brüder (Josef, seine Angst wird später erwähnt); Sara-Hagar (Hagar). *Flucht* mit implizitem Verweis auf die Angst der Handlungsfiguren: Jakob-Esau (Jakob); Fiktive Geschwister rivalität (Mörder). *Vertreibung* mit implizitem Verweis auf die Angst der Handlungsfiguren: Amnon-Tamar (Tamar).

2004:1,223-224). In unseren Erzählungen kommt darüber hinaus das Substantiv חֶמָה (*hēmā*; *Wut, Zorn*) vor.⁷²⁸

Nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens betont der Erzähler am ersten Höhe-/Wendepunkt des Konflikts (KAT-HW-26), dass Esau seinem Bruder gegenüber feindlich (שָׂטָן; *śtm*) gesinnt ist. Er plant Rache an Jakob zu nehmen (Gen 27,41), indem er seinen Bruder erschlägt.⁷²⁹ Als Rebekka dies zu Ohren kommt, gibt sie eine Reihe von Anweisungen an Jakob: Er soll nach Haran fliehen, bis der Grimm (חֶמָה; *hēmā*) Esaus sich wendet (Gen 27,44) und bis sein Zorn (אָפּ; *'ap*) sich von ihm abkehrt. Sie rechnet damit, dass der Zorn Esaus kurzlebig ist und dass er schon bald vergessen wird, was Jakob ihm angetan hat. Die wenigen Tage, die Rebekka ihm in Aussicht stellt (Gen 27,43), werden schließlich zu zwei Jahrzehnten. Doch letztendlich behält sie recht: Esaus Zorn wendet sich von seinem Bruder ab und er begegnet ihm mit Wohlgefallen (רִצָּה; *ršh*; Gen 33,10).

Angesichts der Unfruchtbarkeit Rahels und der vier Söhne, die von Lea bereits geboren wurden, steigt die Spannung im Hause Jakobs. In einem hitzigen Gefühlsausbruch fordert Rahel von Jakob, dass er ihr Kinder gebe (30,1). Als Reaktion auf dieses forschende Verlangen entbrennt der Zorn Jakobs (חַרָּה [*hrh*] + אָפּ [*'ap*]) gegen Rahel (30,2; KAT-K-26). Er wird für etwas verantwortlich gemacht, das er nicht in der Hand hat und das nur Gott bewirken kann. Doch wie einst Sara (Gen 16,2) hat auch Rahel bereits einen Plan parat, wie dieses Dilemma gelöst werden könnte: Die Leihmutterchaft mit Bilha, die den Konflikt weiter antreibt.

Mit Sicherheit ist die Gewalttat und der Verkauf Josefs in Gen 37 ein Ausdruck des Zorns seiner Brüder, doch dieser wird nicht benannt. Ähnlich wie bei den Gefühlen von Furcht, Angst und Schrecken konzentriert sich auch die Erwähnung von Zorn in der Josefgeschichte auf die Episoden in Ägypten. Tatsächlich lebt der Zorn nur in der Angst der Brüder vor einem potentiellen Zornausbruch Josefs. Am Höhepunkt der Wiederbegegnung (KAT-HW2-26) leitet Juda in Gen 44,18 seine Rede mit dem besänftigenden Wunsch ein, dass Josefs Zorn nicht entbrennen möge (חַרָּה [*hrh*] + אָפּ [*'ap*]). Parallel zu den Zusicherungen an die Brüder, sich nicht fürchten zu müssen (siehe oben), greift Josef Judas Bitte im Zuspruch an seine Brüder auf. Nachdem er sich ihnen offenbart hat, spricht er ihnen zu: „*Seid nicht bekümmert* (עֲצֹב, *Nif'al*; *'šb*) *und werdet nicht zornig* (חַרָּה; *hrh*), *dass ihr mich hierher verkauft habt!*“ (Gen 45,5). Auch in Gen 50,15ff lebt die gleiche Befürchtung der Brüder wieder auf, die aber mit den Begriffen der Anfeindung (שָׂטָן; *śtm*) und Vergeltung (גָּמַל; *gml*) ausgedrückt wird. Auch hier sichert Josef seinen Brüdern sein Wohlwollen zu. Gefühlsregungen von Furcht und Zorn gehen in der Josefgeschichte somit Hand in Hand: Der zu erwartende Zorn bewirkt eine reale und greifbare Angst vor Vergeltung.

Der Erzähler leitet die Gefühlsewegung Eliabs ein, indem er ihn als Zornausbruch (חַרָּה [*hrh*] + אָפּ [*'ap*]). kennzeichnet (KAT-HW-26). Die kurze aber wütende Rede gegen David wird vom jüngeren

⁷²⁸ Weitere Lemmata im Wortfeld von Zorn, die aber nicht in den analysierten Erzählungen vorkommen, sind: עֲבָרָה (*'ebrā*; *Aufwallung, Wut*), קִצָּף (*qsp*; *zornig sein*), זָעַם (*za'am*; *zürnen, verwünschen*), זָעַף (*z'p*; *zürnen, wüten gegen*).

⁷²⁹ Schlimm bemerkt für das Buch Genesis: „Many words referring to extreme forms of violence appear frequently with terms for anger.“ (2008:104).

Bruder kurzerhand entschärft, wobei er sich im Hinblick auf die Unterstellungen nicht rechtfertigt (vgl. KAT-[x]-1). Der Dialog stellt keine physische Gewalt in Aussicht. Es ist der verbale Erguss von aufgestautem Frust und verletztem Stolz, der als Tarnung der eigenen Ängste und Unzulänglichkeiten dient.

Die Reaktion Davids auf die Schandtät Ammons wird in 2 Sam 13,21 berichtet: Er wird darüber sehr zornig (חרה [ħrh] + קאד [mē'ōd]), was eine gerechtfertigte Gefühlsäußerung scheint.⁷³⁰ Dabei sticht hervor, dass die Beschreibung der Reaktion des Vaters und Königs bei einer Gemütsbewegung stehen bleibt: David ahndet Ammons Tat nicht (KAT-A-26) und sein Zorn versetzt den Täter (Ammon) auch nicht in einen Zustand von Angst vor einer möglichen Ahndung.⁷³¹

Zorn ist eine charakteristische Gemütsregung, die Geschwisterkonflikte begleitet, meist schlagartig auftritt und eine drastische Wendung im Handlungsverlauf mit sich bringt. Die Erwähnung dieser Gefühlsregungen kommt in den allermeisten Erzählungen mit oder nach einem Höhepunkt der Konflikthandlung vor. Die Erwähnung des Zorns hat dabei unmittelbar mit einer Absicht nach Vergeltung zu tun, oder in anderen Worten: Der Zorn wird durch eine gewisse Tat hervorgerufen, die im weiteren Verlauf vergolten werden könnte oder sollte. Somit hat Zorn auch immer mit Gerechtigkeit beziehungsweise mit dem subjektiven Gerechtigkeitsempfinden der Handlungsfiguren zu tun.

Nach dem Zornausbruch oder der Angst davor beschäftigen sich die Konfliktverläufe dieser Erzählungen mit der Spannung, ob und in welcher Form eine Vergeltung stattfindet beziehungsweise wie die Konfliktparteien diese aufschieben oder vermeiden können. Einige Erzählungen zeigen, dass Zornausbrüche nicht unmittelbar mit physischer Gewalt in Verbindung stehen müssen (was etwa Schlimm [2008:104] vermutet). Diese Gefühlsregungen können eine reine verbale Funktion haben, wie etwa bei Lea-Rahel und David-Eliab. So können ausgesprochene Worte als verbale Gewaltanwendung zum Schaden einer Hauptfigur, als Angriff oder als Zurückweisung gewertet werden.

Ein markanter Aspekt in den genannten Konflikterzählungen liegt im Verhältnis von Zorn und den damit verbundenen und zu erwartenden Tatfolgen: Der Zorn Esaus hat zwar die konkrete, explizite und physisch-gewaltsame Vergeltung des Kontrahenten im Blick (Brudermord), doch schlussendlich setzt er diese nicht um; bei den Brüdern Josefs ist ein Zorn, der zur Vergeltung führt, eine Möglichkeit, die die schädigende Partei voraussetzt und fürchtet, jedoch nie Realität wird; der Zornausbruch Davids lässt eine Vergeltung beziehungsweise Ahndung der Schandtät Ammons annehmen, die jedoch nie erfolgt. Die wiederholte Auslassung einer konkreten Tatfolge nach einem Zornausbruch, ist auffällig und kennzeichnend (Jakob-Esau; David-Eliab; Josef-Brüder; Ammon-Tamar).⁷³² Damit wird die impulsive Natur der Zornausbrüche untermalt: Diese müssen nicht notwendigerweise zur Tat führen beziehungsweise der Zorn kann sich im Verlauf der Erzählungen abwenden. Auch hier ist der Zorn keine Einbahnstraße.

⁷³⁰ Wie in der Analyse der Erzählung bemerkt wurde, führt die LXX an dieser Stelle aus, was z.B. die LU17 aufgreift: „Aber er tat seinem Sohn Ammon nichts zuleide, denn er liebte ihn, weil er sein Erstgeborener war.“ (13,21b).

⁷³¹ Bei Salomo-Adonija wird keine solche Gefühlsregung erwähnt, doch die Reaktion Salomos in 1 Kön 2,22-24 zeugt eindeutig von einer Gefühlswallung des Zorns, die Salomo überkommt und ihn zur Vergeltung (=Brudermord) an Adonija führt.

⁷³² Dies steht geradezu in einem Kontrast zum Geschwisterkonflikt von Gen 4, worin der Zorn Kains – trotz der Warnung Gottes – unmittelbar zum Brudermord führt.

1.3.1.4.5. Selbsterhebung, Überheblichkeit (KAT-K-20)

Komplikation	KAT-K-20	Selbsterhebung, Überheblichkeit	Sara-Hagar Josef-Brüder Salomo-Adonija
---------------------	----------	--	--

In drei der neun Erzählungen wirkt die Selbsterhebung oder die Überheblichkeit einer Handlungsfigur als ein Katalysator, der zur Komplikation des Konflikts hinführt. In gewisser Hinsicht stellt dieser Faktor einen Unteraspekt der Handlungsinitiative der narrativen Gestalten dar (KAT-[x]-6), ist jedoch zugleich ein Aspekt, der dessen Gefühlswelt betrifft. In jedem Fall entspricht dieser Katalysator einer Strebung nach Vorherrschaft und Geltung, was als eine Ursache der Konflikte (U-3) bereits besprochen wurde.

Von Hagar wird berichtet, dass sie im Zuge ihrer Schwangerschaft auf ihre Herrin Sara herabblickte, da sie gering in ihren Augen wurde (Gen 16,4; vgl. KAT-3). Darauf folgt die Demütigung durch Sara (Gen 16,6) und ihre „Erhebung“ durch den Engel des HERRN, dessen Bedingung die Rückkehr und die erneute Demütigung unter Sara ist (Gen 16,9). Grundsätzlich, aber vor allem aus der Perspektive Saras, könnte auch das „Scherzen“ beziehungsweise das „Isaaken“ (מֶשָׁחֶֿq; *měšahēq*; 21,9) Isaels (Gen 21,9) als eine überhebliche Haltung gegenüber Isaak interpretiert werden. Sara projiziert sein Verhalten auf die Zukunft der Brüder und wittert einen bitteren Machtkampf um das Erbe (Gen 21,10), den sie von vornherein vermeiden will.

Eine überhebliche Haltung begegnet der Leserschaft bei dem jungen Josef, der die Rolle eines Denunzianten seiner Brüder einnimmt (37,2). Noch eindrücklicher wird dies in der Art und Weise sichtbar, wie er seine Träume erzählt. Dadurch werden der Hass und die Eifersucht seiner Brüder angefacht.⁷³³ Die Erhebung Josefs hat seine Erniedrigung durch die Hand seiner Brüder zur Folge (vgl. KAT-3), was auch physisch durch den Wurf in die Zisterne zum Ausdruck gebracht wird. Eine Umkehrung dieses Zustandes erfolgt im Laufe der Gesamtgeschichte (KAT-[x]-17).

Adonijas Selbsterhebung als König wird in 1 Kön 1,5ff deutlich durch die Verwendung des Verbs אָשַׁב (*ns'ʾ*; *erheben*) markiert und durch die verschiedenen Handlungen, die er darauf folgen lässt. Demgegenüber hat die (nicht selbst veranlasste) Erhebung Salomos zum König zur Folge, dass Adonija erniedrigt wird: Durch das Klammern an die Hörner des Altars und seine Hinrichtung wird seine Selbsterhebung umgekehrt und endgültig aufgelöst.

⁷³³ So deutet Schneider (2001:191-193) die Haltung Josefs bei der Wiedergabe der Träume, was ich bereits an andere Stelle hervorgehoben habe: „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.‘ [...] 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.‘ [...] Schneider erkennt dieses Phänomen in der Art der Wiedergabe der Träume Josefs. Die Syntax widerspräche [sic!] der Semantik (‚er erzählte‘): Josef erzählt nicht nur von seinen Träumen, sondern er deutet darin ‚seine Position im Kreis der Brüder‘ [...]. Josef will seinen Brüdern also nicht nur etwas ‚erzählen‘, sondern er möchte ihnen etwas ‚beibringen‘. Dies sei durch eine Über-treibung der besprechenden Signale gegeben, wie die Aufforderung zum Hören (אָמַרְתֶּםֿ, das dreifache הִנֵּהֿ und das Imperfekt הִנֵּהֿֿֿ als Zeichen für engagiertes Erzählen und als Mittel zur Hervorhebung [...].“ (Martella 2015:113).

Geschwisterkonflikte können in einigen Fällen durch Selbsterhebung oder Überheblichkeit der Handlungsfiguren angefacht werden. Im Hintergrund dieser Gefühlswelten schwingen die Fragen nach Macht, Status und Geltung der Konfliktparteien mit. Es ist wichtig festzuhalten, dass es sich bei diesem Katalysator um die *Selbsterhebung* oder die *Selbstüberheblichkeit* einer Konfliktpartei handelt. Das Pendant dazu bilden die Episoden, die von der „Erhebung“ einer Person durch *Gott* berichten. Dazu zählen etwa die Episoden von Sara-Hagar (Hagar, durch den Engel des HERRN), Lea-Rahel (Gott macht die zurückgesetzte Lea fruchtbar), Josef-Brüder (Josef durch Gott in Ägypten)⁷³⁴, David-Eliab (Davids Salbung durch Samuel) und teilweise Salomo-Adonija, wo Salomos Inthronisation durch die narrativen Figuren als eine Bestimmung Gottes gedeutet wird (1 Kön 1,36.39.43-48; 2,24). All diese Episoden markieren wichtige Umkehrungen im Verlauf der Erzählungen, die durch Gottes Zutun mitbedingt werden (vgl. HF-1; KAT-[x]-2; RM-3b). Wie an verschiedenen Stellen in den Analysen der Erzählungen betrachtet wurde, ist das Motiv der Selbsterhebung und -erniedrigung ein wesentlicher theologischer Schwerpunkt der Samuelbücher und darüber hinaus (vgl. 1 Sam 2,7-9; Spr 18,12; 29,23). Es kommt in der gesamten Davidsgeschichte zum Tragen und wird besonders in der Erhebung Absaloms greifbar (2 Sam 15ff).

1.3.1.4.6. Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung (KAT-[x]-28)

Komplikation	KAT-K-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung	Absalom-Amnon
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-28		Jakob-Esau
Auflösung	KAT-A-28		Sara-Hagar Josef-Brüder Absalom-Amnon

Eine nicht unerhebliche Anzahl von Gefühlsausdrücken bezieht sich auf Aspekte der Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung, die in einer Vielzahl von Erzählungen vorkommen. In vielen Fällen werden diese Gefühlsregungen durch die Wendung „*erheben der Stimme*“ und „*weinen*“ einer Handlungsfigur zum Ausdruck gebracht.⁷³⁵ Diese Empfindungen gelten nur teilweise als Katalysatoren für den weiteren Konfliktverlauf.

Nach der Vertreibung Hagens berichtet der Erzähler von ihrer Verzweiflung angesichts ihrer aussichtslosen Lage. Sie kann dem Sterben ihres Sohnes nicht zusehen und erhebt ihre Stimme (נשא [nš'] + קול [qōwl]) und weint (בכה; *bkh*; Gen 21,16), woraufhin der Engel des HERRN ihr neue Hoffnung macht. Diese Gefühlsregungen begleiten somit die letztendliche Auflösung und die Konsequenzen des Konflikts für Hagar und Ismael (KAT-A-28).

Die Verzweiflung Esaus als Reaktion auf den Betrug Jakobs wird besonders durch sein lautes (גָּדָל; *gādōwl*), erbittertes (מָר; *mar*) und großes (עַד-מֶ'ֹד; *'ad-mē'ōd*) Schreien (צַעַק [s'q] + שָׁעָה [šē'āqā]) in Gen 27,34 hervorgehoben. Anschließend berichtet der Erzähler in Gen 27,38, dass Esau seine Stimme erhob (נשא [nš'] + קול [qōwl]) und weinte (בכה; *bkh*). Die Trauer (אֵבֶל; *'ēbel*) um den Vater wird als

⁷³⁴ Josef erhebt sich nicht selbst, sondern er wird – nach seiner eigenen Aussage – durch Gott in seine ehrenvolle Stellung gebracht (Gen 45,5-8), während die Brüder sich selbst vor ihm demütigen. Josef begegnet ihnen schlussendlich auf Augenhöhe (Gen 45; 50,15ff).

⁷³⁵ Zum Weinen, das aus positiven Gründen hervorgerufen wird, siehe Abschnitt „Positive Gefühlsregungen“ (KAT-[x]-27).

Vorbedingung für seine Rache (נחם; *nḥm*; *Tröstung*) erwähnt (Gen 27,41-42). Diese Gefühle sind Ausdruck der inneren Gefühlswelt Esaus nach dem ersten Höhepunkt der Erzählung und katalysieren die nachfolgenden Handlungen von seinen Vergeltungsabsichten über die Flucht Jakobs bis hin zur Wiederbegegnung der Brüder (KAT-HW2-28).

Trauer und Trostlosigkeit sind die Reaktionen Jakobs angesichts des blutbeschnittenen Leibbrocks Josefs (Gen 37,33). Sein Ausspruch „Zerrissen, zerrissen ist Josef“ (טָרַף יוֹסֵף יוֹסֵף; *tārōp ʔōrap yōwsēp*) zeugt von seiner Verzweiflung. Er zerreißt seine eigenen Kleider, legt Sacktuch an und trauert (אבל; *ʔbl*) um seinen Sohn viele Tage (Gen 37,34.35b).⁷³⁶ Seine Trostlosigkeit wird auch zum Ausdruck gebracht: Er weigert sich, sich von seinen Kindern trösten (נחם; *nḥm*) zu lassen (Gen 37,35a). Schließlich erwähnt der Erzähler summarisch, dass er Josef beweinte (בכה; *bkh*; Gen 37,35c). Diese Darstellung wirkt an dieser Stelle nicht direkt als ein Katalysator des Konflikts, sie zeichnet aber den Anfang einer Spannungskurve zur Auflösung des Konflikts hin (daher KAT-A-28). Der Erzähler berichtet im weiteren Verlauf der Erzählung häufig vom Weinen (בכה; *bkh*) Josefs (42,24.30[2x]; 45,14[2x].15; 46,29; 50,1.17), das mit den starken Emotionen bei der Wiederbegegnung der Brüder, bei seiner Offenbarung vor den Brüdern und der Trauer um den Vater in Verbindung steht. Am Ende der Erzählung wendet sich die Trauer Jakobs in Freude (Gen 46,29-30) und Josef ist derjenige, der seinen Brüdern Trost spendet (נחם; *nḥm*; Gen 50,21).

Die Erzählung von Amnon und Tamar bringt die Gefühle der Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung Tamars durch die Wiedergabe ihrer Handlungen zum Ausdruck. Bereits in ihren Dialogen kommt ihr Entsetzen (2 Sam 13,16) zu Tage, doch nach dem Rauswurf zerreißt sie ihren Leibrock, der ihre Jungfräulichkeit symbolisierte (13,2.18), und zeigt ihre Trauer durch das Streuen von Asche auf ihren Kopf. Die emphatische Szene zeigt anschließend eine Tamar, die mit ihren Händen auf dem Kopf schreiend (זעק; *zʔq*) davonläuft. Der Erzähler fasst in 2 Sam 13,20 ihr Befinden mit dem Partizip von שָׁמָם (*verwüstet, in desolatem Zustand, ruiniert*) zusammen. Die Darstellung dieser Gefühlsregungen Tamars stellt einen definitiven Zustand für sie selbst dar, katalysiert aber zugleich die daraus entstehende Rache Absaloms (vgl. KAT-K-28).

Trauer ist die Reaktion Davids auf den Brudermord Absaloms und auf das aufkommende Gerücht: Er zerreißt seine Kleider und legt sich auf die Erde. Seine Knechte machen es ihm nach (2 Sam 13,31). Diese Gefühlsregungen werden im Text zusätzlich intensiviert und betont: Beim Eintreffen der Königsöhne in Jerusalem erheben diese ihre Stimme (נשא [nšʔ] + קול [qōwl]) und weinen (בכה; *bkh*), worauf der König und seine Knechte mit einem großen Weinen reagieren (בָּבוּ בְּכִי גְדוֹל מְאֹד; *bākū bēkī gādōwl mēʔōd*).⁷³⁷ Anschließend wird von Davids Trauer (אבל; *ʔbl*; 2 Sam 13,37) und seiner Trostlosigkeit beziehungsweise (je nach Deutung, siehe Analyse) von seiner Tröstung (נחם; *nḥm*) über den Tod Ammons berichtet (2 Sam 13,39). Trauer und Trostlosigkeit wirken hierbei als Katalysatoren der Auflösung

⁷³⁶ So hatte schon Ruben seine Kleider zerrissen, als er bei seiner Rückkehr zu der Zisterne feststellen musste, dass Josef nicht mehr da ist (Gen 37,29). Er scheint dabei besonders um seine Stellung als Erstgeborener bekümmert zu sein (Gen 37,30). Vgl. die analoge Reaktion der Brüder in Gen 44,13 angesichts des Kelches, der im Sack Benjamins aufgefunden wurde.

⁷³⁷ Die Möglichkeit besteht durchaus, dass David hier auch seine eigene Mitverantwortung und Unfähigkeit, den Mord abzuwenden, beweinte.

(KAT-A-28) und sind dabei zugleich Ausdrücke eines dramatischen Bruderkonfliktes, der zum Brudermord führte.

Die genannten Aspekte, die um Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung der Hauptfiguren kreisen, unterstreichen die Dramatik der Konflikte an unterschiedlichen Stellen ihrer Verläufe. Sie zeigen die Verwundbarkeit der Beteiligten auf, ganz besonders wenn es um so nahe Beziehungen geht wie jene zwischen Geschwistern oder zwischen Eltern und ihren Kindern. Die tiefsten Verletzungen und die größten Verluste können gerade durch jene Personen entstehen, die einem an nächsten stehen.

Die besprochenen Gefühlsregungen können durch Dialoge, durch Handlungen, aber auch durch die Art ihrer Wiedergabe hervorgehoben werden, beispielsweise durch Wortspiele oder durch das mimetische Schreien der Akteure. Sie können sowohl die Konfliktparteien selbst betreffen (Hagar/Ismael; Esau; Tamar) als auch ihre Angehörigen (Jakob; David/Königssöhne). Nur in einigen Fällen wirken diese Gefühlsregungen katalytisch im Hinblick auf den darauffolgenden Konfliktverlauf (Esau; Absalom). Häufig markieren diese Emotionen einen definitiven Zustand oder eine Konsequenz aus dem Konflikt, die nicht rückgängig gemacht werden können (bes. Amnon-Tamar; Absalom-Amnon). Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung können in einzelnen Fällen jedoch auch zu einer wiederhergestellten Freude führen.

1.3.1.4.7. Positive Gefühlsregungen (KAT-[x]-27)

Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-27	Positive Gefühlsregungen	Sara-Hagar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-27		Jakob-Esau Josef-Brüder

Negative Gefühle spielen eine wesentliche Rolle im Konfliktgeschehen aller analysierten Erzählungen. Doch auch positive Gefühlsregungen werden mitten in den Konflikten und vor allem bei ihrer Auflösung zum Ausdruck gebracht.

In einigen Geschwisterkonflikten fällt auf, dass der Höhe-/Wendepunkt des Konflikts durch Feste katalysiert wird, die grundsätzlich als ein Ausdruck von Freude zu verstehen sind. Das Entwöhnungsfest Isaaks wird zur Schicksalswende Ismaels (Gen 21,9-10), die durch das freudige Lachen Saras (Gen 21,6) und das „Lachen“ oder „Isaaken“ (קַחֲצֵק; *měšahēq*; 21,9) Ismaels eingerahmt wird (Gen 21,9). In 1 Kön 1 finden parallel zwei Feste statt: Das Inthronisationsfest in Jerusalem, das mit eindrucklichem Jubel und Schall begangen wird (1 Kön 1,40), besiegelt das abrupte Ende der Festfreude im benachbarten En-Rogel und den Untergang der Pläne Adonijas. Auf ähnliche Weise koinzidiert der Höhepunkt des Schurfestes Absaloms in Baal-Hazor mit dem Moment der Rache an Amnon, dessen Herz fröhlich vom Wein ist (2 Sam 13,28). Das Freudenfest verwandelt sich für einige Beteiligten zum Trauerspiel. In den genannten Fällen führen die Umstände beim jeweiligen Fest zum (ersten) Höhe- beziehungsweise Wendepunkt der Erzählungen (KAT-HW-27) und schließlich zu einem radikalen, immer dramatischen Ruhepunkt.

In den zwei Geschwisterkonflikten, die mit einer deutlich positiven Auflösung enden (Jakob-Esau; Josef-Brüder), fallen am zweiten Höhe- beziehungsweise Wendepunkt der Erzählung (HW2) verschie-

dene Ausdrücke und Handlungen auf, die positive Gefühlsregungen vermitteln (KAT-A-27). Beide Erzählungen berichten von Umarmungen, von Küssen und vom Weinen der Kontrahenten bei ihrer (bewussten) Wiederbegegnung (Gen 33,4; Gen 45,2.14-15).⁷³⁸ Somit werden die anfänglichen negativen Emotionen (siehe oben) in positive Gefühlsregungen verwandelt. Dies ist durch die deutliche Veränderung der Handlungsfiguren (KAT-[x]-5) und ihrer Umstände (KAT-[x]-17) im Verlauf dieser Erzählungen bedingt.

Es verwundert nicht, dass vermehrt negative doch auch teilweise positive Gefühlsäußerungen in Geschwisterkonflikten anzutreffen sind. Sie sind häufig eine direkte Folge der Ursachen der Konflikte und kennzeichnen die Qualität der Beziehung der Parteien. Die Gefühle der narrativen Figuren können impulsiver Natur sein (Esau, Eliab, Amnon) oder über einen längeren Zeitraum reifen (Jakob, Josefs Brüder, Absalom, Adonija). Genauso wie die Komplikation der Erzählungen von starken negativen Gefühlen begleitet wird (Hass, Feindschaft, Zorn, Furcht, Überheblichkeit), so wird auch häufig ihre Auflösung durch starke Regungen markiert. Diese können sowohl negativer Natur sein (Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung) als auch als Ausdruck von Versöhnung gelten (Weinen, Küssen, Umarmen, Besänftigen). Die Konfliktverläufe zeigen damit die Möglichkeit der Umkehrung der anfänglichen negativen Gefühle hin zu positiven Emotionen und zu wiederhergestellten Beziehungen. Das häufige Vorkommen von Feiern ist markant. Feste sind ambivalent, da sie auf der einen Seite die Freude der Geladenen darstellen, zum anderen aber die Eskalation von Geschwisterkonflikten einleiten, die immer ein dramatisches Ende erfahren. Darin wird ein typisches narratives Muster von Konflikterzählungen im Alten Testament sichtbar.

1.3.1.4.8. Geschenke als äußeres Zeichen einer inneren Haltung (KAT-[x]-23)

Komplikation	KAT-K-23	Die Geschenke	Josef-Brüder
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-23		Jakob-Esau
Auflösung	KAT-A-23		Jakob-Esau Josef-Brüder

Der Katalysator „Die Geschenke“ (KAT-[x]-23) stellt zwar nicht direkt eine Gefühlsregung dar, doch er kommt im unmittelbaren Zusammenhang mit den „Positiven Gefühlsregungen“ (KAT-[x]-27) bei den Erzählungen vor, die mit Versöhnung enden. Geschenke werden dabei als eine Strategie zur Besänftigung der Gefühle der Konfliktparteien und als Zeichen der Wiederherstellung eingesetzt.

Nachdem Jakob seinem Bruder Esau durch harte Verhandlung das Erstgeburtsrecht verkauft und durch List den Erstgeburtssegen erschlichen hatte, wendet sich die Haltung Jakobs. Die Erfahrungen in den Haran-Episoden, in denen er schließlich selbst zum Objekt der Verhandlung seiner Frauen geworden war (*Dudaim*-Szene), haben ihn verändert. Im Zuge der bevorstehenden Wiederbegegnung mit Esau sendet Jakob seinem Bruder eine ganze Reihe von üppigen Geschenke-Wellen entgegen (מִנְחָה; *minḥâ*; Gen 32,14-21a), die zu seiner Beschwichtigung und Besänftigung dienen sollten (Gen 32,6.21b; 33,8).⁷³⁹ Jakob hofft auf eine Versöhnung mit Esau und offenbart ihm gegenüber seine eigene Haltung:

⁷³⁸ Die Erzählungen kennen auch das Weinen bei Traurigkeit (siehe KAT-[x]-28) und das lügnerische Küssen Jakobs (Gen 27,27).

⁷³⁹ Eine im Alten Testament nicht unübliche Strategie, vgl. Spr 21,14; 25,21-22. Aus einer modernen Perspektive könnte Jakob an dieser Stelle ein Manipulationsversuch unterstellt werden. Doch sein Vorhaben muss nicht

„Das Senden von Geschenken an Esau hat für Jakob das Ziel, sein ‚Angesicht zu bedecken‘ (32,21: אָרְרָה פְּנָיו). Erst nachdem Esau die Geschenke in Empfang genommen hat, will Jakob Esaus Gesicht sehen (אָרְרָה פְּנָיו).“ (Martella 2015:188). Anschließend drückt er seine Hoffnung aus, dass Esau „mein Gesicht erheben“ (אֲוִלִי יִשָּׂא פָנָי; *’ūlay yiśśā’ pānāy*) möge, was freier mit „mir vergeben“ übersetzt werden kann (32,21).⁷⁴⁰ Trotz der friedlichen Wiederbegegnung der Brüder möchte Esau die Geschenke (מִנְחָה; *minḥâ*) Jakobs zunächst nicht annehmen, woraufhin dieser ihn mit schmeichelnden Worten nötigt (33,10). Erst bei der expliziten Benennung des Geschenks als בְּרָכָה (*bērākā*) in 33,11 ist Esau bereit das Geschenk (= den Segen) anzunehmen. Darin wird eine Anspielung auf die Erschleichung des Erstgeburtsssegens in Gen 27 deutlich: Das, was weggenommen wurde, wird erstattet. So kommentiert 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). Jakob will damit eine symbolische Wiedergutmachung vollziehen. „Die Annahme des Geschenks macht deutlich, daß der Konflikt endgültig aus der Welt geschafft ist.“ (Boecker 1992:108). Somit wirken diese Geschenke auch als Katalysatoren der Auflösung des Bruderkonfliktes (KAT-A-23).

Gleich zu Anfang der Josefgeschichte (Gen 37,4-5) wirkt das besondere Geschenk Jakobs, der seinem Sohn einen besonderen Leibrock gibt (וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פָּסִים; *wē’āsā lōw kētōnet passim*), als ein sichtbares Zeichen der Bevorzugung Josefs und somit als Katalysator der Komplikation des Konflikts (vgl. Eifersucht: KAT-K-18; Hass: KAT-K-24). Vor der zweiten Reise der Brüder nach Ägypten gibt Jakob ihnen die Anweisung, dem Vize-Pharao ein üppiges Geschenk (מִנְחָה; *minḥâ*) mitzubringen (Gen 43,11.25-26). Jakob wendet nun zum zweiten Mal seine Geschenke-Strategie an, um die Missgunst seines Kontrahenten zu besänftigen. Das Geschenk der Brüder an Josef bekommt keine weitere Beachtung, wohl aber wird das betont, was Josef seinen Brüdern nach ihrer Versöhnung verspricht: Er will ihnen das Beste des Landes Ägypten geben, das „Fett des Landes“ (Gen 45,18.20) und auf Befehl des Pharaos hin stattet er sie mit üppigen Geschenken aus (Gen 45,21-23). Auch „in 47,12 versorgt (בֹּל) 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.“ (Martella 2015:161). Dasselbe wiederholt Josef in 50,21. Im Vergleich zur Wiederbegegnung von Jakob und Esau ist es hier die geschädigte Partei (Josef), die in ihrer Machtposition die Wiederherstellung der Versöhnung durch die Weitergabe von Geschenken fördert und damit seine Haltung unter Beweis stellt.

Unter den Geschwisterkonflikten der Familien Abrahams und Davids sind diese zwei Rivalitäten die einzigen, die eine explizite Versöhnung erfahren. Alle weiteren behandelten Erzählungen enden mit Gewalt, Schande oder bleiben gewissermaßen unaufgelöst. Daher sticht das Motiv der Geschenke hervor als ein Weg zur Überwindung von Konflikten. Dadurch kann die veränderte Haltung beider Parteien sichtbar dargestellt und eine (oftmals wohl eher symbolische) Wiedergutmachung gefördert werden.

notwendigerweise einen negativen Unterton haben. Geschenke können ein sichtbares Zeichen der Haltung des Schenkenden sein. Besser wäre es, von einer offensichtlichen „Beeinflussung“ zu reden, was Jakob selbst in Gen 32,21 zum Ausdruck bringt. Jedenfalls sind die Geschenke nicht der Grund für die friedliche Begegnung der Brüder, da Esau die Gaben zunächst ausschlägt.

⁷⁴⁰ Vgl. die Anspielung an Gen 4,7 (die „Erhebung des Gesichts“ Kains) und die Polysemie des Verbs in Gen 4,13 (als „tragen“ und „vergeben“ der Schuld). In Gen 50,17 wird das Verb am besten mit „vergib“ übersetzt.

1.3.1.5. Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken als Katalysatoren der Konflikte (Cluster 5)

In diesem Abschnitt werden jene innerfamiliären Dynamiken näher betrachtet, die zu einer Konfliktsteigerung beitragen. Da diese Dynamiken den gesamten Konflikten zugrunde liegen und Teilaspekte sich mit bereits besprochenen Faktoren überlappen, sind gewisse Wiederholungen unvermeidbar. Einer selektiven Leserschaft dieser Arbeit bieten die Redundanzen wiederum ein vollständigeres Bild.

1.3.1.5.1. (Un-)Fruchtbarkeit (KAT-[x]-10)

Die Aspekte der (Un-)Fruchtbarkeit wurden bereits kategorieübergreifend unter HF-2 besprochen.

1.3.1.5.2. Bevorzugung, Parteiungen und Nachlässigkeit in der Erziehung (kategorieübergreifend: HF-3a; HF-3b; U-2; KAT-19)

Die Themen „Bevorzugung und Parteiungen“ und die „Nachlässigkeit in der Erziehung“ kommen an mehreren Stellen der Patriarchenerzählungen vor: als hinführender Faktor (HF-3a: Josef-Brüder), als Ursache des Konflikts (U-2: Lea-Rahel; Josef-Brüder) und als Katalysator der Konflikte (KAT-19: Jakob-Esau; Lea-Rahel). Die Bevorzugung wurde auch zuletzt als ursächlicher Hintergrund für das Entstehen von Eifersucht dargestellt (KAT-K-18).

Isaak und Rebekka bevorzugen jeweils einen ihrer Söhne: Rebekka liebt Jakob; Isaak liebt Esau (Gen 25,28). Daraus entstehen innerfamiliäre Parteiungen (vgl. Gen 27), die einen starken Katalysator für die Rivalität zwischen Jakob und Esau darstellen (KAT-19). Diese Dynamik setzt sich im Leben Jakobs, in seiner Rolle als Ehemann und als Vater, fort.

Jakobs Bevorzugung von Rahel (gegenüber Lea) lässt sich eindeutig auf die Ereignisse in Gen 29,21-30 zurückführen. Die List Labans (HF-4a) hat zur Folge, dass zwei Schwestern mit einem einzigen Mann vermählt werden, wobei Jakob nur eine von ihnen heiraten wollte. Die Tatsache, dass er die jüngere Schwester Rahel mehr liebt als Lea, die als ungeliebte zurückgesetzt bleibt (Gen 29,31), trägt dazu bei, dass ein Kampf zwischen den Schwestern aufkommt, der von Eifersucht gesteuert ist (U-2; KAT-19; KAT-K-18). Sowohl in der Rivalität zwischen Lea und Rahel als auch im Konflikt zwischen Josef und seinen Brüdern bewirkt die innerfamiliäre Bevorzugung eine Eifersucht, die auch lexikalisch hervorgehoben wird (אִנְיָ; *qn*⁷⁴¹; Gen 30,1; 37,11). In ihrem Eifersuchtskampf streben die beiden Schwestern nach dem, was jeweils die andere Schwester hat: Die Geliebte ist unfruchtbar und sehnt sich nach Nachkommen (KAT-K-10); die Ungeliebte ist fruchtbar und sehnt sich nach der Liebe Jakobs.⁷⁴¹ Die Kinderzeugungen sind der eigentliche Austragungsort der Rivalität.

Viel stärker zeigt sich die dysfunktionale Prägung des Elternhauses Jakobs in seiner Bevorzugung von Josef, der Erstgeborene seiner geliebten Rahel. Die innerfamiliären Dynamiken und ihre Auswirkungen wiederholen sich: So wie die Bevorzugungen und Parteiungen im Hause Isaaks zum Bruderkonflikt mit Esau führten, so wird auch die Vorliebe Jakobs für Josef zur Ursache (U-2) des Konflikts mit seinen

⁷⁴¹ Für Horst Berg ist die Strebung nach Liebe der verbindende Faktor aller Geschwisterkonflikte: „Immer geht es um die Liebe, um die Nähe zu einer Person, die man liebt, und darum, daß diese Liebe anders zum Zug kommt, als man es nach dem ‚natürlichen‘ Lauf der Dinge erwarten darf.“ (1991:321). Die hier dargelegte differenzierte Betrachtung der Ursachen und Katalysatoren der Konflikte zeigt, dass die Erzählungen nicht ausschließlich auf diesen gemeinsamen Nenner reduziert werden können. Dennoch ist die Strebung nach Liebe ein wesentlicher und überaus mimetischer Faktor einiger dieser Erzählungen.

Brüdern (vgl. Gen 37,4). Jakob liebte Josef „*mehr als alle seine Brüder*“ und diese Vorliebe wird sichtbar am besonderen Leibrock (Gen 37,3; KAT-K-23). Dies bewirkt Eifersucht (37,11; KAT-K-18) und gesteigerten Hass (KAT-[x]-24) in den Brüdern.⁷⁴² Im Hintergrund dieser Reaktion steht auch ein gewisser Gerechtigkeitsinn, der sich am Objekt der Liebe des Vaters entlädt: „Es ist ein Schrei nach Gerechtigkeit, nach gleicher Behandlung, nach Anerkennung, nach der Liebe des Vaters.“ (Martella 2015:201).⁷⁴³ In den genannten Erzählungen zielen die Bevorzugungen und Parteiungen schlussendlich auf den Aspekt der Vorherrschaft und Geltung und noch expliziter auf die Frage nach dem Erbe (vgl. U-3a). So kommentiert Schenker: „Dieser Bruder ist ja auch ein gefährlicher Rivale bei der Erbteilung, denn die Eltern, insbesondere die Mutter, werden stets versucht gewesen sein, ihn zum Nachteil der andern, bevorrechtigten Brüder als Haupterben einzusetzen“. (1981:16).

Verschiedene Katalysatoren tragen in diesen Erzählungen dazu bei, dass der Konflikt zusätzlich befeuert wird und voranschreitet (z.B. die Überheblichkeit Josefs, KAT-K-20; Hass und Feindseligkeit, KAT-K-24). Nicht nur das positive, göttliche Erbe (Verheißung und Segen), sondern auch negative, innerfamiliäre Dynamiken und dessen Konsequenzen werden über die Generationen hinweg vererbt. Bevorzugung, Parteiungen und die daraus erwachsende Eifersucht sind ein Stoff, aus dem Geschwisterkonflikte entstehen.

Auch im Haus Davids sind dysfunktionale Dynamiken zu erkennen, die in der Nachlässigkeit der Erziehung seiner Kinder sichtbar werden (HF-3b). Was bereits im Hintergrund der Erzählungen von Amnon-Tamar⁷⁴⁴ und dem Aufstand Absaloms⁷⁴⁵ schwelt, wird im Fall Adonijas durch einen Rückblick auf die Vorgeschichte explizit benannt: „*David hatte ihn, solange er lebte* (דָּוִד יָרָא; *miyyāmāyw*), *nicht getadelt* (עָצַב; *šb*), *dass er gesagt hätte: Warum handelst du so?*“ (1 Kön 1,6). Hier liegt ein Laissez-faire-Verhalten Davids in der Vorgeschichte zum Bruderkonflikt vor, das Adonijas arrogantes Verhalten erklärt und zugleich eine gewisse Mitverantwortung Davids am Geschehen zu erkennen gibt (vgl. Seiler 1998:52).

⁷⁴² Schlimm erkennt eine Verbindung zwischen den Gefühlsäußerungen der Eifersucht und des Zorns im Alten Testament: „The statistical evidence linking jealousy with anger in the Hebrew Bible is remarkable. [...] approximately one-third of the times that אָנַף and its cognates appear in the Hebrew Bible, they are associated with anger.“ (2008:100-101). Schlimm definiert anschließend den Begriff אָנַף (*qn*; *Eifersucht*) folgendermaßen: „The word אָנַף refers to a particular type of perceived wrongdoing. It displays a strong tendency to refer to a perceived violation of who should receive or possess what.“ (:101).

⁷⁴³ Doch der Verkauf Josefs nach Ägypten bewirkte nicht, „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 geröstet zu werden“ (Martella 2015:201).

⁷⁴⁴ Die LXX liest: „*Er wehrte dem Geist Ammons, seines Sohnes, nicht, denn er liebte ihn, weil er sein Erstgeborener war.*“ (2 Sam 13,21). Damit wäre auch im Hinblick auf Amnon ein zweifelhaftes Erziehungsverhalten Davids angesprochen. Wie in der Analyse der Erzählung aufgezeigt wurde, scheint diese Glosse zwar grundsätzlich naheliegend, jedoch nicht zwingend erforderlich zu sein.

⁷⁴⁵ David war nicht in der Lage gewesen, Absalom zu wehren, und hatte sogar am Höhepunkt seines Aufstandes eine ambivalente Haltung ihm gegenüber gezeigt (2 Sam 18,5; 19,1.9; vgl. עָצַב [*Nif'al*; *šb*; *bekümmert sein*] in 19,3).

1.3.1.5.3. Herausfordernde Rollenverhältnisse (KAT-3)

Allgemein	KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse	Alle Erzählungen außer der fiktive Geschwisterkonflikt
-----------	-------	------------------------------------	--

Allen analysierten Erzählungen liegen unterschiedliche, aber in jedem Fall herausfordernde Rollenverhältnisse zugrunde. Im Konflikt zwischen Jakob und Esau sind die Rollenverhältnisse der Brüder bereits das Hauptthema im vorgeburtlichen Gotteswort (Gen 25,23). Dies spiegelt sich in der Geburtsszene der Zwillinge wider, samt der damit verknüpften Namensgebung von Jakob, den Fersenhalter (Gen 25,22.26). Die Hauptdimension des Rollenkonfliktes zwischen den Brüdern ist das Erstgeburtsrecht (*bēkōr*), was ausführlich als Ursache U-3a besprochen wurde. Die Rolle Esaus als Erstgeborener wird von Jakob in Frage gestellt und schließlich durch die Vertauschung des Erstgeburtsrechtes (Gen 25,29-34) und die Erschleichung des Erstgeburtssegens (Gen 27) umgekehrt.

Auch in der Erzählung von David und Eliab treibt ein Rollenkonflikt mit indirektem Bezug auf die Erstgeburt den Bruderkonflikt an. Der deplatzierte Erstgeborene (1 Sam 16,6-7) versucht seine Stellung zu bekräftigen, indem er den jungen, letztgeborenen aber ambitionierten David zurechtweist und ihm unlautere Motive unterstellt (1 Sam 17,28). Trotz seiner fürstlichen Erscheinung (1 Sam 16,6) und seiner Eignung zum Kampf (1 Sam 17,13) stellt er sich nicht der Herausforderung Goliats.

In der Erzählung von Sara und Hagar führt die Initiative Saras (KAT-K-6), eine Leihmutterschaft mit Hagar einzugehen, zu Spannungen zwischen den Frauen (vgl. KAT-8, siehe unten). Die bisherigen Rollenverhältnisse werden in Frage gestellt: Die Magd „steigt auf“ zur Frau (חַשְׁבָּה; *ḥššā*) Abrahams (Gen 16,3), was die innerfamiliäre Dynamik und das Gefälle zwischen den Frauen ins Wanken bringen kann. Hagar wird tatsächlich schwanger (Gen 16,4a), woraufhin sich ihr Verhalten gegenüber Sara verändert (KAT-K-5): Ihre Herrin wird gering (לָל; *qll*) in ihren Augen (Gen 16,4b). Sara reagiert mit Eifersucht (KAT-K-18) und demütigt ihre Magd, was sie dazu veranlasst, zu fliehen (RM-1). Das Gotteswort (KAT-HW-2) durch den Engel des HERRN, das ihr und ihrem Sohn eine Zukunft verheißt, erhebt sie zwar in ihrer Rolle. Hagar soll sich jedoch wieder in ihre alte Rolle als Magd begeben und sich unter ihre Herrin fügen (16,9). Die Spannung, die aus dem Rollenkonflikt erwächst, katalysiert die gesamte Erzählung bis hin zum Höhe- und Wendepunkt. An diesem Punkt wird der stellvertretende Aspekt des Konflikts sichtbar, der um die Erbschaft und Stellung des leiblichen Sohnes der Verheißung (Isaak) gegenüber dem Sohn der Magd (Ismael) kreist (Gen 21,8-12). Hier wird der Konflikt zu einer Frage nach der Vormachtstellung (*bēkōr*) des einen Bruders über den anderen, wobei die Brüder selbst den Konflikt nicht austragen. Der Ruhepunkt dieser Spannung wird durch die Vertreibung Hagars und Ismaels eingeleitet (Gen 21,14-21; KAT-A-2), was ihre Rollen im Verhältnis zum Haus Abrahams endgültig definiert.

Bei Lea und Rahel ist die Rollenverflechtung innerfamiliär bedingt. Auch ihre Rollen überlagern sich, weil sie Schwestern und zugleich Ehefrauen desselben Mannes sind (vgl. KAT-8, siehe unten). Aufgrund dieser Überlagerung streben sie nach der exklusiven Rolle, die die andere Schwester im Hinblick auf Jakob innehat: die Rolle der Mutter (Lea) und die Rolle der Geliebten (Rahel). Auf der Grundlage

dieses Rollenkonfliktes und durch das Mitwirken verschiedener weiterer Katalysatoren entsteht ein bitterer Kampf um Liebe und Nachkommenschaft.

Aus der Spannung des Konflikts zwischen Lea und Rahel erwächst beziehungsweise überträgt sich ein Rollenkonflikt, der als Katalysator in der Erzählung von Josef und seinen Brüdern wirkt. Josef ist der Sohn der geliebten Rahel, den Jakob besonders liebt und seinen anderen Kindern vorzieht (vgl. HF-3a; KAT-K-19). Diese schwelende Spannung wird durch einen imaginären, doch durch die Brüder ernstgenommenen Rollenkonflikt in den Träumen Josefs verstärkt: Josef stellt sich eindeutig in einer Position der Herrschaft über seine Brüder dar. So reagieren die Brüder auch explizit darauf: „*Willst du etwa König über uns sein?*“ (Gen 37,8). Ähnliches wird auch im zweiten Traum Josefs vermittelt (Gen 37,9). Der Versuch einer gewaltsamen Umkehrung dieser Rolle wird sichtbar in der Zerstörung des Liebesbeweises (Leibroch), in der Erniedrigung Josefs unter die Erde (Zisterne) und schließlich in seiner Beseitigung (Gen 37,26-28). Der Drehpunkt der Erzählung besteht in der erneuten Wende der Rollenverhältnisse, wenn die Brüder vor Josef, dem Vize-Pharao, auf ihr Gesicht fallen und um Gnade flehen (Gen 42,6; 43,26.28; 50,18). Er verzichtet darauf seine Vormachtstellung auszunutzen. Statt sich an seinen Brüdern zu rächen (was er Gott überlässt, 50,19), erklärt er sich bereit sie und ihre Nachkommen zu versorgen (Gen 45,11.18; 50,21).

Wie bei Sara-Hagar und Lea-Rahel findet auch im Konflikt zwischen Amnon und Tamar eine innerfamiliäre Rollenüberschneidung statt. Die Konfliktparteien sind Halbgeschwister, was eine Lieerung unmöglich macht. Dies und Tamars (vom Gesetz her verbotener) Vorschlag der Geschwisterehe (vgl. 2 Sam 13,13) sind ein verzweifelter Versuch, eine Lösung für diesen Rollenkonflikt zu finden, im Hinblick auf die schändlichen Absichten Ammons.

Der Brudermord Absaloms an Amnon, entsteht zunächst aus einem Rollenkonflikt zwischen Absalom und dem König David. Es scheint sehr wahrscheinlich, dass Absalom enttäuscht ist von der zurückhaltenden Reaktion Davids (als Vater, König und Richter), der das Vergehen seines Erstgeborenen nicht ahndet. Durch seine Vergeltungstat reißt Absalom diese Rollen an sich (so auch später in 2 Sam 15-18). In seiner Rache übernimmt Absalom die Rolle des Retters seiner Schwester und wird zum Täter in Bezug auf Amnon. Dies offenbart den innerfamiliären Rollenkonflikt, dem Absalom selbst unterliegt, wie Propp bemerkt: „As Amnon rapes a sister whom he is bound to protect and avenge, so Absalom kills a brother whom he is bound to protect and avenge.“ (1993:47).

Eine ähnliche Spannung ist am Ende der Salomo-Adonija-Erzählung wahrzunehmen. Wie bei Absalom-Amnon ist am Anfang von 1 Kön 1 zunächst nur ein Rollenkonflikt zwischen dem selbsternannten König Adonija (1 Kön 1,5) und dem noch amtierenden König David zu erkennen. In beiden Fällen ist dies auf eine Passivität des Königs beziehungsweise auf ein Vakuum zurückzuführen, das er hinterlassen hat (KAT-4). Eine Spannung in den Rollenverhältnissen zwischen Salomo und Adonija entsteht erst ab der Inthronisierung Salomos. Ab diesem Zeitpunkt begegnen sich die zwei Kontrahenten nicht mehr nur als Brüder, sondern zugleich im Rollengefälle eines Königs und seines Untergebenen (1 Kön 1,51-53). Adonija fügt sich der neuen Realität, um sein eigenes Leben zu retten. Er appelliert an den König. Salomo meistert die Rollenüberschneidung der Brüder durch seinen klugen Entschluss, Adonija eine bedingte Gnade zu gewähren (vgl. Analyse). Durch die darauffolgende Anfrage, Abischag heiraten zu

wollen, zeigt Adonija, dass er mit der neuen Rollenverteilung nicht zufrieden ist. Da er Adonija als eine Gefährdung für seine Königsherrschaft erkennt, spielt König Salomo schließlich eine seiner beiden Rollen gegen die andere aus und lässt seinen Bruder zur Strecke bringen. In ihrem Rollenverhältnis wird die Frage nach der Vorherrschaft der Brüder laut (vgl. U-3b).

Den bisher betrachteten Aspekten von Geschwisterkonflikten innerhalb dysfunktionaler Familien liegen auffallend häufig herausfordernde Rollenkonflikte zugrunde. Dies betrifft alle Erzählungen außer den fiktiven Geschwisterkonflikt, dessen Vergleichsbasis zu gering ist. Es handelt sich um Rollenkonflikte zwischen den Konfliktparteien selbst und am Rande auch um Konflikte zwischen ihnen und anderen Figuren, vornehmlich dem Vater (Absalom-Amnon; Salomo-Adonija). In der nachfolgenden Abbildung 3 ordne ich die analysierten Erzählungen vier Konflikt-Typen zu. Die verwendeten Kategorien (Sache, Rolle, Macht, Beziehung) werden hier losgelöst von der Konfliktforschung verwendet, die teilweise ähnliche Begriffe gebraucht.



Abbildung 3: Konflikttypen

In der Abbildung 3 wird sichtbar, dass alle Erzählungen Rollenkonflikte darstellen. Sie entstehen durch Rollenüberschneidungen, Umkehrungen der Machtgefälle oder durch Infragestellung des Status einzelner Handlungsfiguren. In den meisten Fällen ist dies sehr eng mit der Frage nach Macht, Geltung, Dominanz und Herrschaftsanspruch verbunden (vgl. U-3). Insgesamt werfen alle Konflikte zwischen Brüdern mit unterschiedlicher Intensität die Frage nach dem *bēkōr* beziehungsweise der Thronfolge auf (vgl. dazu das Fazit vom Abschnitt „Ursachen(n) des Konflikts (U)“).

In der Grafik fällt auf, dass jede Erzählung gleich mehrere Konfliktebenen tangiert. Während am wenigsten die Ebene von Sachkonflikten vorkommt, vereint der Konflikt zwischen Sara und Hagar die drei stärksten Konfliktursachen, unter anderem, weil es ein stellvertretender Konflikt ist, der gleichzeitig

zwischen Frauen, Müttern und in dem sozialen Gefälle von Herrin und Magd stattfindet. In den Konflikten zwischen Frauen sind auch die Überlagerung und Infragestellungen der Rollen, und besonders die Rollen *in der Ehe*, wesentliche Katalysatoren. Der zuletzt genannte Aspekt soll im folgenden Abschnitt näher betrachtet werden.

1.3.1.5.4. Umstände und Konstellationen der Ehe (KAT-8)

Allgemein	KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen	Sara-Hagar Lea-Rahel Jakob-Esau Amnon-Tamar Salomo-Adonija
-----------	-------	---	--

Die Umstände und Konstellationen der Ehen innerhalb der Konflikterzählungen sind in gewisser Weise ein Unteraspect des soeben besprochenen Katalysators „Herausfordernde Rollenverhältnisse“ (KAT-3). Es lohnt sich jedoch, dies separat zu besprechen.

In den Erzählungen von Sara-Hagar und Lea-Rahel findet im Zusammenhang mit den Konflikten eine Leihmutterchaft durch die Mägde statt. Durch sie soll das zugrundeliegende Problem der Unfruchtbarkeit überwunden werden. Wie betrachtet wurde, ist dies bei Sara und Hagar der Auslöser für die Infragestellung der Rollenverhältnisse und die darauffolgenden Reaktionen, was die zukünftige Rivalität der Halbbrüder verursacht.

Die Konstellation der Ehe Jakobs ist noch komplexer: Der Einsatz von Bilha und Silpa stellt eine doppelte Leihmutterchaft dar, die im Rahmen der sowieso schon komplexen Rollenverhältnisse einer sororalen Polygynie umgesetzt wird.⁷⁴⁶ Sie zeugt von dem erbitterten Kampf der Schwestern, die jedes Mittel nutzen, um den Vorteil der anderen Schwester auszugleichen oder zu übertrumpfen. Daraus entsteht das komplexe und verhängnisvolle Beziehungsgeflecht zwischen den Söhnen Jakobs, wie es die Josefgeschichte zu erkennen gibt: „Die polygame Struktur bewirkt Eifersucht zwischen den verschiedenen Müttern der Jakobssöhne und alsbald auch zwischen diesen selbst. Die Demütigung der zurückgesetzten Frauen – Lea, Silpa, Bilha – lebt bei deren Söhnen in der Abneigung gegen den Sohn der Lieblingsgemahlin Rahel fort.“ (Hegg-Roth 2005:232).

In der Erzählung von Amnon und Tamar sind die Umstände einer Ehe gewissermaßen nur potentiell vorhanden. In ihrer Verzweiflung bietet Tamar ihrem Bruder Amnon an, eine Geschwisterehe einzugehen, die vom Gesetz her verboten ist. Nicht der mögliche Bruch der Vorschriften, sondern die Libido Ammons, die damit verbundenen Aspekte von Geltung und Macht sowie sein Desinteresse an einer Verbindlichkeit lassen den Notplan nicht aufgehen. Dies eröffnet weitere Aussichten auf eine Zwangsheirat mit Bußgeld, die vom Gesetz her bei der Vergewaltigung einer nicht verlobten Jungfrau vorgesehen wäre (Dtn 22,28; vgl. 2 Sam 13,16). Doch Amnon scheint auch dies nicht zu kümmern – er vertreibt seine geschändete Schwester, die dadurch in einem Stand der Unehre und Ehelosigkeit verbleiben muss.

⁷⁴⁶ Steinmetz unterscheidet zusätzlich zwischen Polygamie und Polykoitie. Das Letztere definiert sie folgendermaßen: „Polycoity – a form of marriage in which a man takes other women, who are of lower status than his primary wife, as his secondary wife— reflects the circumstances of Abraham, married to one legal wife, Sarah, and to one slave/concubine, Hagar.“ (2012:283). Und sie fügt über Jakobs Ehen hinzu: „ultimately Bilhah and Zilpah become secondary wives of Jacob, rendering the household arrangement one of polycoity.“ (:283).

Die unterschiedlichen Eheverhältnisse der Brüder Jakob und Esau tragen zu ihrer jeweiligen Qualifizierung beziehungsweise Disqualifizierung als *běkōr* bei. Während Jakob eine endogame Polygamie eingeht (die zugleich eine sororale Polygynie ist), vermählt sich Esau mit den Töchtern Hets (Gen 26,34-35; 27,46), was einer xenogamen Polygamie entspricht.⁷⁴⁷ Im Zuge seiner Flucht nach Haran nimmt Esau die Anweisungen Isaaks an Jakob wahr, dass er sich keine kanaanitische Frau nehmen soll.⁷⁴⁸ Dies veranlasst ihn sich mit einer weiteren Frau zu vermählen, diesmal aus der Sippe Ismaels (Gen 28,6-9). Die Heirat einer Frau aus der Nebenlinie Abrahams kann als Esaus Versuch gewertet werden, sich als *běkōr* zu requalifizieren (vgl. Steinmetz [1991:101-102]; Martella [2015:81-82]).

Bei Salomo und Adonija spielt der Versuch Adonijas, eine Ehe mit Abischag einzugehen, ein wesentlicher Katalysator, der den Konflikt erneut entfachen lässt. Auf ähnliche Weise wie bei Esau kann die Vermählung mit einer Frau aus dem Harem des Vaters als ein Versuch Adonijas gewertet werden, seinen Thronanspruch gegenüber Salomo erneut zu stärken (siehe Analyse).

Diese Beobachtungen bestätigen den innerfamiliären Charakter der Konflikte, die durch die Umstände und Konstellationen der Ehen angetrieben werden. In den genannten Konflikten werden Vermählungen als eine Strategie zur Lösung eines zugrundeliegenden Problems verwendet (Nachkommenschaft, Vorrherrschaft, Abwendung von Schande). In jedem Fall trägt dies jedoch dazu bei, dass der innerfamiliäre Konflikt verschärft und weiter angetrieben wird. Das innerfamiliäre Beziehungsgeflecht wird dadurch zunehmend komplexer und dysfunktionaler. Das Vorhandensein mehrerer Mütter verursacht in vielen dieser Erzählungen geradezu das Entstehen innerfamiliärer Konflikte. Demnach ereignen sich Geschwisterkonflikte auffällig häufig zwischen *Halbgeschwistern* (so Isaak-Ismael; Josef-Brüder; Amnon-Tamar; Absalom-Amnon; Salomo-Adonija).⁷⁴⁹ In einigen Fällen überträgt sich der Konkurrenzkampf der Mütter auf ihre Söhne (dies kommt besonders bei Sara-Hagar → Isaak-Ismael, Lea-Rahel → Josef-Brüder sowie eventuell bei Salomo-Adonija zum Vorschein).

1.3.1.6. Der Einfluss von Dritten als Katalysator der Konflikte (Cluster 6)

In den Konfliktgeschehen geht die Handlungsinitiative in erster Linie von den Konfliktparteien selbst aus. Dies wurde bereits im Zusammenhang mit den Katalysatoren KAT-[x]-6 und KAT-4 besprochen. In der Mehrheit der Erzählungen nehmen jedoch auch andere Figuren, die nicht unmittelbar in das Konfliktgeschehen involviert sind, Einfluss auf die Ereignisse. Dazu zählen jene Beteiligten, die eine *Beratungsfunktion* einnehmen, wie Rebekka, Jonadab, Nathan und Batseba (KAT-[x]-9). Als dritte Partei nehmen auch die *Familienväter* nichtsahnend einen bedeutenden Einfluss auf die Konflikte ihrer Kinder (KAT-K-7). Es kommt auch vor, dass die Konfliktparteien selbst im Geschehen Dritte zum eigenen Vorteil *mobilisieren* (KAT-K-13). Schließlich ist *Gott* zu erwähnen, der als Protagonist (wie bereits bei

⁷⁴⁷ Auf dem Hintergrund von Gen 28,8 (vgl. auch Gen 36,2; 10,15; 23,1-20) weist Hensel auf den Bezug zu den Töchtern Kanaans hin: „In der Genesis können zudem die Hetiter mit deutlich negativ konnotierten Kanaanäern identifiziert werden.“ (2011:152).

⁷⁴⁸ Interessanterweise ist der von Isaak vorgebrachte Grund für die Sendung Jakobs nach Haran eine endogame Ehe und nicht die drohende Rache Esaus (Gen 28,1-3). Daran wird deutlich, dass Rebekka im Hintergrund die Fäden zieht: Sie bewegt ihren Mann dazu, Jakob mit einem (in diesem Fall vorgeschobenen aber sinnvollen) Grund nach Haran zu schicken. Zugleich ist die endogame Vermählung eine Voraussetzung für den Segensträger.

⁷⁴⁹ Ausnahmen sind: Jakob-Esau, Lea-Rahel, David-Eliab und die fiktive Geschwisterivalität.

HF-1 betrachtet) einen gewissen Einfluss auf die Konfliktverläufe einiger Erzählungen einnimmt (KAT-[x]-2). Diesen Sachverhalten wird in den folgenden Abschnitten nachgegangen.

1.3.1.6.1. Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten (KAT-[x]-9)

Komplikation	KAT-K-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten	Sara-Hagar Amnon-Tamar
Höhe-/Wendepunkt	KAT-HW-9		Jakob-Esau Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-9		Salomo-Adonija
Auflösung	KAT-A-9		Absalom-Amnon

Rebekka rät ihrem Lieblingssohn Jakob einen Plan umzusetzen, um den Erstgeburtssegen Isaaks zu erschleichen (Gen 27,5ff), was den ersten Höhepunkt des Konflikts herbeiführt (KAT-HW-9). Als sie von den Racheplänen Esaus erfährt, berät sie wiederum ihren Sohn und gibt ihm den Rat, nach Haran zu fliehen (Gen 27,42-45). Dies wird anschließend durch die Sendung des Vaters bestätigt (Gen 28,1-5; vgl. KAT-K-7). Rebekka nimmt somit starken Einfluss auf die Entfaltung des Brüderkonflikts.

In der Erzählung von Amnon und Tamar spielt die Beratung und der Plan Jonadabs, des Cousins Ammons und Neffe Davids, eine wichtige Rolle. Am Anfang der Erzählung tritt er als ein gewiefter Berater auf. Er suggeriert Amnon einen Plan, durch den er seine Schwäche in eine Stärke wenden kann. Amnon nimmt den Rat unkommentiert an und setzt ihn unmittelbar um, was zur Komplikation des Konflikts beiträgt (KAT-K-9). Wie in der Analyse der Erzählung betrachtet wurde, kann nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden, dass Jonadab über die eigentlichen Absichten Ammons informiert ist. Zugleich ist sein Vorschlag, David für ein Rendezvous zwischen Amnon und Tamar zu manipulieren, mit Sicherheit nicht aufrichtig.⁷⁵⁰

Während Absalom im Alleingang gegen Amnon agiert, kommt Jonadab nach dem Brudermord ein zweites Mal als Berater auf die Bühne der Erzählung. Sein Einsatz verfolgt weniger die Absicht einer Beratung, sondern eher die der Klarstellung und Ermunterung des Königs (2 Sam 13,32-33.35). Er verdeutlicht, dass das Gerücht (alle Königssöhne seien tot) nicht zutrifft, und er klärt Absaloms Beweggründe für den Mord an Amnon. Insofern handelt Jonadab an dieser Stelle als Katalysator der Auflösung beziehungsweise des Ruhepunktes der Erzählung, die in Trauer und Trostlosigkeit ihr Ende findet (KAT-A-9).

Im Zusammenhang mit der Erhebung Adonijas und seinen Feierlichkeiten in En-Rogel sticht der Einfluss Nathans hervor, der sich mit einem alternativen Lösungsvorschlag an Batseba wendet (1 Kön 1,11-14). Die Mutter Salomos setzt den Plan um. In ihrer Audienz beim König fädelt sie gekonnt Informationen und die Erinnerung an den Schwur Davids ein. Zusammen mit dem Propheten kann sie den König zum Handeln zugunsten Salomos bewegen. Daraus ergibt sich der erste Höhe- und Wendepunkt des Brüderkonfliktes (KAT-HW-9). Anders als bei den bisher besprochenen Konflikten betrifft die Be-

⁷⁵⁰ Tamar ist zwar kein dritter Protagonist, der Einfluss auf den Konflikt nimmt, sondern eine der Konfliktparteien selbst. Am Höhepunkt der Erzählung ist sie aber darum bemüht, die Absichten Ammons durch eine Reihe von Argumenten abzuwehren. Ihre Darlegung enthält allgemeingültige Begründungen („so handelt man nicht in Israel“, 2 Sam 13,12), die eine Art „externes Gewissen“ für Amnon darstellen sollen. Am Höhepunkt übernimmt sie sogar eine beratende Funktion, wenn sie als Lösung auch die Möglichkeit einer Geschwisterehe vorschlägt, um die Schande über beide Protagonisten abzuwenden (2 Sam 13,13).

ratungsfunktion und die Beeinflussung nicht direkt einen der Geschwister, sondern den König David, der die Entscheidung zugunsten ihres Sohnes treffen kann. Auch Batseba ist vom Konfliktgeschehen mitbetroffen, da ihr eigenes Schicksal unmittelbar mit dem von Salomo verbunden wird (1 Kön 1,12.21). In ihrer ganz neuen Stellung als Königmutter unterbreitet Batseba ihrem Sohn, der nun König ist, erneut ein Anliegen (1 Kön 2,19-21). Wie in der Analyse der Erzählung besprochen wurde, ist davon auszugehen, dass Batseba durch ihre Wiedergabe der Worte Adonijas Einfluss auf Salomo ausübt, um ihn zu einer definitiven Lösung des Problems zu führen (KAT-HW2-9).

Zuletzt sei auch die Erzählung von Sara-Hagar erwähnt, in welcher der Einfluss von Dritten in beratender und planender Funktion eigentümlich ist. Da der Konflikt der Brüder stellvertretend und im Vorfeld durch ihre Mütter ausgefochten wird, sind die involvierten Parteien (Vater und Mütter) grundsätzlich als Dritte zu sehen. Es fällt auf, dass jeder Handlungsinitiative Saras (Gen 16,2.5; 21,10; vgl. KAT-[x]-6) zunächst eine formelle Beratung mit Abraham folgt, die eine Aufforderung an ihn beinhaltet. Diese Beratung erfolgt *pro forma*, weil Sara bereits einen Lösungsvorschlag für das Problem ihrer Unfruchtbarkeit parat hält (die Leihmutterchaft), dem der passive Patriarch (vgl. KAT-4) lediglich stattgeben und den er ausführen muss (16,2-3). Eine ähnliche Reaktion Abrahams erfolgt in Gen 16,5-6, wo er seiner Frau freie Hand über Hagar gibt. Auch am Höhe- und Wendepunkt des Konflikts (Gen 21,10) ergreift Sara die Initiative und fordert Abraham auf, Hagar mit Ismael zu vertreiben (Gen 21,10-13). Die Bedenken Abrahams werden aber durch Gott entkräftet und Abraham lenkt auch diesmal ein.

Beratungen, Pläne und Lösungsvorschläge von Dritten beeinflussen sowohl die geschädigte als auch die schädigende Partei eines Konflikts und nehmen dadurch negativen Einfluss auf die Konfliktentwicklung. In allen Fällen (außer bei Nathan, doch er schickt Batseba) stammt die externe Person aus dem direkten familiären Kreis der Konfliktparteien. Dies hat zur Folge, dass die dritte Person selbst von den Konsequenzen des Konflikts mitbetroffen ist. Über diese Konsequenzen sind sich die Einflussnehmer selbst meist bewusst. Dies eröffnet die Perspektive darauf, dass die innerfamiliäre Dimension von Geschwisterkonflikten immer ein systemisches Problem darstellt, sowohl was ihre Ursachen, ihre Komplikation als auch ihre Auflösung betrifft.

In den genannten Episoden ragen besonders die *Mütter* der Konfliktparteien als Beraterinnen hervor. Eine spezielle Unterform der Beratung durch Dritte, welche die *Väter* betrifft, wird im nachfolgenden Abschnitt besprochen.

1.3.1.6.2. Beauftragung und Sendung durch den Vater (KAT-K-7)

In einer Reihe von Konflikten wird eine Handlungsfigur vom eigenen Vater beauftragt und gesendet, was zur Folge hat, dass ein bereits vorhandenes Konfliktpotential entflammt. Dies kann gewissermaßen als ein Unteraspekt des vorherigen Abschnitts (KAT-[x]-9 „Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten“) verstanden werden, da der Vater seinem Sohn einen Plan vorlegt.

Komplikation	KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater	Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab Amnon-Tamar Absalom-Amnon
---------------------	---------	---	---

In der Erzählung von Jakob und Esau geschieht die Beauftragung und Sendung durch den Vater in Gen 27. Im (falschen) Glauben, dass er bald sterben wird, sendet Isaak seinen Liebling Esau aufs Feld (הַרְדֵּף; *sāde*) mit dem Auftrag, Wildbret zu jagen und zu kochen. Er stellt ihm in Aussicht, dass er ihm nach dem Mahl seinen väterlichen Segen spenden wird. Esau antwortet mit „*Hier bin ich*“ (27,1) und macht sich prompt auf den Weg. Dieses Ereignis führt zur Komplikation und schließlich zum ersten Höhepunkt der Erzählung, da Rebekka stattdessen Jakob als Doppelgänger Esaus zu Isaak ins Zelt sendet (27,7-13). Nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens und den daraus resultierenden Racheabsichten Esaus sendet Isaak seinen Sohn Jakob zu Laban nach Haran mit dem Auftrag, dort eine Frau für sich zu finden (Gen 28,1-5). In beiden Fällen sendet der Vater seine Söhne in Konfliktsituation hinein, ohne sich dessen bewusst zu sein oder die Konsequenzen zu erkennen.⁷⁵¹

Zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens sendet Jakob selbst seinen Lieblingssohn Josef mit einem Auftrag zu seinen Brüdern nach Sichem (שָׁלַח; *šlh*; 37,13). Josef antwortet analog zu Esau mit „*Hier bin ich*“ (Gen 27,1; 37,13). Er soll sich nach dem שְׁלוֹמָם (*šālōwm*) der Brüder und der Schafe erkundigen.⁷⁵² Durch diese Sendung und Beauftragung schickt ihn sein Vater – ohne es zu wissen – beinahe in den Tod. Zurecht pointiert Naumann: „Jakob scheint blind für die Eskalationsmöglichkeiten dieser Situation zu sein, obwohl er doch über einschlägige Lebenserfahrungen im Verursachen und im Erleiden von Ungleichbehandlungen verfügt.“ (2003:494).

Eine sehr starke Parallele mit ganz unterschiedlichem Ausgang liegt in der Erzählung von David und Eliab vor. Der Vater Isai sendet David zu seinen Brüdern aufs Schlachtfeld. Er soll ihnen Proviant bringen und sich nach ihrem שְׁלוֹמָם (*šālōwm*) erkundigen (1 Sam 17,18).⁷⁵³ Auch dieses Ereignis führt zur Eskalation des Konflikts zwischen den Brüdern, der möglicherweise schon seit 1 Sam 16 unterschwellig in Eliab schwelte. Der Ausgang der Erzählung stellt Davids Überlegenheit und Eignung dar.

In den Erzählungen von Amnon und Tamar wird David von Amnon als Werkzeug seiner Ziele benutzt (vgl. KAT-[x]-13). David lässt sich dazu bewegen, Tamar in sein Haus zu senden (שָׁלַח; *šlh*; 2 Sam 13,7), was zur Komplikation des Konflikts und schließlich zur Vergewaltigung Tamars führt.

Analog dazu überzeugt auch Absalom den König von dem Vorhaben des Schurfestes (vgl. KAT-[x]-13). David sendet (שָׁלַח; *šlh*; 2 Sam 13,27) schließlich Amnon und alle Söhne des Königs nach Baal-Hazor, woraufhin der Brudermord stattfindet.⁷⁵⁴ Diese Ereignisse finden eine Parallele im unmittelbaren Zusammenhang von 2 Sam 11: Einst hatte David gesendet (שָׁלַח; *šlh*; 2 Sam 11,1), um Batseba zu sich

⁷⁵¹ In dieser Erzählung ist auffällig, dass auch Rebekka ihren Sohn Jakob mit ganz anderen Begründungen ins Zelt zu Isaak und nach Haran sendet. Dies hebt einmal mehr das gegeneinander gerichtete Handeln der Konfliktparteien und die Eigeninitiative Rebekkas hervor.

⁷⁵² Damit greift der Erzähler mit gewisser Ironie auf die Wortwahl aus Gen 37,4 („*Sie konnten ihm nicht mehr שְׁלוֹמָם (šālōwm) zusprechen*“) zurück. Damit zeigt er, dass Jakob die negativen Dynamiken, die sich zwischen seinen Söhnen abspielen, überhaupt nicht wahrnimmt.

⁷⁵³ In diesem Fall verlangt Isai, dass David ihm ein Pfand von seinen Brüdern mitbringt. In der Josefgeschichte sind es die Brüder selbst, die ein „Pfand“ an Jakob überbringen lassen, nämlich den präparierten Leibrock Josefs.

⁷⁵⁴ Bei Amnon und Absalom stehen diese Aspekte in engem Zusammenhang mit KAT-K-14 „Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen“ und KAT-HW-22 „Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung“.

zu holen, woraufhin er Ehebruch mit ihr begangen hatte. Gleichmaßen hatte er Uria, ihren Mann, in den Tod an die Front gesendet.

In jeder dieser Erzählungen ist es der Vater, der einen Auftrag gibt und ein eigenes Kind aussendet, um diesen zu erfüllen. In allen Fällen ist er sich der Konsequenzen seiner Handlung nicht bewusst, ganz unabhängig davon, ob er selbst die Initiative ergreift oder dazu durch eine Konfliktpartei veranlasst wird (vgl. KAT-[x]-13, siehe im nächsten Abschnitt). In jedem Fall trägt der *pater familias* durch seine Handlung eine gewisse Mitverantwortung an den darauffolgenden Ereignissen. Dies bedeutet nicht unbedingt, dass der Vater auch eine direkte Mitschuld am Konflikt selbst hat; vielmehr zeugt das Motiv von seiner Unwissenheit und Blindheit gegenüber dessen, was sich im eigenen Haus ereignet (vgl. KAT-4 „Die Passivität einer Handlungsfigur“). Narrativ betrachtet ermöglicht die Sendung eine direkte und meist isolierte Begegnung der Konfliktparteien, was unter KAT-HW-15 („Das Alleinsein der Konfliktparteien“) besprochen wurde.

1.3.1.6.3. Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation (KAT-29)

Allgemein	KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation	Sara-Hagar Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder Fikt. Geschwisterkonfl.
------------------	--------	---	--

In den untersuchten Geschwisterkonflikten kommen auch dritte Parteien vor, die einen deeskalierenden Einfluss auf die Konfliktsituationen nehmen wollen. Dieser Aspekt wird besonders von Alfred Agyenta (2006:309-312) herausgestellt. Diese Interventionen wirken wie ein retardierendes Moment in den Konfliktverläufen, doch die Maßnahmen sind meist zum Scheitern verurteilt und/oder tragen zu einer zusätzlichen Komplikation bei.

In zwei Erzählungen wird der Eingriff von Dritten von einer Kontrahentin selbst gefordert: Sara wendet sich an Abraham mit der Bitte, zu intervenieren: Er soll eine Lösung für das Problem mit Hagar finden. Sie appelliert damit an eine dritte Instanz, die jedoch Teil des Konfliktsystems ist. Statt eine Deeskalation voranzutreiben, verschärft Abrahams passive Antwort das Problem, da er die Lösung letztendlich einer der Konfliktparteien überlässt (Sara; Gen 16,6).

Ein ähnliches Verlangen nach einer Intervention beziehungsweise Lösung des Problems ist in der Forderung Rahels wahrzunehmen, die Jakob die Verantwortung für ihren kinderlosen Zustand übertragen will. Jakob kann ihren Erwartungen nicht entsprechen, wie er auch klar in seiner Antwort zum Ausdruck bringt. Wieder einmal schwingt die erwünschte Intervention einer dritten Partei zur Lösung eines Problems mit, die jedoch ebenso Teil des Konfliktsystems ist.

Im Konflikt zwischen Jakob-Esau scheint Rebekkas Besorgnis in Gen 27,45 die dringende Notwendigkeit der Intervention einer dritten Partei zu unterstreichen, da der Konflikt ihrer Söhne in einer gewaltsamen Eskalation zu enden droht. Sie wendet sich mit einem Plan an Isaak und veranlasst die geographische Trennung der Konfliktparteien (vgl. RM-1). Agyenta kommentiert: „Rebecca’s role as a third-party in the story is, at best, ambiguous since she is obviously not a neutral party to the conflict between her sons. Nevertheless, her concern for their safety appears to be quite significant.“ (2006:309). Die

Ambiguität und Ironie liegt eben darin, dass Rebekka selbst den Konflikt zwischen ihren Söhnen mit- angefacht hatte und ihn nun zu begrenzen sucht.

In der Josefgeschichte ist Ruben zwar ein Teil der Gruppe der Brüder, dennoch kann seine Intervention als Versuch einer Deeskalation aufgefasst werden, der letztendlich zum Scheitern verurteilt ist.

Der fiktive Geschwisterkonflikt bringt zum Ausdruck, dass eine dritte Partei zur Deeskalation eines Konfliktes bedeutungsvoll sein kann. Die Frau aus Tekoa klagt, dass auf dem Feld kein Retter (מַצִּיל; *maššîl*) da war, der ihrem Sohn helfen und somit die Situation deeskalieren konnte (2 Sam 14,6). Eine dritte Person hätte den Brudermord abwenden können, was in der Logik der Parabel eine subtile Kritik an Davids Passivität bedeutet. Durch die Aussage der Frau wird geradezu die Notwendigkeit des Eingriffs durch eine dritte Person betont.⁷⁵⁵ Agyenta kommt zum allgemeinen Schluss:

Needless to say that in times of violent conflict, the third-party intervention is a survival kit for the parties involved since it provides them with a “livable space” within which they are able to discover their own potential for turning away from the brink of selfdestruction. Such a role, it must be emphasized, can only be played by people, who, because they are not party to the conflict, are able to act with a certain neutrality. However, we should point out that this type of intervention has only a provisional character. (:311).

Die Erwartung beziehungsweise die Versuche einer Intervention sind in den Geschwisterkonflikten zwar vorhanden, doch die Vergleichsbasis, die Agyenta heranzieht, erscheint recht dünn. Denn nur bei der Intervention Rebekkas erweist sich die deeskalierende Maßnahme der Trennung der Kontrahenten als erfolgreich. Auf längere Sicht betrachtet, zeigen die Eingriffe von Dritten jedoch eher geringe Wirkung. Vermutlich scheitern die genannten Versuche letztendlich daran, dass die eingreifenden Figuren selbst in dem familiären Konfliktsystem mit involviert sind und die von Agyenta erwähnte Neutralität nicht besitzen (Abraham, Rebekka, Ruben). Anders verhält es sich bei der Intervention Gottes, die in den analysierten Erzählungen durchaus zur Deeskalation der Konflikte beziehungsweise zu ihrer Auflösung beiträgt (KAT-[x]-2).⁷⁵⁶ Dies wurde unter HF-1 bereits kategorieübergreifend besprochen.

1.3.1.6.4. Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei (KAT-[x]-13)

Komplikation	KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei	Lea-Rahel Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija
Höhe-/Wendepunkt 2	KAT-HW2-13		Salomo-Adonija

⁷⁵⁵ Auch in der Erzählung von Amnon und Tamar wird das Fehlen einer dritten, rettenden Partei betont. Nachdem alle Diener hinausgebeten wurden und sich die Szene in die innerste Kammer des Hauses verlagert (2 Sam 13,9-10), ist diese Möglichkeit jedoch ausgeschlossen. Das Schreien Tamars nach ihrer Schändung ist geradezu ein Schreien nach der Intervention eines Retters – nun nicht mehr zur Vermeidung der Gewalt, sondern zur Ahndung und Vergeltung. Wer hätte dies tun sollen, wenn nicht ihr eigener Vater und König? Doch nichts passiert. In der darauffolgenden Szene ist es geradezu die Geheimhaltung der Absichten Absaloms (2 Sam 13,22), die eine Intervention Davids im Vorfeld des Brudermords an Amnon unmöglich macht. Dies wird durch die Parabel der fiktiven Geschwisterrivalität aufgegriffen (2 Sam 14,6). Letztlich ist es der deeskalierenden Intervention Joabs zu verdanken (oder zu schulden), dass Absalom nach Jerusalem zurückkehren kann.

⁷⁵⁶ In der Erzählung von Kain und Abel greift Gott vor der Eskalation des Bruderkonfliktes ein, indem er Kain warnt (Gen 4,7). Dennoch lässt sich Kain nicht von seinem Hass gegen seinen Bruder und von dem darauffolgenden Brudermord abbringen. Im weiteren Verlauf der Erzählung wirkt Gott deeskalierend, was die Strafe Kains betrifft, indem er die Blutrache eingrenzt (Gen 4,15).

Dieser Katalysator hat gewisse Überschneidungen mit den bereits besprochenen Faktoren. Es lohnt sich jedoch, eine zusätzliche Differenzierung vorzunehmen: Die Einflussnahme kann „von außen“, also durch die Eigeninitiative einer dritten Person geschehen, wie in den bisher besprochen Fällen, oder durch die Initiative einer Konfliktpartei, die bewusst Dritte mobilisiert.

Dies wird stark in der Rivalität zwischen Lea und Rahel greifbar. Rahel setzt ihre Magd für sich ein, um Kinder zu bekommen. Die Strategie Rahels wird allerdings von Lea kopiert. Beide Parteien rücken damit ihre Magd als Surrogatmutter ins Feld, so dass die Taktik nicht wirklich zur Beilegung, sondern eher zur Verschärfung des Konflikts beiträgt.

In den Erzählungen von Amnon und Tamar sowie bei Absalom und Amnon mobilisieren die Täter ihren Vater. Sie halten dabei ihre verborgenen Absichten zurück (vgl. KAT-K-14; KAT-K-13). In diesen beiden Fällen bekleidet David eine Doppelrolle als Vater und als König: Diese familiäre Rollenüberschneidung eröffnet für die Brüder überhaupt erst die Möglichkeit, ihn als Einflussnehmer in Anspruch zu nehmen. Der Schachzug ist klug: Da David als König die Rolle der obersten Instanz innehat (was in den Erzählungen narrativ hervorgehoben wird) haben die Kontrahenten den Vorteil – wenn David sich auf ihre Bitte einlässt – dass sie einen absolut autoritativen und bindenden Fürsprecher auf ihrer Seite haben.

Im Konfliktgeschehen zwischen Salomo und Adonija sticht hervor, dass Adonija einflussreiche Schlüsselpersonen aus Politik, Militär und Religion für seine Sache mobilisiert (KAT-K-13). Darin wird sichtbar, dass Adonija durch einflussreiche Dritte seine Position stärken will. Die Erzählung stellt ihm eine pro-David Gruppierung entgegen, die analoge Ämter bekleidet, doch zugleich auch den Einfluss des amtierenden Königs selbst erhält. Eine hilfreiche Gegenüberstellung wurde in der Analyse dargestellt (Tabelle 8; Teil B, II., 4.2.2.2.). Auf ähnliche Weise ist sein Vorstoß in 1 Kön 2 zu werten, wenn er sich an Batseba mit seiner Bitte um die Hand Abischags wendet. Er nutzt die einflussreiche Rolle der Königmutter, um die Chancen zu erhöhen, dass Salomo seinem Anliegen (und damit seinen heimlichen Absichten) stattgibt (KAT-HW2-13).

Die Mobilisierung Dritter durch eine Konfliktpartei dient der Stärkung der eigenen Position und der Aneignung besonderer Unterstützung für das eigene Vorhaben. Die Konfliktparteien versuchen den höchstmöglichen Einfluss dadurch zu gewinnen, dass sie dritte Parteien für sich gewinnen können, die in einer wichtigen Stellung oder Rolle stehen. Ihr Einfluss soll dabei den der anderen Konfliktpartei übertreffen.

1.3.1.6.5. Gottes Intervention (vgl. KAT-[x]-2)

Gott selbst kann als ein dritter Protagonist betrachtet werden, der Einfluss auf die Konflikte nimmt und punktuell in ihrem Handlungsverlauf interveniert. Dies wurde bereits kategorieübergreifend unter HF-1 „Gottesspruch, Theophanie, Verheißung“ kategorieübergreifend besprochen.

Die Betrachtung der Katalysatoren im Cluster 6 („Der Einfluss von Dritten als Katalysator der Konflikte“) macht deutlich: Keiner der betrachteten Geschwisterkonflikte kommt ohne den Einfluss von Dritten aus. Dort, wo dies der Fall ist, handelt es sich um einen künstlich inszenierter Geschwisterkonflikt (2 Sam 14), bei der dennoch die Notwendigkeit eines Einflusses von Dritten betont wird. Vor-

nehmlich die Väter der Konfliktparteien, doch auch weitere Personen aus dem direkten Familienkreis, tragen willentlich oder unbewusst zur Eskalation oder Verschärfung der Geschwisterkonflikte bei – nicht zu dessen Deeskalation! Die Intervention kann aus der eigenen Initiative des Vaters geschehen. Doch auffallend ist, dass Handlungsfiguren bewusst weitere Akteure zu ihrem Vorteil mobilisieren. Die Mitwirkung weiterer Personen erweitert das Konfliktsystem und macht das Netz der Interessen und der Mitverantwortlichkeiten komplexer. Der Versuch von Dritten eine Deeskalation zu bewirken ist meistens zum Scheitern verurteilt. Zu oft sind die eingreifenden Personen selbst Teil des erweiterten Konfliktsystems. Anders ist es bei Gott, der außerhalb der familiären und sozialen Systemen der Handlungsfiguren agiert.

1.3.2. Retardierende Momente der Konflikte (RM)

Eine weitere Auswertungskategorie, die innerhalb der Komplikation der Konflikte zu beobachten ist, besteht aus den sogenannten „retardierenden Momenten“. Damit gemeint sind jene Faktoren in den Erzählungen, die den Konfliktverlauf auf unterschiedliche Weise verzögern, so dass der Höhe- beziehungsweise Wendepunkt des Konflikts oder dessen Auflösung retardiert wird. In einigen Fällen ist es sinnvoll von einem „scheinbaren Schluss“ (vgl. Bar-Efrat 2006:137) zu reden, da der Erzählverlauf für einen kurzen Moment zu einem angeblichen Ruhepunkt geführt wird, bevor der Konflikt erneut entfacht. Während einige Konflikterzählungen kein retardierendes Moment aufweisen, sind in anderen gleich mehrere dieser Faktoren am Werk. Innerhalb der Erzählverläufe können drei Haupt-Faktoren identifiziert werden, die als retardierende Momente der Konflikte fungieren. Aufgrund gewisser Überschneidungen und Kausalitäten ist die Abgrenzung dieser Faktoren nicht immer trennscharf.⁷⁵⁷

Tabelle 14: Übersicht der retardierenden Momente

Abk.	Faktor	Abk.	Unterkategorie	Erzählung
RM-1	Eine Konfliktpartei verlässt die Konfliktarena			Sara-Hagar Jakob-Esau Fikt. Geschwisterkonfl. Josef-Brüder
RM-2	Vermeidung und Zeitvergehen			Absalom-Amnon
RM-3	Zeitvergehen und Erfüllung einer Bedingung	RM-3a	Warten bis zum Tod des Vaters	Jakob-Esau
		RM-3b	Theophanie mit Bedingung der Unterordnung	Sara-Hagar
		RM-3c	Momentane, bedingte Versöhnung	Salomo-Adonija

Ein wesentlicher retardierender Faktor tritt ein, wenn eine der Parteien die Konfliktarena eine Zeit lang verlässt (RM-1). Die Parteien werden aus unterschiedlichen Gründen räumlich voneinander getrennt,

⁷⁵⁷ Ein weiterer Aspekt, der hier nur am Rande erwähnt werden soll, ist die Dehnung von Erzählzeit als ein retardierendes Mittel, wodurch Spannung auf der Leserseite erzeugt wird: Josef verirrt sich in Sichem (Gen 37,12-17); die Beschreibung von Tamars Kochvorgang (2 Sam 13,8-9); das Gerücht am Königshof (2 Sam 13,30-36); die mehrfache Wiederholungen der Inthronisation Salomos (1 Kön 1,29-30.33-35.38-40.43-48).

wodurch eine unmittelbare Eskalation oder Verschärfung, doch auch eine Auflösung des Konflikts zunächst vermieden wird. Erst mit ihrer Wiederbegegnung der Kontrahenten lebt der Konflikt neu auf.

Ein weiterer Aspekt, der eine Verzögerung im Konfliktverlauf einleitet, ist die Notwendigkeit der Erfüllung einer gewissen Bedingung (RM-3).

Diese beiden genannten Aspekte sind beispielsweise in der Erzählung von Sara und Hagar erkennbar. In Gen 16,6 wird die Flucht der Magd durch die harte Behandlung ihrer Herrin hervorgerufen. Die Schwangere verlässt die Konfliktarena und entzieht sich damit dem Konflikt (RM-1). Die unerwartete Begegnung mit dem Engel des HERRN gibt ihr neue Zukunftsperspektiven, doch zugleich werden diese an eine Bedingung geknüpft: Hagar soll zurückkehren und sich unter ihre Herrin demütigen, was im Hinblick auf den weiteren Gesamtverlauf des Konfliktes ein zusätzliches retardierendes Moment ist (RM-3b, „scheinbarer Schluss“), der sich bis Gen 21 erstreckt.

Die beiden genannten Faktoren begegnen auch in der Erzählung von Jakob und Esau. Der geplanten, gewaltsamen Auflösung des Konflikts von Gen 27,41 steht für Esau die Erfüllung einer Bedingung im Wege: Er will bis zum Tod des Vaters warten, um sich an seinem Bruder zu rächen (RM-3a).⁷⁵⁸ Gleichzeitig tritt Jakob seine Flucht nach Haran an, wodurch eine zusätzliche räumliche Distanzierung zwischen den Brüdern eine Gewalteskalation verhindert (RM-1). Während bei Hagar die Flucht nur eine kurze Zeit lang dauerte, erstreckt sie sich bei Jakob über 20 Jahre. Erst bei der Wiederbegegnung der Brüder entfacht der alte Konflikt erneut, wird aber auch rasch überwunden.

In dem fiktiven Geschwisterkonflikt ist anzunehmen, dass der Mörder vor der Blutrache seiner Verwandtschaft geflohen ist beziehungsweise sich versteckt hat. Darauf lassen die Worte der Sippe schließen: „*Gib den heraus, der seinen Bruder erschlagen hat, damit wir ihn töten!*“ (2 Sam 14,7). An dieser Stelle ermöglicht die Flucht beziehungsweise das Verstecken die weitere Gewalteskalation, was der Frau aus Tekoa in der fiktiven Szene Zeit verschafft, um an den König zu appellieren (RM-1).

Während die Flucht Hagers eigenmächtig erfolgte und die Flucht von Jakob nach Haran durch die Vermittlung Rebekkas und Isaaks zustande kam (Gen 27,42-45; 28,1-5), ist die erzwungene Trennung der Kontrahenten in der Josefgeschichte Teil des Konflikthöhepunktes selbst. Die Brüder, die Josef zunächst umbringen wollen, entledigen sich seiner, indem sie ihn nach Ägypten verkaufen. „Damit sind die menschlichen Primärbindungen, die Familienbeziehungen zerbrochen, die in der alten Welt das Überleben sichern konnten.“ (Naumann 2003:495). Die Konfliktpartei *muss* die Konfliktarena verlassen, was ein sehr deutlicher „scheinbarer Schluss“ in der Josefgeschichte darstellt (RM-1): Josef wird für tot gehalten (Gen 37,33-35; 42,13.22).

Auch mit Adonijas Bitte um eine Amnestie und Salomos bedingte Gnade ergibt sich ein „scheinbarer Schluss“. Der Konflikt scheint zunächst beigelegt zu sein (1 Kön 1,50-53). Doch auch hier ist die Waffenruhe der Brüder an eine fragile Bedingung geknüpft (RM-3c). Die Missachtung der gestellten Auf-

⁷⁵⁸ Dies scheint eine übliche Vorgehensweise zu sein, da auch die Brüder Josefs nach dem Tod Jakobs davon ausgehen, dass sich Josef nun an ihnen rächen wird (Gen 50,15). Damit interpretieren die Brüder selbst die Zeit bis zum Tod Jakobs als ein retardierendes Moment, das lediglich die Rache Josefs hinauszögert!

lage (Adonija soll sich als ein בן־חַיִל [ben-hayil] erweisen) führt schließlich zum zweiten Höhepunkt der Erzählung und zu dessen gewaltsamer Auflösung (1 Kön 2,25).

In der Erzählung zwischen Absalom und Amnon begegnet ein retardierendes Moment (RM-2), das teilweise die bereits betrachteten RM-1 und RM-3 widerspiegelt. Trotz der fehlenden Flucht oder einer geographischen Distanzierung der Kontrahenten bezeugt der Text eine bewusste Kontaktvermeidung Absaloms zu seinem Bruder (2 Sam 13,22). Dies erstreckt sich über einen Zeitraum von zwei Jahren (2 Sam 13,23), wodurch der Eindruck entsteht, dass der Konflikt nicht weiterverfolgt wird. Die weitere Erzählung gibt zu erkennen, dass dieses Hinauszögern eine bewusste Strategie Absaloms ist (2 Sam 13,24-27.32), um den Anschein zu erwecken, dass sich die Wogen geglättet hätten.

Die (zeitweise) Trennung der Konfliktparteien ist einer der wesentlichen retardierenden Faktoren in den Erzählungen. Doch diese Maßnahme hat nur einen vorläufigen Charakter im Hinblick auf die weitere Entwicklung der Konflikte. Die Auseinandersetzungen, in denen ein Kontrahent die Konfliktarena verlässt, können erst weitergeführt und überwunden werden, wenn sich die Parteien wiederbegegnen. Es ist interessant zu beobachten, dass die Wiederbegegnung in allen erwähnten Erzählungen (außer der fiktive Geschwisterkonflikt) durch göttliche Vermittlung zustande kommt: Hagar begegnet dem Engel des HERRN, der sie auffordert zurückzukehren (Gen 16,9); Jakob wird durch einen Traum von Gott aufgefordert, ins Land zurückzukehren (Gen 31,11-13); die Wiederbegegnung der Brüder mit Josef in Ägypten wird mehrfach der Vorsehung und Führung Gottes zugeschrieben (Gen 45,5-10; 50,20).

Mit der Überwindung des retardierenden Moments wird der Konflikt entweder neu entfacht oder zu seiner Auflösung gebracht. Der Befund zeigt, dass ein kürzeres retardierendes Moment die vorhandenen Spannungen nicht auflösen sondern sogar verstärken kann. Eine längere Trennung der Konfliktparteien, wie bei Jakob-Esau und Josef-Brüder, trägt dazu bei, dass der Konflikt entschärft wird. Dies lässt sich einerseits dahin deuten, dass eine längere Trennung der Konfliktparteien eine grundlegendere Veränderung ihrer Charaktere ermöglicht und eine Besänftigung ihrer Gemüter unterstützt (KAT-[x]-5). Zeit kann offensichtlich Wogen glätten und einige Wunden heilen. Auf der anderen Seite lässt sich daraus schließen, dass halbe Lösungen keine Lösungen sind: retardierte Konflikte sind keine gelösten Konflikte.

1.3.3. Höhe-/Wendepunkt(e) der Konflikte (HW)

Durch die Auswirkungen der verschiedensten Katalysatoren und unter Einfluss von retardierenden Momenten erreichen alle Erzählungen schließlich einen Höhe- beziehungsweise Wendepunkt des Konflikts. Wie betrachtet wurde, enthalten die Erzählungen von Jakob-Esau, von Josef und seinen Brüdern sowie der Konflikt zwischen Salomo und Adonija jeweils zwei Höhe-/Wendepunkte, was auf ihre Länge und Komplexität zurückzuführen ist. Der ganze Erzählverlauf steuert auf diese Szenen hin und führt die Konflikte zu einer Wende, einem Ruhepunkt oder einer Auflösung.

Tabelle 15: Übersicht der Höhe-/Wendepunkte

Abk.	Faktor	Erzählung
HW-1	Verbale Auseinandersetzung	Sara-Hagar Lea-Rahel Jakob-Esau David-Eliab Salomo-Adonija
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung	Josef-Brüder Amnon-Tamar Absalom-Amnon Salomo-Adonija Fiktiver Geschwisterkonflikt

Die Höhepunkte der Konflikte lassen sich ihrem Inhalt nach grundsätzlich in zwei Kategorien einteilen: Höhepunkte, an denen eine *verbale Auseinandersetzung* zwischen den Konfliktparteien stattfindet (HW-1); Höhepunkte, in denen von einer *gewaltsamen Auseinandersetzung* berichtet wird (HW-2). Diese Einteilung sagt noch nichts Grundsätzliches über die Schwere der Auseinandersetzung aus. Denn es ist klar, dass Worte gewaltvoll sein können und dass physische Gewaltanwendung meist nicht ohne eine verbale Auseinandersetzung einhergeht (doch vgl. „Das Schweigen der Konfliktparteien“, KAT-11). Dennoch sind die gewaltsamen Auseinandersetzungen immer radikal und führen die Konfliktparteien zum Äußersten.

1.3.1.1. Die verbalen Auseinandersetzungen und der Vorteil einer Konfliktpartei (HW-1)

Die Höhepunkte der Erzählungen, in denen eine reine verbale Konfrontation stattfindet (HW-1), setzen sich hauptsächlich mit dem Aspekt des *Vorteils* der Konfliktparteien auseinander: Wer bekommt einen Vorteil über den anderen? Und warum?

Dies wird beispielsweise in der Rede Leas deutlich, die den *Vorteil* der geliebten Rahel verbal herausstellt (Gen 30,15), sich aber schlussendlich, um einen eigenen Vorteil zu erzielen, auf eine Verhandlung um die *Dudaim* einlässt.

In der Auseinandersetzung zwischen David und Eliab ist Eliab zornig auf seinen kleinen Bruder, der ihn bereits in 1 Sam 16,7.13 indirekt in den Schatten gestellt hatte. Durch Davids (aus Eliabs Perspektive) *Übervorteilung* und durch sein großtuerisches Auftreten in 1 Sam 17 fühlt sich Eliab als Erstgeborener deplatziert, übergangen und gegebenenfalls beschämt. Daraus folgt sein verbaler Angriff gegen David, der auch verbal darauf antwortet.

Auf listige Weise erschleicht sich Jakob zweimal einen *Vorteil* gegenüber Esau, indem er ihm sein Erstgeburtsrecht und seinen Segen nimmt. Esau bringt dies in Gen 27,36 klar zum Ausdruck. Der Konflikt ist zwar von Handlungen der Konfliktparteien begleitet, die verbal angedrohte Gewalt am Höhepunkt der Erzählung wird jedoch nie in die Tat umgesetzt.

Auch bei Salomo und Adonija wird am ersten Höhepunkt des Konflikts die Frage laut, ob einer der Brüder über den anderen einen *Vorteil* erlangt beziehungsweise ob der frisch inthronisierte Salomo sei-

nen Machtvorteil gegen Adonija auch ausspielt (1 Kön 1,51-53). Zunächst geht der Konflikt nicht über eine verbale Auseinandersetzung hinaus.

Im Fall von Sara und Hagar ereignet sich der Höhe-/Wendepunkt der Erzählung beim Entwöhnungsfest Isaaks mit dem „Lachen“ oder „Isaaken“ (קַחֲצֵק; *měšahēq*; 21,9) Isaels. Stellvertretend für ihren Sohn äußert Sara ihre Bedenken, dass Ismael zusammen mit ihrem Sohn das Erbe teilen und somit als Erstgeborener einen *Vorteil* gegenüber Isaak erlangen könnte (Gen 21,10).

Außer bei Jakob und Esau (vgl. Gen 25,29-34) treffen – narrativ betrachtet – alle hier genannten Parteien am Höhepunkt des Konflikts zum ersten und einzigen Mal direkt aufeinander.⁷⁵⁹ An diesem Punkt wird darüber entschieden, welche Konfliktpartei den Vorteil hinsichtlich der jeweiligen Konfliktursache erlangt.

1.3.1.2. Die gewaltsamen Auseinandersetzungen (HW-2)

Fünf von neun Konflikte weisen am Höhe-/Wendepunkt der Erzählung eine physische, gewaltsame Auseinandersetzung auf (HW-2).⁷⁶⁰ Die Geschwisterkonflikte können schnell eskalieren und sich rasch am Rande eines Brudermords wiederfinden. In drei Episoden endet die Gewalteskalation im Brudermord, was ausschließlich innerhalb der Erzählungen der Söhne Davids vorkommt. Daraus wird klar: „die Bibel beschönigt die menschliche Neigung zu gewaltförmiger Konfliktlösung nicht.“ (Dietrich 2020:21).

Josef wird am ersten Höhepunkt des Konflikts offensichtlich misshandelt, doch hier schweigt der Text über die Gewaltanwendung (Gen 37,23-24). Naumann beschreibt dies sehr treffend:

Der Erzähler verzichtet auf jede Emotionalisierung, auf den Voyeurismus der Gewalt oder die Detaillierung der körperlichen oder seelischen Notlage des Opfers, die zur Einfühlung in die Befindlichkeit Josefs eigentlich nötig sind. Dies ist auffällig, denn sowohl die folgende Trauerszene Jakobs als auch die Begegnungsszenen in Ägypten werden sehr stark emotionalisiert und geradezu mit melodramatischen Effekten versehen. (2003:494-495).

In der Josefgeschichte schwelt die Absicht des Brudermords im Hintergrund, ähnlich wie bei Jakob-Esau.⁷⁶¹ Josef wird tatsächlich als verstorben betrachtet, und zwar nicht nur durch den betrogenen Vater (Gen 37,33-34), sondern durch die Brüder selbst (Gen 42,13). Sie treten als eine kollektive Größe gegen

⁷⁵⁹ Bei Sara-Hagar ist Gen 21,9 die erste Stelle, an der eine potentielle Begegnung der Brüder impliziert sein könnte.

⁷⁶⁰ Das inhaltliche Spektrum des Gewaltbegriffes ist sehr breit. Er erstreckt sich von der Gewalt gegen die eigene Person über die zwischenmenschliche Gewalt, die physischer und psychischer Natur sein kann, bis hin zu Formen kollektiver Gewalt. In der Analyse des Gewaltvorkommens unserer Erzählungen wird gewissermaßen eine Engführung des Gewaltbegriffes vorgenommen, die sich auf die physische, zwischenmenschliche Gewaltanwendung beschränkt. Zum Gewaltbegriff in der Bibel erklärt Mayordomo: „Gewaltphänomene werden mit einer sehr reichen Begriffspalette zur Sprache gebracht“ (2005:22). Und Dietrich betont: „So gibt es im Hebräischen kein präzises Äquivalent zum deutschen Wort ‚Gewalt‘, von einer eigenen Begriffsdefinition ganz zu schweigen.“ (2005a:17).

⁷⁶¹ Im unmittelbaren Zusammenhang mit der Erschleichung des Erstgeburtssiegens folgen die Racheabsichten Esaus, der seinen Bruder erschlagen will (Gen 27,41ff), wobei die Konfliktparteien sich am Höhepunkt der Erzählung nicht begegnen. Auch hier bewegt sich die Auseinandersetzung am Rande des Brudermords, was letztendlich erst mit Gen 33 überwunden wird.

Josef auf, so dass bei der Wiederbegegnung der Brüder keiner von ihnen besonders belastet wird (vgl. Naumann 2003:494). Juda nimmt dennoch eine besondere Verantwortungsposition dabei ein.

Extrem ist auch Ammons Vergewaltigung seiner Schwester, womit er an ihr nicht nur gegenwärtige Gewalt ausübt sondern auch ihren zukünftigen sozialen Tod besiegelt. Am Höhepunkt des Festes in Baal-Hazor wird er selbst durch Absalom gewaltsam zur Strecke gebracht. In diesen beiden Fällen ist es eine berechnete, kaltblütige Gewaltanwendung, die nicht aus dem Affekt heraus geschieht. Ohne weiteren Kompromiss wird auch Adonija durch Benaja beim zweiten Höhepunkt des Konflikts in 1 Kön 2,25 hingerichtet.

Am Höhepunkt der Auseinandersetzungen entladen sich Geschwisterkonflikte häufig gewaltsam. Die Gewalteskalationen und Brudermorde entstehen in allen Fällen nicht aus einer impulsiven Handlung, sondern aus einer vorüberlegten Planung heraus.⁷⁶² Dabei fällt auf, dass das Vorkommen von physischer Gewalt unter Geschwistern immer extrem ist, oder sie wird gar nicht berichtet.

Diese extreme Gewaltanwendung setzt dort ein, wo kein Dialog beziehungsweise keine Verhandlungsspielräume gesehen oder erwünscht werden (vgl. KAT-11). Das Problem soll zusammen mit der anderen Partei aus der Welt geschaffen und der eigene Vorteil erzwungen werden. Eine positive Auflösung bleibt damit ausgeschlossen. Ähnlich folgert Dietrich: „Interessengegensätze stauen sich an, doch statt über die widerstreitenden Interessen zu reden und Möglichkeiten eines Interessenausgleichs auszuloten, schlägt der jeweils Schnellere oder Stärkere zu und schaltet den anderen aus.“ (2020:31).

Selbst bei extremer Gewaltanwendung bleibt die Beschreibung der Ereignisse knapp und sachlich. Schon im urgeschichtlichen Geschwisterkonflikt ereignet sich der Brudermord „ganz schnell, auf dem schrecklichen Geschehen liegt kein erzählerischer Akzent.“ (Dietrich 2005b:29). In den betrachteten Erzählungen fokussiert der Erzähler nicht die Tat an sich, sondern vielmehr den Weg zur Tat hin beziehungsweise die Konsequenzen, die daraus resultieren.⁷⁶³ Ausführlicher werden die Auseinandersetzungen geschildert, in denen der Höhe-/Wendepunkt verbal stattfindet. Hier stehen die Dialoge und die Verhandlungen im Vordergrund der Erzählung. Konflikte, die auf diese Art ausgetragen werden, haben das Potential für eine positive oder neutrale Auflösung (vgl. KAT-11 und KAT-[x]-1). Zugleich häufen sich in dieser Kategorie jene Konflikte, die keine klare Auflösung erfahren. Damit ist die Analyse der Resolutionen des folgenden Abschnitts angesprochen.

⁷⁶² Eine gewisse Ausnahme könnte ein impulsives Streiten (נָשָׁה; *nšh*) der Brüder auf dem Feld in 2 Sam 14,6 sein (fiktiver Geschwisterkonflikt), womit eine anfängliche Schlägerei gemeint sein könnte, die plötzlich in einen Brudermord eskaliert. Der Text bleibt an dieser Stelle sehr sparsam und die starken intertextuellen Bezüge zu Gen 4 scheinen dies eher ausschließen zu wollen.

⁷⁶³ Der Höhe- beziehungsweise Wendepunkt der Konflikte wird in den allermeisten Fällen an einem Objekt, einem Begriff oder einem Ereignis symbolisch vergegenständlicht: Sara-Hagar: das „*Isaaken*“ = „*Lachen*“ oder „*Scherzen*“ (מְשַׁחֵק; *měšahēq*; 21,9) und das Entwöhnungsfest Isaaks; Jakob-Esau: die „*bērākā*“; Salomo-Adonija: der *Thron* (Wortcluster) und die *Feste* in En-Rogel/Jerusalem; Lea-Rahel: die *Dudaim*; Amnon-Tamar: „*Herzkuchen*“; Josef-Brüder: der *Leibroch* Josefs; Absalom-Amnon: das *Schurfest* in Baal-Hazor; David-Eliab: das „*Herz*“ und das „*sehen*“.

1.4. Auswertungskategorien der Resolution

1.4.1. Auflösung des Konflikts (A)

Ein Vergleich der Auflösungen beziehungsweise Ruhepunkte der Konflikterzählungen zeigt, dass grundsätzlich zwischen den Erzählungen unterschieden werden kann, die eine klare Auflösung haben und die *keine* klare Auflösung haben.⁷⁶⁴ Im letzten Fall kann zwar von einem gewissen narrativen Ruhepunkt die Rede sein, doch dieser behebt nicht zwangsläufig die Konfliktursachen und beinhaltet nicht unbedingt eine Lösung des Problems. In einigen Fällen wird der Konflikt narrativ einfach nicht weiterverfolgt, was Rückschlüsse auf den eigentlichen Fokus der Erzählungen zulässt. Insgesamt sind klare Auflösungen in den betrachteten Konflikterzählungen häufiger.

Tabelle 16: Übersicht der Auflösungen

Abk.	Faktor	Abk.	Unterkategorie	Erzählung
A-1	Konflikterzählungen mit einer klaren Auflösung	A-1a	Versöhnung	Jakob-Esau Josef-Brüder
		A-1b	Brudermord	Absalom-Amnon Fiktiver Geschwisterkonflikt Salomo-Adonija
		A-1c	Neue Ordnung	Sara-Hagar
A-2	Konflikterzählungen mit einer unklaren Auflösung			Lea-Rahel David-Eliab Amnon-Tamar

1.4.1.1. A-1: Konflikterzählungen mit einer klaren Auflösung

Zu dieser Kategorie zählen jene Konflikte, die zu einer neuen, geregelten und eindeutigen Ordnung führen, sei es durch Versöhnung, durch Brudermord oder durch andere eindeutige Umstände.

A-1a - Versöhnung: Selbst wenn die Versöhnung zwischen Jakob und Esau unter Wahrung örtlicher Distanz stattfindet (Gen 33,12-16), ist der Konflikt ab Gen 33 endgültig beigelegt.

Noch eindeutiger ist die Aussöhnung von Josef und seinen Brüdern in Gen 50, da Josef keine Bedingungen stellt, die Einladung zur Übersiedlung der Brüder nach Ägypten betont und die zukünftige Versorgung ihrer Familien zusichert. In beiden Fällen ist damit eine eindeutige Auflösung der der Konfliktumstände durch die Versöhnung der Brüder gegeben.

A-1b - Brudermord: Ebenso eindeutig, aber diametral gegensätzlich ist die Auflösung der Konflikte, die im Brudermord enden. Unabhängig davon, ob es sich dabei um Mord, um Totschlag oder um die Ahndung eines Vergehens handelt: Das Problem wird zusammen mit dem Kontrahenten aus der Welt geschafft. Dies ist der Fall bei Salomo und Adonija, nachdem Adonija sich nicht an die vereinbarten Bedingungen gehalten hatte (1 Kön 1,51-53). Auch der Mord Absaloms an Amnon ist unumkehrbar und definitiv wie der fiktive Geschwisterkonflikt, wovon wir nur wenig wissen.

⁷⁶⁴ Die Literaturwissenschaft differenziert die unterschiedlichen Auflösungen einer Erzählung durch die Verwendung der Begriffe „Komödie“, die eine Auflösung des Konflikts vorsieht, und der „Tragödie“, in der ein Konflikt unauflösbar bleibt (vgl. Hertel 2013:136).

A-1c - Neue Ordnung: Jenseits von Versöhnung oder Mord wird auch in der Erzählung von Sara und Hagar beziehungsweise Isaak-Ismael eine neue, eindeutige Ordnung erreicht: Die eine Konfliktpartei (Hagar mit Ismael) wird fortgeschickt und ihrem Schicksal überlassen, wobei über ihr die Verheißungen Gottes stehen. Der Text hält summarisch fest, dass damit ein klarer Ruhepunkt erreicht wird (Gen 21,20-21) und die Brüder sich beim Tod ihres Vaters (friedlich) wiederbegegneten (Gen 25,9). Von einer klaren Versöhnung kann hier jedoch nicht die Rede sein.

1.4.1.2. A-2: Konflikterzählungen mit einer unklaren Auflösung

Der Konflikt zwischen Lea und Rahel führt zu keiner eindeutigen Auflösung. Die *Dudaim*-Szene lässt eventuell Lea als Siegerin hervorgehen, doch dies bleibt uneindeutig. Auch Rahels Verzicht auf Jakob und die Überwindung ihrer Unfruchtbarkeit löst die grundsätzlichen Konfliktursachen nicht auf. Dies wird beispielsweise an der Namensgebung Josefs sichtbar, wonach Rahel den Kampf um mehr Kinder fortführen will (Gen 30,24). Das gegenseitige Streben der Schwestern wird nicht aufgelöst und es tritt keine neue Ordnung ein. Mit dem Tod Rahels endet auch das narrative Eigenleben Leas und Teilaspekte des Konflikts leben weiter in ihren Söhnen.

Ähnliches betrifft den Konflikt zwischen David und Eliab. Nach der Auseinandersetzung verfolgt die Trajektorie der Erzählung den weiteren Weg Davids und lässt die Leserschaft im Unwissen über die Reaktion Eliabs. Damit wird klar, dass der Fokus der Erzählung nicht auf dem Geschwisterkonflikt an sich liegt, sondern auf den Hürden, die David bis zum Kampf mit Goliath und letztendlich bis zur Krone überwinden muss. Die Aussage in 1 Sam 22,1 und der weitere Verlauf sind offen für die Möglichkeit, dass eine teilweise Versöhnung zwischen den Brüdern stattgefunden haben könnte (vgl. McCracken 2013:210; Bodner 2003:66).

Zuletzt bleibt auch die Erzählung von Amnon und Tamar offen. Die Vergewaltigung und Ausstoßung Tamars bringt zwar etwas Definitives mit sich, doch der Konflikt wird nicht beigelegt. Tamar trägt die Schande, sie wird zum Schweigen angehalten, als würde ihre Wiederherstellung folgen. Doch die Erzählung hinterlässt sie verwüstet und desolat (2 Sam 13,20) im Hause Absaloms. Hier tritt ein gewisser Ruhepunkt ein, doch der Konflikt an sich erfährt dadurch keine klare Auflösung: Die Leserschaft erfährt nichts mehr über Tamar. Amnon wird nicht mit seiner Tat konfrontiert. Selbst Absaloms Rache kann keine Auflösung in das Geschehen bringen.

1.4.2. Konsequenzen aus dem Konflikt (KON)

Eng mit der Auflösung der Auseinandersetzungen verbunden ist die Frage nach den Konsequenzen, die aus den Konflikterzählungen entstehen.⁷⁶⁵ Die Folgen der Konfliktauflösung können den unmittelbar darauffolgenden Zusammenhang der Erzählung betreffen. In manchen Fällen wirken sich die Konsequenzen auf die nächste Generation aus. Sie können jedoch auch eine dauerhafte und langfristige Auswirkung entfalten (Völkerdimension).

⁷⁶⁵ Diese Frage bezieht sich natürlich nur auf die Hauptkonsequenzen der Konflikte.

Tabelle 17: Übersicht der Konsequenzen der Konflikte

Abk.	Faktor	Erzählung
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>bēkōr</i> oder König	Sara-Hagar Jakob-Esau Josef-Brüder David-Eliab Absalom-Amnon Salomo-Adonija
KON-2	Trennung oder Aufspaltung der Sippschaft	Sara-Hagar Jakob-Esau
KON-3	Folgekonflikt	Amnon-Tamar
KON-4	Weitergabe einer Konfliktdynamik an die darauffolgende Generation	Jakob-Esau Lea-Rahel
KON-5	Langfristige Völkerdimension	Sara-Hagar Jakob-Esau Lea-Rahel Josef-Brüder

Da es in vielen Konflikten um die Vorherrschaft des einen Bruders über den anderen in direkter Verbindung mit der Frage nach der Erstgeburt oder Sukzession geht, ist die wohl wesentlichste Folge der Konflikterzählungen die Bestätigung und Inkraftsetzung des einen Protagonisten als rechtmäßigen *bēkōr* oder König (KON-1). Dies gilt für den stellvertretenden Konflikt zwischen Sara und Hagar, was Isaak betrifft. Es ist Jakob, der zwar symbolisch seine *bērākā* an Esau zurückgibt (Gen 33,11), aber als *bēkōr* im Land bleibt und als Verheißungsträger das Erbe Abrahams und Isaaks antritt. Auch in der Josefgeschichte als Ganzes wird schlussendlich die Frage nach dem rechtmäßigen *bēkōr* geklärt (Efraim-Manasse/Juda). Die Anfänge der Geschichte Davids zeigen, dass der jüngste Bruder, David, nicht nur unerwartet gesalbt wurde und große Reden schwingen kann, sondern auch, dass er anders als sein erstgeborener Bruder das Zeug zum König hat.

In der Amnon-Tamar-Erzählung sticht besonders hervor, dass keine Konsequenzen für Amnon folgen. Daraus entsteht ein unmittelbarer Folgekonflikt, der im Brudermord endet (KON-3). Das Fehlen von Konsequenzen wirkt hier also als ein hinführender Faktor (HF-4a). Im Absalom-Amnon Konflikt spielt die Frage nach dem rechtmäßigen *bēkōr* keine vorrangige Rolle. Dennoch ist eine Konsequenz aus dem Brudermord, dass Absalom der älteste überlebende Bruder ist. Seine Flucht und die Konsequenzen seiner Rückkehr führen schlussendlich zu seinem Aufstand. Damit disqualifiziert er sich als rechtmäßiger Thronfolger.

Schließlich ist es Salomo, der als Thronfolger erwählt wird und sich gegen die Machtansprüche seines Bruders durchsetzen kann, was in der Langzeitperspektive zu einer gefestigten Herrschaft und einer längerfristigen Ruhe in Israel führt (1 Kön 2,12.46).

Mit der Entscheidung und der Auswahl eines rechtmäßigen *bēkōr* beziehungsweise eines Thronnachfolgers folgt in einigen Fällen eine Trennung oder Aufspaltung der Sippschaft (KON-2). In Genesis werden an diesen Nahtstellen die Verheißungsträger hervorgehoben: Isaak und Jakob bleiben im Land, während Ismael und Esau ins Ausland ziehen. Dennoch werden auch die Nebenlinien gesegnet und

ihnen wird eine eigene *Toledot* gewidmet (Gen 25,12-18; 36). Eine wichtige Ausnahme bilden die Umstände der Josefgeschichte, da alle Brüder mitsamt ihren Sippen im Nachbarland Ägypten zusammenwohnen und durch Josef versorgt werden.⁷⁶⁶

Eine weitere Konsequenz, die in mehreren Konflikterzählungen vorkommt, ist die Weitergabe einer Konfliktdynamik an die darauffolgende Generation (KON-4), teilweise verbunden mit Folgen, die eine langfristige Völkerdimension (KON-5) miteinschließen. Dies ist besonders in den Patriarchenerzählungen (Jakob-Esau; Lea-Rahel) zu beobachten und wurde bereits als Tun-Ergehen-Zusammenhang besprochen (vgl. Teil B, I., 2.1.5.).

Der Konflikt zwischen Sara und Hagar ist an sich schon stellvertretend im Hinblick auf ihre Söhne; er erhält eine zusätzliche Völkerdimension durch die Verheißungen in Gen 16,10-12, die eine gewisse Feindschaft zwischen Ismael und seinen Brüdern in Aussicht stellt (KON-5).

Die Dynamiken von Betrug und Bevorzugung in der Jakob-Esau-Erzählung haben (wie bereits mehrfach betrachtet) hinreichende Auswirkungen auf die weiteren Konflikte Jakobs in Haran und den Auseinandersetzungen zwischen seinen Söhnen in der Josefgeschichte. Diese Dynamiken der Erzeltern und der aus ihnen erwachsenden Stämmen lassen sich weit in die Geschichte Israels hinein verfolgen (KON-5). Die Völkerdimension des Konflikts zwischen Israel und Edom wird bereits im vorgeburtlichen Gottesorakel in Gen 25,23 begründet (KON-5).

Die Korrelation der Geschwisterkonflikte in diesem Kapitel zeigt ein vielfältiges Bild auf, das komplex und vielseitig ist wie das Leben. Doch trotz der Eigentümlichkeit, der eigenen Dynamik und der verschiedenartigen Konstellation jeder Einzelerzählung konnten zahlreiche narrative Muster und Verbindungen zwischen den Episoden erkannt und dargestellt werden. Daran wird in gewisser Hinsicht erkennbar, wie biblische Geschwisterkonflikte „funktionieren“ beziehungsweise welche hervorstechenden Faktoren und narrativen Aspekte ihren Kern ausmachen.

Wenn gleichzeitig mehrere der dargestellten Faktoren in einem narrativen Text vorkommen, so ist die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass es sich um einen Text handelt, der von Geschwisterkonflikten erzählt oder der darauf anspielt. Dies hat Auswirkungen auf die Erwartungen und auf die Lenkung der Rezipienten während des Lektürevorgangs.⁷⁶⁷ Die Resultate dieses Kapitels umreißen durch ihre hervorstechenden Analogien die Konturen eines innerbiblischen Motivs oder eines eigenen narrativen Genres von Geschwisterkonflikten. Da jedoch gerade die Unterschiedlichkeiten und Eigentümlichkeiten der Einzelerzählungen narrative Bedeutungsträger sind, scheint mir der Begriff *Type-Scene* (vgl. Alter 1978; 2011:61) geeigneter als die Bezeichnung eines *genres* zu sein. Die Ergebnisse der Korrelationen dieses Kapitels zeichnen also die Umriss einer innerbiblischen *Type-Scene* von Geschwisterkonflikten, was an den weiteren Konflikterzählungen des Alten Testaments verifiziert werden muss.

⁷⁶⁶ Steinmetz merkt an: „By default, outside the land promised to Abraham, the patrilineage of Terah shifts from vertical to horizontal listing in the generation of the sons of Jacob.“ (2012:295).

⁷⁶⁷ Oder andersherum betrachtet: Würde man (rein fiktiv) einen Geschwisterkonflikt nach biblischen Konventionen erzählen wollen, dann könnte man sich am dargestellten Repertoire der Motive bedienen.

Unter den vielen Faktoren und Katalysatoren, die in diesem Kapitel untersucht wurden, ist beispielsweise die gemeinsame Strebung der gleichgeschlechtlichen Konfliktparteien nach Vorherrschaft und Geltung ein hervorstechender Aspekt. Diese grundlegende Konfliktursache wird in vielen unterschiedlichen Kombinationen und Plotmustern durchgespielt, wobei das Objekt der Strebung auf die Aspekte Liebe, Macht, Gerechtigkeit und Lust reduziert werden kann (vgl. Teil C, 1.2.2.5.). Ein weiteres zentrales Muster, das sich unter den vielen Aspekten herausgestellt hat, ist der Einfluss vorausgegangener Handlungen und Konflikte auf die Auseinandersetzungen der Konfliktparteien und auf die darauffolgenden Generationen. Dadurch werden die Geschwisterkonflikte in einem innerfamiliären und intergenerationellen System kausal verortet. Betont wurde, wie die dysfunktionalen Familienverhältnisse Auswirkungen auf die Geschwisterkonflikte nehmen können, sei es aufgrund komplexer Ehe-Konstellationen oder aufgrund zahlreicher Rollenkonflikte. Hierbei wurde der besondere Einfluss der Eltern und speziell der Väter auf die Konflikte ihrer Kinder erkannt. Aufgezeigt wurde auch, wie einzelne Lebensereignisse, Umstände und das Vergehen von Zeit notwendige Veränderungsprozesse bei den Konfliktparteien in Gang setzen und schließlich Versöhnungsprozesse ankurbeln können. Auch die Gefühlswelten der Geschwister weisen vergleichbare Muster auf. Diese sind nur einzelne Beispiele aus den vielseitigen Ergebnissen der Korrelation, die im vorliegenden Kapitel dargelegt wurde.

Die Systematisierung und Abstrahierung der genannten und der vielen weiteren Faktoren ermöglichen es nicht nur, die einzelnen Erzählungen miteinander zu verbinden und gegenüberstellend zu lesen, sondern sie eröffnen auch die Möglichkeit, den alttestamentlichen Befund auf eine grundsätzlichere Ebene zu transponieren und ihn in Beziehung zu heutigen Lebenserfahrungen von innerfamiliären Geschwisterkonflikten zu setzen. Damit befasst sich das nachfolgende, abschließende Kapitel, das einige mögliche Brückenschläge, Anknüpfungspunkte und Anregungen zum Thema Geschwisterkonflikte für die gegenwärtige Leserschaft anreißt.

2. Geschwisterkonflikte zwischen Bibel und Gegenwart

Die Einzelanalysen der Geschwisterkonflikte aus den Großfamilien Abrahams und Davids wurden im letzten Kapitel in Beziehung zueinander gestellt und ausgewertet. Auf diese Ergebnisse baut das vorliegende Kapitel auf und versucht die Relevanz dieser Konflikterzählungen für die Gegenwart herauszustellen.

Der Familienforscher Hartmut Kasten, der in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Publikationen über Geschwisterbeziehungen veröffentlicht hat, stellt fest: „Geschwister erscheinen uns auch heute noch besonders interessant und finden in der breiten Öffentlichkeit Beachtung, wenn sie uns mit Innigkeit und Intimität, aber auch mit Haß, Verachtung und Feindseligkeit konfrontieren [...]“ (1994:2). Ein Blick in die Medien bestätigt diese Einschätzung. Dabei fällt auf, dass analog zum biblischen Befund besonders häufig von Beziehungsproblemen und von Konflikten unter Geschwistern die Rede ist. Neben der weit verbreiteten Darstellung und Beschreibung des Motivs in den neuen Medien, insbesondere in Filmen⁷⁶⁸, versuchen vor allem Printmedien häufig (mehr oder weniger sinnvolle) Ratschläge darüber zu vermitteln, wie die Lesenden mit den eigenen innerfamiliären Spannungen umgehen könnten.⁷⁶⁹ Schlagzeilen wie die folgenden sind in den Mainstream-Medien nicht selten zu lesen:

„Erwachsene Geschwister: Brüder und Schwestern streiten und kämpfen oft wie früher“ (Wohlfahrt 2020).

„Streit unter Geschwistern: Frieden schließen im Geschwisterstreit“ (Bayerischer Rundfunk 2021).

„Geschwister: Von der Liebe unter Rivalen“ (Erbele & Gilges 2008)⁷⁷⁰.

„Geschwisterliebe – die schönste Hassliebe der Welt“ (Krone & Wagener 2018).

Diese Schlagzeilen könnten durchaus als Überschriften für einige der biblischen Erzählungen dienen, die in dieser Arbeit betrachtet wurden! Schon allein darin zeigt sich, dass das Leben in Geschwisterbeziehungen eine der grundlegenden anthropologischen Konstanten des Menschen ist. Potentiell hat fast jeder Mensch Geschwister, zeugt eigene Geschwisterkinder oder erlebt das Zusammenleben von Geschwistern in der Großfamilie. Oder anders ausgedrückt: „Geschwister zu haben ist ein unvermeidbares Lebensschicksal.“ (Petri 2012:201). Es verwundert daher nicht, wenn Aspekte dieses Themas seit biblischen Zeiten und bis heute ununterbrochen erzählt und nacherzählt werden. Trotz der großen Unterschiede zwischen dem biblischen Text und der heutigen Realität wird klar, dass bestimmte Aspekte des Lebens über die Zeiten und Kulturen hinweg im Kern gleich bleiben. Gerade in der Vermittlung und „Konservierung“ solcher Aspekte liegt eine besondere Funktion und Wirkungsweise narrativer Texte. Im ersten, eher theoretischen Teil des vorliegenden Kapitels wird zunächst dargelegt, auf welcher Basis biblische Erzähltexte Brückenschläge in die Gegenwart zulassen. Dabei wird Narrativität als anthropo-

⁷⁶⁸ Die Plattform „independent“ veröffentlichte eine Top-21-Liste von Filmen, die Geschwisterrivalitäten thematisieren (siehe Cripps 2020). Das Thema wird auch von *Comedy-Shows* aufgegriffen, wie etwa von dem Podcast „Sibling Rivalry“.

⁷⁶⁹ Unzählige Veröffentlichungen und Artikel thematisieren zugleich den rechten Umgang der *Eltern* mit den Konflikten ihrer Kinder, wie etwa der Artikel „Mann, bist du sauer!“ in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (2015).

⁷⁷⁰ Darauf folgt die interessante Überschrift: „Die Beziehungen unter Schwestern und Brüdern sind urwüchsiger und spontaner als alle anderen menschlichen Bindungen. Zu Rivalitäten kommt es schon im Mutterleib.“

logische Grundkonstante hervorgehoben und die Performativität von Erzähltexten in ihrer Intersektion mit der gegenwärtigen Leserschaft gezeichnet.

Diese allgemeinen Aspekte werden im zweiten Teil dieses Kapitels konkretisiert und anhand einiger Konfliktursachen und Katalysatoren der analysierten Geschwisterkonflikte exemplarisch veranschaulicht. Darin soll der Bogen von dem alttestamentlichen Befund hin zur heutigen Lebenserfahrung von innerfamiliären Geschwisterkonflikten geschlagen werden. Dabei werden unter anderem Fragen wie diese behandelt und beantwortet: An welchen Stellen kann die Erfahrung heutiger Leserinnen und Leser an die analysierten Geschwisterkonflikte andocken? Welches sind die Aspekte, die in diesen Texten seit Jahrtausenden und bis heute über die Kulturen und Lebenssituationen hinweg zur Grunderfahrung menschlichen Daseins gehören? Welches sind die Aspekte, die diesen Texten fortwährend mimetische Kraft geben und die heute noch in meinem Kulturkreis Entsprechung finden können? Um die Bedeutung und Relevanz des Ertrages für andere Disziplinen aufzuzeigen, doch auch um die weitere disziplinübergreifende Forschung anzuregen, sollen dabei Erkenntnisse aus angrenzenden Fachbereichen in die Diskussion miteinfließen.

Der letzte, abschließende Teil dieses Kapitels fragt schließlich nach allgemeinen Deutungsaspekten, Prinzipien oder Strategien von jenen Erzählungen, die eine positive Auflösung zeigen. Anhand der zwei Versöhnungserzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder werden einige zentrale Aspekte dieser Versöhnungswege herausgearbeitet und als Anregung für die Leserschaft angeboten.

2.1. Die Kraft narrativer Texte und ihre Intersektion mit der Lebenswirklichkeit der Leserschaft

2.1.1. Narrativität als anthropologischer Grundaspekt

In seinem 1953 erstmals erschienenen Buch *In Geschichten verstrickt* stellt Wilhelm Schapp seinen „geschichtenphilosophischen“ Ansatz vor. Darin beschreibt er Geschichten als Urphänomene und den Menschen als ein Wesen, das gänzlich in Geschichten verstrickt ist. Auf ähnliche Weise gehört für Walter Fisher die Narrativität zur wesentlichen Natur menschlichen Daseins. Aus diesem Grund prägte er folgende Begriffsbildung:

Many different root metaphors have been put forth to represent the essential nature of human beings: *homo faber*, *homo economicus* [sic!], *homo politicus*, *homo sociologicus*, “psychological man”, “ecclesiastical man”, *homo sapiens*, and, of course, “rational man”. I now propose *homo narrans* to be added to the list. (1984:6).

Das Erzählen wird damit als eine Grundstruktur (Erbele-Küster 2009:9) und ein Grundbedürfnis menschlicher Existenz erkannt.

Von einer ganz anderen Perspektive betrachtet sind Geschichten auch als Kommunikationsparadigma „eine in ihrer praktischen, kulturellen, sozialen und psychischen Bedeutung kaum zu überschätzende Artikulationsform des Menschen“ (Straub 2010:136). Zum einen ist der Mensch selbst in Geschichten verstrickt. Zum anderen ist er auch „das Wesen, das nicht nur erzählen, sondern vom Erzählen erzählen und sich noch zu dieser reflexiven Struktur bewusst verhalten kann.“ (:136-137). Damit stellt die Narrativität einen anthropologischen Grundaspekt dar oder mit den Worten von Irenäus Eibl-Eibesfeldts,

dem Begründer der Humanethologie, „eine hinter den kulturellen Varianten erscheinende universelle Grammatik menschlichen Verhaltens.“ (zit. in Oliver Bender 2013:85).

Die Narrativität, die im menschlichen Dasein begründet liegt, bringt Narrationen (d.h. Erzählungen) hervor, in denen der Mensch über sich selbst und die Welt reflektiert. Der Mensch als Narrator erzählt nicht für sich, sondern für sein Gegenüber. Dieses Erzählen entfaltet somit eine intersubjektive Wirkung, worauf Straub hinweist:

Das Erzählen ist zwar nicht der einzige, aber ein herausragender sprachlicher Modus, aus Erlebnissen intersubjektiv kommunizierbare und reflektierbare Erfahrungen und Erwartungen zu formen. In Erzählungen entwerfen, artikulieren und gestalten Erzählende ihre Welt, indem sie Geschehenes zeitlich ordnen [...]. (2010:136).

Weil die vielfältige narrative Praxis des Menschen zur „*conditio humana*“ (:136) gehört, erlebt der Mensch, der sich der Narration anderer und in unserem Fall den Erzähltexten anderer aussetzt, bewusst oder unbewusst eine Intersektion der eigenen Lebenswirklichkeit mit der erzählten Wirklichkeit. Über den informativen Aspekt hinaus entfaltet dieses Erzählen in der Leserschaft eine Wirkung (Erbele-Küster 2009:9) – oder in anderen Worten: Die Erzählung wirkt performativ.

2.1.2. Über die Performativität von Erzähltexten

Die Performativität⁷⁷¹ eines Textes kennzeichnet im Allgemeinen die Beziehung zwischen dem Text selbst und dessen Wirkung.⁷⁷² Im Akt des Lesens, Überlieferns und Rezipierens entfalten Texte eine eigene, gegenwärtige Wirkung. Der Begriff markiert damit die „wirklichkeitsverändernde Kraft biblischer Texte“ (Reinmuth 2018:§1). Eine Erzählung wird und wirkt damit zum Ereignis in der Gegenwart.⁷⁷³

Dies betrifft zunächst die performative Dimension biblischer Texte in ihrer Entstehungssituation, wie Eckart Reinmuth erklärt: „Die Texte wurden ‚aufgeführt‘, vorgelesen, deklamiert, also in performances überführt und als solche realisiert.“ (:§21). Mit Blick auf die Gegenwart macht er auf die heutige Verflachung dieser Art von Performance biblischer Texte aufmerksam: „Moderne Beziehungen zu Texten sind aufgrund einer Vielzahl anderer Rezeptionsbedingungen, zu denen nicht zuletzt das lautlose Lesen gehört, demgegenüber individueller, abstrakter, körperloser.“ (:§21). Gerade dies hebt die Bedeutung und Relevanz der Verkündigung biblischer Erzähltexte und religiöser Sprechakte als „ein relationales, dynamisches und kommunikatives Begegnungsgeschehen“ (Rolf 2008:256) hervor, in dem Menschen der „Erfahrung der *Gottesbegegnung*“ (:256) teilhaftig werden können.

⁷⁷¹ Der Begriff geht zurück auf den posthum veröffentlichten Vortrag von John Austin *How to do things with words* (1965), der von Eike von Savigny in deutscher Sprache bearbeitet wurde (Austin 2010). Sein Ansatz, der sich besonders mit Aspekten von Linguistik und Sprechakten befasst, wird gut zusammengefasst bei Rolf (2008:249-254) und Kober (2008:1623-1624). Weiterführende Literatur zur Performativität siehe: Wirth (2002) und Reinmuth (2018).

⁷⁷² Die verschiedenen Wirkungen eines Textes können im Laufe der Geschichte zur Wirkungsgeschichte eines Textes werden.

⁷⁷³ Dabei ist zwischen der ursprünglichen Kommunikationssituation und der Realität einer gegenwärtigen Leserschaft zu unterscheiden. Doch, wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels ersichtlich wird, gibt es deutliche Schnittmengen in der Performativität der Erzähltexte über die Zeiten und Kulturen der Leserschaften hinweg.

Ein darin begründeter Aspekt der Performativität biblischer Texte ist dessen iterativer Charakter. Reinmuth beschreibt dies folgendermaßen:

Biblische Texte werden in ständiger Wiederholung gelesen (z.B. bei einer kirchlichen Handlung, in einer gottesdienstlichen Lesung, im Unterricht oder in einem Trauergespräch); diese Iterativität ist ein wesentliches Moment ihrer Performativität. Dieser Umstand reicht bis in die Entstehungssituationen biblischer Texte zurück. (2018:§21).

Dies betrifft auch ganz besonders die Erzähltexte, die in dieser Arbeit untersucht wurden. Wie oben bereits auf anthropologischer Basis konstatiert wurde, vollzieht sich menschliches Verstehen im Erzählen von Geschichten (Erbele-Küster 2009:9). Daraus ergibt sich, dass ihr Nach-Erzählen eine formative und ethische Funktion einnimmt. Während der Text eine Konstante bleibt, bietet die Wiederholung dieser alten Texte zahlreiche und ständig neue Intersektionsmöglichkeiten mit den jeweils neuen Leserinnen und Lesern, die ihre eigenen Fragestellungen an den Text stellen.⁷⁷⁴ Der Akt des Nach-Erzählens bewegt sie dazu, ihre eigene Realitätswahrnehmung in den Text zu „investieren“, daran zu prüfen und (bewusst oder unbewusst) auch verändern zu lassen.⁷⁷⁵ So können diese Erzähltexte neue Sinnpotentiale bereit halten, die nicht im Blickfeld der ursprünglichen Kommunikationssituation waren. Wenn diese leserorientierte Sinnkonstituierung im Rahmen und den Grenzen erfolgt, die in der Methodik dargestellt wurden (Teil A, 3.), sind neue Lektürevorgänge nicht der Willkür oder der Beliebigkeit ausgesetzt.⁷⁷⁶

Doch wie kann ein Brückenschlag dieser oft fremden Texte in die Gegenwart hinein geschehen?

In einer vielzitierten Aussage stellt Roland Barthes fest: „Die Erzählung schert sich nicht um gute oder schlechte Literatur: sie ist international, transhistorisch, transkulturell, und damit einfach da, so wie das Leben.“ (1988:102). Biblische Texte entstanden in und berichten von bestimmten Settings, die der gegenwärtigen Leserschaft häufig fremd erscheinen. Die historischen, sprachlichen und kulturellen Gräben, die sich zwischen den modernen Lesenden und dem biblischen Text befinden, sind jedoch nicht zwangsläufig unüberbrückbar. Mayordomo und Dietrich erfassen das treffend:

⁷⁷⁴ Dies geschieht bereits auf intertextueller Ebene. Die häufige Wiederholung von Geschwisterkonflikten innerhalb der Hebräischen Bibel hilft Leserinnen und Lesern ähnliche Themen aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten und somit unterschiedlichen Andockungsmöglichkeiten zur eigenen Lebenswirklichkeit zu begegnen. Zugleich helfen die Redundanzen innerhalb eines biblischen Buches (im vorliegenden Fall besonders Genesis und 2 Sam) und im Kanon die Einordnung und Interpretation der Texte von Seiten der Rezipienten. Dies wurde in den Analysen der Erzählungen immer wieder bestätigt.

⁷⁷⁵ Rüdiger Lux bringt diese Dynamik in seinem Lebensbild von Josef zum Ausdruck: „Nicht nur wir haben das Recht, Fragen zu stellen. Ein ‚Gespräch mit Josef‘ wird erst dann spannend, wenn wir uns plötzlich als die Befragten wiederfinden. Darauf käme es an, dass wir Josef als Fremden in unser Leben hineinsprechen lassen, als einen, der unsere Alltäglichkeiten und Selbstverständlichkeiten aufbricht.“ (2014:20).

⁷⁷⁶ Jede Leserschaft interagiert mit dem Text und liest diesen mit ihrer eigenen „hermeneutischen Brille“, mit eigenen Fragestellungen und Vorbedingungen. Die Mehrdimensionalität der realen Leserschaft macht es zu einem unmöglichen Unterfangen, auf dessen jeweilige erkenntnistheoretische und kulturelle Vorbedingungen zurückzuschließen. Aus diesem Grund muss die Legitimität einer Interpretation am Text in seinem Kontext und nicht an der Leserschaft geprüft und der Lektürevorgang entsprechend reflektiert werden. Dazu dient unter anderem der Kanon als Raum privilegierter Intertextualität. Im Methodik-Teil wurden dazu einige notwendige Kriterien genannt (siehe Teil A, 3.1. und 3.2.). Was die Übertragung der Texte ins Leben der Lesenden und ihre Performance betrifft, trägt die vielfältige Leserschaft gerade dazu bei, mögliche (am Text und Kanon verankerte) Sinnpotentiale der Texte auszuloten, die überprüft, angewandt oder gegebenenfalls auch ausgeschlossen werden können.

Sofern in der Bibel Lebensrealitäten zur Sprache gebracht werden, die in Kontinuität zu unserer Wirklichkeit stehen [...], können wir die Texte nicht nur historisch und philologisch zu erhellen versuchen, sondern in einen Sachbezug zu ihnen treten. Wenn Texte – egal welchen Alters – solche „zeitlosen“ Fragen thematisieren, reden wir nicht mehr aus grosser Distanz über sie, sondern können sie zu einem Bestandteil unserer eigenen Suche nach Antworten machen. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, dass wir aus Texten der Vergangenheit entscheidende Impulse für unsere Gegenwart erhalten können. (Mayordomo & Dietrich 2005:24).

Joachim Friedmann (2018) verfolgt eine ähnliche, jedoch rein literaturwissenschaftliche Argumentation im Hinblick auf narrative Texte. Für ihn liegt jeder gelungenen Erzählung ein klar erkennbarer universeller Konflikt zugrunde. Ein solcher Konflikt sei dann gegeben, „wenn eine narrative Figur ein allgemein nachvollziehbares, grundlegendes menschliches Ziel nicht erreichen oder ein Bedürfnis nicht erfüllen kann.“ (:69).⁷⁷⁷ Diese Grunderfahrungen machen die Texte zugänglich für Leserinnen und Leser aus jeder Zeit, da sich eine strukturelle Resonanz zwischen der Erzählung und der Lebenserfahrung der Lesenden ereignet. Friedmann schließt daraus, dass narrative Texte *milieuübergreifende* Inhalte vermitteln können. Sie können von Settings erzählen, die der Leserschaft gänzlich unbekannt sind (:69), doch letztendlich bleiben die Texte in ihren Grundaussagen zugänglich, weil sie an eine allgemein erfahrbare *Meta-Narrative* menschlicher Konflikterfahrungen andocken.⁷⁷⁸ Mit Sicherheit gehören die in dieser Arbeit untersuchten innerfamiliären Erfahrungen und Geschwisterkonflikte auch zu jenen Lebensrealitäten, die in Kontinuität mit unserer Wirklichkeit stehen (Mayordomo & Dietrich 2005:24) und zu jenen milieuübergreifenden Grunderfahrungen des Menschen, über die Lesende aus jeder Epoche „einen emotionalen und empathischen Zugang zu den Zielen und Motiven der Hauptfiguren“ (Friedmann 2018:69) bekommen können. Denn in diesen Erzählungen wird nicht (nur) das erzählt, was einmal geschah, sondern (auch) das, was immer noch und immer wieder geschieht (vgl. Koenen 2006:8).

Dearman führt diesen Gedanken weiter, wenn er dazu einlädt, die Familiengeschichten aus Gen 12-50 mit den modernen *Soap-Operas* zu vergleichen, wobei auch die Erzählungen aus der Familie Davids dazu gezählt werden sollten. Die Themen, Grunderfahrungen und Konflikte ihrer Hauptfiguren ereignen sich zwar in völlig unterschiedlichen und fremden Settings, doch sie bleiben analog und vergleichbar: „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.“ (Dearman 1998:120). Das vielfältige biblische Zeugnis spiegelt genau jene Komplexität wider, die das Leben selbst ausmacht (vgl. Erbele-Küster 2009:9).

Es lässt sich also festhalten, dass die universellen Konflikte und Grunderfahrungen menschlichen Daseins, die in narrativen Texten wiedergegeben werden, durchaus den kulturellen und historischen Gra-

⁷⁷⁷ Friedmann (2018:70-79) identifiziert und bespricht einige typische Beispiele für diese universellen Konfliktfelder: Liebe, Überleben, Rettung, Reifung, Freiheit, Abenteuer, Gerechtigkeit, Wahrheit, Ordnung, Ungehorsam, Anerkennung, Rausch. Er schlussfolgert: „Wenn einer oder mehrere der dargestellten Konflikte in einer Erzählung geschildert werden, ist gewährleistet, dass diese Erzählung und ihre Motive transkulturell rezipiert werden können.“ (:78).

⁷⁷⁸ Als extreme Beispiele für gänzlich unbekannte Settings könnten etwa Fantasy- oder Sciencefiction-Erzählungen betrachtet werden. Trotz ihrer Realitätsferne können sich Leserinnen und Leser aus den genannten Gründen in ihnen wiederfinden. Wie viel mehr resonieren und performieren die biblischen Erzählungen, wenn die Kultur der Leserschaft selbst seit Jahrtausenden von diesen Texten geprägt wurde und gewissermaßen aus ihnen entstanden ist!

ben der biblischen Texte überwinden können, selbst wenn das darin geschilderte Setting für die moderne Leserschaft ein völlig fremdes ist. Zugleich gilt: Je mehr die Lesenden in die im Text vorfindliche Welt eintauchen und versuchen diese in ihrem historischen und literarisch-ästhetischen Kontext zu verstehen, desto differenzierter können sie Brücken vom Text in ihre Gegenwart schlagen.

Dies gilt besonders im Hinblick auf die Kunstfertigkeit der biblischen Erzähltexte. Utzschneider beobachtet, dass zu jeder Zeit rhetorische und literarische Kunst „Wirkung auf die Vernunft und das Gemüt der Zuhörer, bzw. Leser“ (1993:391) ausgeübt haben. Dazu werden Texte überhaupt geschrieben. Und er führt weiter: „Zwischen literarischem Stil und psychologischer Wirkung eines Textes besteht – so das Axiom der Rhetorik seit der Antike – ein unmittelbarer Zusammenhang. Die Intensität der Kunstform bewirkt die Intensität der Wahrnehmung des erzählten Geschehens.“ (:391). Um diese Wirkung zu erfahren, muss die Person, die sich dem Text aussetzt, auch lernen die oftmals fremde Kunstfertigkeit der Erzählungen wahrzunehmen.⁷⁷⁹ Insofern wird die performative Wirkung narrativer Texte verstärkt, wenn die Leserschaft ihre eigene vorfindliche Welt als Bezugsrahmen zunächst verlässt und bereit ist sich in die Textwelt hineinzugeben. Die Texte und ihre Brückenschläge in die Gegenwart gewinnen dadurch an Realitätsnähe und an performativer Tiefe.

2.1.3. Erzählungen als Parabeln

Ein aus hermeneutischer Sicht wertvolles Beispiel für das Zusammenspiel von Narrativität und der performativen Kraft von Erzählungen bietet die Parabel aus 2 Sam 14. Die fiktive Erzählung der weisen Frau aus Tekoa dockt nicht nur an der im Text vorfindlichen Realität von David und Absalom an, sondern die Performativität dieser Parabel ist schon von vornherein intendiert. Ob die Erzählung zur erhofften (oder ganz andersartigen) Wirkung kommt, hängt von der empfangenden Person (in diesem Fall David) selbst ab, der die Erzählung mehr oder weniger – bewusst oder unbewusst – an die eigene Lebenswirklichkeit andocken lassen kann. Wie in der Analyse der Erzählung aufgezeigt wurde, ist eine völlige Übereinstimmung der Settings dabei nicht nur nicht notwendig, sondern gar nicht intendiert: Die Parabel entfaltet ihre kraftvolle, sich progressiv entfaltende Wirkung gerade durch ihre Fremdartigkeit. Dieses innerbiblische Beispiel zeigt, dass im Grunde jede Erzählung die Funktion einer Parabel einnehmen kann, wenn die Leserinnen und Leser bereit sind diese auf ihre Gegenwart zu transponieren (ähnlich bei Koenen 2006:8). Darin liegt ein weiterer Aspekt menschlicher Narrativität begründet: Um über die eigene Lebenserfahrung zu reflektieren, braucht die lesende Person geradezu eine Narration, die ihre eigene Realität durchbricht und einen Blick „von außen“ ermöglicht. Treffend bringt es Koenen auf den Punkt: „Eine Erzählung besticht nicht durch logische Argumentation, sondern durch einen analogischen Entwurf. Sie zeichnet und konstituiert eine Welt, die der des Hörers in entscheidenden Punkten entspricht, sich von dieser jedoch zugleich radikal unterscheidet und damit die Alltagswelt durchbricht.“ (2006:2).

Dabei geht es nicht nur um Parallelitäten und Analogien, die das Lesepublikum zwischen sich und dem Text entdeckt, sondern die Lektüre des Alten Testaments wirkt oftmals wie „ein vielfältiges und nicht

⁷⁷⁹ Aus diesem Grund ist ein geeigneter methodischer Ansatz, wie er zu Anfang dieser Arbeit vorgestellt wurde, unerlässlich.

selten widerständiges, provozierendes Erlebnis.“ (Utzschneider 1993:383).⁷⁸⁰ So können manche Erzähltexte, die in dieser Arbeit untersucht wurden, durchaus Fragen aufwerfen sowie Betroffenheit und Diskrepanzen hervorrufen, die unaufgelöst bleiben.

Gerade in den oftmals exotischen oder ambivalent anmutenden biblischen Texten liegen somit Chancen und besondere performative Wirkungskräfte für die Gegenwart. Sie sind Angebote an die Lesenden, die eigene Lebensrealität von der erzählten Wirklichkeit tangieren zu lassen. Voraussetzung ist, dass die Leserschaft grundsätzlich offen ist gegenüber den Angeboten der Texte. Zugleich gilt, dass dies von der Sensibilität der jeweiligen Leserschaft abhängt. Denn das, was für den einen Lesenden ein Angebot ist, wird für einen anderen nicht unbedingt als solches erkannt. Dennoch, wenn solch ein Angebot wahrgenommen wird, dann muss der Leser „selbst entscheiden, ob er die Einladung annimmt und die Geschichte als seine Geschichte erkennt.“ (Koenen 2006:8). Die Leserschaft kann diesbezüglich sensibilisiert und zur Reflexion animiert werden, wenn sie sich beispielsweise die Frage stellt: „Wo ist mein Ort in der Geschichte?“ (Günther 2007:146). Dieser Brückenschlag erfordert eine gewisse Empathie und Investitionsbereitschaft. Speziell die Leerstellen der Erzähltexte laden dabei zu einer „Begegnung mit dem Anderen“ (Erbele-Küster 2009:9) ein.

2.1.4. Zentrale Gestalten als Identifikationsfiguren

Die Texte bieten ihre Charaktere als potentielle Identifikationsfiguren an, indem sie der Leserschaft durch ihre Handlungen einen „Lebens- und Weltentwurf und dessen Fruchtbarkeit für Lebens- und Weltbewältigung“ (Koenen 2006:3) vorstellen. Im Zuge des Leseprozesses versetzt sich die Leserschaft bewusst oder unbewusst in die verschiedenen Handlungsfiguren hinein. Dormeyer kommentiert:

Die Identifikation mit den Erzählrollen investiert durch Konnotationen reale Lebenserfahrung in den Text und lässt umgekehrt die Textwelt auf reale Rollen-Erfahrungen einwirken (Ricoeur). Der Leser soll seine Lebenserfahrung bestätigen, erweitern und verändern, „umkehren“ (Apg 2,38). Der Reiz der biblischen Erzähltexte liegt also texttheoretisch darin, dass der Leser *jede* Rolle mit seiner Erfahrung ausfüllen und aus der Perspektive *jeder* Rolle die Beziehungen zu den anderen Rollen innerhalb der Handlungsverläufe beurteilen soll. (2008:4).

Durch diesen Identifikationsprozess, der beim Lesen stattfindet, werden der Leserschaft unterschiedliche Perspektiven und Werte angeboten, wobei ihr die Freiheit gelassen wird, diese für sich anzuerkennen. In all diesen Vorgängen entfalten narrative Texte eine eigene mimetische, emotionale, formative und transformative Kraft.⁷⁸¹ Das Handeln, das Fühlen und die Wahrnehmungen der Handlungsfiguren bieten

⁷⁸⁰ Angesichts der Ambiguitäten der Texte weist Utzschneider auf die zwei Reaktionsmöglichkeiten des Lesers hin: „Er kann vor den Schwierigkeiten und Diskrepanzen kapitulieren, d.h. das Bibelbuch zuklappen und beiseite legen [...]. Oder aber der Leser kann daran gehen, Orientierungen zu suchen, Brücken zu schlagen über die Leer- und Unbestimmtheitsstellen, und nach Perspektiven Ausschau halten, die über die Diskrepanzen hinausführen.“ (1993:385).

⁷⁸¹ In seinem Buch *The heart of biblical narrative: Rediscovering biblical appeal to the emotions* (2009) beklagt Karl Kuhn, dass die gegenwärtige Forschung die affektiven Dimensionen des biblischen Erzählens vernachlässigt (:5). Er plädiert dafür, dass eine „affektiv-rhetorische“ Analyse ein unverzichtbares Werkzeug der biblischen Auslegung sein sollte. Sein Ansatz macht Hoffnung auf weitere Untersuchungen zur affektiven Performativität biblischer Texte.

Andockungsstellen für die Leserschaft, um in die erzählte Wirklichkeit einzusteigen und Gleiches nachzuempfinden.⁷⁸²

Gerade die komplexe, kontrastreiche und oftmals ambivalente Darstellung biblischer Figuren machen diese zu perfekten Identifikationsfiguren.⁷⁸³ Das betrifft besonders auch die Geschwisterpaare der untersuchten Erzählungen. Sie sind „gebrochene Figuren und nicht unbedingt Vorbilder oder Helden“ (Schöning 2019:288).

Die Komplexität und die Ambivalenz vieler Charaktere stellen eine wichtige Identifikationsgrundlage dar.⁷⁸⁴ Ein wesentliches Argument für Birch, mit dem er sein Konzept einer narrativen Ethik begründet (vgl. Teil A, 3.3.4.5.), liegt darin, dass biblische Figuren „failures in moral character“ (Birch 2010:383) aufweisen. Er erklärt die Bedeutung für die Leserschaft anhand der Davidsgeschichte:

The honesty with which the narrative details the failings of David from his sin with Bathsheba through his lack of judgment during the tragedies that consumed his family demonstrates that the narrative presentation of moral character can fearlessly include the detailing of failures of moral character. In these stories David is a negative moral example multiple times, as he indulges his sons and their grasping for desires and power, even as he had done with Bathsheba and Uriah. David's story becomes a prime example of a moral tale as something more than stories of actions to emulate. The power in David's story lies in part in its ability to show the whole of David, his moments of moral courage and his failures of moral vision. The community sees itself in both dimensions of David's story. (:383).

Diese ethischen beziehungsweise didaktischen Rückschlüsse werden in besonderer Weise durch den stark hervorstechenden Tun-Ergehen-Zusammenhang der analysierten Erzählungen vorangebracht. So stellt Koenen fest, dass die Erzähltexte die heutige Leserschaft ermutigen und ihr Hoffnung schenken können: „Dadurch, dass liebevolles Verhalten eine Erzählfigur zum Erfolg führt, ihr etwa Anerkennung verschafft, wird der Hörer ermutigt, in gleicher Weise zu handeln, und ihm wird die Hoffnung geschenkt, dass ihm Ähnliches widerfährt.“ (2006:3). Dasselbe gilt im Hinblick auf negativ gedeutete

⁷⁸² An dieser Stelle sei nochmals auf Hans Robert Jauß (1984) verwiesen, der fünf Modi ästhetischer Identifikation der Leserschaft mit dem ihr vorliegenden Text unterscheidet: 1) Die *assoziative Identifikation* ist für Jauß ein ästhetisches Verhalten, „das sich am reinsten mit der Übernahme einer Rolle in der geschlossenen imaginären Welt einer Spielhandlung verwirklicht.“ (:260). Die Gegenüberstellung von Protagonisten und Zuschauer wird hierbei aufgehoben. 2) Die *admirative Identifikation* ist die ästhetische Einstellung, „die sich angesichts der Vollkommenheit eines Vorbilds bildet“ (:264). Damit meint er beispielsweise die Bewunderung eines Helden, Heiligen oder Weisen, was die Leserschaft zur unfreien Nachahmung sowie zum freien Nacheifern führen kann (:264-270). 3) Die *sympathetische Identifikation* wird von Jauß als „der ästhetische Affekt des Sich-Einfühlens in das fremde Ich verstanden“ (:271), wie etwa die Solidarisierung oder das Mitleid mit dem leidenden Helden. Die bewundernde Distanz der *admirativen Identifikation* wird hier aufgehoben. 4) Die *kathartische Identifikation* ist eine Form der Identifikation der Leserschaft mit dem leidenden oder bedrängten Helden, die zu einer Befreiung seines eigenen Gemüts führen kann – einer Katharsis eben (:277-283). 5) Die *ironische Identifikation* dient dazu, „den Rezipienten aus seiner unreflektierten Zuwendung zum ästhetischen Gegenstand zu reißen, um seine ästhetische und moralische Reflexion hervorzurufen.“ (:283).

⁷⁸³ Ein solcher Prozess der Identifikation mit der Erzählung und besonders mit deren Figuren wird bei der nicht ganz unumstrittenen Methode des Bibliodramas auf dramaturgischer Ebene angeregt. Utzschneider hinterfragt und würdigt zugleich einige Aspekte dieser Methode (siehe dort 1993:392-393).

⁷⁸⁴ Das ist ein wesentlicher Punkt, den Schiefer Ferrari vorbringt, wenn er die undifferenzierte Betrachtung biblischer Protagonisten kritisiert: „Ohne Zweifel werden aber auch heute noch die biblischen Geschwisterpaare vielfach allzu schnell unter scheinbar griffigen Kategorien wie gut und böse, schlau und dumm oder ähnlichen gelesen.“ (2001:337). Ähnlich auch Petersen, der behauptet: „Although they quote the Bible to support their theories, it is astounding to see both how little and how noncontextually they use the scripture.“ (2005:6).

Verhaltensweisen und Konsequenzen, durch welche die Texte ermahnen und abschrecken können.⁷⁸⁵ Durch diese Zusammenhänge weisen die analysierten Erzählungen auf Makroebene die Züge von weisheitlichen Lehrerzählung auf, was etwa Gerhard von Rad (1972:298) für die Joseferzählung betont hat. Genau in dieser Erzählung wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang durch Josefs Zutun gar durchbrochen (Koenen 2006:18), was den pädagogischen Wert der Erzählung besonders hervorstechen lässt (siehe unten). Dasselbe lässt sich auch auf die anderen analysierten Erzählungen, vornehmlich die von Jakob und David, übertragen.

2.1.5. Auf Gott hin und von Gott her geöffnet

In biblischen Texten und somit auch in den untersuchten Geschwisterkonflikten vollzieht sich das Erzählen „in einer Perspektive, die auf Gott hin und von Gott her geöffnet ist.“ (Erbele-Küster 2009:9). Aus diesem Grund ist für viele jüdische und christliche Leserinnen und Leser in diesen Texten ein ethischer Anspruch begründet.⁷⁸⁶ Für Bar-Efrat versuchen die biblischen Erzählungen „mit Hilfe literarischer und rhetorischer Mittel die in ihnen verkörperten Gedanken und Werte auf die Leser zu übertragen [...] mit der Absicht, das Publikum für das rechte, d.h. von Gott gewollte Verhalten der Gemeinschaft ebenso wie des Einzelnen zu gewinnen.“ (2006:99). Als christlicher Leser nehme ich eine solche Absicht in den untersuchten Geschwisterkonflikten wahr: Angesichts der dramatischen Wendungen der Geschwisterkonflikte, doch auch ihrer positiven Auflösungsmöglichkeiten, die weiter unten eigens besprochen werden, wird ein Ruf der Texte nach Versöhnung laut.⁷⁸⁷ Wer Konflikte meiden oder lösen will, kann aus dem Erzählten lernen und sich um Versöhnung mit den eigenen Geschwistern bemühen.

Auch im Hinblick auf diese ethisch-theologischen Lektürevorgängen bleiben die in der Methodik erwähnten Wege und Grenzen der Interpretation eine wichtige Richtschnur, um Subjektivität, Beliebigkeit und Fehldeutungen einzugrenzen (Teil A, 3.1. und 3.2.). Dabei gilt, dass die Interpretation grundsätzlich

⁷⁸⁵ Renate Kirchhoff, die in der Bibel legitime und nicht legitime Konflikte unterscheidet, zeigt auf, wie dieses Vorgehen durch eine entsprechende Lenkung der Leserschaft im Text geschehen kann: „Beschreiben sie [die Texte, IM] einen legitimen Konflikt, bewerten sie auf der Erzählebene das Interesse an und die Konkurrenz um ein Gut als positiv, und/oder sie bewerten die Strategie, mit der die Konkurrenz ausgetragen wird, als positiv. Die Thematisierung von nicht legitimen Konflikten zielt dabei darauf ab, auf Normen zu verpflichten, deren Anerkennung zur Vermeidung dieser Konflikte oder der Konfliktstrategie führen.“ (2014:37).

⁷⁸⁶ Dabei kann ein Text durchaus neue Sinnpotentiale in den Lesenden beziehungsweise Hörenden entfalten. Ich möchte dies anhand einer eigenen Anekdote aus meinem pastoralen Dienst veranschaulichen: Nachdem ich bei einem Gruppentreffen die Geschichte von der Unfruchtbarkeit Hannahs und der Geburt Samuels (1 Sam 1) erzählt hatte, bat mich eine Frau im Anschluss um ein Gespräch. Sie war von diesem Bibeltext sichtlich gerührt und erzählte mir unter Tränen, dass sie vor vielen Jahren ein Kind abgetrieben hatte. Ohne dass ich dieses Thema auf irgendeine Weise angesprochen hätte, entfaltete diese biblische Erzählung in ihr eine Wirkung, die jenseits des Textes selbst steht: Hannah wurde ihr zu einer entgegengesetzten Identifikationsfigur, die in ihr Empathie und zugleich einen Konflikt erzeugte. Durch die erzählte Hannah konnte meine Gesprächspartnerin das eigene Leben und Handeln im Licht der Textwirklichkeit reflektieren und zum eigenen schmerzlichen Schluss kommen, dass sie – im Gegensatz zu Hannah – die Möglichkeit gehabt hätte, ein Kind zu gebären, es aber nicht getan hatte, während Gott der Unfruchtbaren ein Kind geschenkt hatte. Im Lichte dieser Tatsache wertete sie ihr eigenes Verhalten von Gott her als falsch, was für sie das Gefühl der Entblößung und Reue erzeugte und zugleich – durch pastorale Begleitung hindurch – letztendlich kathartisch wirkte. Die Identifikation mit der Protagonistin erzeugte in dieser Frau einen ethisch-narrativen Rückschluss, der auf Gott hin offen war.

⁷⁸⁷ Dieser Ruf entsteht einerseits im performativen Dialog der Texte mit der jeweiligen Leserschaft in ihrem Kontext; andererseits können die Texte selbst eigene Fragen aufwerfen und Stimmen erzeugen, die unabhängig sind von der Leserschaft selbst.

textzentriert sein muss: „Der Text selbst ist Ausgangspunkt und Kriterium für die Beurteilung der Auslegung.“ (Hieke 2003:84). Leserinnen und Leser müssen ihren eigenen Lektürevorgang immer wieder vom Text her beschreiten und ihre Deutung daran prüfen. Die Übertragung des Textes in die Gegenwart und in die eigene Lebenswirklichkeit sollte erst von dieser Grundlage her erfolgen. Dabei ist es selbstverständlich, dass dieser Prozess nicht linear stattfindet, sondern als eine fortlaufende hermeneutische Spirale.

2.2. Biblische Geschwisterkonflikte in gegenwärtiger Perspektive: Einige Brückenschläge

Auf der Grundlage dieser Beobachtungen möchte ich auf den folgenden Seiten einige potentielle Deutungsaspekte der biblischen Texte für die zeitgenössische Leserschaft aufzeigen und Brückenschläge in die gegenwärtigen Diskussionen vorschlagen. Dies soll anhand einiger Konfliktursachen und Katalysatoren geschehen, die im Kapitel „Die Korrelation der Geschwisterkonflikte“ (Teil C, 1.) identifiziert wurden. Wo lassen sich Aspekte aus der Korrelation der Erzählungen in der Gegenwart wiederfinden? An welchen Stellen könnten die Geschwisterkonflikte an die Erfahrung einer heutigen Leserschaft aus meinem Kulturkreis andocken und eine performierende Wirkung entfalten? Um diese und weitere Fragen zu beantworten, werde ich stellenweise Beobachtungen aus angrenzenden Disziplinen heranziehen, was diese wiederum zur weiteren Forschung aus einer biblischen Perspektive anregen kann.

2.2.1. Komplexe, meist dysfunktionale Familienverhältnisse

Ein wesentlicher, ursächlicher Aspekt von Geschwisterkonflikten, der in der Korrelation der Erzählungen festgestellt wurde, liegt in den zugrundeliegenden komplexen, häufig dysfunktionalen Familienverhältnissen, in welche die Geschwisterpaare eingebettet und verstrickt sind.

2.2.1.1. Familiäre Konfliktsysteme

Es wurde betrachtet, wie die Vorgeschichte und der Gesamtzusammenhang der biblischen Einzelerzählungen zur Entfaltung der Geschwisterkonflikte beitragen (HF-3). In den meisten Fällen handelt es sich um Ursächlichkeiten, die im direkten Familienkreis und in der Familiengeschichte verankert sind. So kann ein unaufgelöster Konflikt oder eine bestimmte Situation im Vorfeld der Erzählung die spätere Auseinandersetzung der Geschwister (mit)bedingen.

In allen Zeiten und Kulturen kann sich ein dysfunktionales Verhältnis der Eltern auf ihre Kinder übertragen. In einer von Lohaus, Vierhaus & Maass veröffentlichten Studie stellen die Autoren etwa dar, wie die Qualität der Beziehung der Eltern Auswirkungen auf die Beziehung ihrer Kinder haben kann: „Letztlich können sich in einer negativen Geschwisterbeziehung auch elterliche Konflikte widerspiegeln, sodass die negative Qualität der Elternbeziehung auf die Geschwisterbeziehung ‚überschwappt‘ (,Spill-over-Hypothese‘).“ (2010:201).

Daraus wird ersichtlich, dass Geschwisterkonflikte immer Ereignisse systemischer Natur sind. In seinem Beitrag im Sammelband *Bruderheld und Schwesterherz: Geschwister als Ressource* betont Christian Schrapp, Professor am Institut für Pädagogik an der Universität Koblenz, genau diesen Zusammenhang: Geschwisterbeziehungen müssen unbedingt in ihrem Familienzusammenhang betrachtet werden (2015:229; vgl. Sohni 2004:34-35). Sie sind häufig in der Vorgeschichte verankert. Um solch einen

Konflikt zu verstehen und im besten Fall zu lösen, muss daher das gesamte familiäre Netzwerk und Umfeld berücksichtigt werden. Dies entspricht den Erkenntnissen und der gegenwärtig weit verbreiteten Praxis der systemischen Familientherapie. Tatsächlich erkennt Dearman, der die Familie im Alten Testament untersucht, im biblischen Befund einen Vorläufer der systemischen Analyse. Er erläutert dies am Beispiel Davids:

In these accounts one encounters not only literary genius and penetrating analysis of the human condition but also a kind of pre-modern "systems analysis" linking cause and effect in family relationships. The great David, king over Israel, is also a husband and a father whose acts are influenced by his familial context and whose family members, in turn, are affected by their places in the household. (1998:122).

Auch die Kindheitserlebnisse und Erfahrungen der Eltern haben eine gewichtige, grundlegende Auswirkung auf die Beziehung ihrer Kinder (vgl. Bank & Kahn 1994:24-25). Zu einem ähnlichen Schluss kommt Schiefer Ferrari, der die Geschwisterbeziehungen von Kindern und Jugendlichen auf dem Hintergrund biblischer Erzählungen untersucht. Er schlussfolgert, dass oft „ein pathologisches Umfeld oder strukturelle Ungeborgenheit“ (2001:346) die Entstehung von Geschwisterkonflikten verursachen.

Geschwisterkonflikte sind zu biblischen Zeiten wie auch heute systemisch bedingte und generationsübergreifende Geschehen. Diese Komplexität und Verwobenheit werden in den biblischen Erzählungen, die sich über mehrere Generationen erstrecken, durchgehend vermittelt. Heutige Leserinnen und Leser, die selbst in einem systemisch bedingten Geschwisterkonflikt involviert sind, finden im biblischen Text vielzählige Andockungsmöglichkeiten, sei es in ihrer Rolle als Geschwister oder als Elternteil. Die Texte können ihnen den Blick für dysfunktionale Gesamtzusammenhänge im Vorfeld des Konflikts weiten, auch darin, dass die positive Auflösung eines Konflikts immer auf der Ebene errungen werden muss, auf der er entstanden ist. Geeignete Beispiele dafür sind die Umkehrungen der Erzählungen von Jakob und Esau sowie von Josef und seinen Brüdern.

2.2.1.2. Komplexe Familienkonstellationen

Zusammen mit der Notwendigkeit einer systemischen Analyse von Geschwisterkonflikten wird ein weiterer, wichtiger Aspekt der analysierten Geschwisterkonflikte deutlich, der bereits in der Korrelation der Erzählungen beobachtet wurde: Die Konflikte werden durch komplexe Familienkonstellationen generiert oder angefacht.⁷⁸⁸ Dieser hervorstechende Faktor ist transkulturell, transnational und transhistorisch, da auch heute eine wesentliche Ursache für Geschwisterkonflikte in den komplexen und teilweise dysfunktionalen Familienkonstellationen zu finden ist.

2.2.1.2.1. Stief- und Patchworkfamilien

Auch wenn die kulturellen Gepflogenheiten grundsätzlich verschieden sind, können in biblischen Erzählungen familiäre Konstellationen beobachtet werden, die denen der Gegenwart teilweise analog sind.⁷⁸⁹ Haberer nennt die Erzählung von Abraham, Sara und Hagar etwa ganz modern „das Drama einer Patchworkfamilie“ (2010:21). Die neue Konstellation in der Familie Abrahams führt nicht nur zu einem

⁷⁸⁸ Vgl. KAT-[x]-10; HF-3a; HF-3b; U-2; KAT-19; KAT-3; KAT-8.

⁷⁸⁹ Damit sollen die deutlichen Unterschiede zwischen den biblischen Familienerzählungen und der Gegenwart nicht unterbewertet oder abgeschwächt werden. Grundsätzlich gilt: Bei einem Übertrag vom biblischen Kontext auf die heutige Lebenserfahrung müssen nicht nur die Korrespondenzen oder Analogien besprochen sondern auch die wesentlichen Unterschiede herausgestellt werden. Einige dieser Unterschiede werden im weiteren Verlauf angesprochen.

Rollenkonflikt der Frauen; mit der Geburt Isaaks überträgt sich der Rollenkonflikt auf ihre Söhne. Das Drama spielt sich zwar zwischen ihren Müttern ab, die Geschwister tragen jedoch die dauerhaften Konsequenzen des Konflikts aus. Ähnliche Familienkonstellationen, die zum Geschwisterkonflikt beitragen, können in den Auseinandersetzungen von Lea-Rahel, Josef-Brüder, Tamar-Amnon-Absalom und Adonija-Salomo beobachtet werden.⁷⁹⁰ In den meisten Fällen begegnen sich die Konfliktparteien als Halbgeschwister und als Rivalen, die unterschiedliche Parteiungen in der Familie vertreten.⁷⁹¹

Der Blick auf die Gegenwart zeigt, dass eine zunehmende „Pluralisierung familialer Lebensformen“ (Maihofer, Böhnisch & Wolf 2001:39) in unseren Gesellschaften stattfindet. Mit der Bezeichnung „Stief- oder Patchworkfamilie“ sind gegenwärtig vielfältige Varianten und Konstellationen gemeint, die mit den Begriffen „erweiterte Familie“ oder auch „Fortsetzungsfamilie“ unterschiedlichste Familien- und Haushaltsformen umschreiben. Für Petri scheint es „ein fast aussichtsloses Unterfangen“ (2012:179-180) diese Komplexität zu beschreiben. Stief- und Halbgeschwistern wird häufig eine Hypothek aufgebürdet, „die sich als destruktive Affekte zwischen ihnen und den leiblichen Kindern entlädt.“ (:182). Während in den biblischen Erzählungen die Praxis der Vielehe und der Leihmutterchaft komplexe Familienstrukturen bedingen, entstehen heutzutage Patchworkfamilien „vor allem durch Wieder- oder Neuverheiratung bzw. durch das Eingehen neuer Beziehungen nach einer Scheidung oder Trennung.“ (Maihofer, Böhnisch & Wolf 2001:39). Dennoch bleiben wesentliche Analogien zu den biblischen Erzählungen stichhaltig und die Identifikationsmöglichkeiten der Leserschaft vielfältig.

2.2.1.2.2. Polygame Konstellationen

Ein wesentlicher Faktor, der die Komplexität der familiären und geschwisterlichen Beziehungen in biblischen Erzählungen antreibt, liegt in den polygamen Konstellationen. Die analysierten Erzählungen berichten gerade nicht von einem verklärten Modell einer monogamen, bürgerlichen Kleinfamilie, sondern von viel komplexeren Ehekonstellationen, die zugleich in einem recht eindeutigen Rahmen situiert bleiben.

Wer meint, dass diese Komplexität mit dem Verbot der Vielehe in der westlichen Welt abgeschafft wurde, der irrt sich. Die Praxis der polygamen Zivilehe (oder simultane Polygamie) begegnet heute in ganz neuen Entwürfen. Ester Vilar erklärt in ihrem durchaus provokanten Buch *Das polygame Geschlecht* (deutsche Erstausgabe 1974), dass das Phänomen der Polygamie sich nicht nur auf die Vergangenheit oder auf gewisse Kulturkreise eingrenzen lässt. Auch in den westlichen Industrienationen seien moderne Formen der Polygamie vertreten. Sie differenziert die gegenwärtigen Ausformungen der Vielehe in *simultane* (mehrere Partner gleichzeitig), *sukzessive* (sog. „Ehe auf Zeit“) und *sporadische* (gelegentliche „Seitensprünge“) *Polygamie* (2016:170-180).⁷⁹² Auf diesem Hintergrund scheint die biblische Polygamie Verhältnisse zu zeichnen, die der gegenwärtigen Leserschaft aus der westlichen Welt (wenn

⁷⁹⁰ Davon ausgenommen sind die Erzählungen von Jakob-Esau und David-Eliab.

⁷⁹¹ Kasten zitiert eine Studie von Hetherington aus dem Jahr 1987 (:311-332), in der Geschwisterbeziehungen in Kern-, Nachscheidungs- und Stieffamilien miteinander verglichen wurden. Er merkt an: „In Stieffamilien waren deutlich häufiger ambivalente und feindselig-entfremdete Beziehungen anzutreffen.“ (1994:192).

⁷⁹² Vilar erwähnt außerdem die für unsere Zwecke eher unbedeutende *symbolische Polygamie* (2016:170-180). Zu diesen nicht-monogamen Verhältnisformen muss zusätzlich die *Polyamorie* gezählt werden, die eine Form der Lebensgestaltung ist, in der eine Person gleichzeitig mehrere, offenkundige Liebesbeziehungen zu Partnern pflegt, die innerhalb oder außerhalb einer Ehe sein können (Loue 2006:27-28).

auch zivil verboten) nicht gänzlich unbekannt vorkommen müssen (und noch viel mehr in der nicht westlichen Welt). Die daraus entstehende Komplexität der Beziehungsformen ist „milieuübergreifend“ (Friedmann 2018:69). Denn aus den genannten Beziehungsformen können natürlicherweise Kinder und somit potentiell Geschwister entstehen. Aufgrund der Vielfalt und Komplexität solcher Konstellationen können – wie unten aufgezeigt wird – starke Konfliktpotentiale für die darin geborenen Kinder entstehen.

Der Leserschaft begegnet in den analysierten Erzählungen somit nicht ein abgehobenes Ideal, sondern eine greifbare Wirklichkeit, in der er die Komplexität seiner eigenen Realität und vielleicht der eigenen Familiengeschichte wiederfinden kann.⁷⁹³ Die Formen haben sich über die Zeit und Kulturen hinweg zwar geändert und erweitert, doch die Grunderfahrungen von Eifersucht, Bevorzugung und Zurücksetzung unter den Partnerinnen und Partnern sowie unter den aus diesen Beziehungen entstehenden Kindern beziehungsweise Stiefkindern bleiben dieselben. Daraus entspringen unterschiedliche Konfliktformen zwischen Geschwistern und Halbgeschwistern, wie beispielsweise Loyalitätskonflikte, Identitätskonflikte, Rollenkonflikte und nicht zuletzt (meist im Alter) Erbschaftskonflikte. An diesen Schnittstellen zwischen biblischen Erzählungen und Gegenwart kann die systemische Familientherapie und die pastorale Seelsorge andocken.

2.2.1.2.3. Leihmutterschaft und unerfüllter Kinderwunsch

Ein weiterer Aspekt, der sowohl in den biblischen Erzählungen als auch in der Gegenwart zusammen mit den oben genannten Faktoren zur Komplexität der Familienkonstellationen und damit zur Entstehung von Geschwisterkonflikten beiträgt, ist das Phänomen der Leihmutterschaft. Zusammen mit neuartigen reproduktionsmedizinischen Möglichkeiten und der klassischen Adoption⁷⁹⁴ ist die Leihmutterschaft eine Strategie, um Fertilitätseinschränkungen und dem unerfüllten Kinderwunsch entgegenzuwirken sowie der Sehnsucht nach Nachwuchs entgegenzukommen. Wie die biblischen Berichte zeigen – ohne die Praxis automatisch zu rechtfertigen – gehört sie „wohl zum ältesten Umgang mit einem unerfüllten Kinderwunsch und sie wurde schon lange vor der Möglichkeit einer medizinischen Fruchtbarkeitsbehandlung praktiziert.“ (Mayer-Lewis 2017:123).

Die gegenwärtigen Möglichkeiten der Leihmutterschaft vervielfachen sich, sowohl was die Planbarkeit als auch was die Verfahren betrifft.⁷⁹⁵ So spitzt es Florian Hanig in einer Ausgabe von GEO zum Thema

⁷⁹³ Zahlreiche Publikationen und Medien beschäftigen sich mit dem Thema „Konflikte in Patchworkfamilien“, so beispielsweise der bereits zitierte Familienforscher Hartmut Kasten in seinem Artikel *Stiefgeschwister* (2001b) im *Familienhandbuch*, herausgegeben vom Staatsinstitut für Frühpädagogik in München. Auch die *Süddeutsche Zeitung* (2018) berichtet in einem Artikel über das Thema „Warum die Patchworkfamilie dauernd für Konflikte sorgt.“. Verschiedene Studien beschäftigen sich mit dem Phänomen der Stieffamilien, wie etwa das vom „Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend“ finanzierte Projekt *Stieffamilien in Deutschland* (Bien, Hartl & Teubner 2003) oder der von der gleichen Institution herausgegebene *Familien-Report* (2010).

⁷⁹⁴ Oelsner und Lehmkuhl merken an: In der Vergangenheit lagen „die Motive für eine Adoption selten in einer Optimierung von Lebensqualität von kinderlosen Paaren. Oft waren sie eher sachlich im Dienste von Nachfolgeregelung, Vererbung oder Dynastieerhalt.“ (2016:23).

⁷⁹⁵ Birgit Mayer-Lewis erklärt zur aktuellen rechtlichen Lage: „Die Durchführung von Eizellspenden sowie die Vermittlung einer Leihmutterschaft sind in Deutschland nach dem Adoptionsvermittlungsgesetz und dem Embryonenschutzgesetz rechtlich verboten. Ähnlich wie die Eizellspende wird sie jedoch über nationale Gren-

Der gekaufte Bauch zu: „Kinderkriegen im globalen Zeitalter ist keine Frage der Natur mehr – sondern der Logistik.“ (2011:147). Ein wesentlicher Kritikpunkt moderner Leihmutterschaft ist die begrenzte Verantwortung für die austragende Mutter und eine Objektivierung des Kindes. Anders scheint es im Alten Testament zu sein, wo sowohl für die biologische als auch für die soziologische Mutter ein sozialer Rahmen innerhalb der Familie geboten wird. Die austragende Mutter blieb Teil des Familienverbands, wenn auch in einer anderen Stellung.⁷⁹⁶ Dabei ging die Leihmutterschaft meist mit einer Adoption durch die unfruchtbare Mutter einher (vgl. Lea-Rahel; jedoch nicht bei Sara-Hagar).

Wenn auch der Wunsch nach Nachkommenschaft in der westlichen Gesellschaft einen ganz anderen soziologischen Stellenwert für die Eltern (und besonders die Mütter) einnimmt als in den biblischen Erzählungen, so sind dennoch Kinderwunsch und ungewollte Kinderlosigkeit wichtige und häufige Themen, die Frauen und Männer gegenwärtig beschäftigen, sowohl im medizinischen als auch im psychosozialen und letztendlich im pastoral-seelsorgerlichen Bereich. Ein Grund ist, dass den alternativen reproduktionsmedizinischen Behandlungen und den Leihmutterschaften häufig schwere Erfahrungen von Fehl- oder Totgeburten vorausgehen, die die gesamte Familie belasten können (vgl. Toth 2017:70-72).⁷⁹⁷ Dies kann auch deutliche Auswirkungen auf eventuell vorhandene Geschwisterkinder haben (vgl. Bank & Kahn 1994:244; Bernholt & Schröder 2015:261-282). Zudem kann die Strategie einer Leihmutterschaft zu biblischen Zeiten und auch heute zu Konflikten und Ambivalenzen zwischen Geschwistern führen, wenn ein weiteres Kind – auf natürliche Weise – in die Familie hineingeboren wird (vgl. Isaak-Ismael). Dies scheint aktuell in Deutschland keine besonders häufige Konfliktursache zu sein, die zudem statistisch schwer zu erheben wäre. Die daraus entstehenden Konstellationen könnten dennoch den Konfliktursachen zwischen Stiefkindern ähneln.

Oelsner und Lehmkuhl bestätigen, dass die gegenwärtigen biotechnologischen Möglichkeiten dazu beitragen, dass Familienstrukturen zunehmend verändert werden: „Dank neuer Befruchtungsmethoden kann ein Kind drei Elternteile in sich tragen; mit welchen Auswirkungen auf Identitätsfindung und Bindung bleibt offen.“ (2016:21).⁷⁹⁸ Die Autoren erwähnen anschließend eine der Auswirkungen, die daraus entstehen kann: „[...] mit der Reproduktionsmedizin geht [...] eine große kulturelle Errungenschaft, die Genealogie, verloren.“ (:21), was einen wesentlichen Unterschied zum biblischen Zeugnis darstellt. Eine fehlende genealogische Verortung kann bedeutende biographische Auswirkungen haben, wie Mayer-Lewis anmerkt: „Das Wissen über die genetische Abstammung wird meist als wichtiger Bestandteil der eigenen Identität erlebt.“ (2017:134). So können Geschwisterkonflikte durch biologische, durch soziale und nicht zuletzt durch Identitätsprobleme vorangetrieben werden.

zen hinweg praktiziert. Zulässig ist sie z.B. in Griechenland, Großbritannien, Indien, Russland, der Ukraine und in manchen Staaten der USA, zum Teil nur unter bestimmten Voraussetzungen.“ (2017:124).

⁷⁹⁶ Dazu wirkt die zu einem fortgeschrittenen Zeitpunkt erfolgte Vertreibung Hagers und Ismaels geradezu als die Ausnahme, die diese Regel bestätigt (vgl. Bilha und Silpa).

⁷⁹⁷ Vgl. diesbezüglich Schramm & Wermke (2018:209).

⁷⁹⁸ Was zunächst wie ein Science-Fiction-Szenario klingt und tatsächlich nicht besonders verbreitet ist, wurde schon mehrfach in die Tat umgesetzt und in einigen Ländern, wie etwa Großbritannien, bereits gesetzlich zugelassen. Vgl. beispielsweise den Artikel *Erstes Krankenhaus in Großbritannien darf Babys mit drei Elternteilen erzeugen*, erschienen im Deutschen Ärzteblatt (2017).

Wenn Aspekte der Leihmutterschaft mit den oben dargestellten pluralisierten Lebensformen einhergehen, dann sind die zu erwartenden Auswirkungen und Dynamiken zwischen den daraus hervorgehenden Geschwistern noch näher an dem biblischen Befund. An dieser Stelle steht die Forschung jedoch ganz am Anfang, wie Mayer-Lewis feststellt: „Die Auswirkungen einer Leihmutterschaft auf die involvierten Personen sind bisher kaum erforscht.“ (2017:125). Die analysierten Erzählungen bieten dennoch gewisse, nicht gänzlich unkritische Andockungs- und Identifizierungsmöglichkeiten in der Gegenwart, die weiter bedacht werden sollten.

2.2.1.3. Das Verhalten der Eltern als maßgeblicher Einfluss auf die Entstehung von Geschwisterkonflikten: Parteilungen und Bevorzugungen

Eng mit den dysfunktionalen Familienkonstellationen verknüpft gilt das Verhalten der Eltern als ein weiterer Aspekt, der in der Korrelation der Erzählungen (Teil C, 1.) als ein wesentlicher Faktor für die Entstehung von Geschwisterkonflikten erkannt wurde. Dies wird von der gegenwärtigen Familienforschung bestätigt. Jürg Frick erklärt etwa: „Grundsätzlich gilt, dass die Haltung der Eltern die zentrale Einflussgröße in der Frage ist, ob zwischen Geschwistern eher eine kooperative oder aber eine stark konkurrierende oder gar ablehnende Tendenz überwiegt.“ (2015:222).

Nach den Ergebnissen des vorigen Kapitels sind zwei bestimmte Verhaltensweisen der Eltern hervorzuheben, die Konflikte zwischen ihren Kindern entstehen und entfachen lassen können: die innerfamiliären Parteilungen sowie verschiedenartige Bevorzugungen (vgl. HF-3a; HF-3b; U-2; KAT-19). Diese Aspekte, die meist zusammen einhergehen, betreffen stark den Bereich der Kindererziehung, der in der Analyse der Erzählungen auch immer wieder angesprochen wurde.

Innerfamiliäre Parteilungen und Bevorzugungen stärken das Empfinden von Ungleichheit, Benachteiligung oder Unrecht bei den Kindern. Die Ungleichbehandlung von Kindern kann „beträchtliche Konsequenzen für das Verhalten und Erleben des benachteiligten Kindes wie auch für die Geschwister- und Eltern-Kind-Beziehung“ (Boll, Ferring & Filipp 2001:9) hervorbringen.⁷⁹⁹ Ein verletzter Gerechtigkeitssinn nährt die Spannungen und Rivalitäten zwischen den Kindern, was zu vermehrten Konflikten führt. Für Petri steht der Gerechtigkeitssinn sogar im Zentrum *jeder* Geschwisterivalität. Er erkennt drei Ursachen destruktiver Geschwisterkonflikte: „die Beziehungspathologie im Eltern-Kind-Verhältnis, den gesellschaftlich-strukturellen Einfluss und die Unterschiede in den persönlichen Anlagen“ (2012:153). Von diesen sei der verbindende, gemeinsame Nenner „die Ungerechtigkeit, die ungerechte Verteilung von Chancen und die Benachteiligung im lebensgeschichtlichen Zusammenhang.“ (:153). Durch die Bevorzugung eines oder mehrerer Kinder tragen die Eltern dazu bei, dass „Vergleichsprozesse, die sich zwischen den Geschwistern abspielen, noch verstärkt werden und damit das geschwis-

⁷⁹⁹ Dieses Verhalten muss nicht immer bewusst sein, wie in den Erzählungen dargestellt wurde: Jakob und David senden unwissend ihre Söhne in Konflikte hinein, ohne zu ahnen, dass unter ihren Söhnen Spannungen bestehen, die sie selbst durch ihr Verhalten verursacht haben. Die Passivität der Väter, die bereits mehrfach besprochen wurde (KAT-4), bietet an dieser Stelle auch einen wichtigen performativen Andockungspunkt für die moderne Leserschaft, die solche Erfahrungen teilt und/oder reflektieren kann. Dabei ist das Forschungsergebnis von Fthenakis interessant, weil es den generationellen Einfluss wahrnimmt, der auch in den biblischen Erzählungen zutage tritt: „Die Erfahrung mit dem eigenen Vater wirkt sich fast immer prägend auf die Ausgestaltung der Vaterrolle aus.“ (1999:109).

terliche Konkurrieren und miteinander Wettfeiern gefördert wird.“ (Kasten 1994:31-32).⁸⁰⁰ So können Eltern bewusst oder unbewusst zur Entstehung und Aufrechterhaltung von Rivalitäten beitragen.⁸⁰¹ Bei ihrem Wettstreit geht es in vielen Fällen, in der Bibel und heute, um die gerechte Zuwendung und die Liebe der Eltern.

Die Erzählungen von den Parteiungen der Eltern Isaak und Rebekka, welche die Spannungen zwischen ihren Söhnen verstärken, oder die Darstellung der Vorliebe Jakobs für Josef bieten Leserinnen und Lesern performative Andockungspunkte. Teilaspekte der eigenen Familiengeschichte und der eigene verletzte Gerechtigkeitssinn können im Text wiedergefunden und aus einer externen Perspektive nachempfunden werden. Auch an dieser Stelle könnte die weitere Forschung andocken, um diese Aspekte aus biblischer Perspektive zu vertiefen.

2.2.1.4. Sexuelle Übergriffe und Gewalterfahrungen unter Geschwistern

Das Thema des Geschwisterinzests ist innerhalb der analysierten Erzählungen ein Randthema, da es nur in der Episode von Amnon und Tamar vorkommt. Dennoch soll es unter dem Gesichtspunkt der komplexen und dysfunktionalen Familienverhältnisse nicht unerwähnt bleiben. Gerade weil sexuelle Übergriffe und Gewalterfahrungen heutzutage unter Geschwistern ein hochrelevantes, zunehmendes⁸⁰² und zu oft verschwiegenes Phänomen darstellen, kann die biblische Erzählung an die Erfahrungen heutiger Leserinnen und Leser andocken.⁸⁰³ Die Auseinandersetzung mit dieser Erzählung schafft einen Raum der Reflexion, wobei der oben erwähnte parabolische Aspekt von Erzählungen einer potentiell betroffenen Leserschaft die nötige Distanz bietet, um über die eigenen Erfahrungen zu reflektieren. Der Text bietet dem Schmerz eine Stimme und eine Ausdrucksform.

Eindrücklich sind die geschilderten Erfahrungen von Phyllis Trible, die sie bewegten ihr Buch über Frauenschicksale im Alten Testament und besonders über Tamar (2 Sam 13) zu schreiben: „Meine persönliche Entscheidung und verschiedene Zufälle haben mich dazu bewogen, gerade diese Geschichten zu erzählen: [...] ich sah eine Frau, der man übel mitgespielt hatte, in den Straßen von New York mit einem Schild ‚Mein Name ist Tamar‘ [...].“ (1990:16). Unter anderen Erfahrungen erzählt Trible von dieser einen Begegnung, die so klar und greifbar zeigt, wie biblische Figuren – in diesem Fall Tamar –

⁸⁰⁰ Kasten führt den Gedanken an anderer Stelle aus: „Von den Eltern in Gang gebrachte Geschwisterrivalität nimmt ihren Anfang meist schon in der Kindheit, kann aber auch in späteren Entwicklungsabschnitten noch andauern. Wenn es den Geschwistern nicht gelingt, sich von den elterlichen Vergleichen freizumachen, kann ihre Rivalität möglicherweise über den Tod der Eltern hinaus andauern.“ (1994:141).

⁸⁰¹ Kasten (1994:143) zitiert eine Studie von Ross und Milgram, wonach die elterliche Haltung am häufigsten zur Aufrechterhaltung einer Geschwisterrivalität beiträgt. Er weist zugleich darauf hin: „Im Normalfall nimmt Geschwisterrivalität nachweisbar ab, wenn die Jugendlichen das Elternhaus verlassen haben und beginnen, ihre eigenen Wege zu gehen.“ (:172).

⁸⁰² Vgl. Caffaro (2014:47-48), der statistisch belegt, dass in den letzten Jahrzehnten ein Anstieg dieser Übergriffe stattgefunden hat.

⁸⁰³ Esther Klees erklärt zu diesem besonderen Tabu: „Innerfamiliäre sexualisierte Gewalt durch Geschwister gilt als ein in der Handlungspraxis von Pädagogik, Beratung und Therapie vielfach beobachtbares Phänomen, das bislang jedoch nahezu keinen Eingang in den gesellschaftlichen, fachöffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs gefunden hat.“ (2018:21). Sie prangert an: „Auch die jüngst vom Bundesministerium für Bildung und Forschung initiierten, millionenschweren Forschungsprojekte zum Thema ‚Sexualisierte Gewalt: Kinder und Jugendliche schützen‘ klammern das Thema ‚sexualisierte Gewalt durch Geschwister‘ in Deutschland weiterhin aus.“ (:33).

als Identifikationsfiguren dienen und zur eigenen Stimme werden können. Oder in abstrakteren Begriffen: „Die außertextliche Diskrepanzerfahrung und die Diskrepanzerfahrung bei der Lektüre entsprechen sich hier“ (Utzschneider 1993:390). Die Erzählung beschreibt Tamar „als eine Frau, die in der Situation von Bedrohung durch sexuelle Gewalt Widerstand entwickelt“ (Eder 2006:60), was auch ein Identifikationsmerkmal sein kann.

Doch diese Erzählung kann auch Auswirkungen im Hinblick auf potentielle Täter haben. Kirchhoff weist darauf hin, dass die Lenkung der Leserschaft in der Amnon-Tamar-Erzählung zunächst dem Blick des Täters folgt. Daraus folgert sie einige performative Wirkungen des Textes im Hinblick auf die Opfer und Täterrollen: „Mit diesem Text lassen sich heute [...] Sympathien für die Täterperspektive bei Menschen thematisieren, die Gewaltsituation wahrnehmen“ (2014:38) sowie „gesellschaftlich akzeptierte Macht- und Täterstrategien aufdecken und negativ bewerten“ (:38). Eder bemerkt zudem: „Biblische Texte, die von Gewalt sprechen, sind Selbsterkennungstexte, die uns unsere eigene Gewaltanfälligkeit vor Augen führen. Sie warnen uns vorzeitig und schützen uns vor den Ausbrüchen der Gewalt.“ (2006:53). Selbst wenn dies nicht für alle Gewalttexte gleichsam behauptet werden kann, ist es klar, dass die Leserschaft durch solche Texte sensibel wird für eine Thematik, die häufig totgeschwiegen wird; sie kann dazu gebracht werden Gewaltverhältnisse zu erkennen, darüber sprachfähig werden und konkrete Schritte dagegen zu unternehmen.

Auch Irmtraud Fischer sieht in der biblischen Erzählung einen Weg das Schweigen – das oft gerade in religiösen Kreisen zu beobachten ist – zu durchbrechen. Sie spricht das an, was bereits an anderer Stelle über den biblischen Realismus von Geschwisterbeziehungen angemerkt wurde:

Über sexuelle Gewalt redet man gerade in moralüberfrachteten religiösen Kontexten nicht gerne. Man schweigt sie tot und begeht an den geschundenen Frauen ein weiteres Unrecht, indem das Leid der Opfer ignoriert und ihr Schrei – und damit die Anklage der Täter sowie die Benennung des Verbrechens – zum Verstummen gebracht wird. Indem Israel in seiner Bibel solche Geschichten überliefert, widersteht es der Versuchung, seine Geschichte als Heiligenlegende zu schreiben, in der etwaiges Unrecht immer vor der Bekehrung geschieht und nachher alles strahlend sauber ist. Israel weiß um die Gebrochenheit des menschlichen Daseins – nicht vor allem Glauben, sondern *in* allem Glauben und *neben* allem Glauben. (1997:183).

Esther Klees beschäftigt sich tiefgründig mit dem Thema des Geschwisterinzests und bestätigt anhand der Literatur die hier vertretene Einschätzung: „Familien, in denen sexualisierte Gewalt durch Geschwister auftritt, werden in der wissenschaftlichen Literatur als besonders dysfunktional umschrieben.“ (2018:26). Sie nennt einige Eigenschaften solcher Familien: Unter anderen Aspekten seien in diesen Familien eine feindselige Atmosphäre, eine physische oder psychische Abwesenheit der Eltern oder die Bevorzugung eines Kindes zu erkennen (:26). Sind es nicht genau die Aspekte, die in den Großfamilien Abrahams und Davids hervorstechen?

Neben den Aspekten der Gewalterfahrung und Demütigung, auf welche die Erzählung nicht besonders detailreich eingeht, werden die *ambivalenten Gefühle* und *Verstrickungen* Tamars gegenüber ihrem Halbbruder vermittelt, die typischerweise Opfer solcher Gewalt kennzeichnen (vgl. Klees 2018:27). Die Erzählung hebt die Spannung und Verzweiflung Tamars hervor, wenn sie die nicht einvernehmliche Gewalttat in eine einvernehmliche Vermählung umzuwandeln versucht (2 Sam 13,13b). Indem sie eine dritte Partei (den König und Vater) zur Lösung des Konflikts miteinbezieht, tut Tamar das, was in der

gegenwärtigen Konfliktforschung „Delegation“ (vgl. Schwarz 2005:292-303) an eine höhere Instanz genannt wird: Der König soll eine Entscheidung treffen (2 Sam 13,13b). Dasselbe geschieht am Ende der Episode, wenn Tamar sich an die Öffentlichkeit wendet. In beiden Fällen läuft ihre Delegation ins Leere. Auch darin liegt für Kirchhoff eine Andockungsmöglichkeit in der Gegenwart: Der Text bietet die Möglichkeit an, „die Traumatisierung von Menschen mit Erfahrung sexualisierter Gewalt durch das Ausbleiben gesellschaftlicher Solidarität analysieren und bewerten“ (2014:38) zu können.

Aus der Perspektive der Reaktion Davids betrachtet, spiegelt die Erzählung zudem einen elterlichen Loyalitätskonflikt wider, der offensichtlich bis heute unverändert bleibt: „Viele Eltern zeigen mangelnde Empathie für die Gefühle und die Lebenssituation der von sexualisierter Gewalt betroffenen Kinder und beziehen keine klare Position gegenüber dem sexualisiert übergriffenen Kind [...]“ (Klees 2018:28). Ohne sie gutheißen zu wollen, können betroffene Eltern mit David mitfühlen, der zwar zornig reagiert, doch keine Handlung folgen lässt. So beschreiben etwa Enders, Villier und Romahn:

Viele betroffene Mütter formulieren ihre innere Zerrissenheit: *„Von einem Partner, der die Tochter/den Sohn missbraucht, können Frauen sich trennen. Doch ein Kind bleibt das eigene Kind – auch wenn es Geschwistern sexuelle Gewalt zugefügt hat.“* In dieser verzweifelten Situation vernachlässigen Mütter und Väter sexuell übergriffener Jugendlicher nicht selten den räumlichen Schutz und eine konstante emotionale Fürsorge für die Opfer. (2016:1).

Auch Ursula Mathyl und Uta Schneider, Mitarbeiterinnen einer Fachberatungsstelle für sexuell missbrauchte Mädchen und junge Frauen, bestätigen eine gehemmte Haltung betroffener Eltern trotz ihrer heftigen Gefühle: „Gefühle wie Enttäuschung, Trauer, Wut und Schuld lassen bisherige Bewältigungsstrategien scheitern und kollidieren mit dem starken Bedürfnis, es möge alles wieder in Ordnung sein.“ (2017:11). Sie führen fort: „Den Eltern fällt es schwer, eine klare Position gegenüber dem übergriffenen Kind zu zeigen, was in der Regel zu Lasten des von Übergriffen betroffenen Kindes geht.“ (:11). Die analoge Reaktion Davids hat zur Folge, dass Tamar verlassen und niedergemacht im Haus ihres Bruders Absalom zurückbleibt (2 Sam 13,20), was den Zustand und die Gefühle vieler Frauen zum Ausdruck bringt, die im Laufe der Geschichte ähnliches erfahren haben.

2.2.2. Die Strebung nach Vorherrschaft und Geltung

In der Analyse der Erzählungen wurde beobachtet, dass zumindest eine der widerstreitenden Parteien den eigenen Vorteil sucht (vgl. HW-1). Dies bezieht sich meistens, doch nicht ausschließlich, auf ihre Strebung nach Vorherrschaft als *běkōr* (Erstgeborener) und den damit verbundenen Vorteilen. Das Beispiel von Jakob, der bereits bei der Geburt die Ferse Esaus hält und auch im weiteren Verlauf stets darauf bedacht ist, seinen Bruder zu übertreffen, veranschaulicht diese Strebung auf markante Weise. Wie in dieser und anderen biblischen Erzählungen klar wird, konnten diese Strebungen der einzelnen Konfliktparteien durchaus das Überleben der Großfamilie gefährden.

Der Kampf um Vorherrschaft und Geltung wird in Deutschland und den meisten Ländern Europas gegenwärtig nicht an der Front der Erstgeburt ausgefochten.⁸⁰⁴ In vielen Teilen der Welt ist dies jedoch

⁸⁰⁴ Bis vor wenigen Jahrzehnten spielte die Frage nach der Erstgeburt auch in unseren Breitengraden eine viel größere Rolle, als es heute der Fall ist. Überbleibsel davon hallen bis heute nach, zum Beispiel in der Frage, wer unter den Geschwistern den Hof (bes. bei Landwirten) oder das Familiengeschäft übernimmt und damit in die Fußstapfen des Vaters tritt. In einigen Erbmonarchien Europas bestimmt die Primogenitur gegenwärtig den

häufig der Fall. Wenn auch eine gegenwärtige, westlich geprägte Leserschaft mit dem biblischen Erstgeburtsrecht nicht (mehr) viel anfangen kann, so sind dessen Implikationen immer noch aktuell und greifbar. Diese gelten auch heute noch als ein wesentlicher Auslöser vieler Geschwisterkonflikte.

Eine der bedeutendsten Implikationen des Erstgeburtsrechts ist nämlich die Frage nach der Verteilung der Erbschaft (vgl. U-3a), die in den biblischen Erzählungen wie auch heute zu großen innerfamiliären Spannungen führen kann.⁸⁰⁵ Selbst wenn die gegenwärtigen gesetzlichen Vorgaben eine paritätische Verteilung des Erbes unter den Geschwistern vorsehen, bleibt dieser Gegenstand eine zentrale Ursache, die Streitigkeiten unter Brüdern und Schwestern auslösen kann.

Diese oft jahrzehntelang schwelenden Konflikte kommen häufig erst nach dem Tod der Eltern ans Licht.⁸⁰⁶ Im Blickfeld der Auseinandersetzungen ist der persönliche Vorteil und der Gerechtigkeitssinn des Einzelnen. Petri (2012:188-200; bes.:189) weist ausführlich auf den wichtigen Zusammenhang zwischen der Pflege der Eltern, ihrem Tod und der Erbschaft hin, der häufig in der Literatur nicht wahrgenommen wird. Gerade in diesem Zusammenhang treten für ihn teilweise heftige Geschwisterkonflikte auf. Diese Feststellung ist sehr interessant, denn einerseits wird hierbei der Gerechtigkeitssinn der Geschwister angesprochen, welche die Eltern gepflegt haben; andererseits wird der allgemeinere Bezug zwischen der Erbschaft und der Verantwortung für die Familie sichtbar, der auch dem biblischen Verständnis von Erstgeburt, die mit Ansprüchen und Pflichten einhergeht, zugrunde liegt. Der Erstgeborene bekam doppelten Anteil am Erbe, weil er sich eben als neuer *pater familias* verantwortlich um die Familienangelegenheiten kümmern musste. Die Aspekte der Erbschaft im Zusammenhang mit dem Gerechtigkeitssinn und der innerfamiliären Verantwortung stellen also kultur- und zeitübergreifende Identifikationsaspekte dar, nicht zuletzt im Licht eines Ideals von Familiensolidarität, die in vielen Texten mitschwingt.⁸⁰⁷

Eine weitere Implikation, die beim Phänomen des Erstgeburtsrechts in der Bibel mitschwingt, ist der Aspekt der persönlichen Geltung. Erkenntnisse aus der Psychologie und der Systemischen Therapie erweitern heute unsere Perspektive auf Geschwisterkonstellationen (auch Familienkonstellationen) und die daraus entstehenden innerfamiliären Dynamiken. Diese Erkenntnisse gründen vornehmlich auf der Individualpsychologie Alfred Adlers (vgl. Ansbacher & Ansbacher 2004). Auf ihn geht die Idee eines Zusammenhangs „zwischen bestimmten Charakterzügen eines Kindes und seiner Stellung in der Ge-

rechtmäßigen Thronfolgen (vgl. das Vereinigte Königreich, Schweden), wobei in den letzten Jahrzehnten die meisten europäischen Königshäuser dies auf die weiblichen Nachkommen ausgeweitet haben.

⁸⁰⁵ Der Aspekt wird besonders in der Erzählung von der Vertreibung Hagens und Ismaels betont (Gen 21,10). Der Konflikt ist intrinsisch in jenen Erzählungen angelegt, in denen Halbgeschwister aufeinander treten. Auch in vielen weiteren Geschwistererzählungen spielt die Erbschaft eine wichtige Rolle. In Genesis ist die Abrahamsverheißung und der damit verknüpfte Segen Teil des Erbes des *bēkōr*, der faktisch in Genesis nie der Erstgeborene ist; in 2 Samuel ist hingegen die Thronanwartschaft im Blickfeld (vgl. U-3b).

⁸⁰⁶ Wie beispielsweise Esau, der auf den Tod Isaaks warten will, um den hinterlistigen Erben Jakob aus dem Weg zu schaffen (Gen 27,41). Auch die Brüder Josefs erwarten eine neue Eskalation des Konflikts nach dem Tod Jakobs (Gen 50,5-17). Dabei wird klar, dass Elternteile, die noch am Leben sind, eine gewisse Begrenzung beziehungsweise einen Aufschub einer Konflikteskalation erwirken können.

⁸⁰⁷ Über dies hinaus betont Petri, dass Erbschaftskonflikte zwar aus egoistischen Interessen entstehen, doch insgesamt aussichtsreicher sind als „Streitsituationen, die ihre Ursache in frühen Beziehungsstörungen im Eltern-Kind- oder Geschwisterverhältnis haben.“ (2012:198). Meiner Ansicht nach können diese zwei Konfliktebenen jedoch nicht völlig voneinander getrennt werden, da sie sich oftmals gegenseitig bedingen.

schwisterreihe“ (Lehmkuhl 2007:240) zurück.⁸⁰⁸ Adler begründete die Annahme der sogenannten Entthronung des erstgeborenen Kindes durch die Geburt eines zweiten Geschwisters (vgl. Hannich 2018:69-70).⁸⁰⁹ Bei dem von ihm beschriebenen Phänomen wird ein intrinsischer und oft unterbewusster Kampf um Vorherrschaft und Geltung zwischen den Geschwistern entfacht. Die Verarbeitung dieser Rivalität kann sie bis ins Erwachsenenalter beschäftigen.⁸¹⁰ Wie in den Analysen und in der Korrelation der Erzählung herausgearbeitet wurde, ist dies ein sehr deutliches Motiv bei Geschwisterkonflikten, das besonders in den Umkehrungsepisoden der Genesis hervorsticht. Da die Theorie über die Geschwisterkonstellationen nach Adler eine nicht völlig unumstrittene Typisierung der Geschwister nach ihrer Geburtsreihenfolge vornimmt, ist dennoch vor einer übereilten Rückübertragung dieser Modelle auf die biblischen Verhältnisse zu warnen. Eine Zuordnung darf nicht mechanisch geschehen, denn der eigentümliche Zusammenhang der Erzählungen und die unterschiedlichen Familienkonstellationen müssen in jedem Fall mitberücksichtigt werden. Diese Warnung deckt sich mit dem Kritikpunkt von Bank und Kahn an der Theorie Adlers. Sie betonen: „[...] die Anhänger der Geschwisterreihenfolge-Theorie sind anscheinend nicht an dem Wellenschlag der zirkulären Einflüsse interessiert, die aus den Geschwistern ein spezielles soziales System machen.“ (1989:12).

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der Geschwister zu Rivalen macht und in ihnen eine Strebung nach Vorherrschaft und Geltung hervorrufen kann, ist der ständige Vergleich miteinander. Ein zunächst paradox wirkender Grund dafür ist ihre Ähnlichkeit. Kasten führt diesen Gedanken aus:

Schaut man genauer hin, woran sich Geschwisterstreit entzündet und warum es immer wieder zu aggressiven Auseinandersetzungen kommt, so wird deutlich, dass es in erster Linie die beständigen Vergleiche sind, welche die Geschwister bezogen aufeinander anstellen und die sie bewegen, miteinander in Konkurrenz zu treten. Sie vergleichen sich miteinander natürlich, weil sie einander in der Regel recht ähnlich sind [...] im Hinblick auf Aussehen, Eigenschaften und Fähigkeiten und weil sie so oft miteinander zu tun haben [...]. Dadurch finden sich ständig Anlässe zu Vergleichen [...] und im Gefolge Gefühle von Benachteiligung (zuweilen auch Bevorzugung), Kränkung und Frustration. (2001a:§4).⁸¹¹

Die Ambivalenz von Ähnlichkeit, Vergleich und Abgrenzung sind auch in den biblischen Geschwisterkonflikten wahrzunehmen, wobei narrativ betrachtet die widerstreitenden Personen häufig anhand ihrer Unterschiedlichkeiten kontrastiert werden. Doch Lesende jeder Epoche können diese Zerrissenheit

⁸⁰⁸ Daraus entstanden Begriffe wie „Nesthäkchen“ oder „Sandwichkind“.

⁸⁰⁹ Auf die Erkenntnisse Adlers aufbauend sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche wissenschaftliche sowie populärwissenschaftliche Publikationen zum Thema erschienen. Zu erwähnen sind beispielsweise Ruthe (2006), Prekop (2014), der Bestseller von Leman (2020), der bereits in der 12. Auflage erschienen ist, oder der Sammelband *Sibling interaction across cultures*, herausgegeben von Goldring Zukow (1989), der die Fragestellung unter anderem aus kulturanthropologischer Sicht bespricht; vgl. diesbezüglich auch Kasten (1994). Eine Reihe von Veröffentlichungen greifen die Theorie Adlers auf und beziehen diese auf biblische Geschwistererzählungen (z.B. Mack 2013).

⁸¹⁰ Adler verwendet die Geschichte von Josef und seinen Brüdern an verschiedenen Stellen seiner Schriften (vgl. 1976; 1979), um die Stellung in der Geschwisterreihe zu veranschaulichen.

⁸¹¹ Kasten bemerkt an anderer Stelle, dass „Geschwister, die altersmäßig eng beieinander liegen und dasselbe Geschlecht haben, in aller Regel intensiver miteinander rivalisieren [...]“. (2001a:§8). Dies entspricht dem, was auch Bank und Kahn (1989:14-15) ermittelt haben, nämlich dass die wechselseitige Identifikation der nahen Geschwister durch den geringen Altersabstand und das gleiche Geschlecht begünstigt wird. Dies lässt sich in den biblischen Erzählungen bestätigen, sofern es das gleiche Geschlecht betrifft. Schwieriger wird es bei der Einschätzung des Alters der Protagonisten, das nicht immer überliefert ist. Wenn mehrere Geschwister vorhanden sind, wird in den biblischen Erzählungen eher der Altersabstand betont, so dass der Kontrast zwischen dem Erst- und Letztgeborenen intensiver dargestellt wird (so z.B. bei Josef-Brüder; David-Eliab).

nachempfinden, die eigene Lebenserfahrung in die Lektüre der biblischen Texte investieren und Aspekte der eigenen Perspektive wiederfinden sowie die Perspektive der anderen Parteien entdecken.

Eng damit verknüpft kommt ein weiterer Aspekt der Individualpsychologie zum Tragen. Für Adler fungiert das Streben nach Geltung, zusammen mit dem Streben nach Anerkennung, Macht und Überlegenheit, als eine Strategie, die ein Individuum anwendet, um das eigene Minderwertigkeitsgefühl zu kompensieren und somit eine Selbstaufwertung auf Kosten anderer vorzunehmen (Adler [1927] 2007; [1912] 2008). Insgesamt bestätigen diese vier Strebungen einige Aspekte, die in der Korrelation der Erzählungen betrachtet wurden, und sie eignen sich, einzelne Konflikte und besonders die Umkehrungs-episoden zu erhellen, zumal es sich dabei um anthropologische Grundkonstanten des Menschen handelt.⁸¹² Den Konfliktparteien der analysierten Geschwisterkonflikte könnten gleich mehrere dieser Strebungen zugeordnet werden. Der verletzte Stolz und die gekränkte Ehre Eliabs können als Anzeichen für ein Minderwertigkeitsgefühl gegenüber David gedeutet werden, der ihm seine Überlegenheit und Anerkennung als Erstgeborener in der Öffentlichkeit auszuhöhlen scheint (U-3c). Das Vergehen Ammons gegen Tamar kann als eine Strebung nach Geltung und Macht aufgefasst werden (U-4). Das Machtstreben Adonijas, auf dem väterlichen und später auf dem salomonischen Thron zu sitzen, sind auch nicht zu verkennen (U-3b). Die Aufzählung könnte fortgeführt werden. Hierbei sprechen die biblischen Geschwisterkonflikte tiefste Grundbedürfnisse und seelische Dynamiken des Menschen an, die universell erfahrbar sind.

Bis hierhin wurden einige Brückenschläge und potentielle Identifikationsfaktoren zwischen den biblischen Erzählungen und der Gegenwart aufgezeigt. Diese Beobachtungen, die sicherlich ergänzt und ausgebaut werden könnten, sollen lediglich als Beispiele für die Performativität und Relevanz dieser Erzähltexte dienen und zu weiteren Lektüren sowie zur Forschung in anderen Disziplinen anregen. Die Leserschaft, welche die biblischen Erzählungen von einem theologischen Standpunkt aus betrachtet, können diese Zusammenhänge als ein Anlass zur Reflexion dienen, etwa über den Zusammenhang menschlicher Taten und Konsequenzen, über den Einfluss der Familie und der Geschwister auf die eigenen Strebungen, über das Geheimnis von Gottes Wegen mit den Menschen *in* und gerade *durch* solche oftmals herausfordernden Geschwisterbeziehungen (vgl. Dearman 1998:122) und, natürlich, über die in den Erzählungen bestrittenen Wege der Versöhnung. Diese Wege werden in den nachfolgenden Abschnitten eigens besprochen.

2.3. Biblische Geschwisterversöhnungen: Eine Wegbeschreibung

Mit dem gleichen Anliegen, das Potential und die Relevanz biblischer Geschwisterkonflikte für die Gegenwart zu erfassen, sollen in diesem Abschnitt jene Aspekte näher betrachtet werden, welche die Auflösung der Rivalitäten betreffen. In der Zielsetzung dieser Arbeit wurde die Frage aufgeworfen, ob die untersuchten Erzählungen Strategien zur Überwindung von Konflikten suggerieren können. Um dies zu beantworten, soll der Blick daher besonders auf die Konflikte mit *positiver* Auflösung gerichtet werden,

⁸¹² Für Adler sind die Strebungen nach Geltung, Macht, Überlegenheit und Anerkennung ein grundsätzlicher Motor für die allermeisten menschlichen Verhaltensweisen (Pfennig & Müller-Schoppen 2018:18), was aus biblisch-theologischer Perspektive ein interessanter anthropologischer Aspekt ist.

um die dort beschriebenen Versöhnungsprozesse näher zu durchleuchten.⁸¹³ Dabei werde ich hauptsächlich deskriptiv vorgehen und stellenweise relevante Aspekte hervorheben. Aus ersichtlichen Gründen werde ich dabei nicht in die Tiefe jedes einzelnen Deutungsaspektes gehen können. Die folgenden Betrachtungen sind vielmehr ein Angebot an die Leserinnen und Leser dieser Arbeit, an diesen Stellen selbst weiterzudenken und zu forschen. Es liegt an ihnen eigene Brücken von den Beobachtungen in die eigene Lebenswirklichkeit zu schlagen.

2.3.1. Das Spektrum der Konfliktresolutionen

Im letzten Kapitel wurden die unterschiedlichen Auflösungen der Erzählungen differenziert (Teil C, 1.4.). Von den untersuchten Konflikten enden einige mit einer klaren Auflösung, während andere unauflöst oder unklar bleiben. Unter den sechs Geschwisterkonflikten mit klarer Auflösung kommen drei Brudermorde vor (Absalom-Amnon; fiktiver Geschwisterkonflikt; Salomo-Adonija), zwei Versöhnungsgeschichten (Jakob-Esau; Josef-Brüder) und eine Erzählung, die eine neue familiäre Ordnung einleitet (Sara-Hagar bzw. Isaak-Ismael). Diese Erzählungen können nach der Art ihrer Auflösung und ihrer Dramatik entlang einer Skala eingeordnet werden, die vom Mord bis zur Versöhnung reicht:

Tabelle 18: Geschwisterkonflikte zwischen Mord und Versöhnung

Gewalttätig ⁸¹⁴		Gewaltlos		
Brudermord	Gewalt	Unklare Auflösung, ohne Gewalt	Versöhnung	
			Ohne gem. Wohnen	Mit gem. Wohnen
Absalom-Amnon Fikt. Geschwisterkonfl. Salomo-Adonija	Amnon-Tamar	Sara-Hagar Lea-Rahel David-Eliab	Jakob-Esau	Josef-Brüder

Wie in der Tabelle ersichtlich wird, häufen sich die Fälle von Geschwisterkonflikten mit Gewaltanwendung, wobei der Brudermord überwiegt. Zu den gewaltlos verlaufenden Konflikten zählen jene Erzählungen, die mit einer unklaren Auflösung und somit ohne eine offensichtliche Versöhnung, doch auch ohne eine offensichtliche Gewalteskalation enden. Dabei bewegt sich die Episode der Vertreibung Hagers und Isaels an der äußeren Grenze zur Gewalt. Schließlich beinhaltet die Auswahl unserer Erzählungen zwei eindeutige Versöhnungsepisoden, die unten näher betrachtet werden.

Das Spektrum der analysierten Erzählungen erstreckt sich somit vom Brudermord bis zur Bruderversöhnung und enthält dazwischen verschiedene Schattierungen. Diese Bewegung wird bereits am Anfang und am Ende des Buchs Genesis sichtbar, wo vom Brudermord durch Kain die Rede ist und davon, dass Josef seinen Brüdern vergibt. Dieser Spannungsbogen wird in der Genesis durch eine ganze Reihe von Motiven an den Rändern des Buches untermauert (vgl. Martella 2015:223). Kain wird als Typus eines Brudermörders dargestellt (und so auch im fiktiven Geschwisterkonflikt intertextuell aufgegriffen) und

⁸¹³ Als christlicher Leser (und dies mag in ähnlicher Weise auch für die jüdische Leserschaft gelten, vgl. Ps 133), der die Bibel in kanonischer Form als Wort Gottes liest, bewegt mich natürlich dabei die Frage, wie diese Versöhnungsbeispiele zur Überwindung von Konflikten und somit zum christlichen Ideal von Geschwisterliebe beitragen können. Dies gilt ganz besonders im Licht der markanten Weiterführung dieses Ideals im Neuen Testament.

⁸¹⁴ Gewalt und Gewaltlosigkeit werden hier, wie in der Korrelation der Erzählungen definiert, auf die Aspekte physischer Gewalt eingegrenzt (vgl. HW-2).

Josef gilt als sein Antitypus. Oder andersherum betrachtet: Kain scheitert als Bruderhüter, während Josef sich als Hüter und Versorger seiner ganzen Familie und ihrer Nachkommen auszeichnet (:162). Der Brudermord von Gen 4 läuft zwar als Subtext in Genesis (und über das Buch hinaus) mit und die weiteren Geschwisterkonflikte verlaufen teilweise an der Grenze zum Fratrizid, doch das dramatische Ereignis kommt innerhalb der Genesis nicht wieder vor. Diese Grenze wird jedoch gleich zweimal unter den Söhnen Davids überschritten.⁸¹⁵

So zeigen die weiteren Geschwisterkonflikte, doch auch weitere Episoden der Genesis, jeweils einen alternativen Umgang mit Konflikten, die in einer gewissen Abstufung präsentiert werden, wie Agyenta anmerkt: „Whereas Gn 4,1-4 is a showcase of violence taking its natural course and leading to the mutual elimination of the parties in conflict, Gn 25,19-33,17 as well as Gn 37-50 reveal more successful instances of conflict management [...]“ (2006:311). Das Buch Genesis scheint extreme Gewaltverbrechen vermeiden zu wollen und Alternativen dazu aufzuzeigen.⁸¹⁶

Die Gewaltvermeidung in familiären Strukturen ist ein ethisches Prinzip, das im Alten Testament als Gesamtes zu beobachten ist, sowohl durch positive als auch durch negative Beispiele. Zuletzt hat sich in besonderer Weise Walter Dietrich mit diesem Thema befasst (2020; vgl. auch Dietrich & Mayordomo 2005). Anhand von vielen biblischen Beispielen⁸¹⁷ macht er deutlich, dass „sich auch in hoch aufgeladenen Konfliktsituationen Wege zu gewaltfreier Lösung finden lassen. So werben die biblischen Erzähler dafür, der dem Menschen inhärenten Neigung zur Gewalt nicht nachzugeben, sondern sie zu bändigen und zu überwinden.“ (2020:26-27). Auch an anderer Stelle behauptet er differenzierter: „Das Alte Testament predigt nicht auf jeder Seite Gewaltverzicht. Aber immer wieder und in verschiedensten Zusammenhängen – im individuellen wie im politischen und im militärischen Bereich – leuchtet in ihm diese Möglichkeit zur Überwindung von Gewalt auf.“ (2005:200). Weingardt folgert auf der gleichen Spur: „Konstruktive Konfliktbearbeitung ist keine neuzeitliche ‚Erfindung‘ und Gewaltlosigkeit keine naive Idee weltfremder ‚Gutmenschen‘, sondern eine urbiblische Forderung *und Praxis!*“ (2016:17).

Wie in der oben dargestellten Tabelle 18 ersichtlich wird, bedeutet Gewaltvermeidung jedoch nicht automatisch auch eine positive Auflösung von Geschwisterkonflikten! In den betrachteten Erzählungen enthalten nur die Konflikte von Jakob und Esau, sowie von Josef und seinen Brüdern eine klare, positive

⁸¹⁵ Kanonisch betrachtet ereignet sich ein weiterer Brudermord bereits bei Abimelech in Ri 9.

⁸¹⁶ Zu solch einem Schluss kommt auch Wenham, der nach der Betrachtung verschiedener Episoden der Patriarchenerzählungen für das Buch Genesis folgert: „In all these episodes the patriarchs are depicted as being anxious to make peace and forgive past wrongs, especially with their kinsmen, but also with inhabitants of the land such as Abimelech. [...] It [Genesis, IM] urges brothers to make peace with each other and to forgive past wrongs. It insists that Israelites should live peaceably with their relatives, with fellow countrymen of different ethnic origins, and implies that as a nation it should not be afraid to make agreements with surrounding nations when they seek peace.“ (2000:39).

⁸¹⁷ Dietrich wertet beispielsweise den Konflikt von Gen 4 aus und erkennt in Gottes Maßnahmen eine bewusste Vermeidung von Gegengewalt: „Er ahndet Gewalttat – jedoch nicht durch volle Gegengewalt (das hiesse in diesem Fall: Todesstrafe!), sondern durch Eindämmung: Der Gewalttäter wird an weiterer Gewalttat gehindert (durch Verbannung), darf aber nicht vogelfrei und selber zum Opfer von Gewalt werden.“ (2005b:32). Dies wird im selben Kapitel antithetisch durch die Steigerung des Racheausmaßes von Lamech bestätigt (Gen 4,23-24). Häflinger, Schranz und Dietrich beobachten das Prinzip der Gewaltvermeidung auch im Talionsrecht, das sie als einen rechtshistorischen Fortschritt und als „Versuch zur Minimierung der Gewalt unter den Menschen“ (2005:157) deuten.

Auflösung, die nicht nur Gewalt vermeidet, sondern einen Versöhnungsweg beschreibt. In der Familie Davids werden solche Beispiele vermisst. So können diese Versöhnungsgeschichten danach unterschieden werden, ob die Geschwister nach dem Versöhnungsgeschehen grundsätzlich getrennte Wege gehen oder beieinander wohnen. Diese Differenzierung entspricht dem zu Anfang der Arbeit dargestellten Bild aus Psalm 133,1, wonach das einträchtige Beisammenwohnen von Geschwistern ein hohes Ideal bildet. Auf die Frage, ob dies eine Bedingung für Versöhnung ist, wird weiter unten ausführlicher Bezug genommen.

2.3.2. Die Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder als Wegbeschreibungen zur Versöhnung

Dass nur von zwei Versöhnungen unter insgesamt neun Konflikterzählungen berichtet wird, spiegelt nicht nur ein realistisches und dramatisches Bild von Geschwisterbeziehungen zu biblischen Zeiten und heute wider, sondern es stellt auch eine recht geringe Vergleichsbasis dar, wenn es um die Frage geht, welche Strategien oder Prinzipien für Geschwisterversöhnung daraus abgeleitet werden könnten. Daher ist es wichtig, zunächst die Frage zu klären, ob diese beiden Erzählungen überhaupt diesem Anspruch entsprechen können.

Grundsätzlich ist die geringe Vergleichsbasis dem geschuldet, dass im gesamten Alten Testament keine weiteren Erzählungen vorkommen, die von einer *Geschwisterversöhnung* berichten beziehungsweise diese auch narrativ entfalten. Diese Erzählungen sind somit das einzige „Material“, das uns zur Verfügung steht und das zudem in einem einzigen biblischen Buch vorkommt.

Es fällt auch auf, dass beide Erzählungen, die von der Versöhnung unter Geschwistern berichten, zu den längsten Episoden im Buch Genesis gehören. Inhaltlich spiegelt sie den langen und komplexen Weg wider, den die Brüder gehen müssen, um zu einer Versöhnung zu gelangen. Wie oben dargestellt wurde, werden diese Erzählungen im Buch Genesis bewusst eingesetzt, um einen Spannungsbogen von Brudermord bis Brudervergebung zu beschreiben. Sowohl die Länge der Erzählungen als auch der Höhepunkt der Bruderversöhnung in der Josefgeschichte offenbaren eine narrative Intention.

Ohne die Relevanz der historischen Dimension der Texte schmälern zu wollen, hat Schöning recht, wenn er behauptet: „In den Texten der Genesis werden gerade keine historischen Zufälligkeiten berichtet, sondern Grundlegendes und Paradigmatisches, das geeignet ist, einer konkreten historischen Verortung zu entsteigen und exemplarisch Gültiges zu artikulieren.“ (2019:288). Adrian Schenker spricht entsprechend von der Joseferzählung als ein „Versöhnungsgleichnis“ (1981:15)⁸¹⁸ und er bestätigt die literarische und modellhafte Funktion der Josefgeschichte:

Wir schauen den Vorgang der Versöhnung unter den Brüdern in einer modellhaften Klarheit, und gerade diese äusserste Transparenz der Struktur ist das Zeichen der tiefen denkerischen Durchdringung des Wesens der Versöhnung. Ich kenne keinen andern Text im Alten Testament, ja überhaupt in der Literatur, in dem Versöhnung in plastischerer Gestalt dargestellt und mit tieferer Einsicht erfasst worden wäre als in dieser grossartigen Novelle, die in so vollendet knapper Form so viel an menschlicher Dramatik und Wahrheit offenbart. (:38).

⁸¹⁸ Schenker untermauert die oben dargestellten Gedanken zur Performativität von Erzähltexten, wenn er über die Josefgeschichte fortführt: „In dem scheinbar einmaligen Geschehnis, das sie berichtet, schildert sie in Wirklichkeit das sich gleichbleibende Muster aller Aussöhnung.“ (1981:15).

Christoph Klein greift diese Gedanken auf und schlussfolgert auf ähnliche Weise, „daß daraus eine tiefe denkerische Durchdringung des Wesens der Versöhnung abgeleitet werden darf.“ (1999:34-35). Ähnliches lässt sich für die Jakob-Esau-Erzählung behaupten: Sie leistet nicht nur einen einzigartigen Beitrag zum Thema im Buch Genesis (Agyenta 2006:334), sondern ihr Ausgang ist besonders bedeutsam im Licht der aus den Ereignissen entstehenden Völkerdimension. Dietrich kommentiert die Szene aus Gen 33: „Dieser Ausgang ist umso bemerkenswerter, als die beiden Brüder Urväter zweier Völker sind, die sich in der realen Geschichte allermeist feindselig gegenüberstanden: Israel und Edom. Die Erzählung von der Versöhnung der beiden Ahnherren hat etwas Kontrafaktisches und darin Paradigmatisches.“ (2020:33-34). So können diese zwei Versöhnungserzählungen treffend als biblische Wegbeschreibung zur Versöhnung bezeichnet werden (ähnlich Agyenta 2006:334; Dietrich & Mayordomo 2005:6).

Werden diese Erzählungen im Kontext der Genesis gelesen, vermitteln sie durchaus ethische Prinzipien und ein Ideal der Versöhnung. Damit wird für die Leserschaft jedoch kein präskriptives Modell der Versöhnung entworfen, sondern ein deskriptives Muster vorgestellt, woran sie sich orientieren und ein Beispiel nehmen kann. Anders als bei präskriptiven Texten illustrieren die Versöhnungserzählungen die Anwendung dieser Prinzipien mitten im Leben mitsamt den Schwierigkeiten, Spannungen und Konsequenzen, die damit einhergehen. Damit werden den Lesenden jeder Epoche nicht abstrakte Prinzipien, sondern bereits konkrete Anwendungsbeispiele an die Hand gegeben. Diese können mehr oder weniger mit der Lebenswirklichkeit der Lesenden koinzidieren, doch in jedem Fall viel stärker performieren. Dieser Wegbeschreibung soll nun nachgegangen werden: Zunächst werden mögliche Schritte zur Begrenzung von Konflikten und schließlich einige Schritte hin zur Versöhnung beschrieben.

2.3.2.1. Schritte zur Begrenzung von Konflikten

Ein erster Schritt auf dem Weg dieser Versöhnungsgeschichten zielt auf die Frage ab, welche Maßnahmen die Parteien der analysierten Erzählungen ergreifen, um Konflikte zu begrenzen. Dabei wird klar, dass jede Maßnahme zur Begrenzung letztendlich zu einer geographischen Trennung der Konfliktparteien führt.

Versuch der Vorbeugung beziehungsweise Verlagerung. Schon außerhalb der genannten Versöhnungserzählungen veranschaulichen die Sara-Hagar-Episoden eine erste Möglichkeit, wie Konflikte nicht nur begrenzt, sondern gar vorgebeugt werden können. Sara erstickt das Konfliktpotential der zwei Halbbrüder im Keim, bevor diese überhaupt Rivalen werden können (Gen 21). Der Konflikt wird dadurch zwar zunächst begrenzt, doch er spielt sich zugleich auf einer anderen Ebene ab, nämlich zwischen den Müttern selbst. Es liegt dabei auch nahe, dass Sara durch ihre Intervention überhaupt erst das vorhergesagte zukünftige Rivalisieren der Brüder in Gang setzt. Ihre geographische Trennung schützt die Brüder vor einer Eskalation, doch das Konfliktpotential bleibt schwelend (Gen 16,12). Die Wirksamkeit dieser vorbeugenden Maßnahme ist bestenfalls fragwürdig.

Begrenzung der Eskalation. Die Geschwisterkonflikte beinhalten unterschiedliche Maßnahmen, die dazu dienen, eine Eskalation der Konflikte einzugrenzen. Der Einfluss von Rebekka (Gen 27,45) wurde bereits im vorigen Kapitel als Katalysator (KAT-29, „Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation“) besprochen. Dasselbe gilt für den gescheiterten Versuch Rubens, Josef zu retten (Gen 37,22). Auch Judas Eingriff wehrt zwar schlimmere Folgen (Brudermord) für Josef ab (Gen 37,26-27), doch

eigentlich verhindert er die Rettung durch Ruben (Gen 37,29-30) und leitet eine andersartige dramatische Entwicklung ein. Diese Maßnahmen zur Deeskalation laufen jedenfalls immer darauf hinaus, dass die Konfliktparteien voneinander getrennt werden.

Geographische Trennung beziehungsweise „cooling-off time“. Innerhalb der Handlungsverläufe der Erzählungen kann die geographische Trennung der Konfliktparteien zwei unterschiedliche Finalitäten verfolgen:

a) Zum einen wird sie als eine vorläufige und befristete Maßnahme angewendet, die eine verzögernde und Folgen mindernde Wirkung entfalten soll, wie etwa bei Jakob-Esau in Gen 27,43-45. Eine Wiederbegegnung der Kontrahenten ist dabei von vornherein impliziert, wobei die Länge der Trennung nicht vorausbestimmt ist. Diese Maßnahme, die auch „cooling-off time“ genannt wird, wirkt als ein erster Schritt in der Verarbeitung des Konflikts nach dem Motto: Zeit heilt die Wunden und die Trennung kühlt die Gemüter ab (Gen 27,45).⁸¹⁹ Es leuchtet allerdings ein, dass eine Wiederbegegnung der Konfliktparteien grundsätzlich nötig ist, damit eine Auflösung des Konflikts und im besten Fall eine Versöhnung geschehen kann.⁸²⁰ Narrativ doch auch psychologisch betrachtet, ermöglicht diese zeitbedingte geographische Trennung erst überhaupt eine Veränderung der Konfliktparteien (KAT-[x]-5; siehe unten), bis eine Wiederbegegnung unter neuen Umständen stattfindet und – im Fall von Jakob und Esau – das feindschaftliche Verhältnis grundsätzlich aufgehoben wird.

Die genannte Strategie gehört auch zum gegenwärtigen Repertoire von Konfliktmanagement, Mediation und Krisenmanagement (z.B. Duhnkrack 2020:71-76). Eine *Cooling-off*-Zeit gibt den Konfliktparteien die Möglichkeit, die Kontrolle über ihre Emotionen und somit einen veränderten Blick auf den Konflikt zu gewinnen, besonders dann, wenn eine Partei besonders erregt oder unkooperativ ist. Dieser Zeitgewinn kann dazu führen, dass eine voreilige oder impulsive Entscheidung vermieden werden kann.

b) Zum anderen kann die geographische Trennung der Parteien definitiv und grundsätzlich sein. Sie kann als Wahrung und zum Schutz vor einer (erneuten) Eskalation am Ende der Konflikterzählungen dienen. Erkennbar wird dies besonders bei Isaak-Ismael und Jakob-Esau, wobei dasselbe Prinzip ohne einen vorausgegangenen Konflikt auch bei der Entlassung der Söhne der Ketura angewendet wird (Gen 25,6).⁸²¹ Diese Art der geographischen Trennung steht nicht im Widerspruch zu einer vorausgegangenen

⁸¹⁹ Das sogenannte *Cooling-Off*-Prinzip wird von Otto interessanterweise auch in der Torgerichtsbarkeit in Israel erkannt: „Dem kasuistischen Recht geht es im Torgericht um ausgleichende Regulierung von Konflikten durch Verfahren in Gestalt des Rechtspalavers der Konfliktparteien, wobei dieses Verfahren allein schon die Funktion eines Ventils hat, um den Zorn der geschädigten Partei zu dämpfen, was noch dadurch verstärkt wird, dass sich Rede und Gegenrede der Parteien unter Beteiligung der Öffentlichkeit der lokalen Rechtsgemeinde in die Länge ziehen kann, ehe es zu einem Urteil in Gestalt eines Streitbeendigungsvorschlags kommt, sodass auch der Faktor Zeit und die Erschöpfung der beteiligten Parteien zur Abkühlung des Zorns der Geschädigten und zur Besänftigung der Gemüter beitragen können.“ (2017:106).

⁸²⁰ Es gibt noch eine weitere Form der Trennung von Geschwistern, die sich hinter einigen Erzählungen vermuten lässt, die keine klare Auflösung haben. Es ist der *selbstbedingte Rückzug* einer Konfliktpartei, was die Flucht vor dem Angehen des Problems und somit vor einer Lösung bedeuten kann. Petri, der gegenwärtige Geschwisterkonflikte analysiert, schreibt zu den endgültigen Kontaktabbrüchen oder langjährigen Trennungen von Geschwistern: „Mit ihnen kann man den potenziell ‚mörderischen‘ Konflikten am besten ausweichen – und damit der Aufgabe, sie zu bewältigen.“ (2012:172). Dieses oft unbefriedigende Fluchtverhalten wird auch in der gegenwärtigen Konfliktforschung beschrieben, z.B. bei Schwarz (2005:283-285).

⁸²¹ Auch bei dem Konflikt zwischen Abraham und Lot, die interessanterweise auch Brüder (אָח; *’āh*; Gen 13,8; 14,14) im weiten Sinne genannt werden, wird das Prinzip der geographischen Trennung sichtbar.

Versöhnung und kann zur Erhaltung des Friedens dienen.⁸²² Der Bruderkonflikt zwischen Jakob und Esau veranschaulicht gerade, wie eine Versöhnung bei gleichzeitiger räumlicher Trennung der Konfliktpartner aussehen kann (Kessler 2017:75; vgl. Martella 2015:230). Matthias Millard folgert auf gleicher Linie: „Die lokale Trennung ist damit in der Geschichte der Erzeltern Israels ein etabliertes Prinzip, den Frieden zwischen den Brüdern zu sichern.“ (2001:79).

2.3.2.2. Schritte zur Versöhnung

Petri weist auf die Bedeutung und Relevanz der Frage nach den Möglichkeiten einer neuen Verständigung zwischen Geschwistern hin, wenn er auf eine gegenwärtige Lücke der Geschwisterliteratur hinweist:

Wenn man unterstellt, dass in jedem Menschen entgegen allen Verdrängungsversuchen die Sehnsucht nach ursprünglicher Nähe und Vertrautheit erhalten bleibt, ist es bei Durchsicht der Geschwisterliteratur erstaunlich, wie wenig bisher die Frage nach Möglichkeiten einer neuen Verständigung diskutiert wurde. Die Lücke ist auch deswegen zu bedauern, weil hinlänglich bekannt ist, wie wenig unsere Sozialisation innerhalb und außerhalb der Familie daran orientiert ist, den Umgang mit zwischenmenschlichen Konflikten zu „erlernen“. (2012:201).

Die biblischen Versöhnungserzählungen können einen Beitrag dazu leisten, der Leserschaft einige solcher Möglichkeiten aufzuzeigen. Denn das, was zur Performativität narrativer Texte gesagt wurde, gilt auch für die Erzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder, die von einer positiven Auflösung der Geschwisterkonflikte berichten. Die narrative Welt des Alten Testaments bietet zwar keine Rezepte oder naive Lösungen für diese Art von Rivalitäten, doch es *erzählt* sowohl von ihren Spannungen als auch – in geringerem Maß – von den möglichen Versöhnungswegen. Durch das Nacherzählen werden diese Erzähltexte für Leserinnen und Leser anschlussfähig, da diese ja in denselben Spannungen und Ambivalenzen leben.

Während der Bruderkonflikt in diesen Familien vorprogrammiert scheint, ist der Weg zur Versöhnung alles andere als leicht und selbstverständlich. Dabei wird klar, dass Versöhnung ein Prozess ist, der über einen einzelnen Vergebungsakt hinausgeht. Beide Erzählungen lassen ihre Leserschaft nicht im Unklaren über die Schwierigkeiten auf diesem Weg (vgl. Agyenta 2006:307) und sie zeichnen die mühsame Aufgabe der Wiederherstellung von Frieden und Versöhnung nach einer gescheiterten Brüderlichkeit. Somit übernehmen die genannten Versöhnungsepisoden eine vermittelnde Funktion zwischen dem am Anfang dieser Arbeit gezeichneten Ideal und der dramatischen Realität von Geschwisterbeziehungen (vgl. Schöning 2019:325). Sie bieten einen alternativen Weg in der sonst üblichen Spirale von Gewalt und Gegengewalt. Dadurch können diese Versöhnungsepisoden Möglichkeiten aufzeigen, wie mit Geschwisterkonflikten und ihren Konsequenzen umgegangen werden kann. Denn selbst wenn die Konflikte positiv überwunden werden, so müssen die Hauptfiguren (und die Leserschaft) lernen mit den Folgen der eigenen Erfahrungen und Handlungen zu leben.

2.3.2.2.1. Grundsätzliche Aspekte der Versöhnungserzählungen

Die Unterschiedlichkeit der beiden Episoden weist an sich schon daraufhin, dass die Wege zur Versöhnung vielfältig sein können. Doch sie enthalten auch eine ganze Reihe von Parallelen. In den folgenden Abschnitten sollen einige hervorstechende (doch längst nicht ausreichende) Schritte dieser Versöh-

⁸²² Selbst wenn die Parteien sich zeitlich begrenzt wiederbegegnen (Gen 35,29), so bleibt ihr Wohnort räumlich stark getrennt.

nungswege aufgezeigt werden. Wie „funktioniert“ Versöhnung in diesen Erzählungen? Welches sind die gemeinsamen und die unterschiedlichen Stationen auf der Route zum Frieden?

2.3.2.2.1.1. *Versöhnung als interpersonales Geschehen*

Konflikte sind Vorgänge, die auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen stattfinden. So ist auch Versöhnung in jedem Fall ein interpersonales Geschehen. Sie bezeichnet „in personalethischer Hinsicht den Vorgang der Wiederherstellung einer schuldhaft zerrütteten Beziehung zw. Personen durch beiderseitige innerliche Umwendung [...], welche erneute interpersonale Anerkennung und so Gemeinschaft ermöglicht.“ (Schlenke 2008:1061). Dies gilt ganz besonders im Fall von Geschwisterkonflikten, die in ihrer familiären Dimension eine sehr tiefe und nahe Verbindung der Konfliktparteien voraussetzen.

Reimer (2006:362-363) weist darauf hin, dass nur sehr wenige Erzählungen im Alten Testament von einer interpersonellen *Vergebung* berichten. Dazu zählen unter anderem die hier besprochenen Bruder-versöhnungen.⁸²³ An dieser Stelle ist es jedoch wichtig, den terminologischen Unterschied zwischen Vergebung und Versöhnung klarzustellen, da diese Begrifflichkeiten häufig verwechselt oder synonym verwendet werden.⁸²⁴

Vergebung kann unter Umständen ein „rein intrapersonaler Vorgang“ (van de Loo 2009:16-17) sein, der unabhängig von einer Bitte um Vergebung und auch von einer Einsicht dessen, dem vergeben wird, stattfinden kann.⁸²⁵ Im Grunde ist Vergebung ein freies Geschenk des Opfers.

Versöhnung ist hingegen ein Prozess, bei dem beide Parteien wechselseitig involviert sind und zu dem ein grundsätzlicher Akt der Vergebung als integraler Bestandteil gehört (Agyenta 2006:273). Sie ist von Natur aus *interpersonal* angelegt und sie hat immer „die Verwirklichung der Vergebung im Auge“ (Klein 1999:78). Oder in den Worten von Beate Weingardts: „Aus biblischer Sicht ist Vergebung ein Akt, der die Basis der Versöhnung bildet, in welcher das Vergebungshandeln eigentlich erst zur Vollendung kommt.“ (2003:119). Die Anerkennung von Schuld und das „Ins-Recht-Setzen des Opfers allein bedeutet noch keine Versöhnung“ (van de Loo 2009:86), sondern die Wiederherstellung der Beziehung der Konfliktparteien ist das eigentliche Ziel. Ganz besonders kommt dieser Aspekt in den Episoden der Wiederbegegnung der Söhne Jakobs zutage und dabei wird deutlich, dass dieser Prozess Zeit erfordert.

Da an dieser Stelle der Gegenwartsbezug ins Blickfeld genommen werden soll, sei darauf hingewiesen: Die biblischen Erzählungen von Versöhnung unter Geschwistern fordern Leserinnen und Leser jeder Epoche und jeder Kultur heraus, die Auflösung familiärer Konflikte nicht auf einen einmaligen Vergebungsakt zu reduzieren, sondern als ein interpersonales Geschehen zu verstehen. Das letztendliche Ziel ist nicht die Klärung von Schuld und Recht allein (auf was es in meinem westlich geprägten, schuld-

⁸²³ Reimer erwähnt darüber hinaus die Erzählung von David und Abigail (1 Sam 25) und er fügt hinzu: „Perhaps some of the other scenes from the David stories belong here too (David and Saul; David and Absalom). But there seem to be no more beyond these that depict forgiveness granted, and only a couple more that depict forgiveness denied.“ (2006:362-363).

⁸²⁴ So scheint es bei dem soeben zitierten Reimer der Fall zu sein oder beispielsweise bei Klein (1999:37).

⁸²⁵ Dementsprechend trifft nicht zu, was Klein postuliert: „Der Vergebung geht als Bedingung voraus, daß ein Gesinnungswandel beim Gegenüber, der das Unrecht getan hat, stattgefunden hat.“ (1999:36). Dies trifft nur auf den Versöhnungsbegriff zu.

orientierten Kontext häufig reduziert wird), sondern die Wiederherstellung einer Beziehungsqualität. Was dies konkret bedeuten kann, wird unten näher besprochen.

2.3.2.2.1.2. Ist „gemeinsames Wohnen“ eine Bedingung für Versöhnung?

Ein gutes Bild, um die Überwindung des Konflikts zugunsten eines versöhnten Miteinanders zu beschreiben, ist ein gemeinsames, einträchtiges Zusammenleben der Geschwister (Ps 133,1). Darauf wurde bereits oben im Spektrum der Konfliktresolutionen Bezug genommen. Während über Jakob und Esau ausdrücklich erwähnt wird, dass sie nach der Versöhnung getrennte Wege gehen und nicht miteinander wohnen beziehungsweise sich in ganz unterschiedlichen Siedlungsgebieten ausbreiten (Gen 33; 36), so fällt in der Joseferzählung auf, dass Josef seine ganze Verwandtschaft dauerhaft zu sich nach Ägypten holt. Damit sichert er das Überleben seiner Familie, die nun – zwar nicht im verheißenen Land – aber zumindest in Goschen vereint ist.⁸²⁶

Für Coats ist dieser Aspekt der Anlass, geradezu von einer Antiklimax der Versöhnung im Konflikt zwischen Jakob und Esau zu sprechen, denn er geht davon aus, dass „reconciliation should apparently be symbolized by physical community.“ (1980:103). Da Jakob das Angebot Esaus, mit ihm mitzugehen, ausschlägt, fragt sich Coats weiter: „What good is reconciliation if the brothers do not live together? [...] Indeed, one may ask whether Jacob ever contributed to a reconciliation with Esau. Does his hesitancy with all offers from Esau not suggest an absence of reconciliation?“ (:103).⁸²⁷

Gegen diese Folgerungen lässt sich einiges anführen, insbesondere sind einzelne Argumente von Agyenta (2016) überzeugend. Jakobs ausgesprochene Angst vor der Wiederbegegnung mit Esau und seine Geschenke zeigen seine grundsätzliche Bereitschaft und Intention zur Versöhnung. Für Agyenta sei gerade diese Angst „a genuine part of the process of reconciliation and peacemaking.“ (:327). Auch die sichtbaren Veränderungen der Handlungsfiguren gibt Anlass dazu, ihr Verhalten als aufrichtig zu werten. Die unterschiedliche Perspektive über das Zusammenleben der Brüder (Gen 33,12-16) bezieht sich mehr auf die Frage nach der Gestaltung ihrer neuen Beziehung in der unmittelbaren Zukunft als auf ihre konfliktreiche Vergangenheit (:277). Die Entscheidung, getrennte Wege zu gehen, ist geradezu eine Wahl, welche die Zukunft im Blick hat, weil die versöhnte Gegenwart von der konfliktreichen Vergangenheit informiert ist.

Jakob zieht nicht ins Ausland nach Se'ir, sondern er bleibt im Land und erfüllt sein Gelübde (Gen 28,20-22; 35,9-15). Die Trennung ist damit eine Bestätigung dafür, dass Jakob trotz allem der *běkōr* ist und das Erbe (*běkōrā*) mitsamt dem Segen (*bě'rākā*) und der Landverheißung behält. Jakob gibt dies alles im Zuge der Versöhnung mit Esau nicht einfach auf und offensichtlich ist Esau damit einverstanden. Dies spiegelt den bisherigen Hergang der Genesis wider, wonach der *běkōr* im Land bleibt und die

⁸²⁶ Damit ist nicht gemeint, dass die Brüder nun in unmittelbarer Nachbarschaft wohnen, zumal Josef aufgrund seines Amtes wahrscheinlich am Königshof und nicht in Goschen wohnte. Aber es fällt auf, dass die Brüder nach der Versöhnung nicht getrennte Wege gehen; auch ist es diesmal nicht so, dass nur einer der Söhne Jakobs im Land bleibt, während die anderen ziehen müssen. Weiterhin fällt auf, dass Josef und seine Brüder auch nach dem Tod Jakobs zusammen in der Handlung vorkommen (Gen 50), wobei Josef ihnen verspricht, dass er sie und ihre Nachkommen versorgen wird (בּוֹל; *kūl*; Gen 45,11; 47,12; 50,21; zu בּוֹל [*kūl*] als wichtigem Begriff in der Josefgeschichte siehe Martella 2015:160-162).

⁸²⁷ Coats (1980:82-106) scheint hierbei jüdischen Traditionen zu folgen, wie beispielsweise der Auslegung in Genesis Rabba 78 (vgl. Neusner 1985), die teilweise anzweifeln, dass bei der Wiederbegegnung zwischen Jakob und Esau eine Versöhnung stattgefunden habe.

anderen Brüder ziehen müssen (vgl. Ismael; Söhne der Ketura). Zuletzt bestätigt die Trennung der Brüder auch das anfängliche Gottesorakel, das auf zwei getrennte Nationen hindeutete (Gen 25,23). Die Tatsache, dass von keinem weiteren Konflikt zwischen den Brüdern berichtet wird, lässt vermuten, dass die Versöhnung der Brüder Bestand hat und echt ist (:327). Sie begegnen sich erneut, offensichtlich friedlich, beim Begräbnis ihres Vaters Isaak (Gen 35,29).

Ich stimme Agyenta zu, wenn er in der Trennung der Parteien nach ihrer friedlichen Wiederbegegnung „a realistic view of the process of reconciliation“ (2006:327) erkennt. Er führt diesen Gedanken weiter:

[...] it would seem to us that the story is quite critical of any hasty attempts to force former enemies to move quickly to a state of conviviality in the name of peace and reconciliation. At the same time, it closes on a note of strong realism about human beings and their capacity for good and warns against over estimating our capacity for achieving peace and reconciliation. (:328).

Zusammenfassend und auf die Gegenwart bezogen lässt sich festhalten: Der Weg der Versöhnung endet nicht beim Akt der Vergebung, sondern er geht weiter: Die Beziehungen müssen neu gestaltet werden.⁸²⁸

Versöhnung bedeutet nicht automatisch, dass die Parteien den gleichen Weg gehen und um jeden Preis „beieinander wohnen“ müssen. Vor allem nicht um den Preis eines ständig drohenden Wiederauflebens eines geklärten Konflikts. Es ist durchaus möglich, versöhnt getrennte Wege zu gehen, damals wie auch heute. Auch bedeuten Vergebung und Versöhnung nicht die Wiederherstellung eines *vorherigen* Beziehungszustandes, sondern ein neuer Beziehungsweg, der von der Vergangenheit informiert ist. Gerade hier sind ein Bewusstsein über die eigenen Grenzen und eine realistische Sicht auf die eigenen Möglichkeiten wichtig. Daneben ist die Prozesshaftigkeit der Versöhnung ein wichtiger Aspekt: Sie beinhaltet viele einzelne Schritte und bedarf Zeit, möglicherweise für jede Partei unterschiedlich viel. Einzelne Schritte auf diesem Weg können weder erzwungen noch übersprungen werden. Auch nicht unter Geschwistern.

2.3.2.2.1.3. Dynamiken der zwei Versöhnungsepisoden

Ein Vergleich der Handlungsverläufe der zwei Versöhnungserzählungen lässt einige Muster erkennen, die analoge oder entgegengesetzte Dynamiken aufzeigen.

Eine erste Beobachtung bezieht sich auf die narrative Perspektive. Die Konflikterzählung von Jakob-Esau verfolgt über weite Strecken und aus nächster Nähe den Lebensweg, die Erfahrungen und die Veränderungen Jakobs, des Täters. Über Esau, das Opfer des Betrugs seines Bruders, erfährt die Leserschaft hingegen bis zur Wiederbegegnung der Brüder nichts mehr. Dies steigert die Spannung der Erzählung bei der Wiederbegegnung der Konfliktparteien: In Gen 33 teilt der Lesende den gleichen Wissensstand und die Überraschung Jakobs über die Veränderung Esaus.

Gerade andersherum verfolgt die Joseferzählung das langjährige Schicksal Josefs, des Opfers, während wir fast nichts über den weiteren Lebensweg seiner Brüder erfahren. Eine wichtige Ausnahme bildet Gen 38, wor Juda näher charakterisiert wird.

⁸²⁸ C. S. Lewis beschreibt die Alternative vom gemeinsamen Wohnen ohne Versöhnung im Addendum *Screwtape Proposes a Toast* zu seinem Roman *Screwtape Letters* (dt: *Dienstanweisung für einen Unterteufel*) mit den Worten von Screwtape: „How they hated each other up there where the sun shone! How much more they hate each other now that they are forever conjoined, but not reconciled.“ (2001:209).

Bei der Wiederbegegnung beider Parteien werden die ursprünglichen Verhältnisse umgekehrt: In beiden Fällen steht das Opfer (Esau; Josef) in einer vorteilhafteren Position mit deutlichem Machtgefälle zu den jeweiligen Brüdern.⁸²⁹ Oder in den Worten Reimers: „The one holding power has been wronged“ (2006:362). Die Täter beugen sich (bewusst oder unbewusst) vor ihren einstigen Opfern und erkennen sowohl ihre Machtstellung als auch ihr Vergehen an. Dies wirft in beiden Erzählungen die Frage auf: Wie reagiert das jeweilige einstige Opfer gegenüber den Tätern?

Während diese Spannung bei der Wiederbegegnung von Jakob und Esau durch wenige Worte des Erzählers aufgelöst wird, sind die Vorgänge der Josefgeschichte komplexer, sodass diese Frage eine längere Zeit nicht klar beantwortet werden kann. In der Zwischenzeit wird die umgekehrte Frage wichtig: Wie reagieren die Brüder (die Täter) auf die Tests, denen Josef (das Opfer) sie unterzieht?⁸³⁰ An dieser Stelle ist die Gefahr einer potentiellen Umkehrung der Rollen von Opfer und Täter am wahrscheinlichsten. In dieser bis heute häufig zu beobachtenden Konfliktdynamik schlägt das einstige Opfer zurück und wird dabei selbst zum Täter, was die Spirale von Gewalt und Gegengewalt in Gang setzt und die Komplexität einer Konfliktlösung enorm steigert.

In beiden Versöhnungserzählungen kommt diese Täter-Opfer-Umkehrung jedoch nicht vor. Trotz der betrachteten asymmetrischen Machtposition, welche sowohl Esau als auch Josef denkbare Mittel zur Vergeltung verleiht, geht das einstige Opfer den ersten Schritt, indem es seine Versöhnungsbereitschaft signalisiert. Dem Verzicht auf Vergeltung folgt ein Akt der Großzügigkeit, worauf die Täter mit Dankbarkeit antworten.

In der folgenden Tabelle 19 wird ein Überblick über die zwei teilweise analogen und teilweise umgekehrten Perspektiven der Versöhnungserzählungen geboten.

⁸²⁹ Solomon Schimmel bemerkt über Versöhnungsgeschichten der Hebräischen Bibel: „In these stories the forgiver is someone in power who shows mercy towards an offender whom he could have put to death. There are no instances of a powerful offender requesting forgiveness from, or being forgiven by, a weak victim of his, or of someone forgiving an offender no more, or less, powerful than the victim. These narratives enhance the reputation of the powerful party who ‘pardons’ and acts mercifully towards an offender who is in a temporary or permanent position of weakness.“ (2004:14-15). Reimer relativiert diese Aussage und nimmt dabei Bezug auf die Erzählungen von Juda (Gen 38,26) und Saul (1 Sam 24,18): „However, there is room to moderate the blanket claim that the forgiver invariably holds a more powerful social status. The admissions of Judah and Saul at least demonstrate that there was a form of words available for a superior to seek reconciliation with an inferior, even if this situation is not well attested in the Hebrew Bible.“ (2006:377).

⁸³⁰ Diese Prüfungen Josefs werden im nächsten Abschnitt näher besprochen.

Tabelle 19: Die zwei Perspektiven der Versöhnungserzählungen

	Die Erzählung verfolgt den Lebensverlauf vom...	...dessen Lebensverlauf sich auszeichnet als...	Bei der Wiederbegegnung stellt sich die Frage:	Wer bietet Versöhnung an?	Aus welcher Stellung heraus?
Jakob-Esau	Täter (Jakob)	lang, voller Hindernisse und lebensverändernd	Wie reagiert das Opfer (Esau) auf den einstigen Täter (Jakob)?	Das einstige Opfer	Aus einer Machtposition heraus
Josef-Brüder	Opfer (Josef)		Wie reagiert das Opfer (Josef) auf die einstigen Täter (Brüder)? Zugleich: Wie reagieren die Täter (Brüder) auf die Tests des einstigen Opfers (Josef)?		

2.3.2.2.1.4. Die Veränderung der Konfliktparteien und die Prüfung der Gesinnung

Die Überwindung eines Konflikts ist abhängig von vielen Faktoren, die mit der persönlichen Geschichte der Konfliktparteien zu tun haben. Gerade die Länge der Jakob- und Joseferzählungen zeigt, dass der Weg zur Versöhnung ein Prozess ist, der lange Zeit in Anspruch nehmen kann, vor allem bei solch dramatischen Vergehen. Im Lebenswandel der Konfliktparteien können währenddessen Veränderungen auftreten, welche die Auflösung des Konflikts beeinflussen. In anderen Worten, eine innere Reifung der Beteiligten ist eine grundsätzliche Voraussetzung für Versöhnung (Fischer & Backhaus 2000:36). In der Korrelation der Erzählungen wurde die allgemeine Veränderung der Hauptfiguren in den Handlungsverläufen bereits ausführlich kommentiert (KAT-[x]-5). An dieser Stelle möchte ich die Beobachtungen im Hinblick auf das Versöhnungsthema ausweiten.

Um auf dem Weg der Versöhnung ans Ziel zu gelangen, ist eine Veränderung sowohl der Täter als auch der Opfer erforderlich. Während wir über Esau nicht erfahren, auf welche Weise und aus welchen Gründen eine Veränderung stattgefunden hat, so ist diese dennoch grundsätzlich und eindeutig an seiner Haltung bei der Wiederbegegnung mit Jakob zu erkennen. Auch Jakob ist verändert. Sein weitläufiger und durch Umkehrungsereignisse gekennzeichneter Veränderungsprozess wurde ausführlich in Teil B, I., 2.1.5. beschrieben.

Grundsätzlich ist in beiden Erzählungen zu beobachten, dass nach einer *Cooling-off*-Zeit die *Wiederbegegnung* der Parteien nötig ist, um eine Auflösung beziehungsweise den Versöhnungsprozess voranzutreiben. Neben ihren Handlungen spielt der *Dialog* der Konfliktparteien eine wichtige Rolle, um die Veränderung des anderen, seiner Haltung und seiner Absichten zu erkennen. In der Korrelation der Erzählungen wurde bereits betont, wie das Reden beziehungsweise Nicht-Reden den mehr oder minder positiven Ausgang der Erzählungen beeinflussen kann (KAT-11; KAT-[x]-1). Wenn ein Dialog stattfindet, sind die Chancen auf Einigung und Versöhnung höher.⁸³¹

⁸³¹ Ein in dem Bereich der Konfliktmediation oft verwendetes Zitat, das dem italienischen Autor und Historiker Ignazio Silone zugeschrieben wird, lautet: „Es ist besser, miteinander zu reden, als gegeneinander zu schweigen“. Das bringt die genannten Aspekte gut auf den Punkt. Das Schweigen der Konfliktparteien lässt den Samen der Zwietracht heranwachsen.

Doch wie gestaltet sich die Veränderung der Protagonisten in der Josefgeschichte? An dieser Stelle soll etwas näher auf diese Aspekte eingegangen werden, da darin eine Reihe wichtiger Dynamiken dieses Versöhnungsweges sichtbar werden.

Der zu Anfang der Erzählung diskreditierende und eher arrogant anmutende Lieblingssohn Jakobs wird durch den Übergriff seiner Brüder und durch die Lebensereignisse in Ägypten zunächst in eine seinen Träumen diametral entgegengesetzte Position gebracht, nämlich ganz nach unten in die Grube. Durch die Bezeichnung des Gefängnisses als בּוֹר [*bōwr*] in Gen 40,15 und 41,14 greift der Erzähler bewusst auf das Lemma zurück, mit dem er in Gen 37,20-29 die Zisterne beschrieben hatte. Dadurch stellt er die zwei schicksalsvollen und antiklimaktischen Orte in Beziehung zueinander. Naumann spricht hinsichtlich Josef in Ägypten von einer dreizehnjährigen „harten Schule unverschuldeten Geschicks“ (2003:496). Sowohl der hinterlistige Jakob (als Täter gegen Esau) als auch der sich trotz allem loyal verhaltende Josef (als Opfer) müssen zunächst den tiefsten Punkt ihrer Lebensgeschichte erreichen, um von diesen Ereignissen verändert zu werden, bevor der Umbruch kommt. So zeigt sich, dass Josef auch in Ägypten in ganz anderer Weise gegenüber seinen Brüdern handelt als am Anfang ihres Konflikts (:496).

Auf der Seite der Brüder Josefs geschieht eine noch deutlichere Veränderung, die Josef und der Leserschaft zunächst nicht bekannt ist. Das, was die Brüder bei ihrer ersten Reise nach Ägypten von sich geben, muss in den Ohren Josefs im besten Fall zweideutig, wenn nicht gar heuchlerisch klingen: „*Wir sind redliche Männer. [...] Zwölf an der Zahl sind deine Knechte [...] und der eine ist nicht mehr.*“ (Gen 42,10-14). Zwar stimmen die Aussagen auf sachlicher Ebene, doch „aus ihren Worten geht noch nicht hervor, ob ihre Ehrlichkeit und Wahrheit auch vergangenes Unrecht an Josef umfasst [...]“ (Schenker 1981:27). Aus diesem Grund beschließt Josef seine Brüder zu prüfen (Gen 42-44).

Aus der Perspektive der Brüder (und möglicherweise der Leserschaft) erscheint das Verhalten Josefs dabei wenig versöhnend; vielmehr wirken die Maßnahmen, die Josef ergreift, wie eine tückische Falle. Doch wenn Josefs Absicht bei der Wiederbegegnung die gewesen wäre, sich an den Brüdern zu rächen, so wäre es für ihn ein Leichtes gewesen, dies sogar vollkommen unerkannt zu tun (Naumann 2003:497). Oder er hätte sich auch sofort zu erkennen geben und Vergeltung üben können. Doch Josef plant etwas anderes. Schenker nennt es ein „Spiel, [...] das nach wenigen Sätzen für den Leser, nicht aber für die Brüder durchschaubar wird.“ (1981:26).

Josef will den Brüdern nicht einen Fallstrick legen, sondern er will sie erproben und sich vergewissern, ob eine Veränderung stattgefunden hat. Er will am Verhalten der Brüder prüfen, „ob sie sich geschwisterlicher verhalten als vormals ihm selbst gegenüber“ (Schöning 2019:290), und damit feststellen, ob eine Versöhnung möglich ist.⁸³² Ohne es zu erahnen, müssen die Brüder beweisen, dass sie nicht mehr dieselben sind wie damals (Hegg-Roth 2005:236). Er führt die Brüder also in eine ähnliche, aber künstlich erzeugte Situation, die der entspricht, als sie ihn nach Ägypten verkauft haben (Gen 37).

Die verschiedenen Schritte der Erprobung der Brüder in Ägypten führen letztendlich dazu, dass Benjamin, der Liebling des Vaters Jakob, auf frischer Tat mit Diebesgut ertappt wird. Ihm droht ein

⁸³² Allgemeiner betrachtet, kann ein Opfer durch die Beobachtung des Verhaltens beziehungsweise durch die Wahrnehmung der Veränderung des Täters sich darüber vergewissern, dass der Täter nicht mehr eine Gefahr ist und dass sich das Konfliktereignis als solches wahrscheinlich nicht wiederholen wird.

schweres Gericht, wenn nicht sogar ein Todesurteil, in jedem Fall jedoch der Arrest in Ägypten, fern vom Vater. Naumann stellt sich vor: „Für die Brüder wäre es diesmal ein Leichtes, den vom Vater bevorzugten und besonders geliebten Bruder ohne alles eigene Zutun loszuwerden.“ (2003:498). Diesmal müssten sie dafür nicht einmal lügen oder ein Alibi suchen (vgl. Gen 37,20.30-33) – sie müssen nur zuschauen, wie die Ereignisse ihren Lauf nehmen. Und sie hätten sogar gute Gründe für ein solches Verhalten: „Zum (vermeintlich schuldigen) Bruder zu stehen, kann eigentlich niemand verlangen, ist damit in diesem gefährlichen Ausland, unter feindlichen Fremden, doch ein unkalkulierbares Risiko verbunden.“ (Hegg-Roth 2005:235).

Die Brüder reagieren anders als früher. Schon bei ihrer ersten Reise nach Ägypten *erinnern* sie sich an ihre Übeltat (Gen 42,21-22; so auch Jakob in Gen 32,12.21). Sie selbst erkennen darin die Konsequenz ihrer eigenen Schuld und erklären damit die Forderung des ihnen unbekanntem Machthabers, Benjamin, ihren jüngsten Bruder und Jakobs Liebling, zu ihm zu führen: „Fürwahr, wir sind schuldbeladen wegen unseres Bruders.“ (Gen 42,21). Doch bei ihrer zweiten Reise nach Ägypten stehen alle Brüder und Juda sogar allen voran hinter dem in Gewahrsam genommenen Benjamin (Gen 44,14-34), obwohl sie ohne ihn hätten freikommen können. In seiner Rede in Gen 44 tritt der Reifungsprozess von Juda, der bereits am Ende von Gen 38 angedeutet wurde, besonders zutage. Es ist die längste Rede der Genesis, in der sich „solidarisch und stellvertretend für den Jüngsten einsetzt, so dass am Ende ein Zusammenleben möglich erscheint, in dem Ungleichgewichte unter den Brüdern (bleibende Bevorzugungen des Jüngsten) ausgehalten werden können.“ (Naumann 2003:493). Statt rücksichtslos und hasserfüllt zu handeln, tritt Juda verantwortlich und mitfühlend auf (Hegg-Roth 2005:235). Er ist sogar bereit die Strafe Benjamins stellvertretend auf sich zu nehmen. Zwar verwendet Juda viele Worte in seiner Rede, doch das stärkste Argument ist seine eigene Person (Schenker 1981:35). Sein Verhalten stellt „die höchste Form der Brüdersolidarität“ (Naumann 2003:499) dar, doch auch der Loyalität und Solidarität zum Vater Jakob (Gen 44,29-34 gegen Gen 37,31-35). Damit ist die Veränderung Judas und seiner Brüder (die als Gruppe hinter Judas Aussagen stehen, vgl. die Pluralformen in Gen 44) bewiesen. Diese Veränderung zeugt von einer inneren Umkehr (vgl. Schenker 1981:39).⁸³³ Aus der Perspektive Josefs scheinen weitere Schritte Richtung Versöhnung damit tragfähig. So gibt sich Josef seinen Brüdern unmittelbar zu erkennen und sichert ihnen seinen Verzicht auf Rache zu.⁸³⁴

Versöhnung ist ein bilateraler und im Fall der Josefgeschichte ein multilateraler Prozess, zu dessen Gelingen eine sichtbare Veränderung der Konfliktparteien beiträgt. Während Vergebung intrapersonal stattfinden kann, bedarf Versöhnung eines gegenseitigen, neuen Vertrauens, das unter Umständen nur langsam erwachsen kann und im Leben erprobt werden muss. Klein fasst die zwei dargestellten Bedingungen für Versöhnung gut zusammen: „Diese beiden Elemente – die Vergebungsbereitschaft statt der Rache bei dem Geschädigten und die innere Umkehr vom Unrecht durch Gesinnungswandel und eine

⁸³³ Schenker führt diesen Gedanken weiter und merkt an: „Die Umkehr dokumentiert sich darin, dass man das Leid lieber unverdienterweise auf sich nimmt, als es einem andern Menschen zu gönnen oder anzutun.“ (1981:40).

⁸³⁴ Weniger greifbar, doch dem Prinzip nach gleich, zeigt Jakob seinem Bruder Esau seine veränderte Haltung und Gebrochenheit durch die Flut an Geschenken, die er ihm vorausschickt, durch seine demütigen Proskynesen und durch sein Hinken (Gen 32,14-22.32; 33,3). Die darauffolgenden Dialoge mit Esau bestätigen seine Haltung.

neue Einstellung zum Gegenüber auf seiten der Schuldigen – müssen zusammentreffen, um Versöhnung möglich zu machen.“ (1999:36).

2.3.2.2.1.5. Die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels

Die Prüfungssituationen haben verschiedene Auswirkungen auf die Brüder Josefs. Auf der einen Seite versetzt sie das „Spiel“ Josefs in eine Situation von Angst und Schrecken, wodurch ihre Empathie angesprochen wird. Naumann kommentiert diesbezüglich: „Es ist ein Weg, den die Brüder benötigen, um sich ihrer Verbrechen bewusst zu werden und solidarisches Handeln füreinander zu entwickeln. Erst in dieser Opfersituation fällt es den Brüdern wie Schuppen von den Augen, was sie einst ihrem Bruder Josef angetan haben [...].“ (2003:497).⁸³⁵ Sie selbst verbinden ihre aussichtslose Lage mit ihrem Verbrechen gegen Josef, denn „die Erfahrung der eigenen Opfersituation ermöglicht die Einfühlung in die Situation des Opfers der eigenen Gewalttaten“ (:497). Das angetane Leid wird dadurch im übertragenen Sinne selbst erfahrbar und öffnet die Tür zu Mitleid und Mitgefühl. Daraus entsteht die Einsicht der eigenen Schuld, die sich bereits beim ersten Besuch der Brüder zeigt (Gen 42,21-23).⁸³⁶

Ein Perspektivenwechsel kann zu Empathie führen, die wiederum Einsicht bewirken kann. Im Hinblick auf die oben erwähnte Funktion von Erzählungen als Parabeln kann die Lektüre dieser Episoden Ähnliches in Leserinnen und Leser bewirken. Durch den vielfältigen und vielschichtigen Prozess der Identifikation der Leserschaft mit den verschiedenen Figuren der Erzählungen öffnen die Texte die Möglichkeit einer Übertragung des Erzählten in die eigene Lebenssituation. Dies gilt sowohl für die Rolle der Täter als auch für die der Opfer. Ohne sich selbst der Prüfung Josefs unterziehen zu müssen, kann der narrative Perspektivenwechsel das eigene Mitgefühl und das Einfühlungsvermögen der lesenden Person ansprechen und diese zur Einsicht führen.

2.3.2.2.2. Versöhnungswirkendes Handeln

Der oben angesprochene erforderliche Gesinnungswandel umfasst in beiden Versöhnungsepisoden verschiedene Zwischenschritte, welche die Reue begleiten und auf dem Weg der Aussöhnung notwendig sind. Neben der grundsätzlichen Notwendigkeit der *Wiederbegegnung* und des *Dialogs* der Konfliktparteien wurden bereits einige weitere Schritte genannt, wie die *Erinnerung* an das Konfliktereignis⁸³⁷,

⁸³⁵ Ein Vergleich zu der Jakob-Esau-Erzählung zeigt, dass auch Jakob als Täter in verschiedene Situationen gestellt wird, in denen er selbst die Folgen seiner Taten zu spüren bekommen muss: Der Betrüger wird betrogen. Ein wesentlicher Unterschied liegt darin, dass diese Erfahrungen nicht künstlich durch das Opfer (Esau) bewirkt werden, sondern durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang seines Lebens, der insbesondere durch Laban erzeugt wird.

⁸³⁶ Naumann relativiert zu Recht diese Vorgehensweise als allgemeingültiges pädagogisches Mittel, sieht aber Parallelen in modernen Therapieformen: „So wenig, wie ein solches hartes Verfahren als genereller pädagogischer Maßstab taugt, begegnet etwa Ähnliches doch gegenwärtig in modernen Therapien für jugendliche Gewalttäter wieder. In Rollenspielen werden hier die Klienten dazu gebracht, sich in die Situation ihrer Opfer hineinzuversetzen, selbst die Ohnmacht und Wehrlosigkeit in dieser Situation zu erleben und auszuhalten, um von hier aus eine andere Perspektive auf ihre eigenen Gewalttaten zu bekommen.“ (2003:497-498).

⁸³⁷ Agyenta erkennt dies als Prinzip im Jakob-Esau Konflikt: „[...] the Jacob-Esau Story appears to underline the fact that recalling the painful past forms an integral part of the task of mending damaged relationships.“ (2006:314). Auf die Relevanz, den Konflikt zu vergegenwärtigen, bezieht sich auch Petri im Hinblick auf heutige Geschwisterkonflikte: „Ist die Vergangenheit erst einmal wieder zu einem lebendigen Teil der Gegenwart geworden, sind der Fantasie über ihre Gestaltung und ihren Entwurf in die Zukunft hinein keine Grenzen gesetzt.“ (2012:217). An anderer Stelle stellt Petri die gemeinsame Erinnerung als Korrektiv für die eigene

die *Empathie* und die *Einsicht* in das verursachte Leid, die durch eine eigene Notsituation oder Leidenserfahrung von Seiten des Täters/der Täter begünstigt werden können. Entsprechend kommentiert Schenker: „[...] eigenes Leid erschliesst uns das Verständnis des Leides, das wir auferlegten und verursachten.“ (1981:26). Einige weitere versöhnungswirkende Aspekte werden nachfolgend kurz besprochen.

2.3.2.2.1. *Schuldeinsicht und Bekenntnis?*

Auf dem Weg der Versöhnung ist die Thematisierung der eigenen Schuld ein wichtiger Aspekt. Denn „erst die Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld und die Bereitschaft zur Umkehr eröffnen neue Wege und führen zur Wiederherstellung eines durch Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott oder im zwischenmenschlichen Bereich.“ (Hess 2005:249). Ohne diese Einsicht wäre es eine billige Versöhnung, die es im Grunde gar nicht gibt.

Beim Vergleich der zwei Versöhnungserzählungen tritt die *Schuldeinsicht und das Bekenntnis* stärker in der Josefgeschichte zutage. Doch in jedem Fall scheinen diese Aspekte, wie sie aus dem Blickwinkel einer *Schuldkultur* (der ich angehöre) erwartet werden würden, in diesen Erzählungen viel zu kurz zu kommen.⁸³⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Aspekte der Schuldeinsicht und des Bekenntnisses in den Erzählungen überhaupt nicht vorhanden wären. Ganz im Einklang mit dem, was heutigen *Schamkulturen* entspricht, in denen die Aspekte der *Ehre* und *Schande* im Vordergrund stehen, vermitteln unsere Versöhnungsepisoden diese Aspekte eher indirekt, durch Zwischentöne und zwischen den Zeilen.⁸³⁹ Jakob zeigt seine reumütige Haltung und Schuldeinsicht durch seine im Text betonte, non-verbale Kommunikation (Proskynese)⁸⁴⁰, durch seine gezielt umgarnende und schmeichelhafte Wortwahl (Gen 33,10), seine persistierende, drängende Art, seine Gaben anzubieten (Gen 33,8-11), und dabei besonders durch sein Angebot an Esau, seine *bērākā* von ihm zu nehmen (Gen 33,11), was eine Anspielung auf die Erschleichung des Segens in Gen 27 ist und ein indirektes Bekenntnis darstellt. In der Josefgeschichte geben die Brüder ihre Schuld nur unter sich offen zu, da sie nicht wissen, dass Josef ihre Sprache versteht (Gen 42,21-22; vgl. auch 50,15), beziehungsweise sie lassen in der letzten Szene des Buches durch Boten den verstorbenen Vater für sich reden (Gen 50,16-17).⁸⁴¹

subjektive Wahrnehmung dar: „Die vielschichtigen und subjektiv gebrochenen Facetten der Erinnerung können durch zusätzliche Möglichkeiten objektiviert werden.“ (:215).

⁸³⁸ Das, was in meiner Kultur praktisch jedem Kind von Erwachsenen eingetrichtert wird („*Sag Entschuldigung!*“ – „*Entschuldigung!*“ – und die Absolution: „*Ich vergebe dir*“), wird in diesen Versöhnungsepisoden vergeblich gesucht.

⁸³⁹ In der gegenwärtigen Kulturforschung wird dabei zwischen *High-Context*- und *Low-Context*-Kulturen unterschieden. Diese Begriffe wurden von dem Anthropologen Edward T. Hall in seinem 1959 veröffentlichten Buch „*The Silent Language*“ eingeführt. Für eine gute und praxisnahe Einführung in diese kulturellen Kommunikationsunterschiede siehe Meyer (2015).

⁸⁴⁰ Agyenta betont dies auf gleiche Weise: „[...] the evocative actions of the characters in the Jacob-Esau Story [...] seem to speak louder than their words.“ (2006:313). Er führt eine Studie von P. Bovati (1986) an, um diese Aussage zu untermauern: „Bovati has shown how in the Hebrew Bible the request for pardon in a context of conflict can take the form of either a verbal expression or a gesture. In some cases, there is a combination of both, whereby the words expressly confirm the action (cf. 1 Sm 25,24-25). [...] According to Bovati, the act of prostration in contexts such as these is an admission of guilt and a supplication for mercy on the part of the offender before the offended party.“ (Agyenta 2006:316).

⁸⁴¹ Das wird von Hegg-Roth verkannt, wenn sie über die Brüder kommentiert: „Dabei stehen sie – zum ersten Mal in der JG – mit klaren Worten zu ihrer Schuld (50,17).“ (2005:236). Das tun sie eben nicht, vgl. auch 50,18. Die Brüder stehen bereits seit Gen 42 zu ihrer Schuld, aber nie so direkt, wie es in einer Schuldkultur erwartet

Auf gleiche Weise wird die Vergebung von der anderen Partei (Esau; Josef) zwar erkennbar doch zugleich nur indirekt zugesprochen (siehe unten). Eine nicht westlich geprägte Leserschaft wird sich hier viel leichter tun die Untertöne dieser Erzählungen herauszuhören.⁸⁴² In jedem Fall werden die konfliktverursachenden Taten nicht verschwiegen, verdrängt, abgestritten oder vergessen. Die *Aufdeckung der Wahrheit* und die damit verbundene *Schuldeinsicht* sind Voraussetzungen für Versöhnung, ganz ungeachtet der kulturellen Art und Weise, wie diese zum Ausdruck gebracht werden.⁸⁴³ Zugleich gilt, dass der Weg der Versöhnung nicht auf ein formelles Schuldbekenntnis und eine ausgesprochene Verzeihung reduziert werden kann. Es gibt weitere Aspekte dieses Weges, die ebenso berücksichtigt werden müssen und die das bisher Gesagte validieren.

2.3.2.2.2. *Verzicht auf Rache und Vergeltung*

Sowohl Esau als auch Josef sind bereit zu vergeben. Ganz im Einklang mit den kulturellen Hintergründen, die soeben angesprochen wurden, antworten beide, indem sie nicht die Frage nach Schuld und Recht aufwerfen, sondern das Gesicht ihrer Gegenüber wahren. Dies drücken sie – wie gesagt – nicht direkt aus⁸⁴⁴, sondern durch ihr Verhalten (weinen, küssen, umarmen; vgl. Martella 2015:191-193; 205-206) und im Falle Josefs durch beruhigenden, tröstenden Zuspruch und entsprechendes Handeln.⁸⁴⁵ Das jeweilige Opfer des Bruderkonflikts verzichtet damit auf eine Ahndung und Vergeltung des früheren Vergehens.⁸⁴⁶ Wenn – wie oben bereits angemerkt – den meisten Geschwisterkonflikten das „Zerbrechen des Gerechtigkeitsgefüges“ (Petri 2012:160) als Ursache zugrunde liegt, so ist der Verzicht auf die Einforderung von Recht und Vergeltung eine Maßnahme auf der Seite des Opfers, welche diesen Bruch überwinden kann. Diese Selbstbeschränkung macht wirkliche Versöhnung möglich und ist die zentrale Bedingung dafür. Sie bietet einen Ausweg aus dem Tun-Ergehen-Zusammenhang (Koenen 2006:18) und aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt.

Dieses entscheidende Handeln ist immer eine freie Entscheidung des Opfers: „Nur das Opfer kann Initiative zur Vergebung ergreifen und so die Voraussetzung für Versöhnung schaffen.“ (Naumann

werden würde. Das direkteste Schuldgeständnis der Josefgeschichte befindet sich zu Anfang der Rede Judas in Gen 44,16. Sie bezieht sich jedoch auf den vermeintlichen Diebstahl Benjamins und nicht auf den Bruderkonflikt. Dabei verwendet Juda eine indirekte Formulierung, wie sie typisch in Schamkulturen ist: „*Gott hat die Schuld deiner Knechte gefunden*“ (Gen 44,16b), womit er eigentlich Josef selbst meint, wie der weitere Verlauf des Verses bezeugt.

⁸⁴² Anhand dieser Stellen, die hier nur flüchtig betrachtet werden konnten, wird der kulturelle Graben zum Alten Testament sowohl in seiner zeitlichen als auch in seiner gegenwärtigen geographischen Dimension greifbar. Tiefergehende Untersuchungen dieser Erzählungen aus den Perspektiven von Scham- und Schuldkulturen wären wünschenswert.

⁸⁴³ Janowski sieht einige der genannten Aspekte als einen wesentlichen Hinderungsgrund für Versöhnung zu biblischen Zeiten und bis heute, wenn er pointiert: „Es gibt eine Form, mit Schuld fertig zu werden, die mit der Schuld nicht fertig wird, nämlich sie zu verdrängen oder zu leugnen.“ (2017:368).

⁸⁴⁴ Tatsächlich verwendet das Hebräische für die Vergebung unter Menschen keinen festen Begriff, wie etwa bei der Vergebung zwischen Gott und Mensch (Naumann 2003:503). Zum Begriff נָשָׂא (*ns'*; *tragen, heben, wegtragen*) siehe unten.

⁸⁴⁵ Naumann kommt zu einem ähnlichen Schluss: „Dass er [Josef, IM] dieses Verzeihen nicht eigens aussprechen muss, zeigt die Einfühlungsgabe des Erzählers auch in die innere Verfassung der Täter. Indem er eine ausdrückliche Erklärung der Vergebung vermeidet, erspart er den Brüdern die Beschämung, die in auch noch so großherzigen Vergebungsgesten liegt.“ (2003:501).

⁸⁴⁶ Dies ist ein Verhalten, das Hos 11,9 auf Gott zurückführt, im Wissen, dass es „dem Menschen nicht von Natur gegeben ist“ (Otto 2017:113). Otto schließt daraus: „Das höchste Maß der Vernunft zeigt sich darin, so zu handeln wie Hos 11 es für Gottes Handeln als Vorbild für den Menschen entfaltet.“ (:114).

2003:500). So ist es Esau, der durch seine Handlungen (Gen 33,4) und durch seine Wortwahl („Bruder“, 33,9) als Erster die Initiative ergreift. Und es ist Josef, der Ähnliches tut, wenn er sich seinen Brüdern zu erkennen gibt (Gen 45,2ff). Zugleich gilt: Ohne die Gesinnungsänderung, Reue und Umkehr des/der Täter kann die reinste und herzlichste Vergebungsbereitschaft nicht an das Ziel einer beidseitigen Versöhnung gelangen.

In beiden Versöhnungsepisoden wird darüber hinaus ein Zusammenhang zwischen Vergebungsbereitschaft und Macht erkennbar, da sowohl Esau als auch Josef bei der Wiederbegegnung der Kontrahenten in einer Vormachtstellung stehen. Der Verzicht auf Rache bedeutet in diesen Fällen nicht Machtlosigkeit, sondern der bewusste Verzicht auf eine vernichtende Machtausübung (ähnlich Dietrich 2020:32). Die überlegene Position wird nicht ausgenutzt, sondern sie wird zum Wohle des anderen eingesetzt.⁸⁴⁷ Die Macht, die sie ausüben, ist die Macht der Vergebung. Was die rehabilitierten Parteien (Jakob; Josefs Brüder) aus den darauffolgenden Angeboten machen, bleibt ihnen überlassen – etwa ob Jakob mit Esau zusammenwohnt oder ob die Brüder Josefs das Angebot annehmen, nach Ägypten zu ziehen.

2.3.2.2.3. Familiensolidarität

Der dargestellte Verzicht ist nicht nur eine selbstaufgelegte Vermeidung von Rache. An die Stelle der Vergeltung tritt ein anderer, höher zu beurteilender Wert: die familiäre Solidarität. Die Selbstbeschränkung zugunsten dieses Wertes ist der alternative Weg, den diese Versöhnungsepisoden der Genesis einschlagen (und vorschlagen), um den Spagat zwischen dem Ideal und der Realität von Geschwisterbeziehungen zu meistern (Ps 133,1).⁸⁴⁸ Das wird bei Esau darin erkennbar, dass er Jakob und seine Sippe einlädt mit ihm weiterzuziehen und zu wohnen (Gen 33,12). Bei Josef wird die Solidarität beziehungsweise die Rücksicht auf Benjamin und den Vater besonders betont (Gen 45,3; 46,5-7; 50,15-17). Auch steht für Josef das Wohl der ganzen Sippe und Nachkommenschaft im Vordergrund, für die er als Versorger (כֹּלֵל; *kûl*) eintritt (Gen 45,11; 47,12; 50,20-21; siehe unten) und zu dessen Zweck ihm – in seinen Augen – sein Schicksal widerfahren ist (Gen 45,5.6.7-8). Dieses Verhalten ist eindeutig der Gegensatz von dem, was mehrfach über die Strebung nach dem eigenen Vorteil oder Geltung gesagt wurde (vgl. U-3; HW-1). Diese Familiensolidarität ist nicht nur auf das Handeln des Opfers des Konflikts begrenzt. Während der Verzicht auf Rache und Vergeltung ein Zeichen der Versöhnung von Seiten des Opfers ist, so kann auch der Täter von seiner Seite aus dem familiären Gefüge gegenüber solidarisch handeln und Großzügigkeit entgegenstellen.

2.3.2.2.4. Großzügigkeit als Ausdruck der eigenen Haltung

Ein weiteres versöhnungswirkendes Handeln, das über weite Strecken der Genesis und insbesondere in den Versöhnungsepisoden beobachtet werden kann, ist die Großzügigkeit einer Konfliktpartei. Damit meine ich nicht die Großzügigkeit der Vergebungsbereitschaft, was sicherlich auch zutrifft, sondern ein freigiebiges Verhalten, das im Kontext der Konflikte materiell zutage tritt und wodurch die Haltung einer Konfliktpartei zum Ausdruck gebracht wird.

⁸⁴⁷ Sowohl Jakob als auch die Brüder Josefs haben alles zu verlieren. Esau und Josef scheinen zu erkennen, dass Rache sie nicht zu Gewinnern macht.

⁸⁴⁸ Petri spricht in diesem Zusammenhang von einer tiefen Sehnsucht: „In seiner Bereitschaft, sich mit den Brüdern zu versöhnen, statt sich seinerseits zu rächen, wird seine lebenslange Sehnsucht nach familiärer Integration und Geschwisterliebe deutlich.“ (2012:159).

Die hier untersuchten Erzählungen zeugen von einer betonten Freigiebigkeit an zwei unterschiedlichen Stellen der Konfliktverläufe. Im Konflikt zwischen Jakob und Esau ist die Großzügigkeit eine bewusst eingesetzte Strategie, die Jakob vor der Wiederbegegnung mit seinem Bruder einsetzt, um ihn zu beschwichtigen und zu besänftigen. Er schickt Esau mehrere Geschenkwellen entgegen, durch die er sein Kommen ankündigt. Der Erzähler offenbart Jakobs Motivation: „*Ich will ihn versöhnen* (פְּנִיּוֹ אֶכְפְּרֶה; 'ākappērâ pānāyw) *durch das Geschenk, das vor mir hergeht.*“ (Gen 32,21a). Wörtlich heißt es, dass Jakob Esaus „*Gesicht bedecken*“ will. Daraufhin will Jakob das Gesicht Esaus (פְּנִיּוֹ אֶרְאֶה; 'er'e pānāyw) erst dann sehen, wenn er die Geschenke in Empfang genommen hat; denn seine Hoffnung ist, dass sein Bruder sein „*Gesicht erheben*“ (אֲוִלִּי יִשָּׂא פָּנָי; 'ûlay yiśśā' pānāy) möge.⁸⁴⁹ Die Geschenkeflut, die Esau zunächst ablehnt, wird bei ihrer Wiederbegegnung so lange fortgeführt, bis Jakob seinen Segen (bĕrākâ, 33,11) als eine Art symbolische Wiedergutmachung anbietet. „*Rechte hat Jakob keine geltend zu machen. Es bleibt ihm nur der Versuch, seinen Bruder durch die Vorteile einer versöhnlichen Lösung von der gewaltsamen Rache abzubringen.*“ (Schenker 1981:65). Esau nimmt schließlich die Versöhnungsgeschenke an, was seine Bereitschaft signalisiert, auf weitere Wiedergutmachung zu verzichten.

Dieser Vorgang, der in meinem Kulturkreis vielleicht als ein unredlicher Versuch der Verblendung oder gar als Bestechungsversuch verstanden werden könnte, ist nicht als solcher zu werten. Geschenke werden auch in anderen biblischen Texten (z.B. Spr 21,14; 25,21-22) als ein Mittel zur Besänftigung von Zorn und Feindseligkeit dargestellt (Schlimm 2008:263).⁸⁵⁰ Jakobs Großzügigkeit ist ein Mittel, um seine veränderte Grundhaltung gegenüber Esau zu zeigen und einen (zumindest symbolischen) Ausgleich zu schaffen. Dieses Verhalten stellt ein Pendant zu dem früheren Jakob dar: Er ist nicht mehr der, der seinen Bruder ausbeutet (vgl. Gen 27), sondern der, der ihn nun freigiebig beschenken will.

Zu Recht betont Agyenta: „*The question of restorative justice is an important component of peace and reconciliation.*“ (2006:316). Zugleich ist anzumerken, dass das, was Jakob als Wiedergutmachung leistet, seine ursprüngliche Tat nicht ausgleichen kann. Und so ist es in vielen Geschwisterkonflikten auch in der Gegenwart (vgl. die Kompromissbereitschaft unten). Durch die Erweisung von Großzügigkeit kann der einstige Täter seiner Haltung und seiner Reue einen vergegenständlichten Ausdruck verleihen, selbst wenn die Wiedergutmachung nicht ausreicht, um das Vorgefallene auszugleichen. Durch die Annahme der Großzügigkeit kann das Opfer eine Antwort darauf geben und die Bereitschaft signalisieren, den (oft schweren) gemeinsamen Weg der Versöhnung einschlagen zu wollen.

Während die Geschenke von Jakob schon als ein Zeichen für seine Haltung im *Vorfeld* der Begegnung dienen, findet das großzügige Verhalten Josefs sowohl im *Vorfeld* als auch *nach* seiner Offenbarung an die Brüder statt (Gen 44). Dies ist zum einen der Tatsache zu schulden, dass Jakob und Josef in unterschiedlichen Rollen, der eine als Täter und der andere als Opfer, und mit unterschiedlicher Machtstellung in die Konfliktauflösung treten. Zum anderen stellt Josef dadurch seine Vergebungsbereitschaft, seinen Verzicht auf Rache und seine Familiensolidarität unter Beweis. Er unterstreicht seine verbalen

⁸⁴⁹ Schlimm zieht einen Vergleich zu Gen 4: „*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.*“ (2008:262).

⁸⁵⁰ Der alte Jakob beauftragt in Gen 43 seine Söhne die gleiche Strategie beim unbekanntem Herrscher Ägyptens (Josef) anzuwenden, um diesen durch Geschenke gnädig zu stimmen.

Zusicherungen durch sein Handeln als Versorger (כול; *kûl*) seiner Familie. Seine Fürsorge ist ein Zeichen der wiederhergestellten, wohlwollenden Beziehung zu seiner Familie als Ganzes:

In 45,11 rettet Josef seine Familie vor der Hungersnot, indem er seinem Vater verspricht, dass er ihn im Land Goschen versorgen (כול) 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 (כול) Josef seine ganze Familie mit Nahrung, wobei betont wird, dass er sich dabei nach der Zahl der Kinder richtet, also nach rechtem und ausreichendem Maß. Das kennzeichnet die Fürsorge Josefs. (Martella 2015:161).

Großzügiges Handeln steht in direktem Zusammenhang mit der Versöhnungsbereitschaft der Konfliktparteien und kann auf die Haltung beider Parteien hinweisen. Auf dem Weg der Versöhnung kann es an unterschiedlichen Stellen den Prozess proaktiv vorantreiben, eine konkrete Ausdrucksmöglichkeit der eigenen Haltung bieten und ein Signal der Kompromissbereitschaft senden. Dieses Entgegenkommen wird im folgenden Abschnitt näher betrachtet.

2.3.2.2.5. Kompromissbereitschaft und das „Tragen“ der Konsequenzen

Im Zusammenhang beider Versöhnungsepisoden wird der Begriff נשא (*nš*‘; *tragen, heben, wegtragen*) verwendet, der am stärksten die Hoffnung auf Vergebung von Seiten der einstigen Täter zum Ausdruck bringt. Damit gemeint ist das Tragen oder Wegtragen der Schuld im übertragenen Sinne (Stolz 2004:2,114), also das Vergeben (Fokkelman 1975:227; Schlimm 2008:265) wie es bereits Kain im urgeschichtlichen Brudermord zum Ausdruck gebracht hatte (Gen 4,13).⁸⁵¹ Jakob hofft: „Vielleicht wird er mich tragen (= mir vergeben)“ (Gen 32,21); Josefs Brüder flehen durch Dritte: „Trage (= vergebe) doch das Verbrechen deiner Brüder [...]. Und nun trage (= vergebe) doch das Verbrechen der Knechte des Gottes deines Vaters.“ (Gen 50,17).

Die Täter müssten die Folgen ihres Tuns allein tragen, doch sie hoffen beziehungsweise bitten, dass das Opfer ihre Schuld *mit-trägt*. Darin liegt eine besondere Bedeutungsnuance: Sie hoffen oder bitten um eine Entlastung, dass sie die nicht völlig wiedergutzumachende Schuld und damit auch die Konsequenzen ihres Tuns nicht mehr allein tragen müssen. Das ist die realistische Bitte um einen Neuanfang, der das Vergangene nicht auflöst oder gutheißt, sondern mit Konsequenzen rechnet, die trotz einer zugesprochenen Vergebung bleiben. Alle Handlungsfiguren müssen lernen mit den Folgen der eigenen Entscheidungen zu leben, wie Naumann betont: „[...] alle Brüder, Täter und Opfer, leben mit den Erfahrungen der Vergangenheit weiter und müssen sich im neu gestifteten Lebenszusammenhang zurechtfinden.“ (2003:504). Dies erfordert Kompromissbereitschaft und Selbstbeschränkung für alle Parteien, die einen neuen Weg mit unaufgelösten Ungleichheiten und Ungleichgewichten bestreiten müssen (vgl.

⁸⁵¹ Zusammen mit dem Lemma נָשָׂא (*‘āwōn*; *Schuld, Strafe*) ergibt נשא (*nš*‘) in Gen 4,13 (vgl. schon Gen 4,7) eine Mehrdeutigkeit: „Die Polysemie des Verbs נשא und des Substantivs נָשָׂא machen aus der Antwort Kains ein mehrdeutiges Wortspiel, welches das ganze Ausmaß der Ergriffenheit Kains umschreibt: Zu groß ist meine Strafe (נָשָׂא), um sie zu (er)tragen (נשא). Zu groß ist meine Schuld (נָשָׂא), um sie ‚aufzuheben‘ (vergeben) (נשא).“ (Martella 2015:56). Die Konsequenzen der Schuld gegenüber einem Bruder können so schwer wiegen, dass sie nicht mehr getragen beziehungsweise ertragen werden können.

:495). Daraus ergibt sich die oben bereits erwähnte Notwendigkeit der Neugestaltung einer den Umständen entsprechenden und praktikablen Geschwisterbeziehung.

Dieser weitere Weg kann durchaus durch unwegsames Gelände führen. Eindrücklich wirkt die Szene in Gen 50,15-21, die zeigt, wie die Brüder offensichtlich die Versöhnungsbereitschaft Josefs in ihrer Tragweite nicht erfasst beziehungsweise ernst genommen haben. Sie vermuten, dass ihr Bruder die Vergeltung nur bis zum Tod ihres Vaters hinausgezögert hat (50,15) oder darüber seine Meinung ändern könnte. Daran werden zwei Aspekte klar, die auch für die gegenwärtige Leserschaft von Bedeutung sein können:

1) Versöhnung kann fragil sein und es ist realistisch, damit zu rechnen, dass ein versöhnter Geschwisterkonflikt wieder aufbrechen kann.⁸⁵²

2) Zugleich gehört zu einem gelingenden Weg der Versöhnung nicht nur die Gewährung von Vergebung von Seiten des Opfers, sondern auch deren volle Annahme durch den Täter. Andernfalls handelt es sich nur um eine zeitbedingte Waffenruhe. Gerade dieser zweite Aspekt stellt eine wesentliche und oft wohl unterschätzte Schwierigkeit in geschwisterlichen Versöhnungsprozessen dar.

2.3.2.2.3. Die theologische Perspektive

Auch wenn die vorliegende Arbeit keine theologische Deutung der Erzählungen beabsichtigt, so ist es doch nicht zu verkennen, dass Gott in den Versöhnungsepisoden eine Rolle bei der Konfliktlösung spielt. Dieser Aspekt macht die biblischen Erzählungen so anders als die oben erwähnten gegenwärtigen *Soap-Operas* (vgl. Dearman 1998:120). Einige Aspekte über die Rolle und die Intervention Gottes im Konfliktverlauf der Erzählungen wurden bereits im vorausgegangenen Kapitel betrachtet (HF-1; KAT-[x]-2; RM-3b). Einige weitere Schlaglichter und Schlussbemerkungen sollen diese Erkenntnisse ergänzen.

Klein und Schöning stimmen darin überein, dass in den Versöhnungsepisoden eigentlich drei Protagonisten handeln: „Es sind nicht nur die beiden Gegner [...] im Spiel, sondern hier ist auch Gott einbezogen.“ (Klein 1999:35). Dabei ist zu beobachten, dass der Versöhnung mit dem Bruder eine Versöhnung mit Gott vorausgeht, „weil der dahinter stehende Streit das Dreiecksverhältnis der Brüder und JHWHs betrifft.“ (Schöning 2019:284).

Gott wirkt als eine moralische Gestalt hinter den Episoden der Genesis, die Gericht, Veränderung und Rettung durch die verschiedenen Generationen der Abrahamfamilie hinweg vorantreibt. Die oben betrachtete Veränderung der Konfliktparteien, welche die Versöhnung erst möglich macht, ist etwas, das die Erzählungen dem direkten und indirekten Eingriff Gottes zuschreiben. Eine Versöhnung zwischen Jakob und Esau wäre nicht möglich gewesen ohne die verschiedenartigen Impulse Gottes (Gen 28,10-22; Gen 32,2-3) und ohne den „Gotteskampf“ Jakobs am Jabbok (Gen 32,23-33). Gott handelt dabei als ein *Change-Agent* und er bezweckt damit immer eine Veränderung der Beziehung Jakobs zu anderen Handlungsfiguren. Er wirkt als Protagonist im Hintergrund der Erzählung, um diese zu einem viel breiter angelegten Ziel zu führen. Agyenta behauptet im Hinblick auf diese Erzählung: „[...] the

⁸⁵² Es wurde oben bereits vermutet, dass Jakob und Esau trotz ihrer Versöhnung möglicherweise aus diesem Grund getrennte Wege gehen. Eine Reihe von Auslegern und Traditionen sehen Esau an dieser Stelle in einem viel stärkeren negativen Licht.

Jacob-Esau Story seems to underscore the fact that reconciliation, in the final analysis, is a divine enterprise. It is God who initiates, promotes and sustains the efforts to redeem the failed fraternity of Jacob and his brother.“ (2006:323).

Auch die Josefgeschichte gibt tiefe Einblicke in das überlegene Wirken Gottes. Es ist eine ausgesprochene Ironie in der Geschichte, „dass gerade der Versuch, Josefs Träume um ihre Verwirklichung zu bringen, zum Instrument ihrer Verwirklichung wird.“ (Schenker 1981:18). Vom Ende her betrachtet setzt die Erzählung in alldem das Handeln Gottes voraus. Für Josef ist es ein kathartischer Moment, der die Versöhnung überhaupt erst möglich macht, wenn er in Gen 45 sein Lebensschicksal in den größeren Zusammenhang des Handeln Gottes einordnen und darin Ziel und Richtung zu finden kann. Er erkennt in seinem Schicksal die Vorsehung Gottes: „*Nicht ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott*“ (Gen 45,8) und „*Ihr hattet Böses gegen mich beabsichtigt; Gott aber hatte beabsichtigt, es zum Guten zu wenden*“ (Gen 50,20a). Dabei ordnet er „das Verbrechen der Brüder in den größeren Zusammenhang der Lebensbewahrung für Israel (und ganz Ägypten) ein, die er als seine ihm von Gott übertragene Aufgabe sieht.“ (Naumann 2003:500). In dieser theologischen Deutung liegt für Fischer und Backhaus die Kernbotschaft der gesamten Joseferzählung: Josef spricht Gott die Kraft zu, geplantes Böses zum Guten zu wenden (2000:36). Oder allgemeiner ausgedrückt: „Theologisch von Versöhnung zu sprechen ist demnach nur dort möglich, wo mit Gottes Gegenwart und seinem Wirken – seiner ‚gubernatio‘ – gerechnet wird. Das wird in dieser Geschichte eindrücklich herausgearbeitet.“ (Klein 1999:35). Ohne die Verantwortung menschlichen Handelns abzutun, entspricht das Ergebnis der Erzählung letztendlich dem Plan Gottes, der in diesem Fall die Rettung der Nachkommen Abrahams vorsieht.

Die theologische Perspektive dieser Versöhnungserzählungen eröffnet insbesondere einer gläubigen Leserschaft eine Reihe von Möglichkeiten, die eigenen Konfliktsituationen in einem anderen Licht zu sehen. Die Episoden veranschaulichen den Leserinnen und Lesern, dass die vertikalen und horizontalen Versöhnungsaspekte nicht voneinander entkoppelt werden können und sollten.⁸⁵³ Sie bieten dabei die Perspektive einer transzendierenden Deutungsmöglichkeit der eigenen Konfliktsituation, woraus auch ein wesentlicher Antrieb für den Versöhnungsprozess entstehen kann. Die Leserschaft kann die Herausforderung wahrnehmen, sich in einen Lern- und Veränderungsprozess hineinzubegeben, der von der göttlichen Perspektive und von göttlichem Handeln befruchtet sein kann. Schließlich kann die Leserschaft die Trajektorien der Erzählungen bis ins eigene Leben hinein theologisch weiterführen, so wie es bei Josef der Fall ist. Dearman erklärt dies treffend:

Modern readers might continue this line of interpretation and conclude that it is evidence of grace that family dynamics like those of the ancestral history can become vehicles for divine activity and testimony to God's resolve to bless "all the families of the earth." If so, then perhaps there is also hope that God's resolve to bless will be accomplished through the difficult circumstances of family life in modern society. (1998:120).

⁸⁵³ Ein markantes negatives Beispiel ist die Situation in Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg. Zunächst verkündete die Kirche besonders die Versöhnung mit Gott. Erst drei Generationen später kommt es zu einem Fokus auf die horizontale Versöhnung, sowohl mit Juden als auch mit anderen.

2.4. Geschwisterlichkeit zwischen Bibel und Gegenwart

In diesem Kapitel wurden drei aufeinander bezogene Themenfelder betrachtet. Im ersten Teil wurde die grundsätzliche Performativität narrativer Texte erörtert. Die Narrativität als Grundaspekt menschlichen Daseins macht es möglich, dass verschiedenartige Andockungspunkte zwischen den biblischen Texten und der gegenwärtigen Erfahrung der Leserschaft entstehen. Um dies auf die untersuchten Geschwisterkonflikte anzuwenden, wurden im zweiten Teil des Kapitels einige exemplarische Brückenschläge zwischen den korrelierten Resultaten der Geschwisterkonflikte und der Gegenwart vorgeschlagen und besprochen. Dabei wurden auch Erkenntnisse aus anderen Forschungsgebieten herangezogen.

Da das Interesse dieser Arbeit in besonderer Weise auf der Auflösung von Geschwisterkonflikten liegt, wurden im letzten Teil dieses Kapitels besonders die zwei hervorstechenden Versöhnungserzählungen von Jakob-Esau und Josef-Brüder näher betrachtet, um zentrale Aspekte ihrer Versöhnungswege herauszustellen. Auch hierbei wurde punktuell Bezug auf die gegenwärtige Leserschaft genommen. Damit wurde nicht nur eine Lanze für die Performativität dieser Erzähltexte gebrochen, sondern auch ihre fortwährende Relevanz untermalt.

Insgesamt lässt sich hinter der sichtbar negativen Realität der betrachteten Geschwisterkonflikte eine grundsätzliche positive Geschwisterethik erkennen, die das allgemeine Prinzip der Vermeidung von Gewalt und die ideale Streben nach Familiensolidarität anvisiert. Diese Geschwisterlichkeit wird auf narrativer Ebene besonders durch die betrachteten Versöhnungsepisoden veranschaulicht und im negativen Sinne durch das Fehlen dieser Faktoren in den anderen Geschwisterkonflikten hervorgehoben. Die Versöhnungsepisoden meistern auf unterschiedliche, doch in einigen Punkten sehr ähnliche Weise den Spagat zwischen dem Ideal und der Realität von Geschwisterbeziehungen. Dabei rechnen und handeln ihre Figuren im Bewusstsein bleibender Konfliktkonsequenzen. Sie zeigen auch heute noch praktikable Wege der Konfliktlösung und Möglichkeiten der geschwisterlichen Beziehungsgestaltung nach der Versöhnung auf.

Wie betrachtet wurde, schlagen diese Erzählungen verschiedenartige Maßnahmen vor, die zur Eindämmung oder Auflösung eines Konflikts notwendig sein können. Einige hervorstechende Aspekte sind diese:

- Trennung der Konfliktparteien: die Konfliktparteien sind temporär getrennt („*cooling-off time*“), um die Gemüter zu beruhigen.
- Versöhnte Trennung: die Konfliktparteien sind dauerhaft geographisch getrennt, um die Versöhnung zu wahren.
- Die Notwendigkeit einer Veränderung und eines Sinneswandels der Konfliktparteien als Bedingung für die Versöhnung. Dazu gehören Erinnerung, Reue, Umkehr, Schuldeinsicht.
- Die Notwendigkeit des Verzichts auf Rache und Vergeltung von Seiten des Opfers zugunsten eines höheren Wertes, wie beispielsweise der Familiensolidarität.
- Großzügiges Handeln als positives Zeichen der eigenen Haltung und als Kompensation für einen bewirkten Schaden kann den Versöhnungsprozess vorantreiben.

- Der Prozess der Versöhnung erfordert eine Neugestaltung der Beziehung der ehemaligen Konfliktparteien, was Kompromissbereitschaft und Realismus von allen Parteien erfordert.

Das, was Schöning über 2 Sam 2-4 folgert, zeichnet ein realistisches und stichhaltiges Bild auch der Geschwisterkonflikte, die in dieser Arbeit untersucht wurden: „Geschwisterlichkeit ist ständig gefährdet und muss deswegen ständig gesichert werden. Nur dann können die Verstrickungen von Gewalt unter Geschwistern [...] durchbrochen, wenn auch nicht verhindert werden.“ (2019:326). Das realistische Bild, das die Bibel zeichnet, macht darüber gewahr, dass Geschwisterbeziehung häufig und fast intrinsisch konfliktbehaftet sind. Dies bedeutet im Rückschluss, dass in der Gestaltung dieser Beziehungen ein aktives – oftmals auch vorbeugendes – versöhnungswirkendes Handeln vorangetrieben werden muss.

Die betrachteten Erzählungen können dabei eine vielfältige Hilfe sein für diejenigen, die selbst in Geschwisterkonflikten leben oder sich bewusst auf einen geschwisterlichen Versöhnungsprozess einlassen wollen. Von den Leserinnen und Lesern, die sich diesen Erzählwelten aussetzen, wird ein eigenständiges Mitdenken und Vergegenwärtigen verlangt. Denn die biblischen Erzählungen – das ist nun am Ende dieser Dissertation sehr klar – bieten keine Patentrezepte für Versöhnung an. Aus Erzähltexten können nicht einfach moralische Lehren destilliert werden – vielmehr öffnen die unterschiedlichen Texte einen „Diskursraum“ (Kessler 2010:1318), in dem die nacherzählten Konflikte zur Reflexion und Identifikation angeboten werden, zur Versöhnung animieren und zeitlose Strategien und Prinzipien vorschlagen können. So folgert Reimer: „To learn for ourselves how to be moral people as far as forgiveness is concerned means not simply to follow through certain obligations, but to allow our actions and our understanding of the world to be shaped by the Bible’s stories of forgiveness as affirmation of life.“ (2006:378). Leserinnen und Leser, die sich diesen biblischen Texten aussetzen und in ihre Welten eintreten, werden dabei einen realistischen Blick auf sich, auf Geschwister und auf Gott gewinnen und nicht zuletzt mit der Perspektive entschädigt, dass Geschwisterlichkeit – trotz aller Hindernisse und Belastungen – durchaus gelingen kann.

Teil D: Anhänge und Literaturverzeichnis

Anhang 1: Zur Textkohärenz von 1 Sam 16-18,5

In den Vorüberlegungen zum Konflikt zwischen Eliab und David wurde auf Spannungen in der Textkohärenz der Ereignisse in 1 Sam 16-18,5 hingewiesen. Dort habe ich die von Alter (2011) vorgeschlagene stereometrische Perspektive der zwei Kapitel dargestellt und für hilfreich befunden. Zugleich reicht diese Perspektive nicht aus, um eine sinnvolle Organisation der Ereignisse im Detail zu erklären. Im Laufe der Auslegungsgeschichte wurden verschiedene Auflösungen vorgeschlagen, um die angeblichen Diskrepanzen in Einklang miteinander zu bringen. Die verschiedenen Möglichkeiten werden nachfolgend zusammengefasst dargestellt.

1. Eine dischronologische Reihenfolge der Ereignisse?

Ein möglicher Auflösungsversuch besteht darin, die Organisation der Textabschnitte als eine nicht chronologische Darstellung zu verstehen. So spricht z.B. Firth von einer „dischronologized narrative“ (2009:194). Er plädiert für folgende Reihenfolge der Ereignisse:

Possibly, the story's chronology begins with the Goliath story, subsequent to which David was taken into Saul's military service. Saul's jealousy saw David return to his family, a context that explains Samuel's concerns in 16:1-3. David was then anointed, but remained at home. In the light of Saul's blackening moods, David was then brought to the court as someone known for military valour (16:18) as well as musical skill. (:180).⁸⁵⁴

Diese Reihenfolge der Ereignisse bietet zwar den Vorteil, dass sich einige Unstimmigkeiten auflösen lassen, andere bleiben jedoch unbeantwortet. Eine ganze Reihe weiterer Ungereimtheiten kommen hinzu. Um einige davon zu nennen: In 17,15 wird erwähnt, dass David bereits bei Saul war, aber eben zwischen dem König und seinem Vater pendelte. Dies wird durch 18,2 bestätigt, wo erwähnt wird, dass er dauerhaft bei Saul blieb und *nicht mehr* zum Vater zurückkehrte. Wie kann das in eine dischronologische Perspektive eingeordnet werden? Auch durch die nachfolgenden Ereignisse entstehen Unstimmigkeiten: In 18,6 wird erwähnt, dass Saul und David vom Sieg über *den* Philister heimkamen, also direkt im Anschluss an die Schlacht mit Goliath. In 18,10 wird erwähnt, dass David am folgenden Tag *wie immer* Zither spielte. Die Episode in 16,14-23 wird damit also vorausgesetzt.

Der Text an sich bietet keine klaren Hinweise auf eine Umstellung der Ereignisse. Der Versuch scheint mir daher nicht überzeugend zu sein. Die Argumente, die Firth zu diesem Schluss kommen lassen, sind eher spekulativer Natur (vgl. :194-195). Auch bleibt die Frage offen, aus welchem (gegebenenfalls theologischen) Grund der Erzähler diese Ereignisse dischronologisch darstellen sollte.

⁸⁵⁴ Ähnlich argumentieren Walter Kaiser u.a. (2010): „The most plausible explanation, and the one favored by most older commentators, is that the four events in the history of Saul and David in 1 Samuel 16-18 are not given in chronological order. Instead, they are transposed by a figure of speech known as hysteron proteron, in which something is put last that according to the usual order should be put first.“ (:213). Er erkennt folgende Ereignisfolge:

„A 16:1-13 David anointed. The Spirit comes on him.

B 16:14-23 Saul rejected. The Spirit departs from him. An evil spirit torments him.

A 17:1-18:9 David. An earlier incident in his life.

B 18:10-30 Saul. The Spirit departs and an evil spirit troubles him.“ (:214).

2. „Wessen Sohn ist dieser junge Mann?“ (17,55-58)

Eine ganze Reihe von Auflösungsversuchen konzentriert sich besonders auf das Fragen Sauls in 17,55-58, die offensichtlich den größten Stolperstein in der Auslegung der Ereignisabfolge dieses Kapitels bilden: „Wessen Sohn ist dieser junge Mann?“ (17,55).

Die Leserschaft kennt an dieser Stelle bereits viele Informationen über David und zwar „formally (his origin) and spiritually (his unique destiny)“ (Fokkelman 1986:190). Leserinnen und Leser müssten an dieser Stelle ohne weiteres annehmen, dass Saul den jungen Mann schon kennt.

Eine nähere Betrachtung der Verse gibt Aufschluss darüber. Der Erzähler fügt das Fragen Sauls nach dem Sieg Davids gegen Goliath ein, die Verse 17,55-56 stellen jedoch einen Rückblick dar. Sauls erste Frage und seine Anweisung an Abner finden *vor* der eigentlichen Schlacht statt, was besonders Bar-Efrat betont: „Die Zeitform des Verbs אָמַר (V55) ist plusquamperfektisch, das hier Erzählte hat sich also vor dem in V52-53 Erzählten ereignet.“ (2007:251). Die Verse 17,57-58 finden jedoch *nach* dem Sieg über den Philister statt. Der Erzähler rafft durch den Rückblick das Fragen Sauls zusammen: Innerhalb von vier Versen wiederholt er dieselbe Frage dreimal! Dies gibt Anlass, darüber nachzudenken, warum der Erzähler diesen Details so viel Aufmerksamkeit widmet, was Fokkelman betont: „[...] the narrator now thinks it necessary to devote no less than 16 lines to a detail which he could deliver in two lines if he wanted to!“ (1986:190). Und so wird die Leserschaft durch narrative Mittel dahin geführt, sich wundern zu *müssen*, warum sich weder Saul noch Abner an ihn erinnern können (Baldwin 1988:138).

Der Grund für die angebliche Unwissenheit Sauls und für diese narrative Betonung werden verschieden gedeutet:

a) **Das Fragen Sauls („Wessen Sohn ist der junge Mann?“) ist wörtlich gemeint.** Saul hat bloß Interesse am Namen und an der Stellung des Vaters. Schon Keil beobachtete, dass diese Frage „nicht Unbekantschaft mit der Person Davids und mit dem Namen seines Vaters voraussetze, sondern nur Unbekantschaft mit den bürgerlichen Verhältnissen der Familie Davids, mit welchen weder Abner noch Saul bis dahin sich näher bekannt gemacht haben mochte.“ (1875:149). Dies macht Sinn im Licht von 16,20.22, wo Saul mit Isai interagiert und er ihm somit (zumindest zu dem Zeitpunkt von 1 Sam 16) nicht gänzlich unbekannt sein konnte.

Andere Ausleger begründen diese Frage mit dem vom König versprochenen Lohn, den der zu erwarten hatte, der Goliath erschlägt (17,24-26.30). So etwa Dockery: „Since Saul would reward David with his daughter in marriage (17:25), David's lineage became particularly important. Saul, therefore, investigated David's background anew.“ (1992:229).⁸⁵⁵ Ähnlich formuliert es Diana Edelman: „Saul is asking Abner about the identity of David's father who is a ‘nobody’ but who will now become a ‘somebody’ through his son's heroics. In this respect, the question develops the theme introduced earlier in vv. 25, 27 and 30.“ (1991:134). Sie geht noch einen Schritt weiter und

⁸⁵⁵ Auf der gleichen Linie argumentieren auch Baldwin (1988:138), Cabal und andere (2007:435), Bergen (2002:199) und Kaiser (2010:214).

behauptet, dass der von Saul für David verwendete Begriff עֶלֶם (*'elem*) in 17,56 „tends to emphasize his promise that Goliath's slayer would marry a princess, since the word designates a sexually ripe young man.“ (:134). Ob dies so zu halten ist, bleibt fragwürdig. Sicherlich kann die gleiche Bedeutung auch im parallel verwendeten Begriff נַעַר (*na'ar*; 17,33.55.58) mitschwingen.⁸⁵⁶

David antwortet: „*Der Sohn deines Knechtes Isai, des Bethlehemiters.*“ (17,58). Die Tatsache, dass David ziemlich karg und sparsam nur auf die Frage Sauls antwortet und nicht seinen eigenen Namen nennt, kann als weiteren Beleg dafür verstanden werden, dass Saul wirklich nur an dem Namen seines Vaters interessiert ist.⁸⁵⁷ Für Fokkelman ist die Antwort Davids zwar formell korrekt, doch sie umgehe bewusst die Nennung des Eigennamens und auch des Pronomens „*ich*“. Was David auch vermeidet zu sagen, ist „*Dein Diener ist der Sohn von [...]*.“ (1986:193) – wie er sich aber schon in 17,32 genannt hatte. Daraus folgert Fokkelman: „This ellipse is the iconic reference to the secret, that David is God's favourite (*dāwīd*) and faces the future that befits this.“ (:193). Dies alles mag zwar die Motive von Saul erklären, aber erklärt es auch Abners mangelndes Wissen? Die Möglichkeit besteht durchaus, dass Abner zwar David kannte, aber weder über seinen sozialen Status noch über seine Abstammung informiert war. Dafür spricht, dass er sein Unwissen mit einem Schwur auf das Leben des Königs (und somit auf das eigene) belegt.

- b) **Das Fragen Sauls ist ein Ausdruck von Staunen.** Nach dieser Auffassung sei das Fragen Sauls zunächst als eine verwunderte Aussage oder als eine rhetorische Frage zu verstehen: „*Wessen Sohn ist nur dieser junge Mann?!*“ (17,55). Edelman verweist auf eine ähnliche Situation in 1 Sam 10,12: „The question echoes the one asked about Saul in 10.12 by his fellow townspeople after he prophesied among the prophetic band.“ (1991:134). Interessanterweise erkennt auch Fokkelman im vorliegenden Rückblick in zwei Stufen (17,55-56 vor der Schlacht; 17,57-58 nach dem Sieg) eine Bewegung in der Haltung Sauls vom Staunen hin zum Unbehagen: „These two introductory adjuncts divide Saul's onlooking into one before (the fall of the giant) and one after. This already suggests a process in Saul, a shift from growing amazement to bewilderment to uneasiness: who on earth is this young man?“ (1986:191). Mögliche Gründe für dieses Unbehagen werden unter c) näher besprochen.
- c) **Die Fragen offenbaren eine kühle und spöttische Reaktion Sauls.** Die Fragen oder verwunderte Aussagen seien demnach nicht wörtlich zu verstehen, sondern als Ausdruck von Spott oder Sarkasmus. Dafür spricht etwa die Verwendung des Demonstrativpronomens הַזֶּה (*ze*; *dieser*) in 17,55 in Bezug auf David. Polzin (1989:173) erkennt ein Muster in der Wiederholung dieses Pronomens in

⁸⁵⁶ Fuhs erklärt: „*na'ar* ist damit eindeutig eine Altersbezeichnung für das Jugendalter. Wie weit dies nach oben reicht, wird verschieden angegeben: bis 20 Jahre (Ex 30, 14; Num 1, 3. 18; 14, 29; 26, 2; 32, 11; 2 Chr 25, 5 u.ö.), bis 25 (Num 8, 24), bis 30 (Num 4, 3. 23; 1 Chr 23, 3).“ (1986:5,513).

⁸⁵⁷ Keil behauptet jedoch „daß David mehr gesagt hat als die mitgeteilten Worte: ‚der Sohn deines Knechtes Isai des Bethlehemiten‘, das erhellt (wie schon oben bemerkt worden) unzweifelhaft aus den W. כְּבִלְתוֹ לְדָבָר 18,1, die eine längere Unterredung Sauls mit David voraussetzen.“ (1875:149).

1 Sam 17 und kommt zu dem Schluss, dass es fast immer im spöttischen Sinne verwendet wird (dazu mehr weiter unten). Saul stellt demnach seine Fragen „as much out of derision as amazement.“ (:173). Ähnlich argumentiert Edelman: „The king's use of the demonstrative may in part reflect a derisive tone, as it does frequently in the story.“ (1991:133). Sie bemerkt des Weiteren, dass die Nennung von David als „junger Mann“ (statt mit Eigennamen) ebenso ein Versuch sein könnte, David herabzuwürdigen. „In this case, it would not indicate his ignorance of David's identity, as is commonly presumed.“ (:133). Ähnlich argumentiert Bar-Efrat. Für ihn sprechen dafür auch die Anreden, die Abner und der Erzähler in 17,55-56 verwenden:

Abner wendet sich an Saul mit dem ehrenvollen Titel „König“, und demgemäß benutzt auch der Erzähler diesen Titel (anders als in dieser Erzählung üblich). Währenddessen spricht Saul David als נער an, was von eher minderer Ehrerbietung zeugt. Saul erwähnt den glänzenden Sieg Davids oder den ihm zustehenden Preis nicht. Anscheinend entspringt seine kühle Haltung der Eifersucht oder sogar einem Gefühl der Furcht. (2007:251).

Fokkelman geht noch einen Schritt weiter: „A double *mlk* in 55c + 56a is the unmistakable hint that the monarchy is what is really at stake here for Saul and also that this stake is in some way totally bound up with the shepherd boy's identity, which is being asked ever more urgently.“ (1986:192). Dafür spreche auch der Schwur Abners auf das Leben des Königs, woraus Fokkelman folgert, dass „Saul's life (*nafs'kā*) is involved in the occupation of the throne.“ (:192). Das Fragen Sauls kann hierbei also als Zeichen einer erwachsenden Rivalität gedeutet werden, was ganz im Zeichen von 18,9 steht und den allgemeinen makrostrukturellen Kontrast zwischen Saul und David unterstreicht, den diese Kapitel zeichnen. Zusammen mit dem oben genannten Stilmittel des Rückblicks (17,55-56) unterliegt dieser Abschnitt demnach einer bewussten Gestaltung des Erzählers.⁸⁵⁸

Die unter b) und c) genannten Deutungsmöglichkeiten scheinen plausibel zu sein. In der Lesart c) ergibt sich eine wesentliche Verbindung des Geschwisterkonflikts mit der Reaktion Sauls. Der gemeinsame Nenner ist die Frage nach Macht, sowohl für den Erstgeborenen Eliab (der bereits öfters in die Nähe Sauls gerückt worden ist) als auch für Saul selbst. Wenn David durch seine Salbung und sein Auftreten auf dem Schlachtfeld die Machtfrage des Erstgeborenen provozieren kann, so kann sein Auftreten und seine Heldentat auch Sauls Machtstellung herausfordern. Das ist genau der allgemeine Ton der nachfolgenden Kapitel.

Eine Reihe weiterer Auflösungsversuche, die weniger wahrscheinlich erscheinen und teilweise auch nicht ganz ernst genommen werden können, sollen noch erwähnt werden. Sie zeigen, wie sehr sich Ausleger bemüht haben, diese Stellen zu harmonisieren, was auch uns zur Vorsicht mahnt:

⁸⁵⁸ Die narrative Funktion Abners wird von Fokkelman folgendermaßen erkannt: „[...] in this passage Abner must function in his impotence as the general who has no notion of the greatness and destiny of David, and this the narrator underlines by the use of a strong phrase. It will not be the last time that Abner stands between Saul and David and fails.“ (1986:191).

- d) **Das Fragen Sauls zielt auf Informationen über die Abstammungslinie Davids.** Bar-Efrat zitiert aus dem Midrasch Samuel 22,1: „Als er den Kopf des Philisters in seiner Hand sah, sagte er zu Abner ben Ner: ‚Geh und prüfe, aus welcher Familie er stammt, wenn er von Perez stammt, ist er König, wenn er von Serach stammt, ist er Richter‘. D. h. wenn er von Perez abstammt, wird er um das Königtum ringen und Sauls Herrschaft gefährden [...]“ (2007:251). Dies berücksichtigt allerdings nicht die Tatsache, dass Saul die erste Frage (17,55) bereits kurz vor der Schlacht stellte.
- e) **Das Fragen Sauls zeigt seine geistige Umnachtung:** Bergen erwägt die Möglichkeit, dass das Fragen Sauls ein Zeichen seiner geistigen beziehungsweise geistlichen Umnachtung sei: „[...] this passage may also function to demonstrate that the Lord’s Spirit was no longer with Saul. Being devoid of the divine Spirit, Saul also was intellectually incompetent.“ (2002:199).⁸⁵⁹ Dies erklärt sicher nicht die Unwissenheit Abners.
- f) **Das Fragen Sauls ist ein Ausdruck seiner Verlegenheit.** Saul verstellt sich absichtlich, so Bruns: „Saul ist verlegen, weil er nun David als Schwiegersohn in sein Haus nehmen muß (V. 25). Da verstellt er sich geradezu (V. 55ff.).“ (2013:1,376).
- g) **Saul will David als Sohn adoptieren.** Zusammen mit Polzin (1989:175) fragt sich Hamilton: „Might it be that Saul, now well aware of David’s prowess and hence usefulness to Saul in the future, is asking David to renounce Jesse as his father and proclaim himself Saul’s son?“ (2008:261). Er begründet seine These folgendermaßen: „After all, had not Samuel earlier predicted that Israel’s king(s) ‚will take your sons and appoint them to his chariots‘ (8:11)? That seems literally fulfilled in 18:2, where we read that ‚Saul took him [David] that day and would not let him return to his father’s house.“ (:261).
- h) **Saul erinnert sich nicht an David beziehungsweise seinen Vater, da einige Jahre vergangen waren.** So argumentiert etwa Merrill: „David’s previous service had been brief and intermittent and now several years had passed since Saul had last seen him.“ (1985:448). In eine ähnliche Richtung spekulieren Jamieson, Fausset & Brown, wenn sie behaupten, Saul würde David nicht erkennen, weil ihm der Bart gewachsen war (!): „The growth of the beard, and other changes on a now full-grown youth, prevented the king from recognizing his former favorite minstrel [1 Sa 16:23].“ (1997:1,186).

⁸⁵⁹ Bergen führt weiter: „The image presented in vv. 55-58 of a king who cannot remember details related to one of his most beloved and trusted courtiers (cf. 16:21-22) contrasts strikingly with King David later, who, empowered by the Lord, was like an angel of God ‘to know everything that is in the land’ (2 Sam 14:20).“ (2002:199).

Anhang 2: Die Motivation Joabs in 2 Sam 14

Warum ist Joab so sehr daran interessiert, Absalom aus dem Exil zurückholen zu lassen? Was ist seine Motivation hinter dieser waghalsigen Unternehmung? Einige thesehafte Interpretationswege zu dieser Fragestellung sollen nachfolgend zusammengefasst werden.

a) Joab handelt aus Eigeninteresse

Für Keil (1875:316) handelt Joab aus Liebe zu Absalom, weil er die meisten Aussichten auf die Thronfolge hatte, und um sich vor der Strafe seines eigenen Meuchelmords (2 Sam 3,30) zu schützen. Morrison (2013:193) geht einen Schritt weiter und behauptet, dass Joab sich die Oberhand über Absalom und die Verdienste als sein zukünftiger Heerführer sichern wollte.⁸⁶⁰

b) Joab verfolgt Davids Interessen

Der Standpunkt, dass Joab Davids persönliche und familiären Interessen verfolgt, ist viel breiter vertreten und wird mit unterschiedlichen Argumenten begründet:

Ein Weg aus der Gefühls-Sackgasse: Für Fokkelman (1981:127) möchte Joab David, durch eine alternative Perspektive aus dem Trauerprozess um Amnon heraushelfen. Denn der Groll und die Wut gegen Absalom lähmen den König. Dabei sei Joab nicht von einem Mitgefühl für Absalom angetrieben, sondern er handle im Interesse Davids und des Thrones und somit für das ganze Land (:145).

Einen unausgesprochenen Wunsch erfüllen: Für Firth (2009:448) möchte Joab einem unausgesprochenen Wunsch Davids entgegenkommen.⁸⁶¹ Er handelt loyal gegenüber dem König, was dadurch ersichtlich wird, dass er es (zunächst) ablehnt, für Absalom vor dem König einzutreten (:445; vgl. 2. Sam 14,27-33). Er zeigt dadurch, dass seine Loyalität mehr dem König gilt als Absalom (Fokkelman 1981:151).

Heilung für David und seine Familie: Für Bergen ist das Ziel Joabs, David und seiner zerrütteten Familie zur Heilung zu verhelfen. (Bergen 2002:389).⁸⁶²

Der Umgang mit dem Gesetz: George Coats (1981:382) sieht in der Parabel das Mittel Joabs, um David von einer zu extremen Anwendung des Gesetzes im Hinblick auf Absalom abzuhalten.⁸⁶³ Ähnlich argumentiert Bergen (2002:392), dass David durch Joabs Hilfe zu der Erkenntnis gelangen soll, dass die Versöhnung mit seinem Sohn sowohl mit der Tora vereinbar als auch im besten Interesse der Nation ist.

Eine Möglichkeit, Gnade walten zu lassen: Für Simon (1967:225) gibt Joab dem David die Möglichkeit, der Mutter eines Brudermörders ungehemmt Gnade zu erweisen, zu einem Zeitpunkt, als er es nicht wagte, sich selbst Gnade zu erweisen. Gleichzeitig gibt er ihm das Beispiel einer Mutter an die Hand,

⁸⁶⁰ Morrison (2013:183) argumentiert, dass der literarische Höhepunkt der Erzählung nicht mit der Versöhnung zwischen David und Absalom erreicht ist, sondern dann, wenn David erkennt, dass Joab hinter dem Plan steckt. Diese Option scheint nicht sehr wahrscheinlich. Der Erzähler ist durchaus in der Lage, eine Neigung oder Abneigung von Seiten Joabs klar darzustellen, wenn er etwa bezüglich Adonija kommentiert „Denn Joab hatte sich Adonija zugeneigt“ (1 Kön 2,28a). Gleich im nächsten Satz betont er zudem mit einer Analepse: „Absalom aber hatte er [Joab] sich nicht zugeneigt.“ (2,28b).

⁸⁶¹ Dies gründet auf der Annahme, dass 13,39-14,1 davon berichten, dass David sich nach Absalom sehnt. Es erklärt nicht, warum Joab diesen indirekten Weg wählt und warum David zwei Jahre lang die Begegnung mit Absalom verweigert.

⁸⁶² Dafür spricht sicherlich die verwandtschaftliche Beziehung Joabs zur Familie Davids, die zudem in 14,1 besonders betont wurde.

⁸⁶³ Die Tatsache, dass sich David in den vorherigen Kapiteln nicht besonders darum bemüht hatte, das Gesetz zu halten, scheint gegen diese Ansicht zu sprechen.

die bereit ist sich selbst für ihren überlebenden Sohn in Gefahr zu begeben und die Last seiner Schuld zu tragen. Fokkelman argumentiert auf gleicher Linie: „Protecting a fearful widow is a psychologically very satisfying task. When the veil falls away, David can no longer stop the process of inner change nor the appropriation of the norm of mercy.“ (1981:146).

Großzügigkeit mit Folgen: Gunn (1989:100) erkennt in Joabs Handlung eine Geste der Großzügigkeit, die jedoch in einer tragischen Ironie für das Königreich und für Joab endet.

c) Joab handelt im politischen Interesse Davids/Israels

Das politische Gesicht Davids wahren: Nach Schipper (2012:71-72) wollte Joab dem König (ähnlich wie in 2 Sam 12,26-31) eine Gelegenheit bieten, sein Gesicht zu wahren, indem der König seinem Heerführer erlaubt die Situation ein zweites Mal in die Hand zu nehmen. Dadurch dass Joab die Angelegenheit als ein Bittgesuch und nicht als eine direkte Aufforderung an David darstellt, „Joab leaves room for David to decide *who will* handle the matter after exposing that the king cannot decide *how to* handle the matter.“ (:71-72). Zu dieser These von Schipper siehe auch „weitere Motive“.

Abwägung militärischer und politischer Faktoren: Unter Berücksichtigung, dass Joab in 2 Sam 18 und 19 in der Sache Absaloms die Staatsraison verteidigt, vermutet Fokkelman (1981:127), dass er auch in Kapitel 14 nach sorgfältiger Abwägung der militärischen und politischen Faktoren im Interesse des Thrones handeln will.

Die Begnadigung dient dem Königtum: Ähnlich vermutet Bar-Efrat, dass Joab meinen könnte, „dass eine Begnadigung des Thronfolgers zum Besten des Königtums diene. Jedenfalls war dem König Joabs Meinung in dieser Angelegenheit bekannt, wie aus seiner Frage: ‚Ist in all diesem die Hand Joabs im Spiel?‘ (14,19) hervorgeht.“ (2009:139).

Eine potentielle Quelle der Rebellion im Keim ersticken: Alter (2000:275) meint, Joab könne Absaloms anhaltende Verbannung als eine potentielle Quelle der Rebellion gegen den Thron wahrnehmen. Daraus folgere Joab, dass es am sichersten sei, den König mit seinem Sohn zu versöhnen. Dies zeigt sich nachträglich als eine Fehleinschätzung, da Joab weder mit der Ambivalenz Davids gerechnet hatte (14,24), noch damit, dass solch eine Ambivalenz eine derartige Empörung in Absalom hervorbringen würde.

d) Weitere Motive

Uneindeutigkeit: Da die Worte der weisen Frau aus Tekoa zunehmend unverständlich und zusammenhangslos seien, folgert Willey (1992:130), dass die Parabel jede Anweisung oder jeden Rat verschleierte, den Joab und die weise Frau mitteilen wollen. Auch für Lyke (1997:176-182) bleibt die Botschaft der Parabel uneindeutig. Die Motivation Joabs kann anhand der Parabel in diesem Fall nicht festgestellt werden.

Davids Unfähigkeit aufdecken: Das Ziel der Parabel (und somit auch die Motivation Joabs) ist für Schipper (2012:60-61) nicht, einen Konflikt zu lösen, sondern Davids Unfähigkeit unter Beweis zu stellen, um damit die Notwendigkeit zu schaffen, dass jemand anderes (wie Joab) eingreift. Mit Schippers Worten: „[...] the petitionary narrative genre does not function as a disguise for its parabolic application in 2 Samuel 14 but as a way of highlighting David’s lack of discernment through his repeated failure to resolve familial conflicts.“ (:65).

Anhang 3: Übersicht aller Faktoren der Auswertungskategorien für jeden Konflikt

Abkürzungen:

HF	Hinführende Faktoren
U	Ursache(n) des Konflikts
KAT	Allgemeine Katalysatoren
KAT-K	Katalysatoren, die zur Komplikation des Konflikts hinführen
RM	Retardierendes Moment zum Höhe-/Wendepunkt der Erzählung oder Verzögerung der Auflösung
KAT-HW	Katalysatoren, die zum (ersten) Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen
KAT-HW2	Katalysatoren, die zu einem neuen Höhe-/Wendepunkt des Konflikts führen
KAT-A	Katalysatoren, die zur Auflösung oder zu einem Ruhepunkt des Konflikts führen
KON	Konsequenzen, die aus dem Konflikt für den weiteren Verlauf der Erzählung entstehen

1. Sara-Hagar

Abk.	Faktor
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung
HF-2	Unfruchtbarkeit
HF-4a	Unaufgelöste Vorgeschichte: Geschwisterkonflikt als Folge eines unaufgelösten Geschwisterkonfliktes
U-1	Sehnsucht nach Nachkommenschaft
U-3a	Strebung nach Vorherrschaft und Geltung: die Frage nach dem <i>bēkōr</i> , Erstgeburt, Erbe
KAT-HW-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-A-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-K-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-A-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen
KAT-K-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-K-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit
KAT-HW-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit
KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien
KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur
KAT-K-18	Die Eifersucht
KAT-K-20	Selbsterhebung, Überheblichkeit
KAT-A-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW-27	Positive Gefühlsregungen
KAT-A-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung
KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation
RM-1	Eine Konfliktpartei verlässt die Konfliktarena
RM-3b	Zeitvergehen und Erfüllung einer Bedingung: Theophanie mit Bedingung der Unterordnung
HW-1	Verbale Auseinandersetzung
A-1c	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: neue Ordnung
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>bēkōr</i> oder König
KON-2	Trennung oder Aufspaltung der Sippschaft
KON-5	Langfristige Völkerdimension

2. Jakob-Esau

Abk.	Faktor
HF-2	Unfruchtbarkeit
U-3a	Streben nach Vorherrschaft und Geltung: die Frage nach dem <i>běkōr</i> , Erstgeburt, Erbe
KAT-K-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-A-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-K-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-HW2-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-A-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-A-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW2-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-A-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater
KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen
KAT-HW-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-K-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit
KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur
KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-K-16	Die Krankheit einer Handlungsfigur
KAT-HW2-17	Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen
KAT-19	Die Bevorzugung
KAT-HW-21	Das Lauschen einer Handlungsfigur
KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-HW2-23	Die Geschenke
KAT-A-23	Die Geschenke
KAT-HW-24	Hass und Feindseligkeit
KAT-HW-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW2-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW-26	Der Zorn
KAT-A-27	Positive Gefühlsregungen
KAT-HW2-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung
KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation
RM-1	Eine Konfliktpartei verlässt die Konfliktarena
RM-3a	Zeitvergehen und Erfüllung einer Bedingung: Warten bis zum Tod des Vaters
HW-1	Verbale Auseinandersetzung
A-1a	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: Versöhnung
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>běkōr</i> oder König
KON-2	Trennung oder Aufspaltung der Sippschaft
KON-4	Weitergabe einer Konfliktdynamik an die darauffolgende Generation
KON-5	Langfristige Völkerdimension

3. Lea-Rahel

Abk.	Faktor
HF-4a	Unaufgelöste Vorgeschichte: Geschwisterkonflikt als Folge eines unaufgelösten Geschwisterkonfliktes
U-2	Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft
KAT-HW-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-A-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-A-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems

KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen
KAT-K-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit
KAT-A-10	Die (Un-)Fruchtbarkeit
KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei
KAT-K-18	Die Eifersucht
KAT-19	Die Bevorzugung
KAT-K-24	Hass und Feindseligkeit
KAT-K-26	Der Zorn
KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation
HW-1	Verbale Auseinandersetzung
A-2	Konflikterzählungen mit einer <i>unklaren</i> Auflösung
KON-4	Weitergabe einer Konfliktdynamik an die darauffolgende Generation
KON-5	Langfristige Völkerdimension

4. Josef-Brüder

Abk.	Faktor
HF-3a	Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken: Bevorzugung und Parteiungen
HF-4a	Unaufgelöste Vorgeschichte: Geschwisterkonflikt als Folge eines unaufgelösten Geschwisterkonfliktes
U-2	Bevorzugung, die Eifersucht hervorruft
U-3b	Strebung nach Vorherrschaft und Geltung: die Frage nach der Königsherrschaft
KAT-K-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-A-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-K-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-HW2-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-A-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW2-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-A-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater
KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien
KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur
KAT-HW2-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-HW-15	Das Alleinsein der Konfliktparteien
KAT-HW2-17	Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen
KAT-K-18	Die Eifersucht
KAT-K-20	Selbsterhebung, Überheblichkeit
KAT-HW2-21	Das Lauschen einer Handlungsfigur
KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-HW2-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-K-23	Die Geschenke
KAT-A-23	Die Geschenke
KAT-K-24	Hass und Feindseligkeit
KAT-HW-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW2-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-A-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW2-26	Der Zorn
KAT-A-27	Positive Gefühlsregungen
KAT-A-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung
KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation
RM-1	Eine Konfliktpartei verlässt die Konfliktagena
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung
A-1a	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: Versöhnung
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>bēkōr</i> oder König
KON-5	Langfristige Völkerdimension

5. David-Eliab

Abk.	Faktor
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung
U-3c	Strebung nach Vorherrschaft und Geltung: die Frage nach persönlicher Geltung
KAT-HW-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-A-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-K-2	Verheißung, Theophanie, Gottesspruch
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater
KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur
KAT-K-17	Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen
KAT-K-21	Das Lauschen einer Handlungsfigur
KAT-K-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW-26	Der Zorn
HW-1	Verbale Auseinandersetzung
A-2	Konflikterzählungen mit einer <i>unklaren</i> Auflösung
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>bēkōr</i> oder König

6. Amnon-Tamar

Abk.	Faktor
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung
HF-4b	Unaufgelöste Vorgeschichte: die Folgen einer Tat
U-4	Eine unbefriedigte sexuelle Begierde
KAT-HW-1	Die Dialoge zwischen den Konfliktparteien
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-A-5	Die Veränderung der Handlungsfiguren
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater
KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen
KAT-K-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei
KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-HW-15	Das Alleinsein der Konfliktparteien
KAT-K-16	Die Krankheit einer Handlungsfigur
KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-HW-24	Hass und Feindseligkeit
KAT-A-26	Der Zorn
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung
A-2	Konflikterzählungen mit einer <i>unklaren</i> Auflösung
KON-3	Folgekonflikt

7. Absalom-Amnon

Abk.	Faktor
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung
HF-4a	Unaufgelöste Vorgeschichte: Geschwisterkonflikt als Folge eines unaufgelösten Geschwisterkonfliktes
HF-4b	Unaufgelöste Vorgeschichte: die Folgen einer Tat
U-5	Rache (Hass, Vergeltung, Gerechtigkeit, Ehre)
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems

KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-K-7	Beauftragung und Sendung durch den Vater
KAT-A-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien
KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei
KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-24	Hass und Feindseligkeit
KAT-HW-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW-27	Positive Gefühlsregungen
KAT-K-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung
KAT-A-28	Trauer, Trostlosigkeit und Verzweiflung
RM-2	Vermeidung und Zeitvergehen
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung
A-1b	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: Brudermord
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>běkōr</i> oder König

8. Fiktiver Geschwisterkonflikt

Abk.	Faktor
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien
KAT-HW-15	Das Alleinsein der Konfliktparteien
KAT-29	Die Intervention einer dritten Partei zur Deeskalation
RM-1	Eine Konfliktpartei verlässt die Konfliktagone
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung
A-1b	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: Brudermord

9. Salomo-Adonija

Abk.	Faktor
HF-1	Gottesspruch, Theophanie, Verheißung
HF-3b	Innerfamiliäre dysfunktionale Dynamiken: Nachlässigkeit in der Erziehung
HF-4b	Unaufgelöste Vorgeschichte: die Folgen einer Tat
U-3b	Streben nach Vorherrschaft und Geltung: die Frage nach der Königsherrschaft
KAT-3	Herausfordernde Rollenverhältnisse
KAT-4	Die Passivität einer Handlungsfigur
KAT-K-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-HW2-6	Die Handlungsinitiative als Ursache / zur Lösung des Problems
KAT-8	Die Umstände und Konstellationen der Ehen
KAT-HW-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-HW2-9	Beratung, Plan, Lösungsvorschlag von Dritten
KAT-11	Das Schweigen der Konfliktparteien
KAT-K-12	Das hohe Alter einer Handlungsfigur
KAT-K-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei
KAT-HW2-13	Die Mobilisierung Dritter zum eigenen Vorteil durch eine Konfliktpartei
KAT-K-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-HW2-14	Die Verheimlichung von Absichten und die Kenntnis von Informationen
KAT-K-16	Die Krankheit einer Handlungsfigur
KAT-K-17	Wiederbegegnung der Konfliktparteien unter veränderten Umständen
KAT-K-20	Selbsterhebung, Überheblichkeit
KAT-HW-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-HW2-22	Hinterlistigkeit, Berechnung, Täuschung
KAT-HW-25	Furcht, Angst und Schrecken
KAT-HW-27	Positive Gefühlsregungen

RM-3c	Zeitvergehen und Erfüllung einer Bedingung: Momentane, bedingte Versöhnung
HW-1	Verbale Auseinandersetzung
HW-2	Gewaltsame Auseinandersetzung
A-1b	Konflikterzählungen mit einer <i>klaren</i> Auflösung: Brudermord
KON-1	Die Bestätigung des einen Protagonisten als rechtmäßigen <i>běkōr</i> oder König

Literaturverzeichnis

Bei den aufgeführten Titel handelt es sich ausschließlich um die in dieser Arbeit verwendeten Werke.

- Ackerman, James S. 1990. Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2. *Journal of Biblical Literature* 109(1), 41-60.
- Ackroyd, Peter R. 1977. *The second book of Samuel: Commentary*. Cambridge: Univ. Press. (The Cambridge Bible Commentary).
- Adler, Alfred [1912] 2008. *Über den nervösen Charakter (1912): Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*. Hg. von Karl Heinz Witte, Almuth Bruder-Bezzel und Rolf Kühn. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Alfred Adler Studienausgabe, 2).
- Adler, Alfred [1927] 2007. *Menschenkenntnis (1927)*. Hg. von Jürg Rüedi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Alfred Adler Studienausgabe, 5).
- Adler, Alfred 1976. *Kindernerziehung*. Frankfurt am Main: Fischer. (Fischer Taschenbücher, 6311).
- Adler, Alfred 1979. *Wozu leben wir?* Frankfurt am Main: Fischer.
- Agyenta, Alfred 2006. To see your Face is like seeing the Face of God: A Narrative Study of the Story of the Fraternal Strife and Reconciliation Between Jacob and Esau (Genesis 25-33). DTh Thesis. Katholieke Universiteit Leuven. Online im Internet: URL: <https://lirias.kuleuven.be/handle/1979/223> [Stand 19.07.2021].
- Alkier, Stefan, Bauks, Michaela. & Koenen, Klaus (Hg.) 2007ff. *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Online im Internet. URL: <http://www.wibilex.de/>. (WiBiLex).
- Alter, Robert 1978. Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention. *Critical Inquiry* 5(2), 355-368. Online im Internet: URL: <https://www.jstor.org/stable/1343017> [Stand 19.07.2021].
- Alter, Robert 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Alter, Robert 1996. *Genesis: Translation and Commentary*. New York: Norton.
- Alter, Robert 2000. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York: Norton.
- Alter, Robert 2011. *The Art of Biblical Narrative*. Rev. & updated ed. New York: Basic Books.
- Anderson, Arnold A. 1998. *2 Samuel*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary).
- Andreasen, Niels-Erik A. 1983. The Role of the Queen Mother in Israelite Society. *The Catholic Biblical Quarterly* 45(2), 179-194. Online im Internet: URL: www.jstor.org/stable/43719002 [Stand 10.07.2021].
- Ansbacher, Heinz L. & Ansbacher, Rowena R. (Hg.) 2004. *Alfred Adlers Individualpsychologie: Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften*. 5. Aufl. München: Reinhardt.
- Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF) 2011. *Ursachenkomplexe gewaltsamer Konflikte*. Online im Internet. URL: <https://sicherheitspolitik.bpb.de/de/m1/articles/main-causes-of-violent-conflict> [Stand 19.07.2021].
- Auld, Graeme A. 2011. *I & II Samuel: A commentary*. Louisville: Westminster John Knox. (The Old Testament Library).

- Austin, John L. 2010. *Zur Theorie der Sprechakte: (How to do things with Words)*. Deutsche Bearb. von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam.
- Avioz, Michael 2009. The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings. *Vetus Testamentum* 59(3), 341-359.
- Bakhtin, Mikhail 1981. *The dialogic imagination: Four essays*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Baldwin, Joyce G. 1988. *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: IVP.
- Ball, Edward 1977. The co-regency of David and Solomon (1 Kings I). *Vetus Testamentum* 27(3), 268-279.
- Bank, Stephen P. & Kahn, Michael D. 1989. *Geschwister-Bindung*. Paderborn: Jungfermann. (Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften, 44).
- Bank, Stephen P. & Kahn, Michael D. 1994. *Geschwister-Bindung*. München: dtv. (Dialog und Praxis).
- Bar-Efrat, Shimon 1978. Literary modes and methods in the biblical narrative: In view of 2 Samuel 10-20 and 1 Kings 1-2. *Immanuel* 8, 19-31.
- Bar-Efrat, Shimon 1979. *ארקמב רופיטה לש יתונמאה בוציעה*. Tel Aviv: Sifriat Poalim.
- Bar-Efrat, Shimon 1989. *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Almond.
- Bar-Efrat, Shimon 2006. *Wie die Bibel erzählt: Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*. Gütersloh: Gütersloher.
- Bar-Efrat, Shimon 2007. *Das Erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 176).
- Bar-Efrat, Shimon 2009. *Das zweite Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 10).
- Barthes, Roland 1988. *Das semiologische Abenteuer*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barton, John & Muddiman, John (eds) 2007. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Univ. Press.
- Barton, John 1978. Understanding Old Testament Ethics. *Journal for the Study of the Old Testament* 3(9), 44-64.
- Barton, John 1996. Reading for Life: The Use of the Bible in Ethics and the Work of Martha C. Nussbaum, in Rogerson, John W., Davies, Margaret & Carroll R, M. D. (eds): *The Bible in ethics: The Second Sheffield Colloquium*. Sheffield: JSOT Press. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 207), 66-76.
- Barton, John 1998. *Ethics and the Old Testament*. London: SCM.
- Barton, John 2003. *Understanding Old Testament ethics: Approaches and Explorations*. Louisville: Westminster John Knox.
- Barton, John 2009. Law and narrative in the Pentateuch. *Communio viatorum* 51(2), 126-140.
- Barton, John 2014. *Ethics in ancient Israel*. Oxford: Univ. Press.
- Bayerischer Rundfunk 2021. *Streit unter Geschwistern: Frieden schließen im Geschwisterstreit*. Online im Internet. URL: <https://www.br.de/radio/bayern1/geschwisterstreit-erwachsen-konflikt-100.html> [Stand 14.12.2020].
- Beck, John A. 2006. David and Goliath, a Story of Place: The Narrative-Geographical Shaping of 1 Samuel 17. *The Westminster Theological Journal* 68(2), 321-330.
- Bender, Oliver 2013. *Gleichheit und Ungleichheit, Symmetrie und Asymmetrie: Erscheinungs- und Verlaufsformen, Funktion und Folgen in Natur und Kultur*. Norderstedt: Books on Demand. (Schriftenreihe der Otto-Koenig-Gesellschaft, Wien).

- Benedict, Ruth 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin
- Berg, Horst K. 1991. *Ein Wort wie Feuer: Wege lebendiger Bibelauslegung*. München: Kösel. (Handbuch des biblischen Unterrichts, 1).
- Berg, Werner 1982. Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16,1-6. *Biblische Notizen* (19), 7-14.
- Bergen, Robert D. 2002. *1, 2 Samuel*. Nashville: Broadman & Holman. (The New American Commentary, 7).
- Berlin, Adele [1983] 1994. *Poetics and interpretation of biblical narrative*. Repr. with corrections. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bernholt, Alexandra & Schröder, Silke 2015. Geschwistertod: Verstorbene Geschwister im Lebensverlauf, in Brock, Inés (Hg.): *Bruderheld und Schwesterherz: Geschwister als Ressource*. Gießen: Nomos, 261-282.
- Betz, Hans D., u.a. (Hg.) 2008. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Aufl. Tübingen: UTB. (RGG⁴).
- Beyse, Karl-Martin 1982. כָּלִי. *ThWAT* 4, 179-185.
- Beyse, Karl-Martin 1986. חֶסֶד I. *ThWAT* 5, 69-73.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1997. SESB Version. 5. rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia Sacra: Iuxta vulgatam versionem* 2007. Adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele. 5. verb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bien, Walter, Hartl, Angela & Teubner, Markus 2003. *Stieffamilien in Deutschland: Eltern und Kinder zwischen Normalität und Konflikt*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwissenschaften.
- Birch, Bruce C. & Rasmussen, Larry L. 1989. *Bible and ethics in the christian life*. Rev. and exp. ed. Augsburg, Minn.: Fortress.
- Birch, Bruce C. 1988. Old Testament Narrative and Moral Address, in Tucker, Gene M., Petersen, David L. & Wilson, Robert R. (eds): *Canon, theology, and Old Testament interpretation: Essays in honor of Brevard S. Childs*. Philadelphia: Fortress Press, 77-91.
- Birch, Bruce C. 1991. *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Louisville: Westminster John Knox.
- Birch, Bruce C. 1994. Moral Agency, Community, and then Character of God in the Hebrew Bible. *Semeia* 1994 (66), 23-42.
- Birch, Bruce C. 1998. 1 & 2 Samuel, in Keck, Leander E. (ed): *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes: Volume II: Numbers, Deuteronomy, Introduction to narrative Literature, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel*. Nashville: Abingdon, 307-628.
- Birch, Bruce C. 2010. Ethical approaches: The story of David as moral tale, in Petersen, David L., LeMon, Joel M., Richards, Kent H. (eds): *Method matters: essays on the interpretation of the Hebrew Bible in honor of David L. Petersen*. Leiden: Brill. (Resources for Biblical Study, 56), 369-385.
- Bodner, Keith 2003. Eliab and the Deuteronomist. *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (1), 55-71.
- Bodner, Keith 2008. *1 Samuel: A Narrative commentary*. Sheffield: Phoenix. (Hebrew Bible Monographs, 19).
- Bodner, Keith 2018. *The theology of the Book of Kings*. Cambridge: Univ. Press. (Old Testament Theology, 9).
- Boecker, Hans J. 1970. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*. 2. erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 14).

- Boecker, Hans J. 1992. *1. Mose 25,12-37,1: Isaak und Jakob*. Zürich: Theolog. Verl. (Zürcher Bibelkommentare, 1).
- Boll, Thomas, Ferring, Dieter & Filipp, Sigrun-Heide 2001. *Elterliche Ungleichbehandlung und elterliche Bevorzugung in Kindheit und Jugend*. Online im Internet. URL: https://www.academia.edu/23004752/Elterliche_Ungleichbehandlung_und_elterliche_Bevorzugung_in_Kindheit_und_Jugend [Stand 07.06.2021].
- Booth, Wayne C. 1961. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: Univ. Press.
- Bosman, H. J., Oosting, R. & Potsma, F. (Hg.) 2009. *Wörterbuch zum Alten Testament: Hebräisch / Aramäisch-Deutsch und Hebräisch/Aramäisch-Englisch*. o.A.: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Botterweck, Gerhard J., Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz J. (Hg.) 1970-2000. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer. (ThWAT).
- Boyce, Richard N. 1988. *The Cry to God in the Old Testament*. (SBL Dissertation Series).
- Brock, Inés (Hg.) 2015. *Bruderheld und Schwesterherz: Geschwister als Ressource*. Gießen: Nomos.
- Brodie, Thomas L. 2001. Genesis as Dialogue: Genesis' Twenty-six Diptychs as a Key to Narrative Unity and Meaning, in Wénin, André (ed) 2001, 297-314.
- Brown, Francis, Driver, Samuel R. & Briggs, Charles A. 1977. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon.
- Brown, Raymond E. 1999. *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*. New updated ed. New York: Doubleday. (Anchor Bible Reference Library).
- Brown, Schuyler 1998. *Text and psyche: Experiencing Scripture Today*. London: Continuum.
- Brueggemann, Walter 1982. *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. 6th ed. Atlanta: John Knox.
- Brueggemann, Walter 2000. *1 & 2 Kings*. Macon: Smyth & Helwys. (Smyth & Helwys Bible Commentary, 8).
- Brueggemann, Walter 2002. *David's Truth: In Israel's Imagination and Memory*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress.
- Bruns, Hans 2013. *Die Bibel mit Erklärungen*, 2 Bde. 16. Aufl. Gießen: Brunnen. (BRU).
- Buber, Martin & Rosenzweig, Franz 1997. *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Verb. Aufl. der Neubearb. Ausg. von 1962. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2010. *Familienreport 2010: Leistungen Wirkungen Trends*. Online im Internet. URL: <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/93786/bf2701b4762dfda3a843780c36b62c65/familienreport-2010-data.pdf> [Stand 19.07.2021].
- Burnside, Jonathan 2010. Flight of the Fugitives: Rethinking the Relationship between Biblical Law (Exodus 21:12-14) and the Davidic Succession Narrative (1 Kings 1-2). *Journal of Biblical Literature* 129 (3), 418-431.
- Cabal, Ted, u.a. (eds) 2007. *The Apologetics Study Bible: Real Questions, Straight Answers, Stronger Faith*. Nashville: Holman.
- Caffaro, John V. 2014. *Sibling Abuse Trauma: Assessment and Intervention Strategies for Children, Families, and Adults*. 2nd ed. New York: Taylor & Francis.

- Campbell, Antony F. 2005. *2 Samuel*. Grand Rapids: Eerdmans. (The Forms of the Old Testament Literature, 8).
- Campbell, Joseph 2011. *Der Heros in tausend Gestalten. Aus dem Amerikanischen von Karl Koehne. Mit zahlreichen Abbildungen*. Berlin: Insel.
- Carmichael, Calum M. [1974] 2008. *The Laws of Deuteronomy*. Eugene: Wipf & Stock.
- Cassuto, Umberto 1974. *A commentary on the book of Genesis: From Adam to Noah. Genesis VI 9 - XI 32*, 2 vols. Jerusalem: Magnes.
- Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress.
- Childs, Brevard S. 2003. *Die Theologie der einen Bibel*. Freiburg: Herder.
- Chun, Min S. 2014. *Ethics and Biblical Narrative: A Literary and Discourse-Analytical Approach to the Story of Josiah*. Oxford: Univ. Press.
- Clines, David J. (ed) 1993-2011. *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols. Sheffield: Sheffield Academic. (DCH).
- Clines, David J. 1993-2011. כח. *DCH* 1, 173-178.
- Coats, George W. 1980. Strife Without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Traditions, in Albertz, Rainer (Hg.): *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 82-106.
- Coats, George W. 1981. Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 35 (4), 368-382.
- Coats, George W. 1983. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*. Grand Rapids: Eerdmans. (The Forms of the Old Testament Literature, 1).
- Cohen, Norman J. 1983. Two that are One: Sibling Rivalry in Genesis. *Judaism* 32 (3), 331-342.
- Collins, Billie J., Buller, Bob & Kutsko, John F. (eds) 2014. *The SBL Handbook of Style: For biblical studies and related disciplines*. 2nd ed. Atlanta: SBL.
- Conrad, Edgar 1985. The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah. *The Catholic Biblical Quarterly* 47 (4), 656-663.
- Conroy, Charles 2006 [1978]. *Absalom Absalom!: Narrative and language in 2 Sam 13-20*. Reprint. Roma: Pontificio Istituto Biblico. (Analecta biblica, 81).
- Cotter, David W. 2003. *Genesis: Studies In Hebrew Narrative And Poetry*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press. (Berit Olam).
- Cripps, Charlotte 2020. *The top 21 film portrayals of sibling rivalry, from Little Women to The Godfather*. Online im Internet. URL: <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/films/features/best-films-sibling-rivalry-little-women-godfather-florence-pugh-a9330976.html> [Stand 14.12.2020].
- Cushman, Beverly W. 2006. The Politics of the Royal Harem and the Case of Bat-Sheba. *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (3), 327-343.
- Davies, Eryl W. 1999. Walking in God's Ways: The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament, in Clements, R. E. & Ball, Edward (eds): *In search of true wisdom: Essays in Old Testament interpretation in honour of Ronald E. Clements*. Sheffield: Sheffield Academic. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 300), 99-115.

- Davies, Philip R. 1992. *In search of „Ancient Israel“*. Sheffield: JSOT. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 148).
- Davies, Philip R. 2015. *In search of 'ancient Israel': A study in Biblical Origins*. 2nd ed. New York: Bloomsbury.
- Davis, Dale R. 1999. *2 Samuel: Out of Every Adversity*. Fearn, UK: Christian Focus. (Focus on the Bible Commentary series).
- Dearman, Andrew J. 1998. The Family in the Old Testament. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 52 (2), 117-129.
- Delitzsch, Franz [1887] 1988. *Neuer Kommentar über die Genesis*. Nachdr. der 5. Aufl. von 1887 ersch. bei Dörffling und Franke, Leipzig. Gießen: TVG.
- Deutsches Ärzteblatt 2017. *Erstes Krankenhaus in Großbritannien darf Babys mit drei Elternteilen erzeugen*. Online im Internet. URL: <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/73653/Erstes-Krankenhaus-in-Grossbritannien-darf-Babys-mit-drei-Elternteilen-erzeugen> [Stand 19.07.2021].
- DeVries, Simon J. 2003. *1 Kings*. 2nd ed. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary, 12).
- Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* 2017. Überarb. Ausg. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Die Bibel: Elberfelder Übersetzung* 2016. Rev Fassung. Witten: SCM Hänssler; Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft. (ELB).
- Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers (1984)* 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (LU84).
- Die Bibel: Nach Martin Luthers Übersetzung* 2017. Rev. Fassung. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (LU17).
- Die Bibel: Übersetzt von Franz Eugen Schlachter. nach dem hebräischen und griechischen Grundtext* 2004. 2. Aufl. (2000). Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung. (SCHL).
- Die Heilige Schrift: Übersetzt von Hermann Menge* 2003. 14. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (MEB).
- Dieckmann-von Büнау, Detlef 2007. *Rezeptionsästhetik (AT)*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/> [Stand 19.07.2021].
- Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005. *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*. In Zusammenarbeit mit Claudia Einsele und einem studentischen Autorenteam. Zürich: Theolog. Verl.
- Dietrich, Walter (Hg.) 2011. *Seitenblicke: Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*: Berner Symposium „Nebenfiguren des zweiten Samuelbuchs“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis Biblicus et Orientalis, 249).
- Dietrich, Walter 2005a. Die Sprache der Gewalt in der Bibel, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 17-20.
- Dietrich, Walter 2005b. Gewalt zwischen Brüdern: Kain und Abel (Gen 4,1-16), in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 28-32.
- Dietrich, Walter 2005c. Gewalt zwischen Bruder und Schwester: Amnon und Tamar (2Sam 13,1-22), in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 33-37.

- Dietrich, Walter 2005d. Verzicht auf Gewalt, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 191-200.
- Dietrich, Walter 2007. 1 and 2 Kings, in Barton, John & Muddiman, John (eds) 2007, 232-266.
- Dietrich, Walter 2015. *Samuel: 1 Sam 13-26*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Biblischer Kommentar Altes Testament, VIII/2).
- Dietrich, Walter 2020. Gewaltfreie versus gewalttätige Konfliktbewältigung im Alten Testament, in Werkner, Ines-Jacqueline & Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): *Friedensethische Prüfsteine ziviler Konfliktbearbeitung*. Wiesbaden: Springer, 13-35.
- Dockery, David S. (ed) 1992. *Holman Bible Handbook*. Nashville: Holman.
- Dormeyer, Detlev 2008. *Erzählende Gattungen / Textsorten (NT)*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46452/> [Stand 19.07.2021].
- Dorsey, David A. 1999. *The Literary Structure of the Old Testament: A commentary on Genesis-Malachi*. Grand Rapids: Baker Books.
- Dresner, Samuel 2000. Rachel and Leah: Sibling Tragedy or the Triumph of Piety and Compassion?, in Shanks, Hershel (ed): *Abraham & Family: New insights into the patriarchal narratives*. Washington: Biblical Archaeological Society, 161-180.
- Duhnkrack, Justus 2020. *Entschuldigung in Gerichtsverfahren und Mediation*. Frankfurt am Main: Metzner. (Viadrina-Schriftenreihe zu Mediation und Konfliktmanagement, 18).
- Ebach, Jürgen 2007. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder. (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Eberle, Ute & Gilges, Susanne 2008. *Kindheit: Geschwister: Von der Liebe unter Rivalen*. Online im Internet. URL: <https://www.geo.de/magazine/geo-kompakt/6774-rtkl-kindheit-geschwister-von-der-liebe-unter-rivalen> [Stand 14.12.2020].
- Eco, Umberto 1992. *Die Grenzen der Interpretation*. Übersetzt von Günter Memmert. München: Hanser.
- Edelman, Diana V. 1991. *King Saul in the Historiography of Judah*. Sheffield: Sheffield Academic. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 121).
- Eder, Sigrid 2006. „Tu mir keine Gewalt an, denn so handelt man nicht ...“ (2Sam 13,12): Wie und wozu biblische Gewalttexte heute lesen, in Kügler, Joachim & Bucher, Rainer (Hg.): *Prekäre Zeitgenossenschaft: Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit*. Münster: LIT, 50-66.
- Eichrodt, Walther 1935. *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde. Leipzig: Hinrichs.
- Eising, Herrmann 1977. תָּיִל. *ThWAT* 2, 902-911.
- Enders, Ursula, Villier, Ilka & Romahn, Esther 2016. *Wenn der Bruder die Schwester missbraucht: Sexuelle Übergriffe und Missbrauch durch jugendliche Geschwister ist auch heute noch ein Tabuthema*. Hg. von ZARTBITTER e.V., der Kontakt- und Informationsstelle gegen sexuellen Missbrauch an Mädchen und Jungen. Online im Internet. URL: https://www.zartbitter.de/gegen_sexuellen_missbrauch/images/Fachinformationen/2019_03/Bruder_Schwester_missbraucht.pdf [Stand 29.07.2021].
- Erbele-Küster, Dorothea 2009. *Narrativität*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/> [Stand 19.07.2021].
- Esler, Philip F. 2011. *Sex, wives, and warriors: Reading biblical narrative with its ancient audience*. Eugene: Cascade Books.

- Eslinger, Lyle M. 1988. „A Change of Heart“: 1 Samuel 16, in Eslinger, Lyle M. & Taylor Glen (eds): *Ascribe to the Lord: Biblical & other studies in memory of Peter C. Craigie*. Sheffield: JSOT. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 67), 341-361.
- Evans, Craig A., Lohr, Joel N. & Petersen, David L. (eds) 2012. *The book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*. Leiden: Brill. (Supplements to Vetus Testamentum, 152).
- Fabry, Heinz J. & Sawyer, J. A. 1982. *ישׁע*. *ThWAT* 3, 1035-1059.
- Fabry, Heinz J. & Simian-Yofre, Horacio 1986. *נחם*. *ThWAT* 5, 366-384.
- Firth, David G. 2009. *1 & 2 Samuel*. Downers Grove, IL: IVP. (Apollos Old Testament Commentary, 8).
- Fischer, Georg & Backhaus, Knut 2000. *Sühne und Versöhnung: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. Würzburg: Echter. (Die neue Echter Bibel - Themen, 7).
- Fischer, Georg 2001. Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in Wénin, André (ed) 2001, 243-271.
- Fischer, Irmtraud 1994. *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 222).
- Fischer, Irmtraud 1997. Das Alte Testament - ein Buch für Frauen?, in Zenger, Erich & Dohmen, Christoph (Hg.): *Lebendige Welt der Bibel: Entdeckungsreise in das Alte Testament*. Freiburg: Herder, 176-183.
- Fischer, Irmtraud 2000. *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*. 2. bearb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischer, Irmtraud 2001. Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen, in Wénin, André (ed) 2001, 135-152.
- Fisher, Walter R. 1984. Narration as a human communication paradigm: The case of public moral argument. *Communication Monographs* 51 (1), 1-22.
- Fokkelman, Jan P. 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of stylistic and structural analysis*. Assen: Van Gorcum. (Studia Semitica Neerlandica, 17).
- Fokkelman, Jan P. 1981. *Narrative art and poetry in the books of Samuel: A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume I. King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*. Assen: Van Gorcum. (Studia Semitica Neerlandica, 20).
- Fokkelman, Jan P. 1986. *Narrative art and poetry in the books of Samuel: A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume II. The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)*. Assen: Van Gorcum. (Studia Semitica Neerlandica, 23).
- Fokkelman, Jan P. 2017. *Is the Literary Approach to the Bible a New Paradigm?* Online im Internet. URL: http://www.janfokkelman.nl/literary_paradigm.pdf [Stand 19.07.2021].
- Fox, Everett 1993. Stalking the Younger Brother: Some Models for Understanding a Biblical Motif. *Journal for the Study of the Old Testament* 18(60), 45-68.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung 2015. *Geschwister: Mann, bist du sauer!* Online im Internet. URL: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/was-tun-wenn-sich-die-geschwisterkinder-streiten-13730470.html> [Stand 14.12.2020].
- Freuling, Georg 2008. *Tun-Ergehen-Zusammenhang*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298/> [Stand 19.07.2021].
- Frick, Jürg 2015. *Ich mag dich - du nervst mich!: Geschwister und ihre Bedeutung für das Leben*. 4. überarb. u. erg. Aufl. Bern: Hogrefe.

- Friedman, Richard E. 2000. Deception for Deception: Who breaks the cycle?, in Shanks, Hershel (ed): *Abraham & Family: New insights into the patriarchal narratives*. Washington: Biblical Archaeological Society, 131-144.
- Friedmann, Joachim 2018. *Storytelling: Einführung in Theorie und Praxis narrativer Gestaltung*. München: UVK.
- Frith, Francis. *Mount Moriah, Jerusalem, from the Well of En-Rogel*. Fotografie um 1857. Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication. Online im Internet. URL: www.metmuseum.org/art/collection/search/260961 [Stand 19.07.2021].
- Fthenakis, Wassilios E. 1999. *Engagierte Vaterschaft: Die sanfte Revolution in der Familie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwissenschaften. (LBS-Initiative Junge Familie).
- Fuchs, Esther 1989. The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible. *Semeia* (46), 151-168.
- Fuhs, Hans F. 1986. גַּעַר. *ThWAT* 5, 507-518.
- Gamberoni, Johann 1977. לָצַד. *ThWAT* 2, 531-534.
- Garrett, Duane A. 2000. *Rethinking Genesis: The sources and authorship of the first book of the Bible*. Fearn, UK: Mentor.
- Garsi'el, Mosheh 1991. Puns upon names as a literary device in 1 Kings 1-2. *Biblica* 72 (1/3), 379-386.
- Genette, Gérard 1998. *Die Erzählung*. 2. Aufl. München: Fink.
- Gesenius, Wilhelm 1962. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Unv. Neudr. der 17. Aufl. Berlin: Springer.
- Goldingay, John 1981. *Approaches to Old Testament interpretation*. Leicester: IVP. (Issues in Contemporary Theology).
- Goldring Zukow, Patricia (ed) 1989. *Sibling interaction across cultures: Theoretical and methodological issues*. New York: Springer.
- Gordis, Robert 1933. Some Hitherto Unrecognized Meanings of the Verb Shub. *Journal of Biblical Literature* 52(2/3), 153-162.
- Gorospe, Athena E. 2007. *Narrative and identity: An ethical reading of Exodus 4*. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series, 86).
- Greenspahn, Frederick E. 1994. *When brothers dwell together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*. Oxford: Univ. Press.
- Gressmann, Hugo 1991. The Oldest History Writing in Israel, in Gressmann, Hugo & Gunn, David M. (eds): *Narrative and novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and other scholars, 1906-1923*. Sheffield: Almond. (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship, 9), 9-58.
- Gunn, David M. & Fewell, Danna N. 1993. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Univ. Press. (Oxford Bible series).
- Gunn, David M. 1989. *The story of King David: Genre and Interpretation*. Sheffield: JSOT. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 6).
- Günther, Matthias 2007. *Soll ich meines Bruders Hüter sein?: Biblische Geschwistergeschichten für Gemeinde und Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Dienst am Wort, 111).

- Gute Nachricht Bibel: Mit den Spätschriften des Alten Testaments* 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (GN).
- Haberer, Johanna 2010. Anarchie der Liebe: Geschwistergeschichten durchziehen die Bibel, vom Alten bis zum Neuen Testament. *Zeitzeichen* (11), 20-22. Online im Internet: URL: https://zeitzeichen.net/archiv/2010_November_geschwister-der-bibel [Stand 15.12.2020].
- Häflinger, Roman, Schranz, Martin & Dietrich, Walter 2005. Das alttestamentliche Recht als Versuch zur Minimierung der Gewalt unter den Menschen, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 157-161.
- Hagan, Harry 1979. Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2. *Biblica* 60 (3), 301-326.
- Hall, Edward T. 1959. *The Silent Language*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hamilton, Victor P. 1990. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. Grand Rapids: Eerdmans. (The New International Commentary on the Old Testament).
- Hamilton, Victor P. 1995. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. Grand Rapids: Eerdmans. (The New International Commentary on the Old Testament).
- Hamilton, Victor P. 2008. *Handbook on the Historical Books: Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, Ezra-Nehemiah, Esther*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hanig, Florian 2011. Eine andere Frau trägt unser Kind aus. *GEO* (12), 140-162.
- Hannich, Hans-Joachim 2018. *Individualpsychologie nach Alfred Adler*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hauerwas, Stanley 1981. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: Univ. Press.
- Häusl, Maria 1993. *Abischaq und Batscheba: Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2*. St. Ottilien: EOS. (Münchener Universitätschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 41).
- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Hegg-Roth, Verena 2005. Die Josefsgeschichte (JG) als Modell für Versöhnung, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 231-237.
- Hensel, Benedikt 2011. *Die Vertauschung des Erstgeburtssiegens in der Genesis: Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 423).
- Hertel, Ralf 2013. Dramentextanalyse, in Anz, Thomas (Hg.) 2013: *Handbuch Literaturwissenschaft: Gegenstände – Konzepte – Institutionen*, 3 Bde. Stuttgart: Metzler, 2, 121-139.
- Hess, Johanna 2005. Zwischenmenschliche Vergebung und Versöhnung im Neuen Testament, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 243-250.
- Hesse, F. 1977. קָרַן. *ThWAT* 2, 846-857.
- Hetherington, Mavis E. 1987. Parents, Children, and Siblings: Six Years after Divorce, in: Hinde, Robert A., Stevenson-Hinde, Joan (eds) *Relationships within families: Mutual influences*. Oxford: Univ. Press, 311-332.
- Hieke, Thomas 2003. Vom Verstehen biblischer Texte: Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“. *Biblische Notizen* 120 (119), 71-89.
- Hill, Andrew E. 1987. A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy? *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (4), 387-390.

- Ho, Craig Y. 1999. The Stories of the Family Troubles of Judah and David: A Study of Their Literary Links. *Vetus Testamentum* 49 (4), 514-531.
- Hoffnung für alle: Die Bibel* 2021. 1. Aufl. der (nochmals leicht überarb.) rev. Fassung. Basel: Fontis. (HFA).
- Hoftijzer, Jacob 1970. David and the Tekoite Woman. *Vetus Testamentum* 20 (4), 419-444.
- Holy Bible: NIV, New International Reader's Version* 1996. Grand Rapids: Zondervan.
- Hoogendyk, Isaiah (ed) 2017. *The Lexham Analytical Lexicon of the Hebrew Bible*. Digitale Ressource ohne Seitenangaben. Bellingham: Lexham.
- House, Paul R. 2003. *1, 2 Kings*. Nashville: Broadman & Holman. (The New American Commentary, 8).
- Iser, Wolfgang 1970. *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanz: Universitätsverlag. (Konstanzer Universitätsreden).
- Iser, Wolfgang 1972. *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München: Fink.
- Iser, Wolfgang 1976. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. München: Fink.
- Iser, Wolfgang 1994. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 4. Aufl. München: Fink.
- Jacob, Benno [1934] 2000. *Das Buch Genesis*. Nachdr. der orig. Ausg. von 1934. Stuttgart: Calwer.
- Jamieson, Robert, Fausset, Andrew R. & Brown, David 1997. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*, 2 vols. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.
- Janowski, Bernd 2017. Schuld und Versöhnung, in Dietrich, Walter (Hg.): *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld - Inhalte - Grundthemen*. Stuttgart: Kohlhammer, 353-369.
- Janzen, Waldemar 1994. *Old Testament ethics: A paradigmatic approach*. Louisville: Westminster John Knox.
- Jauß, Hans R. 1970. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp, 418).
- Jauß, Hans R. 1984. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jenni, Ernst & Westermann, Claus (eds) 1997. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson. (TLOT).
- Jenni, Ernst & Westermann, Claus (Hg.) 2004. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Bde. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher. (THAT).
- Jenni, Ernst 2004. תָּאָר. *THAT* 1, 98-104.
- Jenni, Ernst 2004. בְּרִיאָה. *THAT* 1, 264-269.
- Jenni, Ernst 2004. שְׁמֵרָה. *THAT* 2, 835-837.
- Jobling, David 1998. *1 Samuel: Studies In Hebrew Narrative And Poetry*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press. (Berit Olam).
- Jones, Gwilym H. 2007. 1 and 2 Samuel, in Barton, John & Muddiman, John (eds) 2007, 196-232.
- Josephus, Flavius 1987. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Translated by William Whinston. Peabody: Hendrickson.
- Kaiser, Walter C. 1984. *Toward Old Testament ethics*. Grand Rapids: Zondervan.

- Kaiser, Walter C. 1997. Rezension zu Waldemar Janzen 1994. Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach. Louisville: Westminster John Knox. *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (4), 686-688.
- Kaiser, Walter C., Davids, Peter H., Bruce, F. F., Brauch, Manfred T. (eds) 2010. *Hard sayings of the Bible*. Downer's Grove: InterVarsity.
- Kalmanofsky, Amy 2014. *Dangerous Sisters of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress.
- Kaminsky, Joel S. 2007. *Yet I loved Jacob: Reclaiming the biblical concept of election*. Nashville: Abingdon.
- Kaminsky, Joel S. 2012. The Theology of Genesis, in Evans, Craig A., u.a. (eds) 2012, 635-656.
- Karpman, Stephen B. 2014. *A Game Free Life: The Definitive Book on the Drama Triangle and Compassion Triangle by the Originator and Author*. San Francisco: Drama Triangle Prod.
- Kasten, Hartmut 1994. *Geschwister Vorbilder, Rivalen, Vertraute*. Berlin: Springer.
- Kasten, Hartmut 2001a. *Geschwisterrivalität*. Online im Internet. URL: <https://www.familienhandbuch.de/familie-leben/familienformen/geschwister/geschwisterrivalitaet.php> [Stand 12.01.2021].
- Kasten, Hartmut 2001b. *Stiefgeschwister*. Online im Internet. URL: <https://www.familienhandbuch.de/familie-leben/familienformen/geschwister/stiefgeschwister.php> [Stand 19.07.2021].
- Kasten, Hartmut. *Der aktuelle Stand der Geschwisterforschung*. Online im Internet. URL: <https://www.familienhandbuch.de/imperia/md/content/stmas/familienhandbuch/familienforschung-geschwister.pdf> [Stand 29.07.2021].
- Kawashima, Robert S. 2012. Literary Analysis, in Evans, Craig A., u.a. (eds) 2012, 83-104.
- Keil, Carl F. 1875. *Biblischer Commentar über die Prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments: Die Bücher Samuels*. 2. verb. Aufl. Leipzig: Dörffling und Franke.
- Keil, Carl F. 1876. *Biblischer Commentar über die Prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments: Die Bücher der Könige*. 2. verb. u. vermehrte Aufl. Leipzig: Dörffling und Franke.
- Keil, Carl F. 1878. *Die Bücher Mose's: Erster Band: Genesis und Exodus*. 3. verb. Aufl. Leipzig: Dörffling und Franke.
- Keller, Carl-Albert 2004. קלל. *THAT* 2, 641-647.
- Kellermann, Dieter 1990. רָבָה. *ThWAT* 7, 519-521.
- Kessler, Rainer 2002. Die Sklavin als Ehefrau: Zur Stellung der 'āmāh. *Vetus Testamentum* 52(4), 501-512.
- Kessler, Rainer 2010. A Strange Land: Alttestamentliche Ethik beiderseits von Ärmelkanal und Atlantik. *Evangelische Theologie* (12), 1307-1322. Und online im Internet: URL: <http://www.thlz.com/artikel/14036/?inhalt=heft%3D2010%23r598> [Stand 29.07.2021].
- Kessler, Rainer 2011. Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments? *Evangelische Theologie* 71 (2), 100-114.
- Kessler, Rainer 2017. *Der Weg zum Leben: Ethik des Alten Testaments*. Gütersloh: Gütersloher.
- Kidner, Derek 1967. *Genesis: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: IVP.
- Kirchhoff, Renate 2014. Konflikte in der Bibel: Rezeption biblischer Texte für den Umgang mit Konflikten heute. *Praxis Gemeindepädagogik* 67 (3), 36-38.

- Klees, Esther 2018. Innerfamiliäre sexualisierte Gewalt durch Geschwister - das besondere Tabu, in Klees, Esther & Kettritz, Torsten (Hg.): *Sexualisierte Gewalt durch Geschwister: Praxishandbuch für die pädagogische und psychologisch-psychiatrische Arbeit mit sexualisiert übergriffigen Kindern/Jugendlichen*. Lengerich: Pabst Science, 21-43.
- Klein, Christoph 1999. *Wenn Rache der Vergebung weicht.: Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 93).
- Klein, Ralph W. 1983. *1 Samuel*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary, 10).
- Kleine, Michael 2004. Hilfe für Schwache im Alten Testament: Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat. DTh Dissertation. Phillips-Universität Marburg. Online im Internet: URL: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2007/0476/pdf/dmk.pdf>.
- Kober, Michael 2008. Sprechakt/Sprechhandlung. RGG⁴ 7, 1623-1624.
- Koch, Klaus 1955. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1), 1-42.
- Koch, Klaus 1986. תָּנַח. *ThWAT* 5, 1160-1177.
- Koenen, Klaus 2006. *Erzählende Gattungen (AT)*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/17700/> [Stand 19.07.2021].
- Krone, Marie S. & Wagener, Jessica 2018. *Bruder und Schwester: Geschwisterliebe - die schönste Hassliebe der Welt*. Online im Internet. URL: <https://www.bild.de/ratgeber/kind-familie/geschwister/geschwisterliebe-haelt-fuer-ein-leben-55947922.bild.html> [Stand 31.05.2021].
- Kronholm, Tryggve 1986. תָּנַח. *ThWAT* 5, 254-260.
- Kuhn, Karl A. 2009. *The Heart of Biblical Narrative: Rediscovering Biblical Appeal to the Emotions*. Minneapolis: Fortress.
- La Sacra Bibbia: Nuova Riveduta 2006* 2006. Ginevra: Società Biblica. (NR).
- Labov, William 1972. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press. (Conduct and Communication, 3).
- Lategan, Bernard C. 1991. Reception: Theory and Practice in Reading Romans 13, in Hartin, Patrick J. & Petzer, Jacobus H. (eds): *Text and Interpretation*. Leiden: Brill, 143-169.
- Lehmkuhl, Ulrike 2007. Geschwisterkonstellation, in Stumm, Gerhard & Voracek, Martin (Hg.): *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien: Springer, 240-241.
- Leithart, Peter J. 2006. *1 & 2 Kings*. Grand Rapids: Brazos. (Brazos Theological Commentary on the Bible).
- Leman, Kevin 2020. *Geschwisterkonstellationen: Wie die Familie Ihr Leben bestimmt*. 12. Aufl. München: mvg.
- Leviant, Curt 2000. Parallel Lives: The Trials and Traumas of Isaac and Ishmael, in Shanks, Hershel (ed): *Abraham & Family: New insights into the patriarchal narratives*. Washington: Biblical Archaeological Society, 95-105.
- Lewis, Clives S. 2001. *The Screwtape Letters: With Screwtape Proposes a Toast*. San Francisco: Harper.
- Licht, Jacob 1978. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes.
- Lichtenwalter, Larry 2003. *David: A Heart Like His. The Shepherd Years*. Vol. 1. Hagerstown: Review and Herald.

- Link, Hannelore 1980. *Rezeptionsforschung: Eine Einführung in Methoden und Probleme*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer. (Urban-Taschenbücher Literatur- und Sprachwissenschaft, 215).
- Lipiński, Edouard 1990. שָׁבֵר. *ThWAT* 7, 795-801.
- Lipton, Diana 2012. Legal analogy in Deuteronomy and fratricide in the field, in Khan, Geoffrey & Lipton, Diana (eds): *Studies on the text and versions of the Hebrew Bible in honour of Robert Gordon*. Leiden: Brill. (Supplements to Vetus Testamentum, 149), 21-38.
- Logos Research Systems 2000-2021. *Logos Bible Software*. Bellingham: Faithlife.
- Lohaus, Arnold, Vierhaus, Marc & Maass, Asja 2010. *Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters für Bachelor*. Berlin: Springer.
- Lohfink, Gerhard 1995. שָׁמֵר. *ThWAT* 8, 176-198.
- Long, Burke O. 1981. A Darkness Between Brothers: Solomon and Adonijah. *Journal for the Study of the Old Testament* 6 (19), 79-94.
- Long, Burke O. 1984. *1 Kings: With an Introduction to Historical Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 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.
- Longacre, Robert E. 1996. *The Grammar of Discourse*. 2nd ed. New York: Plenum. (Topics in Language and Linguistics).
- Loue, Sana 2006. *Sexual Partnering, Sexual Practices, and Health*. Norwell: Springer Science and Business Media.
- Lux, Rüdiger 2001. *Josef: Der Auserwählte unter seinen Brüdern*. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt. (Biblische Gestalten, 1).
- Lux, Rüdiger 2014. *Josef: Der Auserwählte unter seinen Brüdern*. 2. überarb. Aufl. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt. (Biblische Gestalten, 1).
- Lyke, Larry L. 1997. *King David with the wise woman of Tekoa: The resonance of tradition in parabolic narrative*. Sheffield: Sheffield Academic. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 255).
- MacDonald, Peter J. 1992. Discourse Analysis and Biblical Interpretation, in Bodine, Walter R. (ed): *Linguistics and biblical Hebrew*. Winona Lake: Eisenbrauns, 153-175.
- Mack, Cornelia 2013. *Geschwister: Wie sie das Leben prägen*. Holzgerlingen: SCM Hänssler.
- Maihofer, Andrea, Böhnisch, Tomke & Wolf, Anne 2001. *Wandel der Familie: Literaturstudie. Arbeitspapier 48: Zukunft der Gesellschaft*. Düsseldorf: Hans-Böckler-Stiftung. Online im Internet: URL: https://www.boeckler.de/pdf/p_arbp_048.pdf [Stand 15.12.2020].
- Martella, Immanuel M. 2015. *Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literaturwissenschaftliche Analyse ausgewählter Geschwisterrivalitäten*. Masterarbeit (MTh). University of South Africa, Pretoria. Online im Internet: URL: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/21628/dissertation_martella_im.pdf [Stand 29.07.2021].
- Martinez, Matias 2007. Plot, in Weimar, Klaus, Fricke, Harald & Müller, Jan-Dirk (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 92-94.

- Mathews, Kenneth. A. 2005. *Genesis 11:27-50:26*. Nashville: Broadman & Holman. (The New American Commentary, 1b).
- Mathyl, Ursula & Schneider, Uta 2017. *Sexuelle Übergriffe unter Geschwistern. Sexualisierte Gewalt unter Geschwistern. Sexueller Missbrauch unter Geschwistern. Geschwisterinzest. Eine Arbeitshilfe für soziale Fachkräfte*. 2. überarb. Aufl. Hannover: unidruck. Online im Internet: URL: https://www.violetta-hannover.de/sites/default/files/veroeffentlichungen/Geschwister_f%C3%BCr%20Homepage.pdf [Stand 16.10.2020].
- Mayer-Lewis, Birgit 2017. Die Familiengründung mit Gametenspende, in Bergold, Pia, u.a. (Hg.): *Familien mit multipler Elternschaft*. Berlin: Barbara Budrich. (Entstehungszusammenhänge, Herausforderungen und Potenziale), 113-142.
- Mayordomo, Moisés & Dietrich, Walter 2005. Gewalt in der Bibel und Gewalt heute – hermeneutische Überlegungen, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 23-27.
- Mayordomo, Moisés 2005. Zur Semantik der Gewalt im Neuen Testament, in Dietrich, Walter & Mayordomo, Moisés (Hg.) 2005, 20-23.
- McCarter, Pete K. 1984. *II Samuel*. New Haven: Yale Univ. Press. (The Anchor Bible, 9).
- McCracken, Randy 2013. *Family Portraits: Character studies in 1 and 2 Samuel*. Indiana: WestBow.
- McDonough, Sean M. 1999. „And David Was Old, Advanced in Years“: 2 Samuel XXIV 18-25, 1 Kings I 1, and Genesis XXIII-XXIV. *Vetus Testamentum* 49 (1), 128-131.
- Merrill, Eugene H. 1985. 1 Samuel, in Walvoord, John F. & Zuck, Roy B. (eds): *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures*. Wheaton: Victor Books, 430-455.
- Meuter, Norbert 1995. *Narrative Identität: Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*. Stuttgart: M & P.
- Meyer, Erin 2015. *The culture map: Decoding How People Think, Lead, and Get Things Done Across Cultures*. New York: PublicAffairs.
- Michael, Matthew 2015. Secret Talk and Eavesdropping Scenes: Its Literary Effects and Significance in Biblical Narrative. *Vetus Testamentum* 65 (1), 91-113.
- Millard, Matthias 2001. *Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 90).
- Miller, Virginia 2019. *A King and a Fool?: The Succession Narrative as a Satire*. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series, 179).
- Mills, Mary E. 2001. *Biblical morality: Moral perspectives in Old Testament narratives*. Aldershot: Ashgate. (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology).
- Morrison, Craig E. 2013. *2 Samuel*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press. (Berit Olam).
- Mosis, Rudolf 1977. תְּדַר. *ThWAT* 2, 755-759.
- Müllner, Ilse 2018. Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments. *DIEGESIS* 7 (2), 68-89. Und online im Internet: URL: <https://www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/view/321> [Stand 29.07.2021].
- Naumann, Thomas 2003. Opfererfahrung für Täter: Das Drama der Versöhnung in der biblischen Josefsgeschichte. *Ökumenische Rundschau* 52 (4), 491-505.

- Naumann, Thomas 2014. *Hagar*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20293/> [Stand 19.07.2021].
- Nelson, Richard D. 1987. *First and Second Kings*. Louisville: John Knox. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching).
- Neues Leben: Die Bibel* 2019. 2. Aufl. Holzgerlingen: SCM Hänssler. (NLB).
- Neusner, Jacob 1985. *Genesis Rabbah: The Judaic commentary to the book of Genesis. A new American translation. Vol III. Parashiyot 68 through 100 on Genesis 28:10 to 50:26*. Atlanta: Scholars Press. (Brown Judaic Studies, 106).
- Nicol, George G. 1988. Bathsheba, a clever woman? *The Expository Times* 99 (5), 360-363.
- Noll, Kurt L. 1997. *The faces of David*. Sheffield: Sheffield Academic. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 242).
- Nussbaum, Martha C. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Univ. Press. (Cambridge Paperback Library).
- Nussbaum, Martha C. 1990. *Love's knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Univ. Press.
- Oelsner, Wolfgang & Lehmkuhl, Gerd 2016. *Spenderkinder: Künstliche Befruchtung, Samenspende, Leihmutterchaft und die Folgen. Was Kinder fragen werden. Was Eltern wissen sollten*. Munderfing: Fischer & Gann.
- Oeming, Manfred 2007. *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*. 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Otto, Eckart 1994a. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer. (Theologische Wissenschaft).
- Otto, Eckart 1994b. Of Aims and Methods in Hebrew Bible Ethics. *Semeia* 1994(66), 161-172.
- Otto, Eckart 2008. Ethik: 1. Altes Testament. *RGG*⁴ 2, 1603-1606.
- Otto, Eckart 2017. Rechtliche und außerrechtliche Konzepte der Gewaltvermeidung und -reduktion in der Hebräischen Bibel. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (23), 105-114.
- Ottosson, Magnus 1977. הָרָה. *ThWAT* 2, 495-499.
- Pamment, Margaret 1972. The Succession of Solomon: A Reply to Edmund Leach's Essay 'The Legitimacy of Solomon'. *Man* 7 (4), 635-643.
- Petersen, David L. 2005. Genesis and Family Values. *Journal of Biblical Literature* 124 (1), 5-23.
- Peterson, Eugene H. 1999. *First and Second Samuel*. Louisville: Westminster John Knox. (Westminster Bible Companion).
- Petri, Horst 2012. *Geschwister - Liebe und Rivalität: Die längste Beziehung unseres Lebens*. Vollst. überarb. und erweit. Neuausg. Freiburg: Kreuz.
- Pfennig, Roland & Müller-Schoppen, Erik 2018. *Nachhaltigkeitsmanagement für Führungskräfte*. Wiesbaden: Springer. (essentials).
- Pilch, John J. 2012. *A Cultural Handbook to the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Polzin, Robert 1989. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History. Part Two: 1 Samuel*. San Francisco: Harper & Row.
- Polzin, Robert 1993. *David and the Deuteronomist: Part Three: 2 Samuel*. Bloomington: Indiana Univ. Press. (Indiana Studies in Biblical Literature).

- Prekop, Jirina 2014. *Erstgeborene: Über eine besondere Geschwisterposition*. München: Random House.
- Preuß, Horst-Dietrich 1982. אָץ. *ThWAT* 3, 795-822.
- Pritchard, James B. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. with suppl. Princeton: Univ. Press.
- Propp, William H. 1993. Kinship in 2 Samuel 13. *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1), 39.
- Pury, Albert de & Römer, Thomas (Hg.) 2000. *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis Biblicus et Orientalis, 176).
- Queen 1989. *The Miracle*. Audio-CD. EMI Records.
- Reimer, David J. 2006. Stories of forgiveness: Narrative ethics and the Old Testament, in Aucker, W. B., Rezetko, R. & Lim, T. H. (eds). *Reflection and Refraction*. Leiden: Brill, 359-378.
- Reinmuth, Eckart 2018. *Performativität*. *WiBiLex*. Online im Internet. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200457/> [Stand 11.01.2021].
- Rendtorff, Rolf 1999. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Reuter, Eleonore 1995. שִׁפְחָה. *ThWAT* 8, 403-408.
- Ringgren, Helmer & Kapelrud, Arvid S. 1990. שׁוּר. *ThWAT* 7, 1196-1199.
- Ringgren, Helmer 1970. חָץ. *ThWAT* 1, 205-210.
- Ringgren, Helmer 1970. גָּאֵל. *ThWAT* 1, 884-890.
- Rodd, Cyril S. 2001. *Glimpses of a strange land: Studies in Old Testament ethics*. Edinburgh: T & T Clark. (Old Testament Studies).
- Rolf, Sibylle 2008. *Zum Herzen sprechen: Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums*. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt. (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 1).
- Rost, Leonhard [1926] 2015. *The succession to the throne of David*. London: Bloomsbury Academic. (Biblical Studies: Historic Texts).
- Rost, Leonhard 1926. *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament).
- Rowe, Jonathan Y. 2011. *Michal's moral dilemma: A Literary, Anthropological and Ethical interpretation*. New York: T & T Clark. (Library of Hebrew Bible, Old Testament Studies, 533).
- Ruthe, Reinhold 2006. *Musterkinder und Rebellen: Wie die Geschwisterposition unser Leben beeinflusst*. Moers: Brendow. (Brendow Praxis).
- Sailhamer, John 1992. *The Pentateuch as narrative: A biblical-theological commentary*. Grand Rapids: Zondervan. (Library of Biblical Interpretation).
- Sanmartin-Ascaso, J. 1977. דָּוִד. *ThWAT* 2, 152-167.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis: Be-reshit : The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society. (The JPS Torah Commentary).
- Sauer, Christoph (Hg.) 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa.
- Sauer, G. 2004. הָץ. *THAT* 1, 220-224.

- Schapp, Wilhelm 1953. *In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Richard Meiner.
- Schenker, Adrian 1981. *Versöhnung und Sühne: Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Freiburg, Schweiz: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. (Biblische Beiträge, 15).
- Schiefer Ferrari, Markus 2001. Geschwisterbeziehungen von Kindern und Jugendlichen auf dem Hintergrund biblischer Erzählungen, in Mendl, Hans (Hg.): *Tradition - Korrelation - Innovation: Trends der Religionsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart ; Festschrift für Fritz Weidmann zum 65. Geburtstag*. Donauwörth: Auer, 327-353.
- Schimmel, Solomon 2004. Interpersonal Forgiveness and Repentance in Judaism, in Watts, Fraser N. & Gulliford, Liz (eds): *Forgiveness in context: Theology and psychology in creative dialogue*. London: T & T Clark, 11-28.
- Schipper, Jeremy 2012. *Parables and conflict in the Hebrew Bible*. Cambridge: Univ. Press.
- Schirmacher, Thomas & Müller, Klaus W. (Hg.) 2006. *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion: Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten*. Nürnberg: Verl. f. Theologie- u. Religionswissenschaft. (Edition AfeM: Mission academics, 20).
- Schlenke, Dorothee 2008. Versöhnung: VI. Dogmatisch; VII. Ethisch. RGG⁴ 8, 1059-1062.
- Schlimm, Matthew R. 2008. From fratricide to forgiveness: The Ethics of Anger in Genesis. PhD Thesis. Duke University. Online im Internet: URL: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/890/D_Schlimm_Matthew_a_200812.pdf.
- Schlimm, Matthew R. 2011. *From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis*. Winona Lake: Eisenbrauns. (Siphrut, 7).
- Schmidt, Werner H. 2004. אֱלֹהִים. *THAT* 1, 153-167.
- Schneider, Wolfgang 2001. *Grammatik des biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*. München: Claudius.
- Schöning, Benedict 2019. *Geschwisterlichkeit lernen: Eine neue theologische Einschätzung der Aufstiegs Erzählung Davids*. Stuttgart: Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 223).
- Schottroff, W. 2004. זכר. *THAT* 1, 507-518.
- Schramm, Edward & Wermke, Michael 2018. *Leihmutterschaft und Familie: Impulse aus Recht, Theologie und Medizin*. Berlin: Springer.
- Schraper, Christian 2015. Geschwisterkinder in Pflegefamilien und Heimen. Zur Bedeutung von Geschwisterschaft in Krisen und bei Trennungen, in Brock, Inés (Hg.): *Bruderheld und Schwesterherz: Geschwister als Ressource*. Gießen: Nomos, 223-246.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1988. The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship. *Journal of Biblical Literature* 107 (1), 3-17.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1999. *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress.
- Schwarz, Gerhard 2005. *Konfliktmanagement: Konflikte erkennen, analysieren, lösen*. 7. Aufl. Wiesbaden: Gabler.

- Schwertner, Siegfried M. 2014. *IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Seebass, Horst 1999. *Genesis: Vätergeschichte II (23,1-36,43). II/2*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seiler, Stefan 1998. *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9 - 20; 1 Kön 1 - 2): Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 267).
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX* 2006. Interpres edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Seybold, Klaus 1982. *אֲשֶׁר*. *ThWAT* 3, 243-261.
- Simon, Uriel 1967. The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable. *Biblica* 48 (2), 207-242.
- Skinner, John 1910. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Snyman, Gerrie 1996. Who is speaking?: Intertextuality and textual influence. *Neotestamentica* 30(2), 427-449.
- Snyman, Gerrie 2008. David and Shimei: Innocent victim and perpetrator? *Old Testament Essays* 21(2), 435-454.
- Soggin, Jan A. 2004. *אֲשֶׁר*. *THAT* 1, 908-920.
- Sohni, Hans 2004. *Geschwisterbeziehungen in Familien, Gruppen und in der Familientherapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stamm, J. J. 2004. *אֲשֶׁר*. *THAT* 1, 383-394.
- Steinberg, Julius 2006. *Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre Botschaft*. Berlin: Philo. (Bonner biblische Beiträge, 152).
- Steinberg, Naomi A. 1993. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Steinberg, Naomi A. 2012. The world of family in Genesis, in Evans, Craig A., u.a. (eds) 2012, 279-300.
- Steiner, Till M. 2017. *Salomo als Nachfolger Davids: Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b-16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1-11*. Göttingen: V&R unipress. (Bonner biblische Beiträge, 181).
- Steinmetz, Devora 1991. *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis*. Louisville: Westminster John Knox. (Literary Currents in Biblical Interpretation).
- Steins, Georg 2001. Die Versuchung Abrahams (Gen 22,1-19): Ein neuer Versuch, in Wénin, André (ed) 2001, 509-519.
- Stern, David 1994. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. 2nd ed. London: Harvard Univ. Press.
- Sternberg, Meir 1985. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Stolz, Fritz 1997. *אֲשֶׁר*. *TLOT*, 769-774.
- Stolz, Fritz 2004. *אֲשֶׁר*, *THAT* 2, 109-117.

- Straub, Jürgen 2010. Erzähltheorie/Narration, in Mey, Günter & Mruck, Katja (Hg.): *Handbuch qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: Verl. für Sozialwissenschaften, 136-150.
- Stuart, Douglas 2002. *Hosea – Jonah*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary, 31).
- Süddeutsche Zeitung 2018. *Warum die Patchworkfamilie dauernd für Konflikte sorgt*. Online im Internet. URL: <https://www.sueddeutsche.de/leben/familie-warum-die-patchworkfamilie-dauernd-fuer-konflikte-sorgt-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-181214-99-222160> [Stand 19.07.2021].
- Swanson, James A. 1997. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Bellingham: Faithlife.
- Swiss Academic Software GmbH 2018. *Citavi*.
- Sykes, David K. 2014. *Patterns in Genesis and Beyond*. Monroe: Patterns.
- Syrén, Roger 1993. *The Forsaken First-Born: A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives*. Sheffield: JSOT. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 133).
- The Holy Bible: English Standard Version* 2016. Wheaton, IL: Crossway Bibles. (ESV).
- The Holy Bible: King James Version* 2009. Electronic ed. of the 1900 Authorized Version. Bellingham: Logos Research Systems.
- The Holy Bible: New International Version* 2011. Grand Rapids: Zondervan.
- The Holy Bible: New Revised Standard Version* 1989. Nashville: Nelson.
- The New King James Version* 1982. Nashville: Nelson.
- Thiselton, Anthony C. 2009. *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Toth, Bettina (Hg.) 2017. *Fehlgeburten Totgeburten Frühgeburten: Ursachen, Prävention und Therapie*. Berlin: Springer.
- Trible, Phyllis 1990. *Mein Gott, warum hast du mich vergessen!/: Frauenschicksale im Alten Testament*. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn.
- Tsevat, Matitiah 1980. Hagar and the Birth of Ishmael, in Tsevat, Matitiah (ed): *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*. New York: KTAV, 53-76.
- Turner, Laurence A. 1990. *Announcements of Plot in Genesis*. Sheffield: JSOT. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 96).
- Utzschneider, Helmut & Nitsche, Stefan A. 2008. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 3. Aufl. Gütersloh: Kaiser.
- Utzschneider, Helmut & Nitsche, Stefan A. 2014. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 4. vollst. bearb. u. erg. Aufl. Gütersloh: Gütersloher.
- Utzschneider, Helmut 1993. Zur vierfachen Lektüre des Alten Testaments: Bibelrezeption als Erfahrung von Diskrepanz und Perspektive, in Bartelmus, Rüdiger, Krüger, Thomas & Utzschneider, Helmut (Hg.): *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis biblicus et orientalis, 126), 383-401.
- van de Loo, Stephanie 2009. *Versöhnungsarbeit: Kriterien, theologischer Rahmen, Praxisperspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer. (Theologie und Frieden, 38).
- van der Woude, A. S. 2004. תָּ. *THAT* 1, 667-674.

- Vilar, Esther 2016. *Das polygame Geschlecht: Das Recht des Mannes auf zwei Frauen*. 1. überarb. Neuausg. der 1974 erschienenen Erstausgabe. München: Hockebooks.
- Vogler, Christopher 2018. *Die Odyssee der Drehbuchschreiber, Romanautoren und Dramatiker: Mythologische Grundmuster der Heldenreise für Schriftsteller*. Berlin: Autorenhaus.
- von Rad, Gerhard (Hg.) 1972. *Das erste Buch Mose: Genesis*. 9. überarb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch, 2/4).
- von Rad, Gerhard 1976. *Das erste Buch Mose: Genesis*. 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch, 2/4).
- Walsh, Jerome T. 1995. The Characterization of Solomon in First Kings 1-5. *The Catholic Biblical Quarterly* 57 (3), 471-493.
- Walsh, Jerome T. 1996. *1 Kings: Studies In Hebrew Narrative And Poetry*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press. (Berit Olam).
- Waltke, Bruce K. 2001. *Genesis: A commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Weimar, Klaus, Fricke, Harald & Müller, Jan-Dirk (Hg.) 2007. *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, 3 Bde. Berlin: De Gruyter.
- Weinfeld, Moshe 1970. בְּרִית. *ThWAT* 1, 798-808.
- Weingardt, Beate M. 2003. „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“: *Der Prozeß des Vergebens in Theorie und Empirie*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weingardt, Markus A. 2016. Vorwort oder: Von Jakob, Jesus und anderen „Nachkriegspazifisten“, in Weingardt, Markus A. (Hg.): *Warum schlägst du mich?: Gewaltlose Konfliktbearbeitung in der Bibel: Impulse und Ermutigung*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher, 13-19.
- Wenham, Gordon J. 1972. Betûlâh 'A Girl of Marriageable Age'. *Vetus Testamentum* (22), 326-348.
- Wenham, Gordon J. 1994. *Genesis 16-50*. Dallas: Word. (Word Biblical Commentary, 2).
- Wenham, Gordon J. 1997. The Gap between Law and Ethics in the Bible. *Journal of Jewish Studies* 48 (1), 17-29.
- Wenham, Gordon J. 2000. *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wénin, André (ed) 2001. *Studies in the book of Genesis: Literature, redaction and history*. Leuven: Univ. Press. (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 155).
- Wesseliuss, J. W. 1990. Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative (2 Samuel IX-1 Kings II). *Vetus Testamentum* 40 (3), 336-351.
- Westermann, Claus 1981. *Genesis 12-36*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Biblischer Kommentar Altes Testament).
- Westermann, Claus 2004. ידה. *THAT* 1, 674-682.
- Willey, Patricia K. 1992. The importunate woman of Tekoa and how she got her way, in Fewell, Danna N. (ed): *Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster. (Literary Currents in Biblical Interpretation), 115-131.
- Willis, Joyce, Pleffer, Andrew & Llewelyn, Stephen 2011. Conversation in the Succession Narrative of Solomon. *Vetus Testamentum* 61 (1), 133-147.

- Winther-Nielsen, Nicolai 1995. *A Functional Discourse Grammar of Joshua: A Computer-Assisted Rhetorical Structure Analysis*. Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern. (Coniectanea biblica, Old Testament series, 40).
- Wirth, Uwe (Hg.) 2002. *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wiseman, Donald J. 1993. *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IL: IVP.
- Wohlfarth, Isabell 2020. *Erwachsene Geschwister: „Brüder und Schwestern streiten und kämpfen oft wie früher“*. Online im Internet. URL: <https://www.rundschau-online.de/ratgeber/familie/erwachsene-geschwister--brueder-und-schwestern-streiten-und-kaempfen-oft-wie-frueher--31430138> [Stand 14.12.2020].
- Wolf, Werner 2016. Fokalisierung, in Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Berlin: Springer, 191.
- Wray Beal, Lissa M. 2014. *1 & 2 Kings*. Downers Grove, IL: IVP Academic. (Apollos Old Testament Commentary, 9).
- Wright, Christopher J. 1983. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*. Leicester: IVP.
- Wright, Christopher J. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, IL: IVP.
- 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. *Old Testament Essays* 25(3), 777-806. Online im Internet: URL: http://reference.sabinet.co.za/webx/access/electronic_journals/oldtest/oldtest_v25_n3_a18.pdf [Stand 29.07.2021].
- Würthwein, Ernst 1974. *Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?* Zürich: Theolog. Verl. (Theologische Studien, 115).
- Würthwein, Ernst 1994. *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 227).
- Zenger, Erich 2008. Psalm 133, in Hossfeld, Frank-Lothar & Zenger, Erich (Hg.): *Psalmen 101 - 150*. Freiburg: Herder. (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), 631-648.
- Zürcher Bibel*. Hg. vom Kirchenrat der Evangelischen-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich 2007. Zürich: Theolog. Verl.