Die Funktionen familiärer Strukturen in der Jakobserzählung: Eine literaturwissenschaftliche Analyse

(Function of family structures in the story of Jacob: A literary analysis)

by

Barbara Dörpinghaus

Submitted in part fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Theology

in the subject

Old Testament

at the

University of South Africa

Supervisor: Prof GF Snyman

Co-Supervisor: Prof HG Wünch

Februar 2022

Statement

Student number: 10317171

I declare that

Die Funktionen familiärer Strukturen in der Jakobserzählung: Eine literaturwissenschaftliche Analyse

(Function of family structures in the story of Jacob: A literary analysis)

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.

Bonn, 2022–06–21

(Signature Barbara Dörpinghaus)

Abstract

In this thesis, we propose a novel narrative approach to examine the function of family in the Old Testament in particular in the story of Jacob. To adequately communicate the findings of the work, both the concept of family in the German-speaking world and the Book of Genesis are approached using extensive word studies. In doing so, it becomes apparent that the use the term "family" is not without problems, but is used as an auxiliary linguistic-communicative construct for this work. The selection of texts in the Jacob narrative highlights the narratological tensions, for example within family and relations, God's actions and the blessing of Abraham. In addition, this thesis uses social network analysis to approach the conflicts and changes of familial coexistence. Also, their motives are analyzed and a comparison of Esau's and Jacob's family is discussed. Several areas of tension become apparent, for example in family structures such as birthright, marriage, and children, but also the theme of promise in the context of land, descendants, and blessing. Furthermore, contrasts such as material wealth and flight, as well as peace and reconciliation are examined in their literary representation in the family context. Since the current theological discourse focuses above all on the rifts in family structures, the present work offers new perspectives on the matter.

In many aspects, no explicit narratological description of functions of family in the Jacob narrative can be found. The Jacob narrative primarily describes Jacob's family. Consequently, a possible literary perspective on families in general is examined in a further step. The examination shows that the main theme, and thus the function of Jacob's family, is the blessing which is literarely interwoven with all other aspects. which was already given to Abraham, then to Isaac and here also several times to Jacob. Thematically, concerns about the promise of land, a multitude of descendants and that this great family will become a blessing for other peoples. This results in the blessing or the bearing of the blessing as a function of family.

Keywords

Old Testament, Narrative, Narrative analysis, Literary studies, Story of Jacob, Jacob, Esau, Abraham, Isaac, family, Genesis, social network analysis, family history, first birth blessing, plot development, blessing, forgiveness.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Funktion der Familie Jakobs im Buch Genesis, konkret in der Jakobserzählung. Dazu wird narratologisch untersucht, welche Bedeutung den familiären Strukturen in der Erzählung gegeben wird und insbesondere welche Funktion sie für den Fortgang der Ereignisse im vorliegenden Text und in dem im Erzähltext beschriebenen Handeln Gottes einnehmen. Um den Befund der Arbeit angemessen zu kommunizieren, wird eine Annäherung sowohl an den Begriff der Familie im deutschsprachigen Raum als auch an das Buch Genesis mit umfangreichen Wortstudien gewagt. Dabei zeigt sich, dass die Verwendung von „Familie“ nicht ohne Probleme ist, aber als sprachlich-kommunikatives Hilfskonstrukt für diese Arbeit verwendet wird. Die Auswahl der Texte in der Jakobserzählung folgt dem narratologischen Spannungsbogen, dessen Aspekte für die Forschungsfrage erarbeitet wurden. Als Ergänzung verwendet diese Arbeit die Soziale Netzwerkanalyse, um sich den Konflikten und Veränderungen im Zusammenleben zu nähern. Zusätzlich wird die Veränderung der Protagonisten und ihrer Motive analysiert sowie ein Vergleich von Esaus und Jakobs Familie diskutiert. Es fallen dabei eine ganze Reihe von Spannungsfeldern auf, etwa in familiären Strukturen wie Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder, aber auch die Thematik der Verheißung im Kontext von Land, Nachkommen und Segen. Weiterhin sind Gegensätze wie materieller Reichtum und Flucht, sowie Frieden und Versöhnung in ihrer literarischen Darstellung im Familienkontext zu beleuchten. Da in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion vor allem die Brüche in familiären Strukturen betrachtet werden, ergibt die vorliegende Arbeit einen neuen Horizont.

Bei vielen Aspekten lassen sich keine explizite narratologische Beschreibung von Funktionen von Familie in der Jakobserzählung finden. Die Jakobserzählung beschreibt primär die Familie Jakobs, weswegen eine mögliche literarische Perspektive auf Familien im Allgemeinen in einem weiteren Schritt untersucht werden muss. Als Hauptthema und damit Funktion der Jakobsfamilie konnte der Segen und die Verheißungen herausgearbeitet werden, die mit allen anderen Aspekten literarisch eng verwoben sind. Sie ergeben sich aus der Verheißung Gottes, die bereits Abraham gegeben wurde, dann an Isaak und hier auch mehrmals an Jakob ergangen ist. Thematisch geht es um die Verheißung von Land, einer Vielzahl von Nachkommen und dass diese große Familie zum Segen für andere Völker wird. Daraus ergibt sich der Segen bzw. das Segenstragen als Funktion von Familie.

Schlüsselworte

Altes Testament, Erzähltext, narratologische Auslegung, Literaturwissenschaft, Jakobserzählung, Jakob, Esau, Abraham, Isaak, Familie, Genesis, Soziale Netzwerkanalyse, Familiengeschichte, Erstgeburtssegen, Handlungsverlauf, Segen, Vergebung

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung **1**

1.1 Zielsetzung und Forschungsfragen 4

1.2 Abgrenzung 5

1.3 Aufbau der Arbeit 6

2 Methoden und Grundlagen **9**

2.1 Forschungsüberblick 9

2.2 Methoden 23

2.2.1 Der narratologische Ansatz in der Genesis als Erzähltext 26

2.2.1.1 Der Erzähler 28

2.2.1.2 Die Personen 30

2.2.1.3 Der Handlungsverlauf (Plot) 35

2.2.1.4 Zeit und Raum 37

2.2.1.5 Stil 39

2.2.2 Die Soziale Netzwerkanalyse 42

2.2.3 Die Soziale Netzwerkanalyse und narratologische Studien 47

3 Vorbemerkungen zur Familie im Buch Genesis **51**

3.1 Familie im gegenwärtigen deutschsprachigen Raum: Der Versuch einer Annäherung 51

3.2 Der Versuch einer Näherung an Familie im Buch Genesis: Wortstudien . . 58

3.2.1 **מִשְׁפָּחָה** 59

3.2.2 **בית אב** 60

3.2.3 **אב** 64

3.2.4 **אם** 67

3.2.5 **בן** 69

3.2.6 **בת** 72

3.3 Genesis als Erzählung über Familien und die Jakobserzählung 73

3.4 Zusammenfassung, Fazit und methodische Festlegung 75

4 Das soziale Netzwerk der Jakobserzählung **81**
4.1 Zentralitätsmaße 86
4.2 Community-Detection 92
4.3 Zusammenfassung und Zwischenfazit 97

5 Analyse ausgewählter Abschnitte der Jakobserzählung **99**
5.1 Die Gesamtstruktur der Erzählung 99
5.2 Textauswahl und Gesamtspannungsbogen 101
5.3 Gen 27,1–40 Jakob gewinnt den Erstgeburtssegen 106
5.3.1 Isaak will Esau segnen 108
5.3.2 Rebekka fordert Jakob zum Betrug auf 109
5.3.3 Der Segen 111
5.3.3.1 Erstgeburtsrecht und Erstgeburtssegen 117
5.3.4 Lebendige Charaktere und Familie 119
5.4 Gen 28,10–22 Die Himmelsleiter 122
5.4.1 Der Segen 124
5.4.2 Die Reaktion Jakobs 127
5.4.3 Die Rolle Gottes und der Weg zur Familie 128
5.5 Gen 29,31–30,24 Jakobs Kinder 130
5.5.1 Struktur, Figurenkonstellation und Themen 130
5.5.2 Der Konflikt zwischen Lea und Rahel 132
5.5.3 Die eigene Familie 133
5.5.4 Rahels Kinder 138
5.5.5 Familie als Konflikt, Konflikt durch Familie 138
5.6 Gen 33,1–20 Jakobs Versöhnung mit Esau 140
5.6.1 Struktur und Auslegung 141
5.6.2 Die Beziehung der beiden Brüder 141
5.6.3 Die Trennung der Brüder: ein gelöster Konflikt? 145
5.6.4 Jakob und seine neue Rolle: ein Prozess 146
5.7 Gen 35,1–15 Gott segnet Jakob in Bethel 148
5.7.1 Der Weg nach Bethel 149
5.7.2 Jakob in Bethel 151
5.7.3 Gott in Bethel 151
5.7.4 Jakob ehrt Gott in Bethel 153
5.7.5 Jakob und Abraham 154
5.8 Gen 35,22b-29 Jakobs Heimkehr zu Isaak 155
5.8.1 Die Familie Jakobs 156
5.8.2 Die Versöhnung der Brüder? 157

5.8.3 Jakob als Erstgeborener mit dem Erstgeburtssegen 158
5.9 Zusammenfassung 159

6 Aspekte von Funktion und Bedeutung von Familie in der Jakobserzählung 163
6.1 Das soziale Netzwerk: Die Struktur des Zusammenlebens in der Jakobserzählung 164
6.1.1 Motive und Konflikte einzelner Personen im Handlungsverlauf . . . 164
6.1.2 Die Veränderung der Protagonisten 166
6.1.3 Die Veränderung im Zusammenleben 174
6.1.4 Vergleich von Esaus und Jakobs Familie 178
6.2 Spannungsfelder 182
6.2.1 Die Gottesfurcht 182
6.2.2 Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder 184
6.2.3 Der Abrahamssegen: Verheißung, Land, Nachkommen und Segen . . 188
6.2.4 Materieller Reichtum 194
6.2.5 Frieden und Versöhnung 196
6.3 Zusammenfassung 198

7 Fazit und Ausblick 201
7.1 Ergebnisse 202
7.2 Ausblick 205

A Literaturverzeichnis 209

B Bibelstellenregister 223

C Index 228

D Formeln zur SNA 229

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Funktion von Familie in den Erzählungen des Alten Testaments, konkret mit der Funktion der Familie Jakobs in der Jakobserzählung (Gen 25-49). Es ist auffallend, dass das erste Buch der Bibel – relevant für den jüdischen und christlichen Glauben – vor allem eine Erzählung über Familien ist. Dies soll im Kontext und zusammen mit der narratologischen Exegese im dritten Abschnitt dieser Arbeit genauer untersucht werden.

Dieses Thema ist aus mehreren Gründen relevant. Zunächst ist es wichtig, dass der Begriff „Familie“ im Hebräischen in unserem sprachlichen Verständnis nicht existiert und jedes gegenwärtige Konzept von „Familie“ von diesen Erzählungen unterscheidet. Wenn also der literarische Text der Jakobserzählung untersucht werden soll, ist zusätzlich zu einem enormen zeitlichen und kulturellen auch noch ein sprachlicher Abstand zu überbrücken. Wenham (2003: 17) bringt die Gefahren auf den Punkt: „We in the West live in a world that is culturally quite different from theirs, and [...] we may read into them customs and a worldview that are quite different from theirs.“ Diese Arbeit muss also zunächst einmal klären, wie der sprachliche und kulturelle Graben überbrückt werden kann und welche Fragen in diesem Kontext an den Text der Jakobserzählung gestellt werden können.

Weiterhin ist zu beobachten, dass das Thema „Familie“ – um diesen unscharfen Begriff zunächst weiter zu verwenden – in der alttestamentlichen Forschung und insbesondere in der Untersuchung der Vätererzählungen – abgesehen von Einzelaspekten – nur eine Randerscheinung ist, wie die Literaturschau zeigen wird. Die vorliegende Arbeit soll die Funktion dieser konkreten Familie in der Jakobserzählung literarisch analysieren und diskutieren. Dazu wird untersucht, welche Rolle und Bedeutung den familiären Strukturen in der Erzählung gegeben wird und insbesondere welche Funktion sie zum Fortgang der

Ereignisse im vorliegenden Text und in dem dort beschriebenen Handeln Gottes einnehmen. Es fallen dabei eine ganze Reihe von Spannungsfeldern und Konflikten auf, die im Kontext dieser Arbeit näher beleuchtet werden sollen, insofern sie für diese spezielle Erzählung und die Funktion der Jakobsfamilie relevant sind. Der Erzähltext berichtet zum einen mit einer oft nicht oder nur subtil bewertenden Erzählung aus dem Alltag der Menschen, zum anderen überrascht er mit unerwarteten Wendungen und Erzählungen über Gottes Handeln. Auch die Lesenden der heutigen Zeit konfrontiert der Text immer wieder mit Themen ihres eigenen Lebens und Erlebens.

Diese Arbeit verwendet die narratologische Exegese um den Erzähltext zu untersuchen. Als Ergänzung wird parallel dazu explorativ die Methode der Sozialen Netzwerkanalyse angewandt. Diese hat eine große Schnittmenge mit der narratologischen Exegese und kann verwendet werden, um Beziehungen und Beziehungsstrukturen zu visualisieren und zu analysieren und letztlich wieder mit exegetischen Fragen zurück zum Erzähltext zu gelangen. Es wird versucht, die Möglichkeiten und Grenzen dieses Ansatzes aus dem Bereich der Digital Humanities im Blick auf die Jakobserzählung zu evaluieren.

Die Digital Humanities sind nicht einheitlich definiert, der Begriff deckt den gesamten Bereich von digitalen Methoden im Bereich der Geisteswissenschaften ab. Die Themenfelder Digitalisierung, Digital Literacy, Big Data sind Entwicklungen, die in den letzten Jahren eine stetig wachsende Aufmerksamkeit bekommen. Während die Digitalisierung und Big Data die technische Komponente der Veränderungen in Industrie, Forschung und Gesellschaft beschreibt, bildet die Digital Literacy – ähnlich wie die Alphabetisierung – eine Voraussetzung für den Zugang zur digitalen Bildung und zu Daten. Diese Ansätze werden auch in den Geisteswissenschaften verwendet: Textkorpora sind digital verfügbar, ebenso Wörterbücher, Lexika, Bilder oder zum Beispiel Geoinformationen. Dabei sind die Übergänge fließend: Antike Handschriften stehen oft zunächst nur als Bild zur Verfügung, da es für diesen Anwendungsbereich noch keine gut funktionierende Texterkennungssoftware gibt. Auch gibt es einen anhaltenden Reflexionsprozess über die Digitalität *in* dem entsprechenden wissenschaftlichen Fachgebiet (vgl. Berry 2012). So sind die Digital Humanities eine wissenschaftliche Entwicklung in den Geisteswissenschaften, die in der Theologie allerdings nur zögerlich Akzeptanz bekommt. Clivaz etwa vertritt die Meinung, dass „[e]inige Forscher [..] bereits Überblicksartikel zur Begegnung von Bibelwissenschaft und digitaler Wende vorgelegt“(Clivaz 2017: 36) hätten. Das ganze hat

eine immense interdisziplinäre Komponente, es ist nicht nur Theologie und Informatik, sondern es sind auch andere Ansätze aus den Geisteswissenschaften voneinander abzugrenzen. Die Standortbestimmung der Theologie ist hier noch nicht abgeschlossen (vgl. Phillips et al. 2019). Einige Autoren benutzen den Begriff der Digital Humanities, andere sprechen von Digital Theology oder argumentieren für die Verwendung des Begriffs „Digital Humanities in Theology“ (vgl. Dörpinghaus 2021b). Doch ist dies zunächst eine reine Begrifflichkeit. Denn grundsätzlich teilen sich alle Bereiche die selben Methoden: Datenmodellierung, Digitale Objekte, Digitale Methoden, Recht und Ethik (vgl. Jannidis et al. 2017). Es ist zu beobachten, dass es nach einem recht enthusiastischen Start in den 1990er Jahren inzwischen zum einen zu einer realistischen Einschätzung der Problemstellungen – viele Ausgangsfragen bedürfen zunächst einer händischen Digitalisierung – und zum anderen zu einer wachsenden interdisziplinären Diskussion gekommen ist[1]. Dieser Punkt kann hier bei weitem nicht abschließend diskutiert werden, unterstreicht aber den explorativen Charakter von einigen Teilaspekten dieser Arbeit: Sie kombiniert klassische Exegese und Ansätze der Digital Humanities.

Um den Ertrag dieser Arbeit zusammenzufassen, müssen bestimmte Themenkomplexe näher betrachtet werden. So etwa familiäre Strukturen wie Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder, aber auch die Thematik der Verheißung im Kontext von Land, Nachkommen und Segen. Dabei liegt der Fokus der Untersuchung dieser Themen auf ihrer Relevanz und Bedeutung im Kontext der Jakobsgeschichte und ihrer Bedeutung für die Funktion von der Familie Jakobs. Weiterhin sind Gegensätze wie materieller Reichtum und Flucht, sowie Frieden und Versöhnung in ihrer literarischen Darstellung im Familienkontext zu beleuchten. Da in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion vor allem die Brüche in familiären Strukturen betrachtet werden, ergibt die vorliegende Arbeit einen neuen Horizont.

Es ist zu erwarten, dass das Ergebnis dieser Arbeit auch für die Problemfelder der

[1] So etwa Claassen: „Scholars in all fields of Biblical Studies have to start concerning themselves with Bible information systems, especially exegetically orientated Bible information systems.“ (Claassen 1994: 340) Allerdings beschränkt sich das Digitale in der Theologie nicht nur auf Informationssysteme, wodurch sich weitere Schwierigkeiten ergeben: Handschriftenfunde oder ältere, nur analog vorhandene Bücher und Schriften, müssen händisch digitalisiert werden; bis heute bleibt das rein digitale Arbeiten in der Theologie ein ferner Gedanke. Anderson vertritt die These, dass dies auch am mangelnden Interesse innerhalb der Disziplin liegt: „Theologians have shown scant interest to this point in the tools for linking data, mapping, network analysis, text mining, and visualizing information that are fueling digital scholarship in other disciplines.“(Anderson 2018). Doch sind hier sicherlich auch weitere Faktoren, zum Beispiel Sprachen, unklare Lizenzen, mangelnde Verbreitung etc. zu nennen.

Gemeindepraxis und der Homiletik wichtig ist. Wie Wenham (2003: 19) richtig folgert: „we need to recognize that not everything described in the narratives was understood to be normative.“ Aus diesem Grund ist es wichtig zu reflektieren, inwiefern Erkenntnisse aus der Jakobserzählung überhaupt normativ sein können – und wenn, für wen? Vor allem gilt es, die seelsorgerliche Bedeutung für die Homiletik und Gemeindepraxis zu erkennen und herauszuarbeiten.

1.1 Zielsetzung und Forschungsfragen

Die Hauptforschungsfrage entsteht aus einer gründlichen narratologischen Analyse der Jakobserzählung und einer damit zusammenhängenden Sozialen Netzwerkanalyse (SNA). Wie im Rahmen dieser Arbeit gezeigt wird, ergibt sich zwischen den beiden Ansätzen eine methodische Überschneidung durch die Betrachtung von Personen, Handlung und Ort. So wird aus dem Text mit exegetischen Mitteln ein soziales Netzwerk in digitaler Form erarbeitet, das durch seine vielfältigen digitalen Analysemethoden neue Impulse und Perspektiven für die narratologische Exegese – insbesondere für die kritische Auseinandersetzung mit Spannungen und Krisen sowie die Untersuchung von sozialen Interaktionen und Strukturen – geben kann. Ziel dieser Arbeit ist die Analyse der Funktion familiärer Strukturen:

> Welche Funktionen familiärer Strukturen lassen sich in der Jakobserzählung erkennen?

Dazu ist zu untersuchen, welche Bedeutung den familiären Strukturen in der Erzählung gegeben wird und insbesondere welche Funktion sie zum Fortgang der Ereignisse im vorliegenden Text einnehmen, und welcher Zusammenhang dabei zu dem in diesen Texten beschriebenen Handeln Gottes besteht. Die Analyse soll exegetisch besonders die folgenden Spannungsfelder untersuchen: (a) Gottesfurcht, (b) Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder, (c) Verheißung: Land, Nachkommen und Segen, (d) Materieller Reichtum und Flucht, (e) Frieden und Versöhnung.

Direkt damit verbunden sind die folgenden Teilproblemstellungen, die die Grundlage der folgenden Arbeit darstellen:

1. Welche familiären Strukturen finden sich in der Jakobserzählung? Hier bietet die SNA die Möglichkeit, die Grenzen klassischer Exegese zu überschreiten.

2. Was wird der Familie Jakobs verheißen und wie wird sowohl von ihrem Umgang mit dieser Verheißung als auch von Gottes Handeln in diesem Kontext erzählt?

3. Wie deutet der Text das Spannungsfeld zwischen Gottes Anspruch und dem Handeln der Personen? Auch hierzu verspricht die SNA eine neue Perspektive, da sie eine neue Möglichkeit bietet, das Handeln einzelner Personen im erzählten sozialen Umfeld zu analysieren.

4. Inwiefern wird im Text ein Zusammenhang zwischen Verheißung und Gottesbeziehung von einzelnen Personen im Kontext ihrer familiären und sozialen Rolle hergestellt? Welche neuen Aspekte lassen sich durch die SNA erkennen?

5. Welche besondere Familiendynamik im sozialen Netzwerk der Erzählung lässt sich im Text erkennen (z.B. Geschwisterkonstellation: Jakobs und Esaus, Bevorzugung von Kindern, Generationenkonflikt, Rivalitäten)?

Als Ausblick bzw. Rückblick sind die folgenden Teilfragestellungen wichtig. Zum einen ist zu klären, ob der heutige Begriff überhaupt ein Gegenstück in den alttestamentlichen Schriften hat. Für die Rezeption in der Gegenwart bedeutet dies konkret: Lassen sich die in der Erzählung dargestellten sozialen Strukturen mit dem deutschen Wort „Familie“ verbinden? Zum anderen ist es wichtig, inwiefern die Ergebnisse der Arbeit auf die gegenwärtige Gesellschaft übertragen werden können: Kann der Jakobserzählung eine Bedeutung für die heutige gesellschaftliche Realität von Familie entnommen werden?

1.2 Abgrenzung

Die vorliegende Arbeit soll keine vollständige Exegese und Analyse der Jakobserzählung erarbeiten. Vielmehr ist zunächst die Diskussion zu führen, welche Teile und Aspekte der Erzählung für die Zielstellung der Arbeit sinnvoll sind. Es ist daher anzunehmen, dass die Einzelanalyse von verschieden Passagen, eingebettet in eine Makroanalyse der Gesamterzählung, zielführend ist. So ist anzunehmen, dass beispielsweise große Teile der Josephserzählung nicht betrachtet werden. Somit stellt die vorliegende Arbeit insbesondere

auch nicht alle literarischen Motive zum Thema Familie und innerfamiliärer Spannungen im Buch Genesis dar.

Ebenso liegt der Fokus der Arbeit nicht auf einer vollständigen exegetischen Kommentierung und Auslegung, sondern viel mehr auf den literarischen Perspektiven zu dem Forschungsschwerpunkt dieser Arbeit und den interdisziplinären Fragestellungen. Trotzdem müssen natürlich einige exegetisch-theologische Einzelfragen im Detail diskutiert und dargestellt werden. Dies soll aber nur erfolgen, insofern sie der Analyse des Gesamtbildes dienlich sind.

Die SNA soll im Rahmen dieser Arbeit explorativ benutzt werden. Es ist ein Anliegen dieser Arbeit, ihre methodische Verbindung zur narratologischen Exegese zu begründen. Auch wenn die SNA im Rahmen dieser Arbeit sorgfältig eingeführt werden soll, so ist doch anzumerken, dass eine vollumfängliche methodische Einführung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Die Ergebnisse der SNA sollen auch nur im Rahmen der exegetischen Fragestellung; diskutiert werden, eine methodische Einordnung und Würdigung kann nur begrenzt erfolgen.

Auch im Hinblick auf ethische Fragestellungen ist eine deutliche Abgrenzung nötig. Die Bewertung ethischer Fragestellungen kann und soll in diesem Rahmen nicht erfolgen, vielmehr kann nur die Bündelung und Darstellung dieser Fragen in ihrem alttestamentlich-theologischen Horizont geschehen. Außerdem kann diese Arbeit lediglich für Einzelaspekte Überlegungen bieten, wie diese in die heutige Zeit und Kultur übertragen werden können. Eine abschließende Übersicht zu psychologischen und sozialwissenschaftlichen Aussagen ist nicht Ziel. Insofern wird zu erwarten sein, dass nur Einzelaspekte für eine zukünftige gesamtbiblische Untersuchung herausgearbeitet werden können.

1.3 Aufbau der Arbeit

Zunächst werden im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit, neben einem Forschungsüberblick, sowohl relevante methodische Vorüberlegungen diskutiert als auch die Grundfragen für die Bearbeitung der Forschungsfragen geklärt: Wie kann sich dem Begriff „Familie“ im gegenwärtigen deutschsprachigen Raum angenähert werden? Wie kann sich den hebräischen Begrifflichkeiten im Buch Genesis genähert werden? Die Grundlage bilden

ausführliche Wortstudien. Das vierte Kapitel stellt das soziale Netzwerk der Jakobserzählung dar und präsentiert erste globale Analysen der SNA als Grundlage für die folgenden Fragestellungen. Im fünften Kapitel folgt eine ausführliche Analyse ausgewählter Abschnitte der Jakobserzählung. Dazu werden zunächst Kriterien zur Textauswahl diskutiert und anschließend folgt eine genaue exegetische Betrachtung dieser Texte. Im sechsten Kapitel wird der Ertrag dieser beiden Analysen – der Exegese und der SNA – zusammengetragen: Es werden Aspekte von Funktion und Bedeutung der (Jakobs-)Familie in der Jakobserzählung zusammengefasst und diskutiert. Ein besonderer Fokus soll auf der Evaluation der Sozialen Netzwerkanalyse liegen. Den Abschluss dieser Arbeit bilden eine Zusammenfassung, ein Fazit und ein Ausblick.

2 Methoden und Grundlagen

Dieses Kapitel stellt zunächst einen Forschungsüberblick vor, in dem die wichtigsten Werke zu der Funktionen von Familie in der Jakobserzählung und darüber hinaus für die Fragestellung dieser Arbeit relevanten Themen gewürdigt werden. Dieser Überblick muss aufgrund des begrenzten Umfangs knapp bleiben und kann nur ausgewählte wichtige Vertreter darstellen. In einem nächsten Abschnitt werden die Methoden und Grundlagen dargestellt und diskutiert: Zunächst die narratologische Exegese, dann die soziale Netzwerkanalyse und schließlich ihre Verbindung, die einen neuen methodischen Schritt dieser Arbeit darstellt. Dabei wird auch der methodische Rahmen dieser Arbeit abgesteckt, der notwendigerweise eine Auswahl treffen muss. Dieses Kapitel wird durch Kapitel 3 vervollständigt, in dem der weitere inhaltliche Rahmen abgesteckt wird. Ein Fazit und eine Zusammenfassung der methodischen Festlegung findet sich am Abschluss des folgenden Kapitels.

2.1 Forschungsüberblick

Aufgrund der Fülle von Literatur zu der Frage nach der Funktionen von Familie in der Jakobserzählung, muss dieser Überblick in mehrere Teile aufgliedert werden. Zunächst sollen (a) Übersichtswerke zur Fragestellung nach familiären und gesellschaftlichen Strukturen im Alten Testament beschrieben und ausgewertet werden. Als weiterer Punkt sollen (b) konkrete wissenschaftliche Publikationen zum Buch Genesis sowie auch entsprechende Werke zu den Patriarchen und konkret zur Jakobserzählung aufgenommen werden. Im Anschluss finden sich zur Vervollständigung (c) Werke, die das Thema Familienkonflikte im Alten Testament behandeln und für die Kommunikation in die Gegenwart (d) aktuelle Werke der SNA, Digital Humanities und der Psychologie und Familiensoziologie sowie

weiterer spezieller methodischer Zugänge zu diesen Fragestellungen. Es ist weiterhin zu beachten, dass die hier diskutierte Literatur mit Blick auf die im folgenden Abschnitt diskutierten Methoden der Arbeit zielgerichtet ausgewählt wurde und nur an einigen Stellen die Forschungsdisskusion in größerer Weite gewürdigt werden konnte. Die Darstellung erfolgt in aller Regel in umgekehrt chronologischer Reihenfolge, wobei besonders wichtige Beiträge zur Diskussion besonders hervorgehoben werden.

2.1.1 Übersichtswerke

Als (a) Übersichtswerke zur Fragestellung nach familiären und gesellschaftlichen Strukturen zur Problemstellung bieten sich verschiedene umfangreiche Werke an. Das älteste ist das zwei Bändige Werk von de Vaux „Das Alte Testament und seine Lebensordnung“[2]. Unter Beachtung der damaligen Ausgrabungen gibt der erste Band Informationen über das Familienleben und die Einrichtungen und Gesetze des Volkes, die wichtig für die vorliegende Problemstellung sind (de Vaux 1964). Im zweiten Band finden sich umfangreiche Darstellungen über die religiösen Lebensordnungen, welche unter anderem das Familienleben beeinflussen und somit von Bedeutung sind (vgl. de Vaux 1966). Obwohl de Vaux methodisch gründlich arbeitet, benötigt eine Verwendung jedoch Ergänzungen aus aktuelleren Werken. Heaton bietet mit „Biblischer Alltag“ ein Jahr später ebenfalls ein Übersichtswerk zum Leben in Israel an, speziell das Leben im Alltag, als Nomade, in der Stadt, auf dem Land, im Haus, das industrielle, militärische, zivile, berufliche und religiöse Leben (vgl. Heaton 1965). Wie de Vaux arbeitet auch Heaton mit Bezug zu den damals aktuellen archäologischen Funden und ist wie dieser eher dem konservativen Spektrum zuzuordnen. Heaton verliert sich allerdings oft deutlich in einer populärwissenschaftlichen Darstellung und ist inzwischen ebenfalls veraltet. Eine aktuellere Übersicht aus dem Jahr 1995 gibt Sasson mit seinem Werk „Civilizations of the Ancient Near East“[3]. Das Buch ist in elf Themenabschnitte gegliedert, wobei insbesondere soziale Einrichtungen Artikel beinhaltet, die aufgrund der Fragestellung dieser relevant sind. So zum Beispiel der Artikel „Private Life in Ancient Israel“ von Gruber (in Sasson 1995). Die Bedeutung dieses Werkes ergibt sich in seiner Funktion als Nachschlagewerk.

[2] Obwohl die Erstausgabe von 1958 ist, bietet es doch umfangreiche Informationen und eine ausführliche Bibliografie.

[3] Da es sich um einen Sammelband handelt, kann das Gesamtwerk kaum abschließend kritisch gewürdigt werden. Positiv fallen die umfangreichen Literaturreferenzen auf.

Ein weiteres wichtiges und aktuelles Werk zur Umwelt bietet Dietrich mit „Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld - Inhalte - Grundthemen“ (vgl. Dietrich 2017). Sein Buch gliedert sich in sechs umfangreiche Kapitel, wobei für die vorliegende Arbeit vor allem der Abschnitt über „Gesellschaft“ relevant ist. Er setzt sich in §13 unter anderem mit der Familien-, Sippen- und Stammesthematik auseinander und vertritt die Ansicht, dass Israel als „verwandtschaftsbasierte Gesellschaft“ gilt, in der verwandtschaftliche Beziehungen grundlegend für den Zusammenhalt der Gesellschaft sind. Er betont den patriarchalen Charakter der Familie. Diese These ist nicht unumstritten, während Ringgren (1973: 8) zustimmt, widerspricht die neuere Forschung eher, zum Beispiel Fabry (2013: 411) im Wörterbuch alttestamentlicher Motive. Diese Fragestellung wird in einem späteren Abschnitt noch vertiefend diskutiert. Mit dem ersten Themenkomplex wiederum knüpft Dietrich bei „Reading the Old Testament“ an, wobei hier der Fokus vor allem auf grundsätzlichen Aspekten liegt (siehe Boadt 1984: 255ff). „Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies“ als Sammelband, herausgegeben von Albertz, ist ein weiterer aktueller Beitrag zur Fragestellung. Dabei werden ebenfalls Epigraphien und archäologische Funde behandelt. Das Werk verfolgt einen leicht anderen Ansatz als die vorher genannten und betrachtet das israelitische Haus als Mikrokosmos und untersucht die Religion der Hausgemeinschaften im antiken Israel und seiner Umwelt (Albertz et al. 2013). Allerdings liegt der Schwerpunkt der Arbeit nicht in der Beschreibung von familiären Haushalten und ihren Räumen oder in der Religion von Familie. Dadurch ergibt sich sein Wert für die vorliegende Arbeit vor allem mit Blick auf die Umwelt.

Diese Arbeit nutzt für ihrer Exegese einen narratologischen Ansatz. Dies ist ein extrem weites Forschungsfeld, sodass hier nur eine sehr kleine Auswahl von Werken gewürdigt werden kann. Dieser Abschnitt dient der Groborientierung – eine detaillierte Auseinandersetzung mit einzelnen Methoden findet sich in den folgenden Abschnitten.

Auch wenn Herrmann Gunkel bereits 1910 in seinem Genesiskommentar Ansätze für eine literarische Sensibilität bei alttestamentlichen Texten liefert, bekam diese Methode zunächst kaum Beachtung. Weiterentwickelt wurden seine Ansätze in den 1920er-Jahren von Martin Buber und Franz Rosenzweig, später Reinhold Niebuhr, Johann Baptist Metz und Harald Weinreich sowie Meir Weiss in den 1960er-Jahren. Zu dieser Zeit war die „Erzählforschung“(Cornils 2006: 38) vor allem ein Randthema einzelner Forscher. Weiss

untersuchte verstärkt Erzähltexte des Alten Testaments mit literaturwissenschaftlichen Erzählformanalysen (vgl. Bar-Efrat 2006: 12). Bar-Efrat gehörte zu seinen Schülern und schuf mit seinem Werk „Wie die Bibel erzählt“ ein Standardwerk zur narratologischen Exegese. Dies war ein wichtiger Beitrag zur Verbreitung dieser Methode. Er legt großen Wert darauf, das *Sein* eines biblischen Erzähltextes zu verstehen und weniger das *Werden* des Textes, wie es andere Methoden der biblischen Exegese tun: „In Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Trend in der literarischen Forschung wird [...] die Aufmerksamkeit [...] auf formale und strukturelle Aspekte einschließlich ihrer sprachlichen Gestaltung“ (Bar-Efrat 2006: 20) konzentriert. Andere Autoren wie Berlin (1994: 13) begründen das Interesse eher in der Struktur des Alten Testaments: „Narrative is the predominant mode of expression in the Hebrew Bible.“ Damit wurde bereits eines der zentralen Diskussionspunkte innerhalb der narratologischen Exegese dargestellt[4].

Seit den 1970er und 1980er Jahren kann von einer „Wiederentdeckung“ der Literaturwissenschaft in der Bibelauslegung gesprochen werden. Als einer der wichtigsten Vertreter der narratologischen Exegese ist etwa der Niederländer Fokkelmann zu nennen, der in einem Übersichtswerk Fokkelman (2000) und einem bereits 1975 veröffentlichtem Werk über die Genesis Fokkelman (2004) die Integrität des hebräischen Textes bestätigt und gleichzeitig die verschiedenen Handlungsfäden der Autoren und Dichtern durchdringt. In seinem Werk Fokkelman (2000) sieht er Erzähler, Charaktere, Handlung, Held, Suche, Zeit und Raum, Ein- und Ausgänge als wesentliche Bestandteile für das Verständnis der Erzähltexte in der Bibel. Die genaue Diskussion wird uns in einem folgenden Abschnitt be-

[4] Der Vollständigkeit halber sei auch auf – eine kleine Auswahl – verschiedene Ansätze außerhalb der Theologie verwiesen. Am Rande muss auf die (Literatur-)Semiotik und ihren vermutlich bekanntesten Vertretern Genette (1966) und Uspenskij (1975) hingewiesen werden, die Literatur als Struktur und Formalismus untersuchen. Einige Elemente sollen später noch untersucht werden und es ist zu beachten, dass der Leser selber entscheidet, welche Strukturelemente der Literatur er aufgreifen möchte. Dieser Ansatz wird in den Bibelwissenschaften – außerhalb der frankophonen Welt Cornils (vgl. 2006) – wenig rezipiert, eine Ausnahme ist das Werk von Chabrol (1973). Fisher (1987) wiederum – er beschäftigte sich mit Rhetorik und Kommunikation – hat in seinem oft rezipierten Werk die These aufgestellt, dass Erzählungen eine Quintessenz menschlicher Kommunikation seien. Erzählerische Ratio sei die unverselle Logik aller menschlicher Kommunikation (:194). Zu nennen sind auch die Werke von Jauss (1982) und sein Jauss (1994). Er schildert ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (1982) und dies ist bei ihm Programm: Nicht die sozialgeschichtliche Ausdeutung und Rezeption, sondern die spezifische Erfahrung von Literatur führe zu einer Interpretation. Allerdings ist dieser von Jauß beschriebene Paradigmenwechsel eigentlich keiner, da diese Wirkung von Literatur (und Kunst) schon seit der Antike bekannt ist. Ist Fisher dafür zu würdigen, dass er die Bedeutung der Erzählung in und für die menschliche Kommunikation herausarbeitet, so gelingt Jauß' Werk im Umkehrschluss die Bedeutung des Lesers für die Interpretation der Erzählungen herauszuarbeiten. In seinem Spätwerk verliert sich Jauss allerdings während des Versuchs, Hermeneutik als Kommunikation ethisch zu betrachten, in der Vermischung von Verstehen, Verständigung und Verständnis – die keineswegs Hand in Hand gehen müssen.

schäftigen. Ein weiterer sehr früher Vertreter ist Bar-Efrat (2006), wobei sein Werk bereits 1979 in hebräischer Sprache erschien. Dabei lassen die jeweiligen Übersetzungen in andere Sprachen einen guten Überblick über die Entwicklung der narratologischen Exegese zu: Während die englische Übersetzung zeitnah publiziert wurde, erschien die deutsche sehr viel später. Auf die deutschsprachigen Literatur wird in Kürze noch eingegangen werden. Ein bekannter südafrikanischer Vertreter findet sich in Deist (1986). Weitere prominente Vertreter der literarischen Exegese sind Sternberg (1987), Fewell (2016), Alter (2011), und Berlin (1994). Eine detaillierte Würdigung und Diskussion der einzelnen Werke findet seinen Platz in Abschnitt 2.2.1. Hier sollen lediglich die groben Züge und Entwicklungen skizziert werden. Eine besondere Rolle nimmt sicherlich das bereits 1985 fertig gestellte Werk von Meynet et al. (1998) ein, das grundsätzlich semitische Sprachen behandelt und biblische und muslimische Studien vereint[5].

Alter (2011) beispielsweise arbeitet mit der Endgestalt des Textes und verfolgt den Ansatz, die biblischen Texte als literarisches Kunstwerk zu verstehen. Er setzt daher den Schwerpunkt darauf, die Texte auf ihre unterschiedlichen literarischen Stile zu untersuchen, um zu verstehen, welche aussagen der Autor mit seinem Text verfolgt. Dieser synchrone Zugang zum Text verwendet Methoden der Literaturwissenschaften, stellt die biblischen Texte also anderer Literatur gleich. Dies und auch das Themenfeld der narratologischen Strukturen sind wesentliche Diskussionspunkte der verschiedenen Strömungen. Cotter (2003) geht beispielsweise von der These aus, dass Gott sich in Genesis grundlegend als Retter offenbart. Hierfür zeigt der Autor in seinem Kommentar eine Struktur auf, die zeigt, wie Gott die Schwachen rettet. Dorsey (1999) wiederum appelliert an den Leser, das Alte Testament nicht zu studieren, ohne die literarischen Strukturen zu beachten, die der Text selbst vorgibt um die Aussagen des Textes zu verstehen. Während diese beiden also textinhärente Strukturen nutzen, gehen andere Wissenschaftler einen anderen Weg. Bar-Efrat etwa stellt in seinem Werk verschiedene Grundbegriffe und Themen dar, während andere Wissenschaftler wie Berlin (1994: 23) oder Seybold (2010: 24-33) diese anders gewichten oder eine ganz andere Strukturierung vornehmen. Dabei geht es Bar-Efrat weniger darum, die Fakten, Handlungsinhalte und Motive zu verstehen, sondern vielmehr die Untersuchung von Technik und Form der Gestaltung, Erzähltypen und anderen Aspekten,

[5] Die Autoren fassen zusammen: „qu'il représente pour les études exégétiques aussi bien musulmanes que bibliques, d'autre part l'importance de la recherche menée en commun entre chrétiens et musulmans pour une meilleure connaissance mutuelle.“(Meynet et al. 1998: 7)

die in Zusammenhang mit der Gestaltung der Erzählung stehen.“ (Bar-Efrat 2006: 20) zu untersuchen. Siehe dazu auch die ausführliche Diskussion in Abschnitt 2.2.

Die Beschäftigung mit der narratologischen Exegese begann im englischsprachigen Raum und etwa seit den 1990er-Jahren auch vermehrt im deutschsprachigen Raum (vgl. Bar-Efrat 2006: 13). Seybold (2010) gibt eine Übersicht über die hebräische Erzählkultur, ist aber in seinen Hauptthemen sehr in der historisch-kritischen-Methode Lesart verhaftet. Erst 2014 legten Utzschneider & Nitsche das erste deutschsprachige Werk, welches die Methodik der narratologischen Exegese detailliert erklärt und als vollständiges Arbeitsbuch zu dieser Methode konzipiert ist, vor. Die Besonderheit dieses Werkes ist ihr Anliegen, die literaturwissenschaftlichen Methoden mit der historisch-kritischen-Methode zusammenzuführen, sodass sich die Methoden ergänzen. Sie legen neben den üblichen Untersuchungsgegenständen Prägung und Geschichte eines Textes auch großen Wert auf sprachliche Strukturen, theologische Inhalte und literarisch-ästhetische Qualitäten. Damit nehmen sie eine Sonderstellung ein und versuchen verschiedene Ansätze miteinander zu verbinden. Dem narratologsichen Ansatz folgt auch das dreibändige Werk von Krauss & Küchler (2003, 2004, 2005). Ihnen ist insbesondere die Dramaturgie und die Würdigung des sprachlichen Kunstwerks des Endtextes wichtig. Aufgrund der Ausführlichkeit und großen Nähe zur Thematik orientiert sich die vorliegende Arbeit insbesondere an diesen Werken.

Dies führt uns direkt zu der Diskussion weiterer Kommentare. Eine besondere Rolle nimmt sicherlich der Kommentar des Rabbiners Jacob (2000) ein, der den Ansatz, den Endtext der Tora als Basis der Exegese zu nutzen, schon in den 1930er-Jahren verfolgte. Sein Werk geht dabei auf eine große Distanz zur Quellenkritik und ist deswegen lediglich im Gespräch mit dem aktuellen wissenschaftlichen Diskurs nutzbar. Dabei muss das spannende Feld der jüdischen Rezeptionsgeschichte in diesem Werk ausgeklammert werden[6]. Eine solche, breitere Perspektive findet sich bei Sailhamer (1992), der untersucht, wie der ursprüngliche jüdische Leser den Pentateuch als literarischen Endtext verstanden haben könnte. Dabei verliert sich der Autor jedoch häufig in möglichen Parallelen. Auch das Anliegen von Hamilton (1995) ist es, den kulturellen Graben zwischen dem Leser

[6] So präsentiert Evans (2012) ein Sammelwerk mit verschiedenen Aufsätze zur Geschichte der Genesis und seiner Funktion im Pentateuch. Es werden unterschiedliche Abschnitte und ihre Gattung kommentiert und das Werk befasst sich zuletzt mit der Textgeschichte und der Rezeption im Judentum aber auch Christentum und im Islam.

heute und der Welt des Alten Testaments zu überwinden. Dabei versuchen die Autoren in der Vers-für-Vers-Kommentierung ein Gleichgewicht zwischen textkritischen Diskussionen und der Darlegung der Theologie des biblischen Autors und ihrer Auswirkungen auf das Glaubensleben heute zu finden[7]. Hamiltons Kommentar ist dabei zielgerichtet und ausgewogen, wobei seine Betrachtung der hebräischen Wörter oft kurz ausfällt und er oft eine neutestamentliche Perspektive einbringt. Es lässt sich also in den Kommentaren vor allem die Überwindung eines historisch-kulturelle „Grabens“ erkennen, der das heutige Verständnis der Texte in ihrer narratologischen Struktur behindert.

Aber auch andere Kommentare mit verschiedenen Ansätzen sollen natürlich zu dieser Arbeit herangezogen werden, so etwa der umfangreiche Kommentar von Wenham (2017a) und (2017b). Wenham stellt nicht nur technische und textkritische Aspekte sorgfältig dar, sondern behandelt insbesondere auch die alttestamentliche Erzählkunst. Dabei diskutiert er sowohl konservative wie kritische Positionen, findet dabei aber gleichwohl oft zu kreative Lösungsmöglichkeiten. Willi-Plein (2011) legt in ihrem Werk nach eigenem bekunden eine feministische Auslegung vor. Obwohl sie sich gelegentlich in verschiedenen Quellenuntersuchungen verliert und ihr Werk eher die Wirkung des Buches Genesis als den Text selber untersucht, kann es zur Vervollständigung der Perspektiven dieser Arbeit ebenfalls genutzt werden.

Für einzelne Fragestellungen und Felder der Familienthematik sind unterschiedliche Monografien und Artikel hilfreich. Verschiedene Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften befassen sich ebenfalls mit der Thematik. So verfolgt Pais beispielsweise die Spuren der Urentwicklung der Familie im Alten Testament in Pais (1966). Porter (1967) wiederum untersucht die erweitere Familie und ihre Strukturen. Beide Werke sind veraltet, zeigen aber, dass die Forschung schon recht früh für die Unterschiede zwischen zeitgenössischen und altttestamentlichen Familienbegriffen sensibilisiert waren, wobei Porter die Diskussion, ob der Familienbegriff an sich zur Beschreibung der alttestamentlichen Situation ausreicht, nicht führt. Das Thema ist zwar immer wieder in der Forschung präsent, aber eher als Randthema zu werten. Erst in den letzten Jahrzehnten scheint es an Popularität gewonnen zu haben.

[7] Dass sich die einzelnen Elemente nicht losgelöst voneinander diskutieren lassen, zeigt auch Hieke (2003). Er untersucht die Struktur des Buches Genesis unter besonderer Berücksichtigung der Genealogien. In dieser Reihe ist auch Hensel (2011) zu nennen, der insbesondere die Kultur der Umwelt betrachtet und feststellt, dass in Genesis der Segen vor allem über den jüngeren Bruder weitergegeben wird.

Die Monographie „Geschlechtlichkeit, Ehe und Famlie im Alten Testament und seiner Umwelt“ von Richter (1978) füllte diese Lücke des langen Schweingens in der Forschung und versucht sich der Frage zu nähern, inwiefern sich die familiären Strukturen und ihre Funktion von anderen Völkern unterscheiden und warum. Dazu benutzt er vielfältiges außerbiblisches Material, was in Anbetracht der zeitlichen Distanz nicht mehr dem Stand der Forschung entspricht. Spangenberg (1988) und Westbrook (1991) beschäftigen sich – wieder mit einem größeren zeitlichen Abstand – beide mit dem Familienrecht im Alten Testament. Westbrook stellt insbesondere einen Bezug zum Besitz her. Hier wird Familie vor allem als ökonomische Einheit betrachtet, „which provided the framework for exploitation of the land and for distribution of the income from it“ (Westbrook 1991: 11). Obwohl Westbrook sich als großer Kenner der Texte erweist, nähert er sich ihnen doch ohne eine größere kritische Distanz. Wright (1990) vertritt in seinem Werk „God's people in God's land“ die ähnliche These, dass das Familie eine zentrale Stellung im sozialen, ökonomischen und religiösen Leben in Israel einnimmt. Der größte Schwachpunkt seiner Arbeit ist, dass er von einer einzigen Ideologie ausgeht, ohne verschiedene Strömungen oder auch zeitliche Abstände zu untersuchen. Auch benutzt er keine außerbiblischen Quellen oder interdisziplinären Ansätze. Perdue (1997) untersucht in „Families in Ancient Israel“ unter anderem die Familie im frühen Israel, zur Zeit des ersten und des zweiten Tempels in Israel und geht auf die Haushalte im Alten Testament ein. Dieser Sammelband verfolgt methodisch vor allem eine sozialkritische Analyse der Familie im alten Israel und im frühen Judentum. Dabei fehlt jedoch eine Diskussion der einzelnen Zugänge. Als weiteres Werk untersucht Fechter (1998) die Strukturen der Verwandtschaft und Gesellschaft in der Nachexilszeit. Dabei werden exemplarisch Texte aus Jos, 1.Sam, Lev, Rut und Mi untersucht. Daher kann dieses Werk für einen alttestamentlichen Gesamtblick dienen. Außerdem wird zum Schluss ein Fazit zu der theologischen Bedeutung sozialer Strukturen und zum Wert von Verwandtschaft gezogen, welches interessant für die vorliegende Frage- und Problemstellung ist. Leider schafft es Fechter gelegentlich nicht, sich von einem gegenwärtigen Modell von Familie zu lösen und geht auch auf die grundlegenden Begriffdiskussionen nur am Rande ein.

Gottwald veröffentlichte 1999 das Werk „Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel“. Im 6. Teil „Models of the Social Structure: All Israel; Tribes, Protective Associations; Extended Families“ beschäftigt er sich mit den verschiedenen Ebenen der Volkseinteilung. Interessant ist hierbei, dass er **מִשְׁפָּחָה**, **שֵׁבֶט** und **מַטֶּה** als Stammes-

struktur deutet, die eine „protective association of families“ bildet (vgl. Gottwald 1999: 256ff). Damit befindet er sich ebenfalls in der Argumentationslinie der meisten bisher vorgestellten Werke, wobei sein Hauptaugenmerk gar nicht hierauf liegt, sondern auf seiner Untersuchung des Volkes Israel. Dies geht weit über die Fragestellungen dieser Arbeit hinaus. Das Werk „Material Culture of the Bible: An Introduction“ von Deist (2000) verfolgt einen kulturmaterialistischen Ansatz, weswegen Kultur auf materielle Voraussetzungen zurückgeführt wird. Carroll, der das Werk posthum veröffentlicht hat, sieht diese Herangehensweise kritisch, gibt aber zu bedenken:

> I will not pursue this critical approach to reading Deist on cultural materialist approaches to reading the Bible, but I would like to remind readers of the necessity of taking seriously the need for critical reading of the Bible (Deist 2000: 12).

Er sieht jedoch eine Stärke von Deists Ansatz darin, in der biblischen Hermeneutik die Horizonte des Textes mit den eigenen zusammenzuführen. Letztlich konnte der Autor das Werk aber nicht vollständig fertig stellen. Es bleibt unklar, was das genaue Ziel sein sollte. Deist wendet sich massiv gegen den Ansatz des „Kulturellen Gedächtnis“ von Philip Davies[8] und unter anderem auch gegen Strukturalismus, Formalismus und die Postmoderne. Deist vertritt die These, dass kulturelle Informationen wichtig für das Verständnis biblischer Texte sind. Das ist richtig, und so beschäftigt sich Deist mit verschiedenen Aspekten der materiellen Kultur Israels, im 7. Kapitel zum Beispiel mit der sozialen Organisation und ihrer Bedeutung. Dabei untersucht er insbesondere die Relation des *Ego* in seiner familiären Ordnung (vgl. Deist 2000: 244ff). Deist folgt methodisch ebenfalls der Verknüpfung mit archäologischen Funden und dem Gespräch mit der Umwelt. Seine Reflexion mit einer südafrikanischen Linse bietet manchmal eine besondere Perspektive. Es ist dem Autor anzurechnen, dass er sich dieser Brille bewusst ist. Seine Thesen werden in der Literatur gelegentlich kritisch aber auch oft positiv aufgegriffen[9]

Der Sammelband „Mariage and Family in the Biblical World“(Campbell 2003) betrachtet insbesondere die Ehe und Famlie im Alten und Neuen Testament und ihrer Umwelt. Die Qualität und Länge der Beiträge schwankt stark und das größte Problem ist, dass

[8] Später zusammenhängend veröffentlicht in Davies (2008). Dabei vertritt Davies die Theorie des „Biblischen Minimalismus“, d.h. dass die Bibel kein authentisches Bild des biblischen Israels vermittelt.

[9] Vergleiche hierzu beispielsweise Albertz & Becking (2003: 84), der sich positiv mit der Leseridentifikation Deists beschäftigt. Guillaume (2016) wiederum kritisiert Deists Interpretation der hebräischen Wörter, wobei dieses Werk vor allem versucht, den Umgang mit Ackerland in der Landwirtschaft zu ergründen. Insofern scheint seine Kritik für die vorliegende Arbeit nicht zielführend zu sein.

die Autoren einer buchstäblichen Interpretation der Bibel folgen und so oft zu eindimensionalen Ergebnissen kommen. Dabei verlieren sich die Autoren oft in Details des Textes. Anders zeichnet Hess & Caroll (2003) gesamtbiblische Perspektiven mit einer klaren Analyse der verschieden alttestamentlichen Textformen. Zunächst wird die Rolle und Funktion der Familie im Alten Testament untersucht. Dabei werden Textgattungen als ganzes betrachtet, etwa der Pentateuch, nicht-narrative-Texte, historische Bücher, die Weisheitsliteratur und die prophetische Literatur. Die Untersuchungen zum Neuen Testament sind aufgeteilt in die Evangelien mit der Apostelgeschichte und die Briefe. Dabei machen die Autoren nicht den Fehler, einen direkten Transfer in die Gegenwart zu wagen[10]. Anders kommt „Hilfe für Schwache im Alten Testament: Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat“ von Kleine (2004) thematisch von der sozialen Ungleichheit in Brasilien und setzt sich daraufhin mit den alttestamentlichen Traditionen aus Sicht der Sozialethik auseinander. Dabei legt er seinen ersten Schwerpunkt auf die Solidarität innerhalb der Familie[11]. In einem nächsten Schritt argumentiert der Autor dafür, dass die Hilfe für Schwache als Aufgabe des Staates gilt. Diese befreiungstheolgisches Arbeit nimmt sowohl hermeneutisch als auch thematisch eine Sonderrolle ein, ist aber insbesondere für seinen Versuch des Transfers in die Gegenwart zu würdigen. Neben „Family in the Old Testament through Family Systematic Theory“ von Yoo & Suk (2008) ist Atkinson (2014) eines der aktuellen Werke und untersucht gesamtbiblische Perspektiven: Er geht insbesondere auf die Familie als Bild des Gottesbundes und als Träger des Bundes ein. Im ersten Teil geht er auf die Grundlagen der Familie im Alten Testament ein: Familie in mythologischen Gedanken, Abraham und die Familie des Glaubens, die Familie als Träger des Bundes und die Familie als Bild des Bundes. Dabei vertritt er in seinem tiefgründigen und gründlichen Werk eine neue Theologie der Familie. Als große Stärke des Buches ist zu werten, dass der Autor versucht ein ökumenisches Werk zu schreiben und dabei verschiedene Glaubenstraditionen aufgreift. Diese Verwurzelung in der Glaubenstradition gibt aber auch den Interpretationsrahmen vor und ist neben dem fehlenden Transfer in die Gegenwart eine Schwäche des Werkes.

[10] Beide Werke sind dem konservativeren Spektrum zuzuordnen. Vielen Autoren scheuen einen Transfer in die Gegenwart.

[11] Dabei untersucht er unterschiedliche Beziehungen in der Familie auf ihre Solidarität

2.1.2 Genesis und die Patriarchen

Die Jakobserzählung lässt sich in die Reihe der Vätererzählungen in Genesis einreihen, weswegen es hilfreich ist (b) neben konkreten wissenschaftlichen Publikationen zum Buch Genesis auch entsprechende Werke zu den Patriarchen und konkret zur Jakobserzählung aufzunehmen. Erneut sollen die wichtigsten Werke nach Alter aufsteigend dargestellt werden.

Westermann fragt „nach den Arten der Erzählungen [...], die, aus vorliterarischen Schichten stammend, etwas aus der vorgeschichtlichen Zeit an sich tragen, was uns noch erkennbar sein könnte.“ (Westermann 1976: 9). Dabei versucht er die vorangehenden Strömungen von beispielsweise Gunkel, Noth, von Rad, Albright, Wright – letztlich vergeblich – zu versöhnen. In seinem Werk untersucht er die Verheißungen an die Väter, ihre theologische Bedeutung und in einem letzten Schritt die Bedeutung ugaritischer Texte für die Vätergeschichte. Somit bietet Westermann eine kritische, gleichwohl wissenschaftlich veraltete Perspektive zu Fragen der Vätergeschichten. Blum beschäftigt sich ebenfalls mit Jakob und hält der Annahme, dass die Geschichte ursprünglich aus Einzelerzählungen bestand, die Auffassung entgegen, es gehe um eine „zusammenhängende Erzählung, die freilich szenisch stark gegliedert ist“ (Blum 1984: 173). Syrén (1993) stellt eine Studie im Alten Testament zur Thematik des verlassenen Erstgeborenen als immer wiederkehrendes Motiv in den Patriarchen Erzählungen an. Dabei untersucht er in seinem dritten Kapitel die Texte über Esau in Gen 25; 27; 32-33. Obwohl er sowohl historisch als auch literarisch arbeiten möchte, überwiegt die historische Perspektive. Er stellt weniger neue Perspektiven dar, sondern summiert umfangreich den Wissensstand bis dato. Eine feministische Perspektive stellt Fischer mit ihrem Werk „Die Erzeltern Israels: feministisch-theologische Studien zu Genesis 12 - 36“ dar. Dabei untersucht sie im ersten Teil den „sozialen Status der Frauen in den Erzeltern-Erzählungen“ (Fischer 1994: x). Sie geht unter anderem auf die Geburtserzählungen von Jakob und Esau, die genialogische Liste bei Jakob und Esau, die Stammbäume und Namenslisten bei Jakob und seiner Frau aber auch Jakobs Nachkommen ein. Die große Stärke ihrer Arbeit liegt darin, die Bedeutung diese Frauen hervorzuheben. Gleichzeitig lässt die Arbeit allerdings eine detaillierte exegetische Betrachtung und Verknüpfung der Texte vermissen. In der Festschrift von Köckert (2009) werden neben klassischen literaturkritischen Ansätzen, kulturanthropologische und religionsgeschichtliche Perspektiven diskutiert, unter anderem zum Thema der Jugendzeit von

Jakob und Esau aber auch zu Jakob in Bethel, Sichem und am Jabok.

Bezüglich der Jakobserzählung ist auf die Bedeutung von Beziehungen, insbesondere von familiären Beziehungen einzugehen. Oden fasst bisherige Studien zusammen: „The answer to the question of the value of these recent studies is a positive one: indeed, aspects of the patriarchal narratives can be accounted for on the basis of an awareness of the structuring force of highly conventional relationships between kin“(Oden 1983: 203). Dies ist der Ausgangspunkt für die weitere Literaturschau. Einen anderen Zugang zur Jakobserzählung bietet Hendel (1987) mit seinem Werk „The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel“. Er untersucht Auszüge aus der Jakobserzählung und vergleicht sie mit der kanaanitischen und israelitischen Epik. Dabei ist es dem Autor wichtig, bei seinen Studien die kulturelle, kultische und narrative Tradition des ursprünglichen Zuhörerschaft zu berücksichtigen und zu verstehen um den Texten gerecht zu werden. Auch wenn sein Umgang mit verschiedenen Texten – waren diese überhaupt zu der behandelten Zeit in diesem Umfang bekannt? – und seine Darstellung der „Helden“ dieser Zeit teilweise etwas willkürlich erscheint, ist seine Arbeit tiefgründig und detailiert. Außerdem ist die Festschrift Pury & Bauks (2001) zu nennen, die sich in verschiedenen Aufsätzen mit unterschiedlichen Sequenzen der Jakobserzählung auseinandersetzen. Auch hier variiert die Qualität, aber die verschiedenen hermeneutischen Ansätze, verbunden mit einer gelegentlichen methodischen Zusammenarbeit, ergeben eine neue, wichtige Perspektive. Krause (2008) untersucht die Rezeption und damit auch Deutung der Jakobserzählung vor allem in Maleachi und Obadja. Dabei fällt auf, dass Obadja den Streit um den Erstgeburtssegen eher als Folge von Esaus Fehlverhalten interpretiert und Maleachi das Ganze als undurchschaubarer Akt der göttlichen Erwählung interpretiert. Ebenfalls geht er zum Schluss auf Paulus' Deutung im Römerbrief ein, welche in Richtung Maleachis geht. Asis (2016) will in seinem Werk „Identity in Conflict. The Struggle between Esau and Jacob, Edom and Israel“ der Feindschaft zwischen Edom und Israel auf den Grund gehen und versucht eine Begründung in dem Konflikt zwischen Jakob und Esau zu finden. Er zeigt, wie diese Beziehung eine wichtige Rolle bei der Bildung der Identität Israels spielt und wie die historische Interaktion zwischen den Nationen die theologische Auffassung des Volkes beeinflusst hat, wie sie sich in prophetischer Literatur, Poesie und biblischer Erzählung widerspiegelt. Dies ist eine interessante Perspektive, der es nicht selten an textlicher Grundlage fehlt, trotzdem aber eine weitere mögliche Lesart der Texte präsentiert.

2.1.3 Familienkonflikte im Alten Testament

Konflikte im Familienleben sind ein weiteres Themenfeld der Problemstellung. Dazu sollen an dieser Stelle (c) Werke, die das Thema Familienkonflikte im Alten Testament behandeln, in aller gebotenen Kürze dargestellt werden. Aufgrund der Fülle von Literatur kann hier nur eine kurze Auswahl der Standardwerke betrachtet werden.

Dearman (1998) reflektiert den modernen westlichen Begriff „Familie" im Kontext des alttestamentlichen Begriffs בית אב. Dabei ist er der Auffassung, dass בית אב dem Familienbegriff am nächsten kommt. Den Wert der Familie in Gen 12–50 fasst der Autor folgendermaßen zusammen:

> What the plot lines of the ‚soaps' lack, of course, is the acknowledgment that God is a moral agent of judgment, transformation, and redemption who works out broader purposes through the generations of this chosen family (Dearman 1998: 120).

Garland & Garland (2007) mit dem Werk „Flawed Families of the Bible: How God's Grace Works through Imperfect Relationships" verfolgen das Ziel, in die Schwierigkeiten und Komplexitäten in Familienleben einzusteigen, um sie zu verstehen und dadurch Gottes Werk in deren zerbrochenen Orten zu sehen. Die große Stärke seines Bandes liegt in der Kombination mit Methoden der Sozialwissenschaften. Ebenfalls zu nennen ist die Masterarbeit von Martella (2015), der sich mit ausgewählten Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis auseinandersetzt. Er betont die Wichtigkeit der Rivalitätserzählungen.

Als aktuelles Werk ist noch „Younger-Brother Motif in Genesis as an Object of Love and Hatred in the Family: Tensions, Conflicts and Reflection for the Contemporary African Family" von Antwi (2017) anzuführen. Er untersucht das Motiv der jüngeren Brüder im Kontext der Familie. Dabei wird offengelegt, wie der kleine Bruder in manchen Fällen Zielscheibe für den Hass seines Bruders wird, gleichzeitig aber von den Eltern geliebt wird und somit die ganze Konstellation zerstörerische Konsequenzen für die Familie hat[12].

[12] Dies wird vom Autor auf afrikanische Familien angewendet, was die Problemstellung nur am Rande trifft.

2.1.4 SNA und Familiensoziologie

Zur Betrachtung (d) der aktuelle Entwicklungen der Psychologie und Familiensoziologie, sowie aktuellen Familienthematik und Familienkonflikte kann auf Standardwerke zurückgegriffen werden: Das Werk von Nave-Herz (2015) basiert auf empirischen Forschungsanalysen und beachtet Familienpolitik und dadurch auch die Gesetzesentwicklung bezüglich der Familie im deutschsprachigen Raum. Genauso untersucht Peuckert (2012) mit seinem sehr ausführlichen Werk ebenfalls den starken Wandlungsprozess der Familie in Deutschland. Domsgen (2016) untersucht zunächst auf Grundlage empirischer Studien die Ehe und Familie im Wandel, um dann theologische Sichtweisen als Orientierung anzubieten. Daraus resultieren dann zuletzt seine religionspädagogischen und religionsdidaktischen Lösungsansätze.

Eine weitere Methode, die in dieser Arbeit zur Analyse und Visualisierung der Fragestellung verwendet wird, ist die Soziale Netzwerkanalyse (SNA). Die Soziale Netzwerkanalyse versucht, menschliche Interaktionen in eine analytische und auswertbare Darstellung zu transferieren. Die Literaturschau wird hier kurz gefasst, da die Methoden noch ausführlich in einem späteren Abschnitt behandelt werden.

In den Geschichtswissenschaften werden Methoden der SNA seit vielen Jahren erfolgreich verwendet (vgl. Reitmayer & Marx 2010). Die Entwicklung von Netzwerkansätzen in den Sozialwissenschaften begann bereits in den 1940er-Jahren in den USA und wird seit einigen Jahrzehnten auch im deutschsprachigen Raum verwendet, siehe auch Stegbauer & Häußling (2010) und Rollinger (2014: 345ff). Es werden vor allem in der Historischen Netzwerkanalyse (HNA) lediglich ausgewählte Methoden verwendet und es ist im Rahmen dieser Arbeit auch der Frage nachzugehen, welche Methoden der SNA verwendet werden können. Dafür ist das Quellenproblem offensichtlich[13]. Reitmayer & Marx fassen zusammen: „Selbst die gegenwartsnah operierende Zeitgeschichte sieht sich oft außerstande, die für quantifizierende Untersuchungen erforderlichen Daten mit vertretbarem Aufwand und unter Beachtung der Archivsperrfristen bzw. der Zugänglichkeit von (privaten) Archiven überhaupt zusammenzutragen“ (:869). Ein Beispiel für die vereinfachte Sicht auf die SNA findet sich bei Collar, sie sieht „network thinking as a new methodology for understan-

[13] Dazu ist folgende Prämisse kritisch anzumerken: Es handelt sich um ein Netzwerk, das auf den literarischen Befund und die narratologische Exegese aufbaut und somit gegebenenfalls auch neue exegetische Perspektiven auf diese Art der Auslegung liefern kann.

ding the processes of change and the spread of innovation in the past.“ (Collar 2013b: 6) Somit kann die SNA für die vorliegende Arbeit, die nicht historisch-kritisch arbeitet, ein Hilfsmittel zur Analyse und zur Visualisierung der narrativen Texte und der in ihnen beschriebenen familiären Strukturen und Prozesse sein. Inwiefern sich dadurch weitere Erkenntnisse ergeben, ist zu untersuchen.

2.2 Methoden

Die vorliegende Arbeit nutzt primär Methoden der Narratologie und SNA in der Exegese, das heißt auch Methoden der alttestamentlichen Hermeneutik und Theologie. Die entsprechenden Erzähltexte sollen mit Hilfe der narratologischen Auslegung untersucht werden, da diese besondere Vorteile mit Blick auf die Forschungsfrage haben. Bei dieser Methode geht es weniger darum eine Vers-für-Vers-Exegese durchzuführen, sondern vielmehr zielgerichtet mit exegetischen Mitteln herauszufinden, welche Funktionen familiären Strukturen und ihren Gliedern zukommt und wie ihre Konstellationen und Beziehungen zueinander sind. Die narratologische Analyse spielt also eine wichtige Rolle, um ein soziales Netzwerk zu erzeugen. In diesem Abschnitt werden neben Grundlagen dieser Methode auch Strukturen und Formen eines Erzähltextes diskutiert, gewürdigt und eine zielgerichtete – wenn auch gleichwohl notwendigerweise selektive – Auswahl aus der Literatur vorgenommen. Hierbei wird im speziellen die Jakobserzählung untersucht. Dabei wird die literarische Endgestalt des Textes als solches betrachtet. Andere Fragen, wie die vielfältige Überlieferungs- und Textgeschichte, treten in den Hintergrund. Sie gehören jedoch nicht zum eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, da es vielmehr um die literarische Endfassung und damit um den Text und seinen Inhalt an sich geht. Da die Ursprungssituation von Texten und ihre mögliche Entwicklung nicht komplett ausgeblendet werden kann, soll sie dennoch an den erforderlichen Stellen der Arbeit im gebotenen Maße betrachtet werden. Es wird also auf die historische Welt des Textes und der Textentstehung verwiesen, wann immer dies nötig ist.

Bei der narratologischen Exegese wird zunächst bestimmt, welche Textabschnitte der Jakobserzählung bearbeitet werden. Dann werden Methoden der Textanalyse angewendet. Dafür wird der Text auf seiner *Zeichen-*, *Inhalts-* und *Wirkungsebene* untersucht, um herauszufinden welche Struktur, Ordnung und Inhalte der Text in seiner Endgestalt

transportieren will. Für die Details der Exegese werden unterschiedliche Elemente des Textes untersucht: die *Zeit*, die *Schauplätze*, *Figuren*, die *Perspektive*, der *Plot* bzw. der *Handlungsverlauf*, der *Erzähler*, die *Hörer und Leser*, *Leitworte*, *Wiederholungen* und andere Strukturelemente und Stilmittel. Für eine ausführliche Darstellung vergleiche auch die folgende Darstellung sowie Utzschneider & Nitsche (2014) und Bar-Efrat (2006).

Für die Vergleichbarkeit von Familie heute und im Alten Testament, die Übertragung der Ergebnisse in die Gegenwart sowie für die Analyse von kritischen Familiensituationen und der internen Familiendynamik werden in einem weiteren Schritt sozialwissenschaftliche und psychologische Methoden angewendet. Hier ist auch zu untersuchen, inwiefern Methoden wie die Soziale Netzwerkanalyse (SNA) zur Analyse des literarischen Befundes hilfreich sein können.

Für den Aspekt der Vergleichbarkeit von Familie heute und im Alten Testament werden auch Wortstudien durchgeführt. Hierbei wird untersucht, ob es überhaupt hebräische Begriffe im Alten Testament und aus Quelltexten der alttestamentlichen Umwelt gibt, die für den heutigen Familienbegriff verwendet werden können, oder ob sich hier nur eine Näherungslösung findet und was darunter verstanden werden kann. Außerdem werden die hebräischen Begriffe für die unterschiedlichen Familienrollen untersucht. Dabei dienen Wörterbücher und Konkordanzen zum Alten Testament als Hilfsmittel. In den Wortstudien geht es darum zu untersuchen, was das Alte Testament unter den Begriffen versteht, und welche Bedeutung und Funktion den familiären Strukturen zukommt.

Abschließend sollen Überlegungen angestellt werden, wo der heutige Leser mit seinen Fragen sich in den Ergebnissen dieser Arbeit wiederfinden kann. Lassen sich Anregungen für die heutigen familiären Strukturen finden? Auch wird bedacht, wie weit Kirche und Gemeinde dabei eine Rolle spielten. Hier ergibt sich zusätzlich eine gesamtbiblische Perspektive.

Wie oben angedeutet, ist für die narratologische Exegese die Arbeit mit dem vorliegenden Erzähltext von Bedeutung. Dabei geht es um das *Sein* des Textes, also um seine Textgestaltung und was der Text transportiert – oder eben nicht transportiert (vgl. Bar-Efrat 2006: 20). Das *Werden* des Textes tritt deutlich in den Hintergrund, und somit die Entstehung und die Frage nach Urformen des Textes. Durch die Untersuchung der Methoden, Strukturen und Formen eines Erzähltextes „werden die Grundlagen der Bedeu-

tungen und Einflüsse der Erzählung deutlich, sodass die nachfolgende Interpretation auf festem Boden steht. Die Untersuchung von Form und Gestaltung wird zudem ergänzende, subtilere und präzisere Sinngehalte ans Licht bringen“ (Bar-Efrat 2006: 20).

Da die narratologische Exegese auf den Annahmen der literaturwissenschaftlichen Analyse entstanden ist, ist ein weiterer wichtiger Aspekt die Ästhetik des vorliegenden Textes (vgl. Jauss 1982) der analysiert werden muss, um Rückschlüsse auf den Sinngehalt des Erzähltextes ziehen zu können[14].

Durch diesen Ansatz ist die narratologische Exegese oft in der Lage, Spannungen und vermeintliche Widersprüche innerhalb des Textes aufzulösen und sie als Teil der Botschaft zu erkennen. So sieht Ebach beispielsweise im Blick auf Genesis: „Es lassen sich (fast) alle Spannungen als konstitutive Elemente des Erzählens verstehen“ (Ebach 2007: 115). Dies lässt die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an die Erzähltexte des Alten Testaments durch ihren methodischen Ansatz zu. Man vergleiche dazu auch die Arbeit von Fisher (1987), die die Logik eines Erzähltextes auf das Faktische, Relevante, Konsequente, Konsistente und Transzendente aufbaut. Diese vertiefte Darstellung würde allerdings den Bogen dieser Arbeit zu weit fassen.

Ein weiteres Element der narratologischen Exegese ist die Intertextualität, also der *Sitz des Textes im Leben*. Für eine weitere Perspektive siehe auch Snyman (1996). Das bedeutet, dass nach der Traditionsgeschichte eines Textes gefragt wird. Dabei wird der zu untersuchende Text in Zusammenhang mit anderen Texten gebracht, in denen er beispielsweise zitiert oder wiederholt, oder in veränderter Form wiedergegeben wird. Zunächst werden dafür andere Texte aus dem Alten Testament herangezogen. Ausgeweitet werden kann dies auf die gesamten biblischen Texte, aber auch „Predigten über biblische Texte, Kommentare, Bibelzitate als Belegstellen sind – literarisch gesehen – samt und sonders Intertextualitätsphänomene.“ (Utzschneider & Nitsche 2014: 245). Es geht also um die Beziehung zwischen dem Text und anderen Texten und damit letztlich die Tradition und damit kulturelles und religiöses Verständnis mit Bezug zum Leser.

Es ist für den Überblick und die Einordnung der folgenden Abschnitte noch wichtig, auf Faktoren in der Kommunikation – und insbesondere der Kommunikation von biblischen Texten – einzugehen. Bei der Darstellung in Abbildung 2.1 handelt sich um eine

[14] Dabei ist es hilfreich Kenntnisse über die althebräische Erzählkunst zu haben.

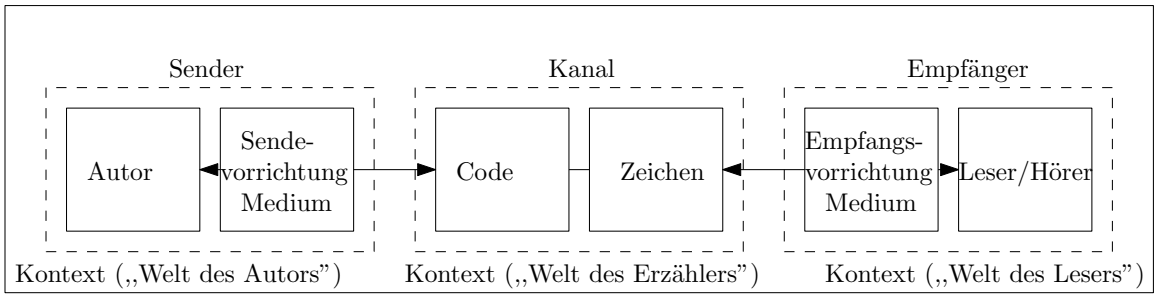

Abbildung 2.1: Darstellung wichtiger Faktoren in der Kommunikation. Es handelt sich um eine Darstellung in Anlehnung an Shannon-Weaver (1949) mit Ergänzungen durch Watzlawick et al. (1996) und Deist (1986). Diese Arbeit beschäftigt sich primär mit der „Welt des Erzählers" und der „Welt des Lesers".

Illustration in Anlehnung an Shannon-Weaver (1949) mit Ergänzungen durch Watzlawick et al. (1996) und Deist (1986). Während Shannon in seinem mathematischen Modell vor allem das Rauschen in der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger modellierte, geht Watzlawick vor allem auf die Störung der Kommunikation ein, da sich komplexe Systeme „nicht nur quantitativ durch höhere Komplexität aus[zeichnen] – sie unterscheiden sich auch qualitativ von den Maschinen der klassischen Mechanik."(Watzlawick et al. 1996: 37) Deist (1986: 17) kann dazu nicht nur den Begriff des Kontextes ergänzen, sondern auch die Einordnung von Medium und Zeichen. Hier kann eine erste methodische Einschränkung gemacht werden: Diese Arbeit folgt einer synchronen Leseart und beschäftigt sich primär mit der „Welt des Erzählers" und der „Welt des Lesers", ohne die Welt des Autors auszublenden. Dabei wird der Informationskanal auch nicht auf Zeichenebene im Sinne der Semiotik untersucht, sondern der narrative Erzähltext im Sinne der Literatur. Die Welt des Lesers wird insofern untersucht, weil eine Kommunikation der Ergebnisse im Empfängerhorizont geschehen muss. Eine vollständige Würdigung der Textrezeption wie sie Deist (1986: 29) vorschlägt[15], würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Nun soll eine weitere, genauere Darstellung der Methode und ihrer Ab- und Eingrenzung folgen.

2.2.1 Der narratologische Ansatz in der Genesis als Erzähltext

Es gibt eine Reihe verschiedener Autoren und Werke, die sich mit der Genesis auf Grundlage der narratologischen Exegese beschäftigen. Diese wurden bereits im Abschnitt 2.1

[15] Deist ist selbstverständlich zuzustimmen, wenn er vor der Gefahr von „unqualified relativism and utter chaos"(Deist 1986: 30) warnt. Doch warnt auch er vor einer Unterschätzung der Einzelauslegung (:31) – was umso mehr dazu bringen sollte, eine genauere Rezeptionsanalyse als Wunsch und Ausblick zu formulieren.

vorgestellt. Im Folgenden soll kurz beschrieben werden, wie die Methode der narratologischen Exegese für die vorliegende Fragestellung einzugrenzen ist, ihr Vorgehen und ihre Bestandteile zu untersuchen sind.

Grundlage der vorliegende Arbeit sind Erzähltexte im Alten Testament, insbesondere im Buch Genesis. Dabei gilt: „whatever else Genesis might be, and however it originated, readers now experience Genesis as a prose narrative, and as such it seems to invite the same kind of study that other prose narratives receive.“(Fewell 2016: 113) Damit steht die Gattung des Textes fest und es soll im folgenden dargestellt werden, welche Themen bei narratologischen Texten untersucht werden müssen und wie das Vorgehen stattfinden kann.

Dafür wurde bei der Textanalyse die Wahrnehmung von Texten systematisiert, um sie als wissenschaftliche Methode beispielsweise für die Exegese von alttestamentlichen Texten zu nutzen. Dabei stellt Bar-Efrat in seinem Werk verschiedene Grundbegriffe und Themen dar, die für eine gründliche und zielführende Exegese zu untersuchen sind. Andere Wissenschaftler legen – und hierin unterscheiden sich auch die verschiedenen Schulen dieses Ansatzes – anders gewichtete oder wie Berlin (1994: 23) sogar deutlich kürzere Grundbegriffe dar. Berlin geht lediglich von Charakteren und Erzählperspektive (und der Poetik) aus – dies erscheint etwas zu kurz gegriffen. Auf der anderen Seite gibt es deutlich umfangreichere Grundbegriffe, so unterscheidet Uspenskij (1975) beispielsweise alleine vier verschiedene Standpunkte: auf der Ebene der Ideologie, der Phraseologie, der Raum-Zeit-Charakteristik und der Psychologie. Diese haben wiederum Schnittmengen mit den Begriffen Bar-Efrats, so deckt sich die Raum-Zeit-Charakteristik in Teilen mit den Begriffen Raum und Zeit bei Bar-Efrat[16]. Deist (1986) wiederum geht vor allem in seinen Überbegriffen einen anderen Weg: So betont er stark den Dualismus von Autor und Erzähler – auf den noch eingegangen wird – und Perspektive, Charakterisierung und Intrigen als Erzähltechniken, die hier unter den Abschnitten Erzähler, Personen, Handlungsverlauf und Stil diskutiert werden sollen. Seybold (2010: 69ff) wählt einen eher aus der Poetik entlehnten Ansatz, der vor allem durch den Erzählmodus und Stil geleitet ist. Die folgende Auswahl an Begriffen dient dazu, den Handlungsverlauf und die Spannungsbögen der Erzählung zu kondensieren. Die folgende Darstellung orientiert sich aus Gründen der

[16] Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass auch fast vollständig auf Grundbegriffe verzichtet werden kann: „The materials of the narrative paradigm are symbols, signs of consubstantiation, and good reasons [are] the communicative expression of social reality“ (Fisher 1987: 65).

Übersichtlichkeit und mit Blick auf die vorliegenden Texte vor allem im Umfang zunächst stark an Bar-Efrat (2006) und bezieht die anderen Ansätze mit ein.

2.2.1.1 Der Erzähler

Bar-Efrat (2006: 23) geht davon aus, dass der *Erzähler* immer in der Erzählung zu finden ist. Er unterscheidet sich in der Regel vom *Autor* einer Erzählung (vgl. Deist 1986: 73), wie noch weiter unten ausführlich diskutiert werden soll. Häufig geschieht dies auf direkte Weise, beispielsweise wenn der Erzähler in der Ich-Perspektive berichtet. Manchmal offenbart sich der Erzähler aber auch nur indirekt, wie zum Beispiel in einem Drama, wo der Erzähler am Rande der Erzählung steht und durch Personen und Handlung zu finden ist. Der Hörer ist bei Dramen direkt in Kontakt mit der Handlung und den Personen, während dies bei einer Erzählung nur über den Erzähler selbst möglich ist, der Handlungen und Personen einführt, interpretiert und darstellt (vgl. Bar-Efrat 2006: 23). Dies erklärt, weswegen der Erzähler in der narratologischen Exegese ein wichtiger Gegenstand der Untersuchung ist, denn nicht „nur Eigenart und Wesen dieser erzählten Realität mit ihren Personen und Ereignissen, sondern auch deren Bedeutung hängt völlig vom Erzähler ab, ohne den uns all dies nicht zugänglich wäre.“ (Bar-Efrat 2006: 23). Dabei ist es wichtig zu verstehen, dass Autor und Erzähler eines Erzähltextes nicht übereinstimmen müssen und somit auch ihr Wertesystem, ihre Einstellungen und Eigenschaften nicht dieselben sein müssen. Utzschneider & Nitsche (2014: 144) ergänzen, dass die Betrachtung eines Erzählers für die „traditionelle alttestamentliche Exegese „gewöhnungsbedürftig” sei. Anders zum Beispiel Fewell (2016: 114): „Storytelling is a communicative act, even when performed by a narrator who might not be identifiable with a specific author.“ Fisher (1987: 65) geht noch einen Schritt weiter: Die Welt sei „a set of stories that must be chosen among“. Dabei ist die Leserrezeption des Erzählers immer wieder zu beachten und es erscheint sinnvoll, von einem Erzähler und nicht von einem Autoren zu sprechen[17]. Insgesamt ist eine Abgrenzung oft nur schwer möglich: „Such a narrator may remain unidentified, may be a fictional character or may be a well-known person.“(Deist 1986: 73) Seybold (2010: 24-28) lässt den Autor sogar vollständig aus. Dabei gibt Genette et al. (2010: 138) je-

[17] Siehe auch die ausführliche Diskussion bei Sternberg (1987: 69) und Fisher (1987: 13), der sogar fragliche Bewertungsmaßstäbe anzugeben vermag: „pluralism provides the ideological ground and justice the motivation by which audiences (and advocates) can be assessed, critical rationalism sets the competence measures by which they can be evaluated“.

doch zu bedenken, man solle „die Autonomie oder auch nur die Spezifität dieser Instanz, an[...]erkennen und [...] respektieren: Einerseits [...] reduziert man die Fragen des narrativen Aussagevorgangs auf die des *point of view*; andererseits identifiziert man die narrative Instanz mit der ‚Schreib'-Instanz, den Erzähler mit dem Autor und den Adressaten der Erzählung mit dem Leser des Werks." Auch wenn die vorliegende Arbeit diesen Dualismus nicht auflösen können, soll der Autor in der vorliegenden Arbeit aufgrund seiner Unzugänglichkeit nicht näher betrachtet werden. Der Fokus soll auf der Welt des Erzählers liegen, die Autorenfrage, die eher eher außerhalb des Textes zu verorten ist, spielt dafür nur eine untergeordnete Rolle.

Um den Erzähler – als systematische Größe, tatsächlichen Erzähler oder als Konstrukt eines oder mehrerer Autoren – kennenzulernen und zu identifizieren sieht Bar-Efrat (2006: 24) fünf verschiedene in Spannungsbögen dargestellte Möglichkeiten: (1.) Der allwissende und überall anwesende Erzähler und der beschränkte Erzähler, welcher von außen wahrnimmt, aber dem Leser die Interpretation überlässt. (2.) Erzähler, welche aktiv an der Geschichte teilnehmen, den Leser direkt angehen können und das Geschehene interpretieren, im Gegensatz zu denen, die lediglich die Geschehnisse übermitteln. (3.) Erzähler, die mit großen Überblick und Abstand erzählen, auf der anderen Seite die Erzähler, welche die Geschehnisse aus nächste Näher überbringen und am liebsten Personen und Handlungen für sich selbst sprechen lassen. (4.) Erzähler können von oben mit viel Überblick berichten oder aus Sicht einer am Handlungsgeschehen beteiligten Person erzählen. (5.) Zuletzt gibt es – zumindest theoretisch – neutrale Erzähler, die lediglich auf einer Sachebene berichten und die Erzähler, welche mit einer bestimmten eigenen Haltung die Geschichten erzählen. Deist (1986: 76) ergänzt weiter einen „zuverlässigen" und „fehlbaren" Erzähler, der beispielsweise Widersprüche in Erzählungen einbaut. Sternberg (1987: 84-128) reduziert das Modell auf den allwissenden und den „allmächtigen" Erzähler: „Hence the implications for point of view of whether the narrative world figures as a created or a re-created" (Sternberg 1987: 99). Da die vorliegende Arbeit nur Teilausschnitte von Erzähltexten auslegt, ist die Sicht Sternbergs zu bevorzugen.

Von größerer Bedeutung sind *Erzählperspektiven* des Erzählers, da sie einer (von mehreren) Indikatoren dafür sind, welche Texteinheiten zusammengehören. Außerdem gibt diese Perspektive Aufschluss darüber, auf welchen Details Gewichtung und damit Bedeutung liegt (vgl. Bar-Efrat 2006: 25). So auch Deist (1986: 92), der nachdrücklich beschreibt,

dass die Perspektive dem Leser den Weg zum Textverstehen vorgibt. Es ist also ein stilistisches Mittel, welche die Leser in ihren Werten und Einstellungen beeinflussen kann. Berlin (1994: 43-59) beschreibt Perspektive auf zwei verschiedenen Ebenen: Zum einen als erzählerische Perspektive (gegebenenfalls auch eines Charakters) und die Stimme des Erzählers, die letztlich auch eine ideologische oder politische Färbung einer Erzählung angibt. Vergleiche zu letzterem auch Sternberg (1987: 84): „[T]he narrator has free access to the minds [...] of his dramatis personae, not excluding God himself [...], and in space“. Seybold (2010: 69-74) unterteilt dies sogar noch kleinteiliger in den Erzählmodus, Rede und Beschreibung. Dieser Einteilung wird in dieser Arbeit aufgrund der nur bedingten Anwendbarkeit auf Einzeltexte nicht folgen, können diese Aspekte aber für die Grobgliederung derselben verwenden. Ein weiterer Aspekt der Wichtigkeit der Perspektive ist die Spannung der Erzählung. Denn je nach Perspektive und eventuell auch Perspektivwechsel erzielt der Erzähler Spannung und bekommt dadurch Gehör von seinen Lesern. Berlin (1994: 45) vergleicht dies wie Deist (1986: 94) mit der Kameraperspektive in einem Film: „This ability to shift the camera eye gives a sense of multi-dimensional depth—the antithesis of flatness. It also provides the author with a variety of ways in which to convey his narrative.“ Dabei ist zu beachten, dass in der vorliegenden Arbeit lediglich „Einzelszenen“ untersucht werden. Die Perspektive ist also vor allem wichtig für die Textauswahl und soll deswegen im Abschnitt über den „Handlungsverlauf (Plot)” erneut aufgegriffen werden.

2.2.1.2 Die Personen

Personen geben Aufschluss über Normen und Werte, die durch die Erzählung vermittelt werden sollen[18]. Eine tiefe Analyse würde untersuchen, inwiefern sich Autor, Erzähler und Personen unterscheiden – man vergleiche die ausführliche Darstellung bei Genette et al. (2010: 158ff). Allerdings hat diese Arbeit diesen Aspekt bereits ausgeklammert und fokussiert sich auf den Erzähltext als Welt des Erzählers. Aufgrund der Fragestellung sind Personen – ihre Charakterisierung und ihre Beziehungen – besonders wichtig. Dazu fasst Bar-Efrat zusammen:

[18] Es ist anzumerken, dass manche Autoren wie Seybold (2010) Personen als Einzelaspekte gar nicht betrachten und sie nur als Handelnde, zum Beispiel für Stilelemente wie Reden, in Erscheinung treten. Personen sind für die vorliegende Arbeit mit Bezug zu Familienstrukturen und sozialen Netzwerken allerdings äußerst wichtig.

> Unter diesem Gesichtspunkt ist es auch nicht entscheidend, ob die Personen erfunden sind oder ob sie wirklich existiert haben. Die Entscheidungen, die sie angesichts unterschiedlicher Alternativen zu treffen haben und die Folgen dieser Entscheidungen zeigen die ethische Dimension der Erzählung auf (Bar-Efrat 2006: 57).

Somit dienen die Personen dem Erzähler und damit auch dem Leser der Vermittlung bestimmter Dinge. Dabei gilt mit Jauss (1982: 212): „Identifikation ist nicht von Haus aus ein ästhetisches Phänomen, der Held nicht allein poietischer Produktion entsprungen.“ Es gilt also verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Zunächst geht es nicht darum, diese Personen als wahre, existierende oder „echte“ Personen der Vergangenheit zu sehen, sondern lediglich darum, zu untersuchen, was durch diese Personen vermittelt wird, beziehungsweise wie sie durch den Leser oder das Publikum aufgenommen werden[19]: Motive, Wünsche, Ziele, Gründe für Entscheidungen oder Fehlentscheidungen etc. Nicht nur fehlen die Möglichkeiten, dies zu überprüfen (vgl. Bar-Efrat 2006: 57), es würde auch nichts an der Botschaft des Endtextes ändern, da diese unter anderem genau durch die Charakterisierung der Personen vermittelt wird. Dabei soll es an dieser Stelle nicht darum gehen, die Tiefe des historischen Grabens zwischen Leser und historischem Erzähler auszumessen wie es etwa Sternberg (1987: 222ff) versucht. Vielmehr geht es, wie es Jauss (1982: 213) schon programmatisch verzeichnet und Utzschneider & Nitsche (2014: 145) zusammenfasst um den Leser als „Instanz im Text oder besser: eine Beziehungsgröße zwischen den Welten inner- und außerhalb des Textes“. Interessant ist das häufige Fehlen von äußerlichen Beschreibungen. Fewell (2016: 389) geben dazu folgendes zu bedenken: „That biblical narratives tend to describe characters using general terms does not mean that the biblical authors were incapable of more detailed physical description“. Sie erklären, dass dies primär an der speziellen Erzähltechnik liege, die lediglich wichtige Informationen ausschmücke.

Utzschneider & Nitsche (2014: 158) unterscheiden zunächst zwischen „Äußeren“ und „Inneren“ Charakterisierungsmöglichkeiten, die auf die Frage nach dem „Was“ antworten. Die Fragen nach dem „Wie“ und „Wer“ können entweder unmittelbar, das heißt durch Erzählerkommentare oder eben mittelbar, das heißt durch Handeln und Reden von Personen, beantwortet werden. Dabei sieht Sternberg (1987: 326) hingegen ein deutlich weniger sta-

[19] Deist (1986: 99) spricht sogar davon, dass einzelne Personen „have the sole function of ‘carrying’ the narrator’s message“. Da diese Arbeit allerdings grundsätzlich an der Erzählabsicht interessiert ist, muss dies bei der Betrachtung der Personen nicht das Leitmotiv sein.

tisches Modell: „there is usually a distance—and often a clash—between the impression produced on his first appearance and the one left after his last.“ Ob und wie Personen also eine Entwicklung durchlaufen, soll bei der Exegese berücksichtigt werden. Doch statt des Modells von Utzschneider & Nitsche (2014: 158) soll hier dem für die Genesis eher passenden Modell von Bar-Efrat gefolgt werden, der zwei Möglichkeiten sieht, Personen zu charakterisieren:

1. Durch eine direkte Charakterisierung

   In den Erzählungen des Alten Testaments werden selten Informationen über das äußere Erscheinungsbild einer Person gegeben und wenn, dann geben diese nur wenig Aufschluss über das tatsächliche Aussehen. Vielmehr tragen diese Aussagen zum Verständnis der Erzählung bei (vgl. Sternberg 1987: 326-329). So diene beispielsweise die Beschreibung der unterschiedlichen Behaarung bei Esau und Jakob eher dazu, den Hergang des gestohlenen Segens zu verstehen. Allerdings weckt die Beschreibung von Köperbehaarung sicherlich unterschiedliche Bilder bei verschiedenen Lesern. Berlin (1994: 35-36) wiederum vertritt die These, dass die äußerliche Beschreibung weit weniger wichtig sei als beispielsweise die Beschreibung von Status, Beruf oder Volkszugehörigkeit. Doch auch wenn die Beschreibungen von Äußerlichkeiten rar sind, sind sie doch nicht weniger zu gewichten. Zum inneren Erscheinungsbild einer Person wiederum werden entweder Aussagen getätigt, die bestimmte Wesenszüge charakterisieren, oder auch den momentanen Gefühls- und Emotionszustand beschreiben (vgl. Bar-Efrat 2006: 63). Dabei würden Beschreibungen, die die gesamte Person charakterisieren, meist eine Wertung darstellen und meist durch den Erzähler oder andere Personen[20] zum Ausdruck gebracht werden. Selbstverständlich finden Charakterisierungen aber auch indirekt in Gesprächen oder Handlungen statt. Day (1995: 20) weist dabei auf direkte Verknüpfung mit dem Leser hin: „[C]haracters do indeed take on lives of their own. We can recognize individual characters because they look and act like real people.“ Besonders interessant sind aber auch die Äußerungen zu Charaktereigenschaften, die von Gott getätigt werden (vgl. Bar-Efrat 2006: 64). Ihnen gilt es, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Als interessante Charakterisierung nennt Bar-Efrat die Pseudo-Charakterisierung, welche dazu dient, durch einen Vergleich oder ein Bild eine bestimmte Haltung zu erzeugen. Sternberg

[20] Wobei hier differenziert werden muss ob dies die objektive Meinung des Erzählers ist oder eine subjektive Meinung darstellt.

(1987: 327) gibt allerdings deren Komplexität zu bedenken, „in the position of the given versus the gapped features within the contextual scale of interest or significance.“ Und tatsächlich gilt, wie es Day (1995: 21) treffend ausdrückt: „Reading characters is never done in a vacuum.“ Allein die komplexen Strukturen, die Jauss (1982: 220) anführt, machen diese Pseudo-Charakterisierungen für diese Arbeit nahezu unmöglich nutzbar.

2. Durch eine indirekte Charakterisierung

   Die indirekten Beschreibungen einer Person kommen sehr viel häufiger vor als die direkten. „Indirekte Charakterisierungen finden sich in allen dargelegten Aussagen, Handlungen etc., die etwas über den Charakter, die Gedanken oder den Gefühlszustand einer Person verraten.“ (Bar-Efrat 2006: 76). Sternberg (1987: 342) spricht ganz konkret von „Character as Action, Character in Action“. Diese gilt es, vom Leser zu entschlüsseln und zu interpretieren. Diese Charakterisierungen können durch Aussagen von Personen getätigt werden, durch Handlungen von Personen oder durch Nebenfiguren zum Vorschein gebracht werden. Nebenfiguren dienen dazu, die Hauptfigur zu „parallelisieren oder kontrastieren“ (Bar-Efrat 2006: 100). Jauss (1982: 222) spricht hier allerdings von einem „intersubjektiven Korrelat“, also eher von der „Selbsterfahrung an der Erfahrung des anderen“ – es ist somit Bar-Efrat in dieser Reduktion zu widersprechen, allerdings muss beachtet werden, dass das Ansinnen Jauß’ aufgrund des winzigen Umfangs in der Erzählung nicht fruchten kann. Auch ist die Gefahr einer tiefenpsychologischen Deutung zu vermeiden, wie sie etwa Genette (1966: 133ff) vorschlägt[21]. Wie kann man sich diesem aber nähern? Bei den Aussagen von Personen ist es wichtig darauf zu achten, wie etwas gesagt wird: Ist es beispielsweise flüssig, zusammenhanglos, unvollständig? Dabei kommen selbstverständlich den Stellen große Bedeutung und Aufmerksamkeit zu, an denen vom üblichen Stil abgewichen wird. Berlin (1994: 38) betont diese Wichtigkeit ebenfalls, denn dies ist meist ein erzählerischer Fingerzeig des Erzählers auf etwas Bestimmtes: „Der Inhalt der Rede ist [...] mit ihrer Funktion verbunden, a) Emotionen auszudrücken, b) Haltung zu erwecken, c) jemanden zum Handeln zu bewegen oder d) Informationen zu erteilen“ (Bar-Efrat 2006: 81) Dabei vertritt Sternberg (1987: 343)

[21] Gegen Mauron etwa schreibt er: „Fort de ce qu’il considère comme une véritable «science» de l’inconscient, il ne cesse pour sa part d’affirmer au contraire la parfaite objectivité de la méthode psychocritique.“(Genette 1966: 136). Diese Objektivität ist allerdings kritisch zu hinterfragen.

eine leicht andere Meinung: Es könne auf keinen Fall „a table of association“ gefunden werden. Auch wenn Jauss (1982: 225) – geradezu als Erwiderung auf Sternberg – von einer „Tabelle der Interaktionsmuster“ spricht, ist Sternberg doch mit Blick auf die Forschungsfrage zuzustimmen. Trotz allem können bestimmte Merkmale einen Anhaltspunkt geben.

Auch der beschriebenen Handlung kommt eine große Bedeutung zu: „Da das innere Wesen einer Person an ihrem äußeren Handeln abzulesen ist, kann ein Erzähler die Person zu ihrer Charakterisierung in Aktion präsentieren.“ (Bar-Efrat 2006: 90). Somit geben auch Handlungen einer Person Aufschluss über ihr Wesen. Diese Form der Charakterisierung ist wohl die häufigste in der Bibel (vgl. Berlin 1994: 38). Dabei bedingen sich der Fortgang der Handlung und die Persönlichkeit der Personen gegenseitig und sind daher immanent wichtig in der Untersuchung. Das Problem der Charakterisierung einer Person durch Handlungen ist, dass der Leser oder Hörer keinen Einblick in die Motive und Emotionen der Person. Beispiele finden sich bei Sternberg (1987: 344-345) und auch Deist (1986: 100) fasst entsprechend zusammen: „It is the very absence of detail in the characterisation that creates the opportunity for the reader to interpret the character“. Darüber müssten also Vermutungen und Spekulationen angestellt werden, die auf „Wissen über andere Handlungen und Reden der entsprechenden Person [...] [und] auf unserem allgemeinen Verständnis der menschlichen Psyche“ (Bar-Efrat 2006: 91) gegründet sind. Allerdings weist Berlin (1994: 39) insbesondere auf die wichtige Kombination von Handlung *und* Rede hin. Vorsicht ist geboten, wenn Handlungen lediglich einmal beschrieben sind. So muss diese Handlung nicht unbedingt eine Charaktereigenschaft sein, sondern kann auch aus einem spontanen Impuls heraus entstanden sein. Diesen Unterschied gilt es zu untersuchen. Jedoch gibt Bar-Efrat zu bedenken, dass je kürzer die erzählte Geschichte ist, sehr wohl jede Handlung einer Person charakteristisch ist, da die Kürze der Erzählung nichts anderes zulässt (vgl. Bar-Efrat 2006: 94). Denn je länger eine Erzählung ist, desto mehr unterschiedliche Handlungen einer Person kann der Erzähler präsentieren. Auch eine mögliche Wiederholung kann dazu dienen, vgl. die ausführliche Darstellung bei Sternberg (1987: 365). Somit geben Handlungen – ob sie ausgeführt werden oder eben nicht – Auskunft über den Charakter einer Person. Für die Soziale Netzwerkanalyse muss diese tiefe Analyse nicht erfolgen, da diese zunächst nur an der Beziehung zwischen Akteuren an sich interessiert ist. Das soziale

Netzwerk kann also durchaus vor der eigentlichen exegetischen Betrachtung erzeugt werden, auch einfache Analysen können schon geschehen. Erst wenn die SNA als vollständiges Werkzeug in den direkten Dialog mit der narratologischen Auslegung tritt und beide Methoden gleichwertig zur Analyse des Netzwerks, aber auch zur Analyse des Erzähltextes, genutzt werden, müssen beide Ergebnisse vorliegen.

2.2.1.3 Der Handlungsverlauf (Plot)

Der Handlungsverlauf (engl. *Plot*) ist im Text als Anordnung von kleineren Elementen der Erzählung zu finden (vgl. Utzschneider & Nitsche 2014: 163). Eine andere mögliche Definition ist die folgende: „Der Handlungsverlauf einer Erzählung [ist] eine geordnete Kette von bedeutsam aufeinander bezogenen Ereignissen“ (Bar-Efrat 2006: 107). Die Prämisse ist, dass die Erzählung ein bestimmtes Thema oder ein bestimmtes Ziel verfolgt, für das Ereignisse, die zur „Logik“ passen, ausgewählt werden und im Umkehrschluss andere weggelassen werden. Golka (1999: 19) gewichtet anders und spricht von einem „Text, der im Rahmen des Erzählens [...] seine Eigendynamik entwickelt.“ Somit ist die Platzierung eines Ereignisses im gesamten Handlungsverlauf von Bedeutung. Dies geht soweit, dass Bar-Efrat (2006: 107) der Auffassung ist, dass es kein unbedeutendes Ereignis in einem Erzählverlauf gebe. Die These von Berlin (1994: 39), dass Handlung – und damit der Handlungsverlauf – lediglich zur Charakterisierung von Personen dient, greift deutlich zu kurz. Der Einwand von Deist (1986: 78), es gehöre zu den größten Herausforderung beim Lesen von alttestamentlichen Erzählungen, den Anfangs- und Endpunkt eines solchen Plots zu identifizieren, muss gehört werden und eine angemessene Lösung diskutiert werden[22].

Die weitere Einteilung des Plots kann wie folgt definiert werden: „Um eine Handlung handelt es sich dann, wenn die Person das (logische, nicht unbedingt grammatische) Subjekt der Ereignisse ist; ist die Person das Objekt, spricht man von einem Ereignis.“(Bar-Efrat 2006: 107). Utzschneider & Nitsche sprechen einfacher von „Elementen“(2014: 163), Seybold von „Szenen“(Seybold 2010: 88). Demnach ergeben mehrere solcher Einheiten

[22] Dabei soll der vorliegende Text aber auch als solches gewürdigt werden, auch wenn Seybold (2010: 82) beispielsweise vorschlägt auf weggebrochene ursprüngliche Anfänge und Schlüsse zu achten. Wie Meynet et al. (1998: 82) zu recht anmerkt, handele es sich um ein grundsätzliches Problem antiker Texte, in denen bestimmte Strukturelemente fehlen: „Dans ce cas, les marques de composition sont toutes intérieures au texte, c'est-à-dire linguistiques.“

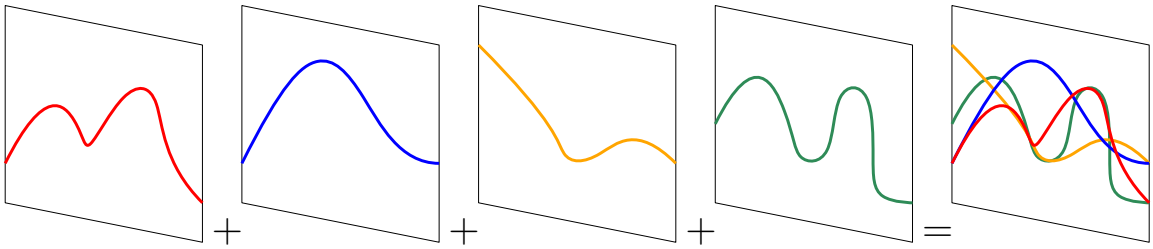

Abbildung 2.2: Illustration eines Gesamthandlungs- und Spannungsverlaufes als Komposition verschiedener Kriterien. Die Einzelverläufe (rot, blau, gelb, grün) illustrieren jeweils verschiedene Perspektiven mit unterschiedlichen Handlungsgegenständen (z.B. Spannungen und Konflikten), Handlungen von Personen oder Gottes, Zeit und Raum oder beispielsweise das Auftreten einzelner Wörter. Diese führen zu einem Gesamthandlungsverlauf, der in der rechten Darstellung angedeutet wird. Durch die Selektion der Einzelkomponenten bildet sich ein auf die Fragestellung zugeschnittener Verlauf, der wichtige Teiltexte der Erzählung beschreibt.

größere Einheiten, also Szenen und Akte. Es gilt, Verbindungen und Beziehungen zwischen den Erzähleinheiten zu identifizieren und somit die Struktur des Handlungsverlaufs zu erkennen. Hier sind Parallelität, Kontrast und die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung wichtige Hinweise (vgl. Bar-Efrat 2006: 107). Deist (1986: 102-103) spricht von Strukturelementen durch eine „geordneten“ und „chaotischen“ Welt. Letztlich führt uns dieser Aspekt zurück zu den bereits früher diskutierten Perspektiven in den Texten. Genette et al. (2010: 119) fasst die Frage nach der Handlung sogar noch weiter: „Welche Figur liefert den Blickwinkel, der für die narrative Perspektive maßgebend ist?“ Auch wenn in dieser Arbeit diese Weite nicht aus den Augen verloren werden soll, muss doch sinnvoll eingeschränkt werden: Der Handlungsverlauf wird durch verschiedene Perspektiven und Figuren aber auch Zeit und Raum der Erzählung bestimmt, wie in Abbildung 2.2 angedeutet wird. Die Auswahl der einzelnen Perspektiven ist subjektiv und von der eigentlichen Fragestellung getrieben: So muss der Einzelauslegung eine ausführlichere Textauswahl vorangehen, die die Einzelperspektiven erarbeitet und aus einem Gesamthandlungsverlauf die entsprechenden Abschnitte auswählt.

Der Handlungsverlauf als solcher ist immer klar begrenzt durch einen deutlichen Anfang und ein eindeutiges Ende. Dazwischen gibt es eine Entwicklungslinie, die einem bestimmten Schema folge, wobei diese sich langsam zum Höhepunkt entwickle und danach rasch abfalle, wie Bar-Efrat (2006: 108) als Idealvorstellung vorstellt. Dieses Schema muss nicht immer gleich sein, lediglich dass es einen Höhe- bzw. Wendepunkt gibt und im Zentrum „immer ein Konflikt zwischen Mächten: zwei Menschen, eine Person und ihre inneren Konflikte, eine Person und eine Institution, Gewohnheit oder Perspektive oder

eine Person und eine übernatürliche Macht wie Gott oder das Schicksal“ (Bar-Efrat 2006: 108) gibt. Doch gibt dazu Sternberg (1987: 266) zu recht zu bedenken, dass sich der Handlungsverlauf eher darin einbettet als andersherum: „The plot structure would also seem to invite such prospective gapping and to reinforce its naturalness. For the Bible need not go out of its way, as some ‘plotless’ moderns do, to fabricate or coax the stuff of drama.“ Selbstverständlich sind die jeweiligen Erzählabschnitte jeweils in größere Zusammenhänge eingebettet, was ebenfalls von Bedeutung für die Exegese ist. Ein biblisches Buch und die Bibel als solches ergeben einen noch größeren Erzählzusammenhang in welchem sich ebenfalls eine Ordnung und Fortsetzung eines Erzählziels finden lässt (vgl. Bar-Efrat 2006: 108).

Es ist bei jeder narratologischen Exegese von Bedeutung, den näheren Erzählzusammenhang genauso wie den weiteren Erzählkontext zu beachten. Daraus lässt sich schließen, dass die Geschichtsbücher der Bibel eine Sammlung von Erzählungen darstellen. Um Erzählungen miteinander zu verbinden, gibt es zunächst eine einfach Möglichkeit im Hebräischen, nämlich die Konjunktion *und* ו. Eine weitere Möglichkeit ist eine verbindende Formulierung, die zwischen zwei Erzählungen steht und diese miteinander in Verbindung bringt (vgl. Bar-Efrat 2006: 146). Diese gilt es zu analysieren und zu entschlüsseln, denn wenn sie erkannt werden, sind sie meist von großer inhaltlicher Bedeutung für die Tiefe der zu untersuchenden Erzählung. Außerdem kann direkt auf eine Verbindung zu einer früheren Geschichte hingewiesen werden (z.B. Gen 26,1), oder es sind eindeutige Doppelungen, Parallelen oder Leitwörter zu finden.

2.2.1.4 Zeit und Raum

Eine Erzählung stellt immer einen Verlauf der Zeit dar, in der die Handlungen geschehen (erzählte Zeit). Gleichzeitig vergeht Zeit, während die Erzählung „erzählt“ wird (Erzählzeit), wobei Genette (2014: 75) auf die Universalität hinweist: „est un trait caractéristique non seulement du récit cinémmatographique, mais aussi du récit oral, à tous ses niveaux d’éleboration esthétique“. Die Erzählzeit entsteht automatisch durch die Gestaltung der Erzählung mittels Sätzen, Rhythmus, Absätzen, Längen usw. Die erzählte Zeit ist selten linear verlaufend, sondern passt sich den Umständen an und beinhaltet also auch Sprünge, Ausdehnungen oder sogar Brüche. Somit ist die „Gestaltung der Zeit in der Erzählung

[...] funktional und nicht zufällig oder beliebig“(Bar-Efrat 2006: 156). Dabei gibt es jedoch zu beachten, „welche Schwierigkeiten einem der Begriff ‚Zeit der Erzählung’ in der Literatur, d.h. auf Schriftebene bereitet. Wirklich bemerkbar machen sich diese Schwierigkeiten allerdings erst, wenn es um die Dauer geht, denn die Tatsachen der Ordnung oder der Frequenz lassen sich problemlos von der zeitlichen Ebene der Geschichte auf die räumliche Ebene des Textes übertragen“(Genette et al. 2010: 53). Die erzählte Zeit schafft Betonungen oder deutet Verbindung zwischen Ereignissen an und sorge damit auch für Spannung beim Leser (vgl. Bar-Efrat 2006: 156). Utzschneider & Nitsche spricht von Kondensierung und Detaillierungszwang (vgl. Utzschneider & Nitsche 2014: 151). Mit diesen Eigenschaften nimmt die Zeit automatisch Einfluss auf die Erzählstruktur, da sie die Erzählung bestimmt.

> Die Entscheidung darüber, was in die Erzählung integriert und was ausgelassen wird, was zügig erzählt und was in aller Ausführlichkeit geschildert wird, ist eng verbunden mit der Bedeutung der unterschiedlichen Themen, und darum hat der Charakter der Zeit und ihre Gestaltung innerhalb der Erzählung großen Wert für die Analyse und Interpretation der Erzählung (Bar-Efrat 2006: 157).

Dies führt auch dazu, dass Ereignisse außerhalb physikalischer Ordnungen und Beachtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in unterschiedlicher Reihenfolge angebracht werden. Dies kann ein Hinweis auf Verbindungen und Bedeutungen sein (vgl. Bar-Efrat 2006: 157). Man kann also sagen, dass die Analyse der Zeit in der Erzählung ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis ist und enorm dazu beiträgt zu verstehen, was der Erzähler gerne sagen möchte. Utzschneider & Nitsche beschreiben dies als Verhältnis zwischen „Erzählzeit” und „erzählter Zeit”, die in ihrem Verhältnis das System der Erzählung als Rythmus beschreibt (2014: 152). Zeit ist also ein Begriff, der im Sinne der SNA nicht ohne weiteres verwendet werden kann, wie im folgenden Abschnitt noch genauer diskutiert werden soll.

Genauso wie die Zeit bildet auch der Raum einer biblischen Erzählung einen Rahmen[23]. Der Raum wird jedoch im Gegensatz zur Zeit nur in der Erzählung gestaltet, während sie gleichzeitig auch räumlich dargestellt wird. In den meisten Fällen wird in

[23] Dabei beschränkt sich diese Arbeit auf die Analyse die „diesseitigen“ Interpretation der Erzählung. Diese Unterscheidung findet sich bei Deist (1986: 87): „we need to distinguish two extremes here, two poles as it were: at the one pole, the supramundane or transcendent pole, there are those stories that are set wholly in the ‘beyond’; at the other, the mundane pole, there are those stories that are set wholly in the ‘here and now’ – the ordinary visible world of human experience.“

biblischen Erzählungen der Leser vom Erzähler über den Ort informiert und eher selten wird beispielsweise von einem Boten über einen Ort berichtet (vgl. Bar-Efrat 2006: 200). Meistens werden die Räume dadurch beschrieben, dass sich Personen darin bewegen oder auf Orte verwiesen wird. In einigen Erzählungen kann die Bewegung der Personen sogar zu einem wichtigen Strukturelement werden (vgl. Bar-Efrat 2006: 202). Meist wird nur der Ort des Startpunkts einer Bewegung und der Ort des Ziels der Personen genannt, was automatisch auch zu Sprüngen innerhalb der Räume führen kann (vgl. Bar-Efrat 2006: 203). Ein weiterer Grund für die eher dürftige Beschreibung von Orten ist die Spannung zwischen Ort und Zeit, denn sobald ein Ort näher beschrieben wird (wie auch bei Personenbeschreibungen), kommt die Zeit zum Stillstand (vgl. Bar-Efrat 2006: 211). Eine nähere und detailreiche Beschreibung des Ortes, genauso wie einer Person, würde also zu einem zeitlichen Stillstand führen, der aber die Handlung ausbremst und nicht dem Ziel dient, eine schnelle Abhandlung von Ereignissen zu ermöglichen (vgl. Bar-Efrat 2006: 211). Genette et al. (2010: 53) nennt diese Beschleunigungen oder Verzögerungen „Anisochronien“. Im Gegensatz zur Zeit ist der Raum als Ort statisch der Erzählung zu entnehmen und kann ohne weitere Probleme in die SNA übernommen werden.

> Biblische Erzählungen stellen uns die Geschäftigkeit des Lebens vor Augen und sind durchsetzt von Bewegung und Aktivität. Weil sie so dramatisch sind, müssen sie primär auf die Dimension der Zeit zurückgreifen, um die Entwicklung der Handlung voranzutreiben, darum hat Raum für sie untergeordnete Bedeutung (Bar-Efrat 2006: 212).

Folglich ist es umso wichtiger an den Stellen genau hinzusehen, wo die Erzählung zum stocken kommt und an einem Raum verweilt, um ihn möglicherweise näher zu beschreiben. Dies ist ein wichtiger Hinweis für seine Bedeutung innerhalb der Erzählung. Doch gibt Genette et al. (2010: 53) auch zu bedenken: „Man muss also darauf verzichten, die Variationen der Dauer auf der Basis einer unerreichbaren, weil nicht zu verifizierenden, Zeitspannengleichheit zwischen Erzählung und Geschichte zu messen“. Dieser Einwurf ist freilich harsch, allerdings sind seine Bedenken zu berücksichtigen.

2.2.1.5 Stil

Bei der Analyse des Erzählstils geht es um die grundlegendste Ebene, die der Wörter und Sätze, also um die Sprache der Erzählung. Auf diese Ebene baut die zweite, die

der Erzählwelt (Handlung, Figuren usw.) auf, und darauf wiederum die dritte Ebene der Bedeutung (Interpretation von Werten, Konzepte und Ansichten), vgl. (Bar-Efrat 2006: 213).

Die Ebene der Sprache ist deshalb so wichtig zu analysieren, da sie der einzige Weg der Vermittlung ist. Personen werden also ausschließlich durch Sprache gezeichnet, genauso wie Handlungsverläufe, Spannungen, Emotionen etc. Dadurch wird deutlich, dass man bei der narratologischen Exegese nicht um die Analyse der Sprache bzw. des Stils einer Erzählung herumkommt. Bar-Efrat (2006: 214) verfolgt aus diesem Grund einen semantischen Ansatz, in dem er Sätze, Wörter, Zeichen auf ihre Bedeutung für die gesamte Erzählung untersucht. Dabei achtet er vor allem auf Stilmittel. Utzschneider & Nitsche (2014: 201ff) und Seybold (2010: 75ff) sehen diese Elemente nur als relevant an, wenn es sich um poetische Texte handelt. Trotz allem sollen einige Beispiele von Bar-Efrat angeführt werden, da sie für die vorliegende Untersuchung vor allem für Dialogtexte relevant sein können:

1. **Klang**

   Da davon ausgegangen werden kann, dass all die biblischen Erzählungen zunächst mündlich überliefert wurden, ist es logisch, dass der Klang der Wörter eine große Rolle in ihren Erzählungen spielt, denn er hilft bei der Memoration. Auch bei einem späteren Vorlesen des Textes kann der Klang für die Zuhörerschaft gedacht sein. Um diese Klänge möglichst objektiv beschreiben, erkennen und analysieren zu können, gibt es feste sprachliche Stilmittel, die verschiedene Klänge beschreiben. So zum Beispiel die Alliteration (Wiederholung der Anfangsbuchstaben), Reime oder anderes.

2. **Rhythmus**

   Im Gegensatz zum Klang gibt es keine systematische Methoden, um den Rhythmus einer Erzählung zu analysieren. Es bleibt lediglich die Möglichkeit, Sätze auf ihre Länge zu analysieren, was Aufschluss über Gefühle von Unruhe, Hektik, Ruhe usw. geben kann. Eine weitere Möglichkeit ist, den Satz auf seine Dynamik zu untersuchen, indem man sich die Satzstellungen anschaut und feststellt ob beispielsweise Hauptsatz und Nebensatz in ihrer Reihenfolge vertauscht sind (vgl. Bar-Efrat 2006: 220). Utzschneider & Nitsche (2014: 212) führen zusätzlich noch Betonung und Metrum an, die für die vorliegende Arbeit allerdings nur weniger relevant sind.

3. **Wortbedeutung**

   Bei der Wortbedeutung ist es wichtig darauf zu achten, ob Wörter in ihrem buchstäblichen Sinn oder einem übertragenen Sinn gemeint sind. Seybold (2010: 76) geht noch einen Schritt weiter: „Jede Erzählung wählt das zu ihrer Geschichte passende Sprachregister“, und vermerkt treffend: „Das ist eine Binsenweisheit.“ Und tatsächlich: So offensichtlich entscheidend dies für die Textbedeutung ist, ist die Anwendung doch umso schwerer, da eigentlich muttersprachliche Kenntnisse in der Sprache des Autors vorausgesetzt werden müssen[24]. Nichtsdestotrotz: Für diese unterschiedlichen Möglichkeiten gibt es bekannte Stilmittel, die bei der Analyse helfen können, wie zum Beispiel die Metapher, den Vergleich oder den Gegensatz.

4. **Wortwiederholungen**

   Sehr häufig werden Wiederholungen von Wörtern oder ihrer Wurzeln in biblischen Erzählungen verwendet. Diese haben eine große Komplexität: „not even a single case of biblical repetition is self-explanatory“(Sternberg 1987: 387) Dabei gibt es ebenfalls gängige Stilmittel, die bei der Analyse helfen. So beispielsweise für Verdoppelungen von Wörtern in Texten die Alliteration, bei der dasselbe Wort zwei Mal verwendet wird und somit die Aufmerksamkeit des Lesers bekommt. Auch Leitworte werden häufig verwendet. Dabei spielt die Häufigkeit innerhalb des Textes aber auch innerhalb der Bibel eine große Rolle (vgl. Bar-Efrat 2006: 229). Außerdem hilft es darauf zu achten, wie nah beieinander die Worte stehen. Dabei kann es auch um Wortwurzeln gehen. Durch Leitworte werden meist wichtige Inhaltliche Gedanken unterstrichen, die dabei helfen herauszufinden, um was es in dem Text geht, bzw. was der Erzähler sagen möchte. Es gibt noch einige weitere Stilmittel wie die Wiederaufnahme von Wörtern oder Formulierungen oder die Tatsache, dass ein und dieselbe Wortgruppe den Anfang und das Ende eines Abschnittes rahmen (vgl. Bar-Efrat 2006: 233).

5. **Wortreihenfolgen**

   Werden viele Verben oder Substantive aneinander gereiht um etwas zu Beschreiben, wird etwas bewusst betont, dem unbedingt Beachtung geschenkt werden muss.

[24] Als Veranschaulichung vergleiche man die ausführliche Auflistung bei Meynet et al. (1998: 83-85) und auch der folgenden Identitätsbeziehungen („Rapports d’identité“).

So können beispielsweise bestimmte Charaktereigenschaften oder Folgen von Taten oder andere Dinge hervorgehoben werden (vgl. Bar-Efrat 2006: 234). Genauso kann durch eine Inversion die übliche Anordnung von Satzteilen der biblischen Erzählung verändert und dadurch eine Aussage betont werden (vgl. Bar-Efrat 2006: 235).

2.2.2 Die Soziale Netzwerkanalyse

Es soll nun eine detailliertere Einführung in die Methoden und Begriffe der Sozialen Netzwerkanalyse gegeben werden[25]. Eine detailliertere Darstellung der Anwendung auf die hier behandelten Texte findet sich im nächsten Kapitel. Die Soziale Netzwerkanalyse[26] führt Personen, Orte und andere Datenpunkte an und setzt sie in Relation zueinander, erzeugt also ein Netzwerk. Es gibt keine allgemeingültige, formale Definition von sozialen Netzwerken. Die eigentliche Idee erscheint so trivial, dass die meisten Standardwerke zunächst mit Beispielen beginnen (vgl. Jackson 2010: 4-19). Hier sei auf Abbildung 2.3 verwiesen, in der zwei verschiedene soziale Netzwerke aus neutestamentlichen Texten dargestellt werden. Beide Abbildungen stellen Personen als Knoten und ihre Beziehungen zueinander durch Kanten im Netzwerk dar. Auch wenn es keine formale Definition gibt, bietet Scott die folgende Umschreibung des Begriffs an:

> Social network analysis conceptualises individuals or groups as 'points' and their relations to each other as 'lines'. It is concerned with the patterns formed by the points and lines and involves exploring these patterns, mathematically or visually, in order to assess their effects on the individuals and organisations that are the members of the 'networks' formed by the intersecting lines that connect them. It therefore takes the metaphorical idea of interaction as forming a network of connections and gives this idea a more formal representation in order to model structures of social relations (Scott 2012: 1).

Das Netzwerk besteht also mindestens aus Personen und ihren Beziehungen, aber auch aus Orten und anderen Konzepten. Damit ist augenscheinlich, dass die Soziale Netzwerkanalyse (SNA, eingeführt in Abschnitt 2.1) einige Überschneidungen in ihrer Methode zur narratologischen Exegese hat, die aber im folgenden Abschnitt noch zusammen mit der historischen Verortung dieser Methode ausführlich diskutiert werden sollen. Zunächst versucht die Soziale Netzwerkanalyse, menschliche Interaktionen in eine analytische und

[25] Mathematische Formeln finden sich in Anhang D.
[26] Alle wichtigen Begriffe der Sozialen Netzwerkanalyse werden im Index aufgeführt.

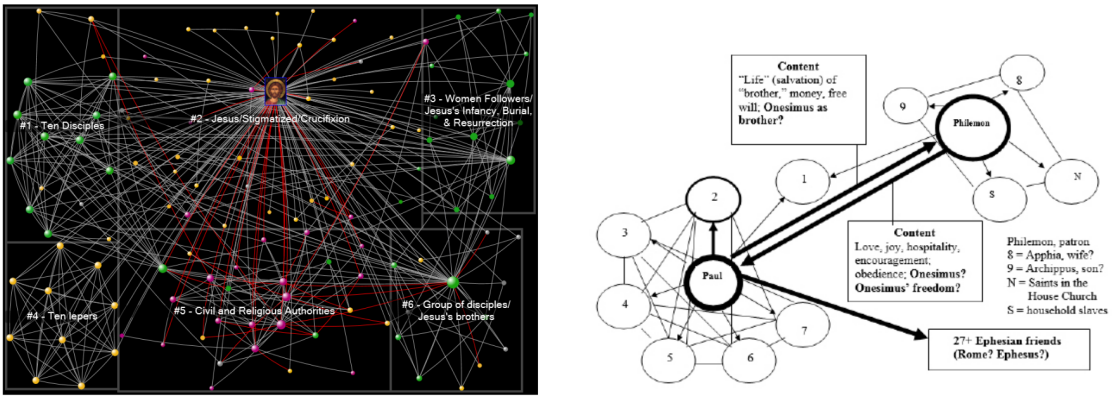

Abbildung 2.3: Zwei Beispiele einer Sozialen bzw. Historischen Netzwerkanalyse. Links: Eine Darstellung von Untergruppen im sozialen Netzwerk Jesu, entnommen aus der Arbeit von McClure (2018). Die einzelnen Knoten repräsentieren Personen, durch Farben werden einzelne Untergruppen repräsentiert. Rechts: Ein Ausschnitt aus dem ägäischen Netzwerk Pauli, das Duling (2013) erarbeitet hat (Abb. aus diesem Werk entnommen). Beide Abbildungen stellen also Personen als Knoten und ihre Beziehungen zueinander durch Kanten im Netzwerk dar.

auswertbare Darstellung zu übertragen. Dazu sind folgende Punkte wichtig: Personen, Zeit und Raum. Es ist also möglich, diese drei Aspekte der Exegese sofort in ein soziales Netzwerk zu transformieren. Dabei erfolgt in dieser Arbeit also nach Anwendung der narratologischen Exegese eine Engführung auf die für die SNA benötigten Elemente.

Dazu ist folgende Prämisse kritisch anzumerken: Es handelt sich um ein Netzwerk, das auf den literarischen Befund und die narratologische Exegese aufbaut und somit gegebenenfalls auch neue exegetische Perspektiven auf diese Art der Auslegung liefern kann. Damit ist das Quellenproblem der *historischen* Netzwerkanalyse (HNA) wie es Reitmayer & Marx (2010: 869) beschreiben[27] nicht gelöst, allerdings ist der methodische Ansatz dieser Arbeit, die nicht historisch arbeitet, hier entsprechend abzugrenzen. Collar et al. (2015: 8) etwa weisen darauf hin, dass die HNA „not a single, monolithic entity“ sei. So kann an dieser Stelle nur eine Auswahl von Methoden genutzt werden – nicht zuletzt, um nicht den Rahmen dieser Arbeit zu sprengen. Neben der Visualisierung sollen weitere methodische Ansätze diskutiert werden.

Zusammenfassend kann die SNA für die vorliegende Arbeit zunächst ein Hilfsmittel zur Analyse und zur Visualisierung der familiären Strukturen und Prozesse sein. Inwiefern sich

[27] „Selbst die gegenwartsnah operierende Zeitgeschichte sieht sich oft außerstande, die für quantifizierende Untersuchungen erforderlichen Daten mit vertretbarem Aufwand und unter Beachtung der Archivsperrfristen bzw. der Zugänglichkeit von (privaten) Archiven überhaupt zusammenzutragen“(Reitmayer & Marx 2010: 869) Das gilt ungleich schwerwiegender für weiter in der Zeitgeschichte zurückliegende Fragen. Rollinger (2014: 368) etwa weist für die Antike auf die „lediglich relative Aussagekraft der Netzwerkanalyse hin“.

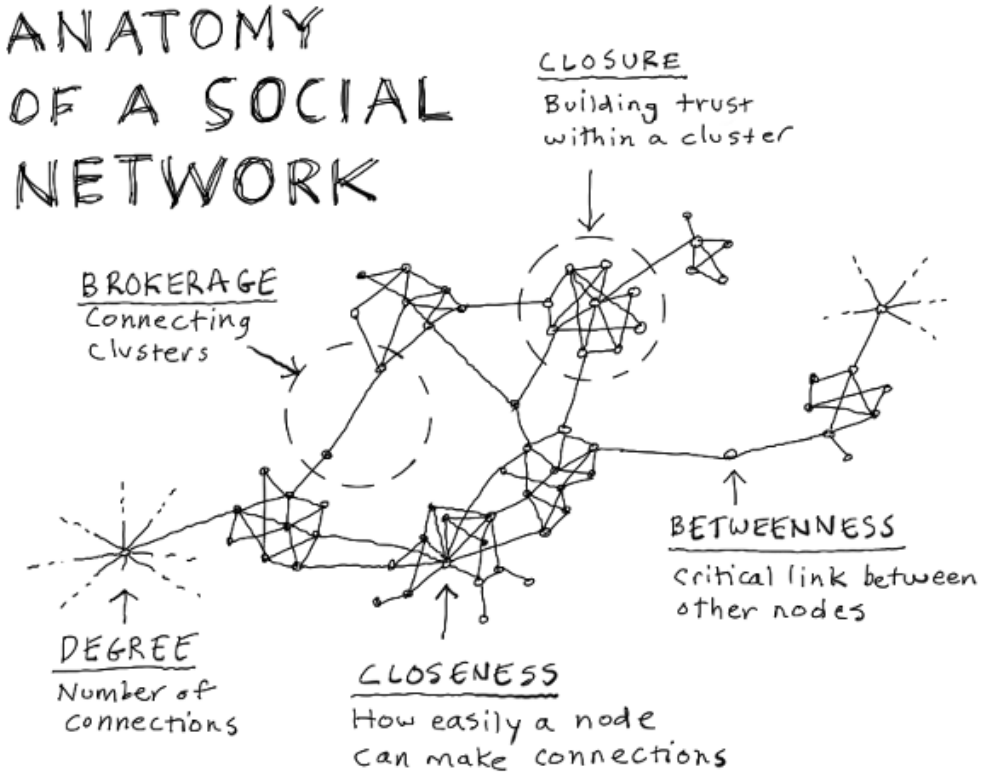

Abbildung 2.4: Schematische Skizze eines sozialen Netzwerks, Abbildung entnommen aus Gray & Vander Wal (2014). Es sind folgende Begriffe dargestellt: *Betweenness*, das heißt kritische Verbindungen zwischen Knoten, *Brokerage*, das heißt Knoten, die verschiedene *Cluster* verbinden, *Closure*, das heißt Knoten, die potentiell Vertrauen innerhalb eines *Clusters* aufbauen können, *Degree* (Grad), das heißt die Anzahl der Verbindungen eines Knotens und *Closeness*, das heißt die potentielle Möglichkeit eines Knotens, neue Verbindungen zu schaffen.

dadurch weitere Erkenntnisse ergeben, ist zu untersuchen. Insbesondere wird im nächsten Abschnitt der genaue Bezug zwischen SNA und narratologischer Exegese untersucht.

Zunächst wird in Abbildung 2.4 eine beispielhafte Illustration eines sozialen Netzwerks skizziert. Eine genaue Analyse der Jakobserzählung wird in Kapitel 4 diskutiert. Anhand von Abbildung 2.4 sollen exemplarisch einige Strukturen in Netzwerken dargestellt werden. Die Darstellung der Begriffe und Definitionen orientiert sich im folgenden primär an Schweizer (1996). Wann immer der mathematische Horizont verlassen wird und eine weitere Diskussion stattfinden muss, wird weitere Literatur herangezogen.

Zunächst kann man in einem solchen Netzwerk Knoten und Kanten unterscheiden. Knoten (engl. *nodes*) repräsentieren Datenpunkte, das heißt beispielsweise Personen, Or-

te, Attribute. Die Kanten (engl. *edges*) geben Relationen und Beziehungen wieder. Eine Person kann beispielsweise eine Beziehung zu anderen Personen haben oder an einem Ort leben, zu einer kulturellen Gruppe gehören. Man spricht von benachbarten Knoten oder von der Nachbarschaft eines Knotens. Dabei kann zwischen sogenannten starken und schwachen Bindungen unterschieden werden. Dies wurde von Granovetter (1973) eingeführt. Diese Unterscheidung kann aufgrund der Quellenlage hier gar nicht getroffen werden. Der Einfachheit halber spricht diese Arbeit bei Relationen zwischen Personen und Nicht-Personen immer von starken Bindungen und unterscheidet lediglich bei Personen und Personen zwischen starken (z.B. verwandschaftlichen oder freundschaftlichen) und schwachen (bekanntschaftlichen) Bindungen. Diese Art der Unterscheidung ist zunächst technisch und wird lediglich in die Visualisierung aufgenommen[28].

Die Netzwerkstruktur kann durch verschiedene Arten der Visualisierung sichtbar gemacht werden. Hier fallen in der Regel sofort dichte und vielfältige Netzwerkbereiche auf. Diese Teilnetze werden oft vereinfacht *Cluster* oder *Community* genannt. Eine Extremform des Clusters ist die *Clique*, in der alle Knoten paarweise miteinander verbunden sind (vgl. Jackson 2010: 34-38). In einem Netzwerk kann man sogenannte *Pfade* zwischen Knoten berechnen, die einen oder mehrere mögliche Wege zwischen diesen beschreiben. So kann man *Redundanzen* berechnen, das heißt ob bestimmte Netzwerkbereiche ohne diesen Knoten nicht mehr verbunden wären. Als Beispiel könnte in einer verzweigten Familie die Kommunikation zwischen (Groß-)Cousinen und Cousins nur über (Ur-)Großeltern stattfinden, da die einzelnen Familien keinen Kontakt mehr untereinander haben. Ohne diese Brücken zwischen den familiären Teilnetzen zerfällt das Gesamtnetzwerk.

Communities oder *Cluster* in einem Netzwerk zu finden, nennt man *Community detection* (vgl. Porter et al. 2009). Die Verfahren werden auch außerhalb der SNA verwendet und sind aus Sicht der Informatik sehr schwierig: „This problem is very hard and not yet satisfactorily solved, despite the huge effort of a large interdisciplinary community of scientists working on it over the past few years.“ (Fortunato 2010: 75) Trotz der algorithmischen Komplexität führen die Ausgaben durchaus zu – im Sinne der SNA – brauchbaren Ergebnissen. Der Leiden-Algorithmus ist ein oft verwendeter Standardansatz, der erstmals von Traag et al. (2019) als Erweiterung des klassischen Louvain-Algorithmus vorgestellt wurde. Da dieser Algorithmus auf die inhärente Struktur einer Community im Vergleich

[28] Für eine ausführliche Darstellung siehe Diestel (2012).

zu anderen Communities basiert, berechnet er in aller Regel ähnliche Teilstrukturen. Dies ist für die vorliegende Fragestellung interessant, zumal der Leiden-Algorithmus mit verschiedenen Startwerten ausgeführt werden kann. Die verschiedenen Perspektiven auf die Teilbereiche des Netzwerks müssen entsprechend diskutiert werden. Hierdurch können also potentielle Konfliktlinien, auch innerhalb von Strukturen, analysiert werden. Decken sich diese zum Beispiel mit den beschriebenen Konflikten innerhalb der Familie Isaaks oder Jakobs?

Neben einfachen Maßen in einem Netzwerk gibt es auch verschiedene sehr komplexe Methoden. Das *Degree* (dt. Knotengrad) beispielsweise beschreibt wie viele Nachbarn ein Knoten hat, das heißt die Anzahl der Verbindungen eines Knotens. Es sagt allerdings nur wenig über die Stellung einer Person im Netzwerk aus. So kann in einem Dorf der Postbote jeden Menschen kennen, trotzdem wird der Bürgermeister eine höhere Stellung haben. Lediglich für die unmittelbare Kommunikation ist ein hoher Knotengrad von Vorteil. Die *Betweenness* wiederum analysiert kritische Verbindungen zwischen Knoten und gibt damit einen Hinweis auf Personen, die den Informationsfluss in einem Netzwerk verändern können (vgl. Jackson 2010: 39). Im Gegensatz zur *Brokerage*, das heißt Knoten, die verschiedene Cluster verbinden, werden dabei auch weitere indirekte Verbindungen berücksichtigt (vgl. Schweizer 1996: 188). So sind die Großeltern im vorherigen Beispiel mit Cousinen und Cousins eine Brokerage, es können aber auch andere Bekannte beider Familien eine hohe Betweenness aufweisen und gegebenenfalls für Kommunikation zwischen den familiären Teilnetzen sorgen. Die *Closure* beschreibt abgeschlossene Gruppen, also Cluster oder Communities (vgl. Jackson 2010: 39). Die Knoten innerhalb einer solchen Struktur sind Knoten, die potentiell Vertrauen innerhalb eines Clusters aufbauen können. So bilden Familien, Clubs, Vereine etc. in aller Regel Closures. Die *Closeness* wird durch die Anzahl der kürzesten Wege von einem Knoten ausgehend bestimmt. Damit gibt sie die potentielle Möglichkeit eines Knotens, neue Verbindungen zu schaffen, an. Im Gegensatz zur Betweenness werden hier also nur ausgewählte Wege und Möglichkeiten in Betracht gezogen. Anhand dieser Eigenschaften können statistische Kennwerte, sogenannte Zentralitätsmaße oder englisch *centrality measures* errechnet werden, vgl. hierzu Freeman und Carrington et al.. Sie geben eine mögliche Antwort auf die Frage „Welche Knoten in diesem Netzwerk besonders signifikant oder wichtig sind“.

Zunächst ist die *Betweenness*-Zentralität zu nennen. Sie errechnet alle kürzesten Wege

in einem Netzwerk und analysiert – wie oben ausgeführt – die kritischen Verbindungen und wie oft ein Knoten auf einem solchen Weg liegt. Dieses Zentralitätsmaß gibt also Antwort auf die Fragen, ob ein Knoten den Informationsfluss in einem Netzwerk verändern kann oder ob er eine Brücke darstellt zwischen anderen Knoten (vgl. Schweizer 1996: 188). Mögliche Fragestellungen ergeben sich, wenn man nach der Bedeutung von Isaak, Jakob und Esau in dem Netzwerk fragt oder nach der grundsätzlichen Möglichkeit der Kommunikation. Dies beinhaltet auch eine Analyse, ob die Erzählung Personen nach Konflikten deutlich trennt.

Die sogenannte *Eigen-Zentralität* misst zusätzlich zur Betweenness die Lage der direkten Nachbarknoten im Netzwerk. Damit wird nicht nur die direkte Einflussmöglichkeit auf Nachbarn, sondern auch die indirekte Möglichkeit Einfluss auf das gesamte Netzwerk zu nehmen, bemessen. Hier könnten beispielsweise die Rollen von Rahel und Lea auf im Zusammenspiel mit Jakob analysiert werden oder wie die Familien Isaaks und Esaus aufgebaut sind.

Weitere gelegentlich genutzte Maße sind die *Closeness*-Zentralität und die *Harmonic-Closeness*-Zentralität. Auch Jackson (2010: 40-43) beschreibt weitere Maße. Diese sollen aufgrund ihrer mangelnden Aussagekraft in kleinen Netzwerken und ihrer seltenen Rezeption in der Forschung in dieser Arbeit nur am Rande betrachtet werden.

Da die SNA in den Geschichtswissenschaften (vgl. zum Beispiel Rollinger 2014) und der neutestamentlichen Exegese (vgl. z.B. Duling 2013) verwendet wurde, ist es möglich, das Potential dieser Methode im Rahmen dieser Arbeit auszuloten. So soll im nächsten Abschnitt, aber auch im Fazit dieser Arbeit, diskutiert werden, wie und in welcher Tiefe die narratologische Exegese und die SNA kombiniert werden können.

2.2.3 Die Soziale Netzwerkanalyse und narratologische Studien

Grundsätzlich kann die Soziale Netzwerkanalyse in verschiedenen Anwendungskontexten genutzt werden. Die geläufigsten – in den Sozialwissenschaften, historische und religiöse Netzwerkanalyse – wurden im vorherigen Abschnitt schon diskutiert. Die Anwendung der SNA in narratologische Studien ist ein Randthema. Es wurden einige Untersuchungen präsentiert, zum Beispiel für „Alice im Wunderland" (vgl. Agarwal et al. 2012), les

Misérables (vgl. Newman & Girvan 2004) oder im Kontext antiker griechischer Tragödien (vgl. Rydberg-Cox 2011). Einige Forscher wie Elson et al. (2010) nutzen zusätzlich Methoden der Computerliguistik, beispielsweise um automatisiert Korpora britischer Literatur des 19. Jahrhunderts zu analysieren und soziale Netzwerke zu extrahieren[29]. Die Zusammenhänge zwischen der SNA und der narratologischen Exegese biblischer Texte wurde bislang lediglich am Rande diskutiert. Diese Arbeit möchte diese Lücke füllen. So folgert etwa Dörpinghaus (2021a: 69) unter Bezugnahme auf Personen, Zeit und Raum, dass „[e]in bis jetzt unbeachteter Aspekt [...] in der engen Beziehung zwischen der SNA und der narratologischen Exegese [liegt]“. Doch muss dies genauer untersucht werden.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass eine SNA immer Personen beinhaltet. Diese können durchaus fiktiv sein, wie die oben genannten narratologischen Studien zeigen, oder die Informationen zu ihnen können durch exegetische Schritte aus historischen Quellen herausgearbeitet werden, die es Rollinger (2020) für die Epoche der Antike herausarbeitet. Das soziale Netzwerk kann also technisch ohne Probleme auf Erzähltexte angewendet werden. Als Beispiel für eine erste Systematisierung dieser Beziehungen mag die sogenannte „Figurenkonfiguration“, die Cornils (2006: 75) für die Apostelgeschichte verwendet, dienen: Hierbei handelt es sich um eine reine Auflistung gleichzeitig in einer Erzählung auftretender Personen. Die computerbasierte Auswertung dieser in der literarischen Analyse schon verwendeten Daten ist also lediglich ein weiterer logischer Schritt.

Eine mögliche Grenze dieses Ansatzes liegt hier allerdings in der Aussagekraft: Das Netzwerk ist eine *Reproduktion* beziehungsweise eine *Darstellungsmöglichkeit* des literarischen Befundes. Seine Aussage muss immer im Rahmen dieses Erzählhorizonts interpretiert und gedeutet werden. Dadurch positioniert sich die Auswertung nicht historisch, da sie die Erzählung in ihrem immanenten Rahmen deuten kann. Es kann allerdings auch die Aussagen der Erzählung in einen anderen Deutungshorizont heben, indem zum Beispiel Modelle aus anderen Erzählungen oder aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen verwendet werden. Dies ist ein neuer Ansatz, der hier bestenfalls experimentell und explorativ verwendet wird, nicht zuletzt weil dadurch das Problem der historischen Positionierung hinzukommt.

[29] Diese Studie führt die Vorteile wie folgt aus: „This allowed us to take asystematic and wide look at a large corpus oftexts, an approach which complements the nar-rower and deeper analysis performed by literaryscholars and can provide evidence for or againstsome of their claims.“ (Elson et al. 2010: 146) Da in dieser Arbeit keine automatisierten Methoden der Computerlinguistik verwendet werden, führt dies lediglich die weiteren Möglichkeiten einer solchen Arbeit vor Augen.

Die zeitliche Komponente ist ebenfalls als eine Grenze der Methode zu benennen: Der komplexe Erzählfluss kann nicht abgebildet werden, lediglich ein statisches, finales Netzwerk kann analysiert werden. Dies ist einerseits ein Nachteil, da wie im vorherigen Abschnitt bereits diskutiert, die Zeit eine große Bedeutung für die biblische Erzählkunst hat, daraus ergibt sich andererseits ein weiterer Vorteil: Wenn dem Leser die Geschichte bekannt ist – und das kann durchaus als Vorannahme getroffen werden – so kann er bei einer weiteren Lesung oder einem weiteren Hören die Erzählung in genau diesen Gesamtkontext einbetten. Insofern macht es Sinn, die Darstellung des Netzwerks an den Anfang und vor die exegetischen Einzelbetrachtungen zu stellen. Dadurch können einzelne Aspekte besser in den Rahmen der Netzwerkanalyse gestellt und interpretiert werden.

Zentrale Fragen ergeben sich also nicht nur durch das soziale Netzwerk der Erzählung, sondern auch gerade im Zusammenspiel von SNA und Erzähltexten: Welche Konflikte, Orte, Erzählstrukturen und Interaktionen lassen sich wiederfinden? Wie beeinflussen sich diese gegenseitig? Verschiedene Beispiele wurden bereits erwähnt, etwa wie sich der Konflikt zwischen Lea und Rahel im Netzwerk widerspiegelt, welche Orte zentral für die Erzählung sind und wie Strukturelemente der Erzählung – so zum Beispiel Orte und Konflikte – im Netzwerk die Erzählung repräsentieren.

3 Vorbemerkungen zur Familie im Buch Genesis

Dieses Kapitel schließt inhaltlich an die Methoden und Grundlagen an. Hier wird zunächst versucht, sich dem Begriff der „Familie“ im deutschsprachigen Raum und anschließend im Buch Genesis zu nähern. Dies kann beides aufgrund des Umfangs nur eine Näherung sein, sind aber unabdingbare Voraussetzungen, um den kommunikativen Transfer in dieser Arbeit zu gestalten. In einem weiteren Abschnitt soll der Bezug zwischen Familienerzählungen und dem Buch Genesis und insbesondere der Jakobserzählung dargestellt werden.

Dabei ist an dieser Stelle festzuhalten, dass sich durch die Auswahl des deutschsprachigen Kulturraums zwangsläufig eine Eingrenzung ergibt. Andere Kulturkreise haben vermutlich eine deutlich höhere Übereinstimmung oder Ähnlichkeit mit dem biblischen Familienkonzept. Allerdings würde eine grundsätzliche Einbeziehung anderer Familienbilder, z. B. afrikanischer, nicht nur den Rahmen der Arbeit sprengen, sondern auch auch ein eigenes Thema bieten.

3.1 Familie im gegenwärtigen deutschsprachigen Raum: Der Versuch einer Annäherung

Wie in der Einleitung bereits angedeutet, ist der Begriff „Familie“ in dieser Arbeit eine Hilfskonstruktion. Dies gilt in zweifacher Hinsicht: Zunächst ist „Familie“ schon in der deutschen Sprache kein normierter Begriff, sondern verursacht in jedem Hörer und Leser eine andere Reaktion. Diesem Phänomen will die vorliegende Arbeit sich in diesem Abschnitt nähern. Zweitens ist der Begriff auch im Alten Testament in dieser Form nicht

zu finden. Das soll in Abschnitt 3.2 ausführlich behandelt werden. Mit dem Ergebnis dieser beiden Abschnitte soll ein Fazit darüber gezogen werden, wie der Transfer und die Kommunikation der exegetischen Ergebnisse gelingen kann.

Zunächst erfolgt eine deskriptive Bestandsaufnahme. Wie Fechter (1998: 1) sollte man nicht nach einer möglichen Krise der „Familie“ fragen, sondern lediglich Positionen miteinander ins Gespräch bringen. Denn zwischen völligen Trivialaussagen, die lediglich die menschliche Reproduktion im Blick haben, und der staatlichen Wirklichkeit, die ihren Ausdruck in Gesetzen findet, liegt immer noch der Transfer in die Lebenswirklichkeit der einzelnen Menschen. Fechter (1998: 2) fasst dies zusammen: „Der allgemein akzeptierten Überzeugung, daß es zwischen der Stabilität der Primärgruppe Familie und der des (staatlichen) Gemeinwesens Interdependenzen geben müsse, wurde z.B. durch entsprechende Normenformulierung (Art. 6 Abs. I GG) Rechnung getragen. Wie derartige Interdependenzen beschrieben werden müssen, ist damit allerdings nicht gesagt.“ Zusätzlich versuchen verschiedene gesellschaftliche Gruppen, Verbände, Gemeinschaften und auch Kirchen, Einfluss auf Normen, Werte aber auch die gesellschaftliche Entwicklung im Bereich Familie zu nehmen. Da diese Fragestellungen nicht Gegenstand der Untersuchung sind, werden sie hier ausgeklammert. Hier geht es lediglich um eine sprachlich-literarische Sichtbarmachung und Teilhabe an einem literarischen Reflexionsprozess.

Will man sich dem Begriff „Familie“ im deutschsprachigen Raum nähern, ist es zunächst nötig, sich bewusst zu machen, dass man heute häufig andere Terminologie verwenden, als sie in der Bibel zu finden sind. So findet sich beispielsweise der heutige Begriff „Familie“ nicht im Alten Testament und selbst Begriffe, die man heute verwenden, zum Beispiel „Vater“ oder „Sohn“, werden anders gedacht und ihre Rollen anders gefüllt, vgl. dazu auch Abschnitt 3.2.

Deshalb soll an dieser Stelle zunächst einmal eine kurze Standortbestimmung gegeben werden, wie der Begriff „Familie“ heute definiert und wahrgenommen wird. Das Kapitel stellt nur eine Kurzbetrachtung dar und dient dazu, sich zunächst bewusst zu machen, wie vielfältig Familie heute ist. Dazu werden hauptsächlich drei deutschsprachige Standardwerke, nämlich Nave-Herz, Peuckert und Domsgen verwendet. Diese oberflächliche Betrachtung reicht aus, um die Diversität des Familienbegriffs im deutschsprachigen Raum deutlich zu machen. So gibt es noch vielfältige Themen wie Ehescheidung, Adoption, Konflikte oder auch das Thema der gleichgeschlechtlichen Ehe, die in vielen Ländern der

Welt heute möglich ist (erstes Gesetz in den Niederlanden im Jahr 2001). Diese können in dieser Arbeit bestenfalls angerissen werden, da sie von der eigentlichen Fragestellung wegführen.

Als Einführung kann zunächst auf eine Definition in einem sozialwissenschaftlichen Standardwerk zurückgegriffen werden. Nave-Herz (2015) definiert Familie heute folgendermaßen:

> Diese konstitutiven Merkmale von Familie sind, und zwar gleichgültig, welche spezifische, historische oder regionale Ausprägungsform sie besitzen [...]
>
> 1. die biologisch-soziale Doppelnatur aufgrund der Übernahme der Reproduktions- und zumindest der Sozialisationsfunktion neben anderen, die kulturell variabel sind,
> 2. ein besonderes Kooperations- und Solidaritätsverhältnis; denn über die üblichen Gruppenmerkmale hinaus [...] wird in allen Gesellschaften der Familie eine ganz spezifische Rollenstruktur mit nur für sie geltenden Rollendefinitionen und Bezeichnungen [...] zugewiesen [...],
> 3. die Generationsdifferenzierung. Es darf insofern hier nur die Generationsdifferenzierung [...] und nicht auch die Geschlechterdifferenzierung, also nicht das Ehesubsystem, als essentielles Kriterium gewählt werden, weil es zu allen Zeiten und in allen Kulturen auch die Familien gab (und gibt), die nie auf einem Ehesubsystem beruht haben oder deren Ehesubsystem im Laufe der Familienbiographie durch Rollenausfall, infolge von Tod, Trennung oder Scheidung, entfallen ist. Damit bilden alleinerziehende Mütter und Väter sowie nichteheliche Lebensgemeinschaften mit Kindern auch Familiensysteme (Nave-Herz 2015: 15).

Bei dieser Definition wird deutlich, dass der Begriff „Familie“ sehr weit gefasst ist. Es sind kaum feste Rahmenbedingungen zu erkennen, außer dass Familie im Idealfall der Reproduktion dient, erkennbare soziale Strukturen hat und mindestens zwei Generationen vorhanden sind. So stellt Nave-Herz selbst fest, dass wenn man

> die theoretisch möglichen Familientypen aufgrund der unterschiedlichen Rollenzusammensetzungen [...] und Familienbildungsprozesse [...] zusammen[zählt] und differenziert die Eltern-Familien nach formaler Eheschließung und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, ergeben sich insgesamt 18 verschiedene, rechtlich mögliche Familientypen (Nave-Herz 2015: 16).

Vermutlich ist die „klassische Normalfamilie“, bestehend aus Mutter-Vater-Kindern, gegenwärtig nur noch in den Köpfen bestimmter Kreise verbreitet und wird dort als erstrebenswert angesehen. Dieses „klassische“ Familienbild entstand erst während der Industrialisierung, da erst hier Bereiche des Familienlebens ausgelagert wurden konnten und z.B der Vater außerhalb der Familie für den Broterwerb zuständig war und die Mutter für die Kindererziehung und den Haushalt. Die Haushalte in Deutschland mit klassischer Normalfamilie nehmen seit 1965 ab. Dagegen nehmen andere Lebens- und Haushaltsformen ohne Kinder zu. Jedoch kann man diese Feststellung aufgrund der steigenden Lebenserwartung wieder relativieren, da sich „die Familienphase aufgrund der sinkenden Kinderzahl pro Familie auf etwa ein Viertel der gesamten Lebenszeit verkürzt hat.“ (Peuckert 2012: 27) Somit haben sich die Familienformen nur relativ verändert. Dies zeigt aber auch, „dass die Familie keineswegs verschwindet oder immer mehr Aufgaben verliert, sondern dass von einem Funktionswandel der Familie gesprochen werden kann (von der ökonomischen Haushaltsgemeinschaft zur emotionalen Kleingruppe)“ (Ellinger, S. & Braune-Krickau, T.: 204).

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass durch den Individualisierungsprozess die „Attraktiviät solcher Lebensformen, die es gestatten, den selbstständigen Interessen von Mann und Frau nachzugehen“ (Peuckert 2012: 27) steigt. Deswegen erhöht sich die Pluralität der Lebensformen vor und nach der Familienphase, weniger aber die Pluralität der Familienformen. Dies wird durch die Skizze in Abb. 3.1 veranschaulicht. Diese Entwicklung hat selbstverständlich Auswirkungen auf die Gestaltung und das Selbstverständnis von Ehe, das Rollenverständnis, Erziehung, etc.

In den letzten Jahren haben auch nichteheliche Lebensformen stark zugenommen. Hierbei würden, so Peuckert der Wunsch nach Unabhängigkeit und Selbstständigkeit und die wirtschaftliche Situation junge Erwachsene daran hindern, sich für eine Ehe zu entscheiden (vgl. Peuckert 2012: 39). Gleichzeitig stellt Nave-Herz fest, dass in diesen Lebensformen jedoch kaum Kinder leben würden (vgl. Nave-Herz 2015: 18), was bedeutet, dass die nichtehelichen Lebensformen vor allem vor der Familiengründung und nachdem die Kinder wieder selbstständig sind, vorkommen. Dies kann durch die Betrachtung der Ehescheidungsquote bestätigt werden. Denn sie ist bei den kinderlosen Ehen am höchsten und bei den kinderreichsten Familien am niedrigsten. Außerdem werden viele Ehen nach dem vollendeten 18. Lebensjahr der Kinder geschieden werden, also dann, wenn die elter-

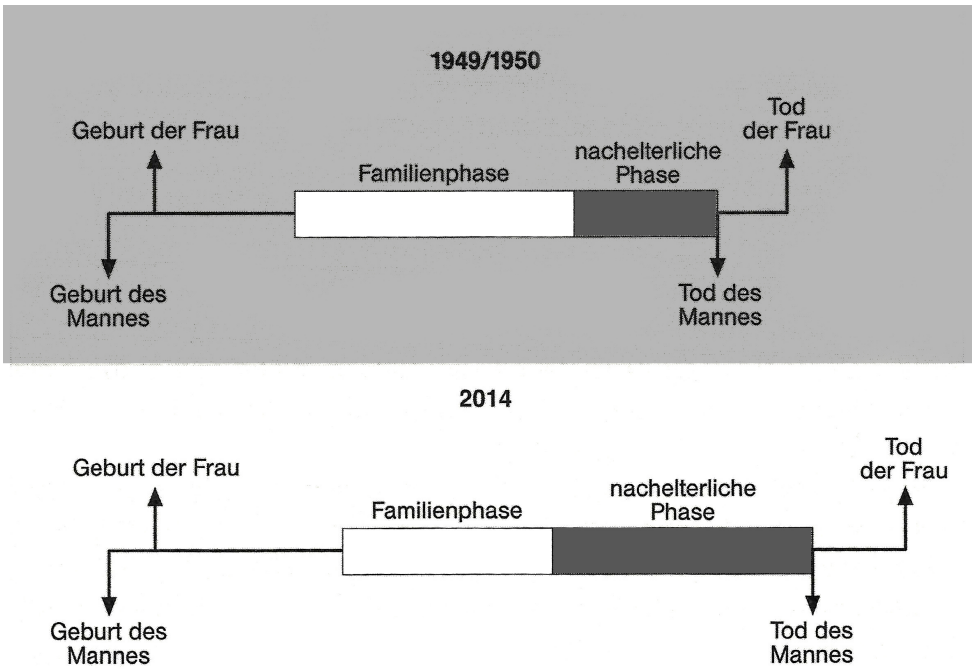

Abbildung 3.1: Es wird die Veränderung der Lebensphasen seit 1949/50 dargestellt. Abb. entnommen aus Nave-Herz (2015: 27).

liche Fürsorge abgeschlossen sei (vgl. Nave-Herz 2015: 25). Allerdings ist die Lebensform einer Eltern-Familie bei den meisten Menschen die angestrebte oder gewünschte Lebensform und nicht eine Alternative zu anderen Lebensformen. Sie ist meist nicht bewusst gewählt.

Der Entscheidung zu einer Ehe oder nichtehelichen Lebensgemeinschaft liegen unterschiedliche Gründe zugrunde: Eine nichteheliche Lebensgemeinschaft wird dann gewählt, wenn eine starke partnerbezogene Emotionalität vorhanden ist. Eine Ehe werde dann geschlossen, wenn eine emotionale, kindorientierte Partnerbeziehung vorhanden sei wie Nave-Herz (2015: 19) beobachtet. Ehe wird heute also mit dem Ziel der Familiengründung und dem Wunsch nach emotionalen Beziehungen geschlossen. Dies steht im Gegensatz zu den 1970er-Jahren, in denen eine Ehe aus gesellschaftlichen, ökonomischen und rechtlichen Gründen geschlossen wurde. Somit hat die Ehe im Vergleich „vor allem als Form partnerschaftlichen Zusammenlebens an Bedeutung verloren“ (Domsgen 2016: 1).

Es kann beobachtet werden, dass Ehescheidungen immer mehr zunehmen[30]. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass die Zahl der Scheidungswaisen, also betroffener minderjähriger

[30] Vgl. die Daten vom Statistischen Bundesamt unter `https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Eheschliessungen-Ehescheidungen-Lebenspartnerschaften/_inhalt.html`.

Kinder, abnimmt, was wiederum auch mit dem Geburtenrückgang zusammenhängt.

Interessanterweise ist die Ehescheidung eine Folge „gerade ihrer hohen psychischen Bedeutung und Wichtigkeit für den Einzelnen, sodass die Partner unharmonische Beziehungen heute weniger als früher ertragen können, und sie deshalb ihre Ehe schneller auflösen. Zuweilen in der Hoffnung auf eine spätere bessere Partnerschaft.“ (Nave-Herz 2015: 136). Dadurch wird deutlich, dass der institutionelle Charakter einer Ehe völlig in den Hintergrund gerückt ist, während die Qualität der Partnerbeziehung im Vordergrund steht.

Nave-Herz stellt fest, dass der Anteil der Ein-Eltern-Familien in den letzten Jahren auf 23% gestiegen sei, wobei sie zu bedenken gibt, dass diese Rate nach dem zweiten Weltkrieg deutlich höher gelegen habe (vgl. Nave-Herz 2015: 106). Diese entstehen überwiegend aufgrund von Scheidung oder Trennung. „Tatsächlich ist die Ein-Eltern-Familie aber selten eine bewusste und auf Dauer angelegte Lebensform, Ausdruck eines ‚neuen' familialen Selbstverständnisses.“ (Peuckert 2012: 375).

Zu den Rollen von „Mutter“ und „Vater“ lässt sich sagen, dass es sich zunächst einmal um soziale Rollen handelt, Kindes, biologisch bedingt, eingenommen werden, da sie biologisch bedingt sind. Dazu kommen aber noch gesellschaftliche Erwartungen an diese Rollen die zu typifizierten Rollenbilder führen. Dieses Rollenverständnis hat sich im Laufe der Zeit verändert. Die traditionelle Rollenverteilung von Mann und Frau findet ihren Ursprung im 18. und 19. Jahrhundert und verändert sich erst auffällig seit den 70er-Jahren, da Frauen in immer größerem Umfang erwerbstätig sind (vgl. Nave-Herz 2015: 45). Die Erwerbstätigkeit beider Eltern erfordert eine Betreuung der Kinder außerhalb der Familie, welche mittlerweile auch selbstverständlich ist (vgl. Nave-Herz 2015: 47).

Dabei stehen Frauen oft unter einer Doppelbelastung, da sie vollen Einsatz sowohl im Bereich der Arbeit als auch im Bereich der Familie leisten müssen (vgl. Domsgen 2016). Hier ist zu beachten, dass dies genauso auch auf Männer zutreffen kann, wenn sie die Kinderbetreuung nach der Arbeit übernehmen. Das Problem der Kinderbetreuung und der Haushaltsbewältigung stellt sich erst, seitdem die Arbeit vom Wohnort getrennt wurde. Eine Lösung könnte eine äquivalente Teilung der Aufgabenbereiche innerhalb der Famillie zwischen den Eltern sein. Hier sind jedoch noch die scheinbar tief verwurzelten gesellschaftlichen Rollenbilder ein Problem. Dadurch wird, wenn es die finanziellen Mittel

zu lassen, Hausarbeit durch externes Fachpersonal erledigt, wodurch ein weiterer Teil der Familienaufgaben nach Außen verlagert werden.

Die Vaterrolle hat sich in den letzten 40 Jahren hin zu einer aktiven Rolle innerhalb der Familie verändert (vgl. Nave-Herz 2015: 65). Männer stehen dabei jedoch immer in einem Dilemma, da von ihnen auf der einen Seite häufig nach wie vor die finanzielle Sicherung der Familie erwartet wird, zum anderen jedoch immer weitere Aufgaben zu dem traditionellen Rollenverständnis eines reinen Versorgers hinzukommen. Treten Väter von ihrer Aufgabe als materieller Versorger zurück und arbeiten in Teilzeit oder ganz als Hausmann, geraten sie genauso wie Mütter in den Konflikt der Vereinbarkeit von Familie und Beruf, oder erleben ihre Tätigkeiten als Hausmann nicht als befriedigend und streben somit wieder eine Berufstätigkeit an.

Dieser Einblick in die Literatur zum Themenkomplex „Familie“ im deutschsprachigen Raum muss thematisch an der Oberfläche bleiben. Wichtig sind folgende Feststellungen:

- Der Begriff „Familie“ ist als solches kaum greifbar und eher ungeeignet, um das soziale Zusammenleben und die Gemeinschaft mehrerer Generationen zu beschreiben.
- Auf der anderen Seite gibt es in der deutschen Sprache keinen *anderen* geeigneten Begriff, der die Komplexität dieser gesellschaftlichen Komponente beschreiben kann.
- Diese Arbeit ist darauf angewiesen, den Begriff „Familie“ weiterhin zu verwenden. Dabei muss jedoch deutlich kommuniziert werden, um dem Leser nicht eine Projektionsfläche für seine eigenen Vorstellungen zu geben. Weiter ist im nächsten Abschnitt zu untersuchen, inwiefern der hebräische Grundtext die Möglichkeit passender Begriffe bietet.

Auch wenn für die vorliegende Studien ausreichend Material zusammengestellt wurde, so ist doch noch einmal darauf hinzuweisen, dass diese Ergebnisse nicht verallgemeinerbar sind. Familienbilder in andersartigen Kulturen können eine andere Distanz zum Familienbegriff im Buch Genesis haben, welches im nächsten Abschnitt diskutiert werden soll.

3.2 Der Versuch einer Näherung an Familie im Buch Genesis: Wortstudien

Wie in Abschnitt 3.1 bereits deutlich wurde, gestaltet es sich schon schwierig, in der deutschen Sprache einen geeigneten Familienbegriff zu finden. Noch schwieriger ist es, in der hebräischen Sprache, da es keine terminologische Entsprechung zum deutschen Wort *Familie* gibt. Fechter (1998: 6) konstatiert: „Man kann über die Terminologie kaum einen sachgemäßen Zugang zu den Phänomenen gewinnen.“ Noch genauer fasst Scharbert (1982: 237) die Situation zusammen:

> Für ‚Familie' in unserem Sinne hat das Hebräische keinen adäquaten Ausdruck; die Familie wird einfach durch den ‚Mann' (geber) repräsentiert, der dann immer der verheiratete Mann mit Frauen und Kindern ist, also der Familienvater in unserem Sinn. Die Ausdrücke 'ab ‚Vater' und 'ah ‚Bruder' sind immer mehrdeutig; Sie können sich auf Verwandte über mehrere Zwischenglieder der Genealogie hinweg beziehen, ganz abgesehen vom metaphorischen Sprachgebrauch.

Als Lösung schlägt Fechter (1998: 6) deshalb vor, sich vom Bereich der „Alltagserfahrung“ – also Erzählung aus dem Alltag der Menschen – leiten zu lassen. Das ist sinnvoll und entspricht auch dem hier gewählten Ansatz der literarischen Analyse. Trotzdem ist es sinnvoll, Begriffe zu untersuchen, welche für familiäre Strukturen stehen, die etwas ähnliches beschreiben und ausdrücken. In den meisten Fällen sind die Begriffe im Alten Testament kulturell, aber auch religiös konnotiert. Wenn man ihre Rolle und Bedeutung verstehen möchte, ist eine Wortstudie hilfreich, die untersucht, wie die Begriffe gefüllt und damit zu verstehen sind. Wichtige Begriffe sind dabei שבט/מטה für *Stamm*, משפחה für *Sippe* oder *Klan* und letztlich בית אב für *Vaterhaus*. Dabei ist בית אב die kleinste Einheit von verwandtschaftlichen Beziehungen und שבט/מטה die größte. שבט/מטה werden deswegen in dieser Arbeit nicht beachtet, da sie weniger eine familienähnliche Struktur abbilden, sondern, laut Wright, die größte Einheit der gesellschaftlichen und territorialen Aufteilung in Israel beschreiben („the primary unit of social and territorial organization in Israel“; (Wright 1992: 761)). Somit sind sie eine zu große Einheit für den Vergleich und die Betrachtung in dieser Arbeit. Es werden im folgenden lediglich משפחה und vor allem בית אב, der dem Familienbegriff am nächsten kommt, untersucht. Der Vollständigkeit halber – und auch, um sich den beschriebenen Alltagserfahrungen zu nähern – werden im

Anschluss einzelne Personen aus dem familiären Umfeld wie אב für *Vater*, אם für *Mutter*, בן für *Sohn*, בת für *Tochter* betrachtet. In diesen Untersuchungen geht es nicht um eine vollständige theologische Betrachtung der Begriffe, sondern um eine Annäherung an den Begriff der Familie im Alten Testament und vor allen in der Jakobserzählung. Die Wortstudien sollen also dazu dienen, später in der Jakobserzählung die Funktion von Familie besser zu verstehen und den literarischen Befund zu würdigen. Aus diesem Grund wird auch die Bedeutung der Umwelt des Alten Testaments nicht ausführlich oder gar nicht betrachtet. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, wird hier auf eine etymologische Wortstudie verzichtet.

3.2.1 מִשְׁפָּחָה

מִשְׁפָּחָה lässt sich nur schwer unmissverständlich ins Deutsche übersetzen. Oft wird der Begriff mit „Familie“ übersetzt, was aber dem eigentlichen Begriffsverständnis nicht gerecht wird. Denn im Hebräischen gehört mehr zu diesem Begriff als das im deutschsprachigen Raum zur Familie gezählte, vgl. die Darstellung im vorherigen Kapitel. Vielmehr meint es „keine regionale oder politische Größe, sondern eine ethnische oder engere menschliche Gemeinschaft“(Zobel 1987: 87) Wright (1992: 761) sieht in diesem Begriff damit eher eine Untereinheit eines ganzen Stammes, also שֵׁבֶט/מַטֶּה und übersetzt deshalb mit *Clan*, womit etwas größeres als Familie gemeint ist, aber etwas kleineres als Stamm. So kann מִשְׁפָּחָה also mit Wright als „unit of recognizable *kinship*“ (:761) gesehen werden. So zum Beispiel in Num 1,26 wo die zwölf Söhne Jakobs ihren Namen an ihren Clan vergeben. In den Narrativtexten erscheinen jedoch Clannamen, die in der Volkszählungsliste in Num 26 nicht erscheinen. Das könnte daran liegen, dass während des Landnahmeprozesses die Clannamen mit den Städte- oder Dorfnamen austauschbar waren (vgl. Wright 1992: 762). So auch Zobel (1987: 87), der diesen Begriff durch Verwandtschaftsstrukturen bestimmt sieht: „[Er] „umfaßt mehr als nur die nähere oder weitere Familie des Mannes oder der Frau.“ Eine weitere wichtige Eigenschaft von מִשְׁפָּחָה ist die territoriale Identität. Wright (1992: 762) sieht den deutlichsten Beweis dafür in den antiken Listen der Stammesgrenzen, die die Stammesgebiete bei der Landverteilung beschreiben (vgl. Jos 13–19). Dort wird beschrieben, dass die Stämme ihr Land wiederum an die einzelnen Clans verteilen. Innerhalb der Clangebiete bekamen wiederum die einzelnen Haushalte ihre eigenen Anteile (vgl. Wright 1992: 762 oder Zobel 1987: 88). Somit war die מִשְׁפָּחָה von Bedeutung

für das Wirtschaftssystem in Israel. Ein Israelit gab den ganzen Namen an, indem er erst sein בית אב, dann seine משפחה und dann שבט/מטה nannte: „it not only stated his kinship network but practically served as a geographical address as well“ (Wright 1992: 762).

Wright (1992: 762) sieht in der משפחה vor allem sozioökonomische und militärische Aufgaben; sozioökonomisch, da sie hauptsächlich einen Schutzverband der Großfamilie darstellte, der auf die konstituierenden Haushalte schützend und wiederherstellend wirkte. Diese Darstellung findet sich auch bei Zobel (1987: 90). Beispielsweise durch den געל *Verwandten Erlöser* der innerhalb der משפחה bei verstorbenen Verwandten Land und Frauen löste oder einen Mord rächte. Außerdem diente sie als Schutzverband für einzelne Familien, welcher gegenseitige Unterstützung bot, um beispielsweise männliche Erben zu versorgen, Land zu behalten, Mitglieder aus der Schuldsklaverei zu befreien oder einen Mord zu rächen (vgl. Wright 1992: 263). Wobei zu bedenken ist:

> These functions were all restorative in that they were emergency means to restore the normal autonomous basis of a member family and they were all actions that devolved upon the mišpāḥâ only when bêt-ʾāb was unable to act on its own behalf (Wright 1992: 763).

Neben der sozioökonomischen Funktion gab es noch die militärische Funktion, welche dafür sorgte, dass die Armee in Kriegszeiten Arbeitskräfte hatte, weswegen es immer wieder Auflistungen von Clans und Häuser gab um die militärischen Kapazitäten aufzuzeichnen (so zum Beispiel in Num 1,26). Diese Verpflichtung wurde auch als grundlegende Verpflichtung gegenüber JHWH gesehen.

Somit kann man sagen, dass משפחה mehr beinhaltet als der gegenwärtige deutsche Begriff „Familie“. Denn der deutsche Begriff beschreibt eine kleinere Einheit mit anderen Funktionen und Aufgaben und deshalb eher vergleichbar mit dem Begriff בית אב, der als nächstes untersucht wird. Wobei mit Scharbert (1982: 221) zu bedenken ist, „daß das bēyt ʾāb eine Untergliederung der mišpāḥâh ist, aber nicht mit der Familie in unserem Sinn gleichgesetzt werden kann“.

3.2.2 בית אב

בית bedeutet zunächst *Haus* oder *fest gebautes Haus*, während es in Verbindung mit אלהים mit *Gotteshaus* oder *Tempel* übersetzt werden kann (vgl. Jenni 1971: 308-309). Sehr häufig

ist jedoch im Hebräischen und in anderen semitischen Sprachen eine Verschiebung der Bedeutung, weg vom Haus an sich, hin auf die im Haus lebende Hausgemeinschaft zu finden (vgl. Jenni 1971: 311). Somit könnte בית אב ein Begriff für *Familie* sein. Wobei Ringgren (1973: 9) zu bedenken gibt, dass בית אב nicht immer fest für Familie stehe, sondern auch eine Untereinheit von Stamm und Sippe darstellen könne. Auch Wright (1992: 762) sieht בית אב als die dritte Einheit von Verwandtschaftsnetzwerken an, wodurch er bestätigt, dass es sich in die Reihe von Stamm und Sippe einordnet. Ringgren (1973: 9) vertritt ebenfalls diese These und weist darauf hin, dass wenn von einer Familie die Rede sei, im Normalfall immer vier Generationen gemeint seien. Dies macht deutlich, dass es sich um eine erweiterte Familie handelt, da zu einem „Haus" immer alle Nachkommen des Hauptes, also Ehefrauen, Söhne mit Familien, unverheiratete Töchter und Söhne, Enkel mit Familien, Sklaven und ihre Familien, bei der Familie wohnhafte Arbeiter mit Familien gehören (vgl. Wright 1992: 762). So können bis zu 50 bis 100 Personen zu einem Haushalt gehören, allein wenn man von Monogamie ausgeht, vgl. hierzu auch Scharbert (1982: 221)[31]. Dies ist auch im Sinne der Befunde aus der Wortstudie zu אב, die deutlich machen, dass sich alle Personen in einem Haus um den Vater gruppieren. Ein einzelner Israelit hatte hier das stärkste Zugehörigkeitsgefühl, fand seine Identität, Schutz und auch Verantwortlichkeit (vgl. Wright 1992: 762): „The *bêt-ʾāb* in Israel was patrilineal (descent was reckoned through the male line) and patrilocal (the wife left the *bêt-ʾāb* of her father and went to reside within the *bêt-ʾāb* of her husband)." (Wright 1992: 762) Auch Mitchell (2009: 371) bestätigt, dass בית אב patrilokal strukturiert gewesen sei. Gleichzeitig gibt er jedoch zu bedenken, dass die Tochter meist innerhalb der משפחה *Sippe* geblieben sei und der Sohn zur Zeit der Monarchie in Israel mit seiner Familie sein eigenes בית gegründet habe. Diese patriarchalen Strukturen finden sich in den Genialogien im Alten Testament wieder, wo in den meisten Fällen die Linie des Vaters aufgezeichnet wird. Wird dieses Muster unterbrochen und verändert, kann dies ein Hinweis auf eine besondere Botschaft sein.

Die meisten Belege für בית אב finden sich in Listen und Genealogien. Ringgren (1973: 9) folgert daraus, dass dies jedoch wenig Aufschluss „im Blick auf die ‚Gefühlswerte' der Familien" gebe. Tatsächlich finden sich in Listen wenig Hinweise auf die emotionale Komponente in Familien. Jedoch zeigen unterschiedliche Erzählungen (wie unter anderem

[31] Gruber (1995: 644) geht beispielsweise davon aus, dass Polygamie lediglich im Adel und besonders reichen Familien zu finden gewesen sei.

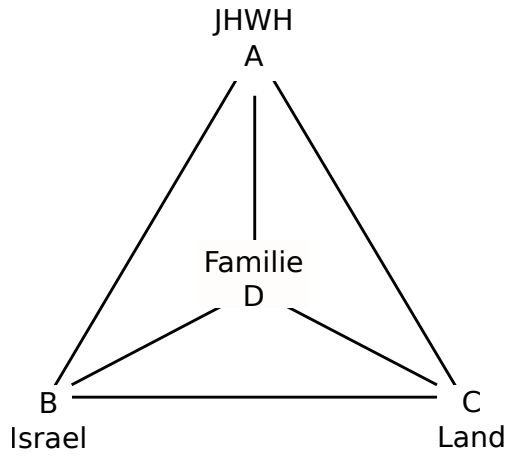

Abbildung 3.2: Grafische Darstellung von Familie im Kontext des literarischen Befunds des Alten Testaments in Anlehnung an Wright (1992: 765). Die Dreiecksseite BD stellt Familie als die Grundeinheit von israelitischer Verwandtschafts- und Sozialstrukturen mit wichtigen militärischen und gerichtlichen Funktionen dar. Die Dreiecksseite CD verweist auf die Familie als grundlegende wirtschaftliche Einheit des israelitischen Grundbesitzes mit vielen Rechten, Verantwortlichkeiten und Funktionen. Die Dreiecksseite AD beschreibt die Bedeutung der Familie für die Bundesbeziehung zu JHWH.

auch die Jakobserzählung) von verschiedenen Familien ganz automatisch die Gefühlswelt in Familien. Hiervon darf und kann jedoch keine Regel abgeleitet werden.

Das בית אב vergrößert sich auf verschiedene Arten: Geburten, Heirat der Söhne, Adoption, Kauf von Sklaven und die Attraktivität eines Wohnortes für Arbeiter (vgl. Wright 1992: 762). Auf der anderen Seite verkleinert sich das בית אב durch den Tod eines Mitglieds, die Auslöschung, Unfruchtbarkeit, das Ausbleiben männlichen Nachwuchses, extremen Landverkauf oder durch die Abhängigkeit durch Schulden. Wright (1992: 762) nennt mehrere Schutzmechanismen gegen das Schrumpfen des בית אב: Eine Variante sei, dass die Söhne der nächsten Generation Häupter ihrer Häuser werden, wenn das Haupt stirbt. Eine andere Variante sei, dass entweder das Vermögen des Hauptes aufgeteilt wird, oder versucht wird, ein weiteres Zusammenleben zu ermöglichen. Dies sei jedoch eher die Ausnahme, vgl. beispielsweise (Dtn 25,5).

Man kann also feststellen, dass das בית אב die wichtigste kleine Einheit für den Einzelnen war und ein wichtiger Ort von Sicherheit innerhalb der Beziehungen des nationalen Bundes zu JHWH darstellte (vgl. Wright 1992: 763). Dies lässt sich auch durch die wirtschaftliche Funktion von בית אב erklären. Es war die Grundeinheit für das israelitische Grundbesitzsystem, in dem jede Familieneinheit ungefähr gleich viel Land besitzen sollte

und somit lebensfähig gemacht wurde. Aus diesem Grund sollte das Land auch innerhalb der Familie bleiben weswegen es den גֹּאֵל *Verwandten Erlöser* gab, der höchstens auf der Ebene der מִשְׁפָּחָה das Land löste, um es innerhalb der Familie zu halten. Auch das Jubeljahr sorgte dafür, dass das Land im fünfzigsten Jahr wieder zurück an das eigentliche בית אב ging (vgl. Wright 1992: 764). Das Ziel der israelischen Wirtschaft war also: „[it] was geared – in principle at least, if not in practice – not to the interests of a wealthy elite, but to the economic units – the extended families on their patriomial land“ (Wright 1992: 764). Somit war also alles auf die Großfamilie ausgerichtet.

Eine weitere wichtige Funktion des בית אב war die Gerichtlichkeit, in dem Familien zwei wichtige Dimensionen in der Gerichtsbarkeit hatten: „internal, domestic jurisdiction, and external, public administration, of justice“ (Wright 1992: 764). Die interne Gerichtbarkeit bedeutete, dass das Haupt des Hauses das Recht innerhalb des Hauses (zum Beispiel Ehe, Scheidung, Gelegenheiten im Zusammenhang mit Sklaven usw.) aber auch in den örtlichen Bürgerversammlungen verwaltete.

Die wichtigste Aufgabe des בית אב und somit vor allem des Vaters sieht Wright (1992: 765) in der Didaktik, also der Kontinuität des Glaubens, der Geschichte, des Rechts, der Tradition der Nation. Deshalb wurde die Lehre der Gesetze JHWHs als elterliche Pflicht angesehen, da sie beispielsweise auch als Bedingung für den längeren Genuss der Landgabe galten (Dtn 6,7; 11,19; 32,46f). Albertz et al. (2013: 53-54) stimmt diesem im wesentlichen zu, sieht aber einen stärkeren Fokus auf „the level of the individual or, even more specifically, at the level of women within the household“. Seine Argumentation basiert im Wesentlichen auf außerbiblischen Funde.

Es wird deutlich, dass die Familie bzw. das בית אב der Dreh- und Angelpunkt für soziale, wirtschaftliche und theologische Strukturen war und damit eine enorm wichtige Funktionen innehat[32]. Wright (1992: 765) fasst dies in Grafik 3.2 zusammen. Er sieht darin auch die Erklärung für die starke Sorge um die „Familie“ in den Gesetzen und bei den Propheten. Denn letztlich nimmt das בית אב eine solche zentrale Stellung ein, dass klar wird, dass alles was die sozioökonomische Struktur der Nation (BCD) bedroht auch ernsthafte Auswirkungen auf die Bundesbeziehung mit JHWH hat. Wright geht allerdings von einem statischen Verständnis von Familie aus, ohne zeitliche Entwicklungen

[32] Derzeit noch für kontroverse Diskussionen sorgen die Fragmente der Tel-Dan-Inschriften, da diese womöglich als erste archäologischer Bestätigung eines Davids gesehen werden könnten. Vergleiche für die ausführliche Diskussion Davies (1994).

zu berücksichtigen (vgl. Gottwald 1999: 256ff). Dies liegt darin begründet, dass es seine Wurzeln also das Netzwerk an freien Landbesitzerfamilien untergräbt. Somit könnte es beispielsweise auch eine Begründung sein, warum das Elterngebot und das Ehegebot im Dekalog eine zentrale Stellung einnehmen. Es geht um den absoluten Schutz der inneren Autorität (vgl. Wright 1992: 765). Äußerlich wird die Familie durch das Diebstahlgebot, das Begehren des Nächsten Haus, und der Grenzüberschreitung oder Entführung von Personen geschützt (vgl. Wright 1992: 765). Dies zeigt das Ausmaß und die Sorge Gottes für das בית אב, das eine zentrale Stellung und damit eine wichtige Funktion in Israel und letztlich in Gottes Heilsplan einnimmt. Auch hier geht Wright allerdings nicht auf die zeitliche Entwicklung ein. Anders zum Beispiel Weinberg (1992: 53), der von einer Finalisierung der Texte in oder kurz nach der Exilzeit ausgeht.

Am besten lässt sich בית אב also aus deutschsprachiger Perspektive mit Großfamilie übersetzen, siehe dazu auch Scharbert (1982: 237). Dies muss bei einem Vergleich zwischen בית אב und der heutigen Familie im deutschsprachigen Raum unbedingt beachtet werden.

3.2.3 אב

Die Bedeutung von אב in der Umwelt des Alten Testaments wird an dieser Stelle aufgrund des Umfangs der Arbeit nur sehr kurz angerissen. In allen semitischen Sprachen ist אב als Wort zu finden. Sowohl in Ägypten als auch in Mesopotamien und im westsemitschen Befund ist „leiblicher Vater“ die erste Bedeutung (vgl. Ringgren 1973: 2-7). Der Vater ist für die Erziehung der Kinder zuständig. Steht „Vater” im Westsemitischen im Plural, sind meist die Vorfahren gemeint (vgl. Ringgren 1973: 5). Im Akkadischen wird zusätzlich noch die Bedeutung deutlich, dass neben „leiblichem Vater“ auch andere Personen wie König, Meister usw. gemeint sein können (vgl. Ringgren 1973: 3). Dieser breite Bedeutungshorizont lässt sich auch im Hebräischen finden und damit auch im Alten Testament.

Im Alten Testament ist mit אב ein leiblicher Vater, Großvater, Urgroßvater oder auch Ahnvater bzw. Vorfahre gemeint. Jedoch kann mit אב auch ein Begründer eines Berufs oder Lebensweise, ein besonders zu ehrender Mann (z.B. Lehrer oder Prophet), Beschützer, Ratgeber oder Urheber gemeint sein (vgl. Ringgren 1973: 7-8). Dieses große Bedeutungsspektrum erklärt Ringgren (1973: 8) damit, dass es im Semitischen keine Begrifflichkeiten

für direkte Verwandtschaftsbeziehungen gebe, sondern lediglich Generationsunterschiede bezeichnet würden. Somit sei jede ältere Person ein „אב“ und jede jüngere Person ein „בן“. Dies erkläre dann auch das Phänomen, dass „אב“ auch als Ehrentitel verwendet werden könne.

Um die Stellung des Vaters zu betrachten, muss diese vor allem im Kontext der Stammeskultur verstanden werden. Ringgren (1973: 8) sieht im gesellschaftlichen Leben Israels einen gravierenden Unterschied zu den anderen Kulturen im alten Orient: Die gesellschaftliche Struktur Israels ist von Stämmen und Sippen geprägt und weniger durch Dorf, Stadt und Distrikt. Becker et al. (2021) formulieren die Problemstellung wie folgt:

> Nach- und nebeneinander gab es im Alten Israel verschiedene F.formen. Halbnomaden (Nomaden) tendierten zur wehrhaften Großf., Bauern zur autarken Arbeitseinheit, Städter zum Kernf.-Wohnverband, Prophetenf. sind bezeugt (2Kön 6,1–2). F., Sippe, Stamm (Jos 7,16–18) gingen fließend ineinander über.

Es ist also ebenfalls zu untersuchen, inwiefern die Begrifflichkeiten einer Veränderung unterliegen. Sieht man in der israelitische Kultur wie Ringgren (1973) eher eine Beduinen- oder Nomadenkultur, so könnte dies eine Erklärung für die vielen Genialogien sein, denn das Wissen über die eigene Abstammung und Zugehörigkeit spielt eine große Rolle in dieser Stammeskultur. Hierbei nimmt der Vater in der Familie eine wichtige Rolle ein. Ringgren (1973: 8) vertritt die Meinung, dass der Vater in der Familie als Haupt fast unbegrenzte Macht gehabt habe. Dies äußere sich darin, dass er als Mittelpunkt der Familie gesehen werden könne, von dem Willen und damit Macht im Sinne von Kraft ausgehe. Dies bedeute beispielsweise, dass Kinder ihren Vater ehren und fürchten (Mal 1,6). Daher sei es nachvollziehbar, dass Familie mit dem Begriff בית אב *Vaterhaus* betitelt wird. Denn um den Vater positionieren sich die restlichen Familienmitglieder wie Frau, Kinder und Sklaven, die sein Eigentum sind, und vom Vater geprägt werden (vgl. Ringgren 1973: 8). Der Begriff Vaterhaus wurde in dem Abschnitt 3.2.2 (בית אב) ausführlicher diskutiert.

Aus diesem allgemeinen Bedeutungsspektrum von אב leitet Kollmar (2009: 1625) auch Verantwortungs- und Aufgabebereiche des Vaters ab:

> Die zentrale Stellung des V.s beruht nicht auf menschlichen Konventionen, sondern sie ist eine von Gott gegebene Rechtsstellung, die darin ihren sichtbaren Ausdruck findet, daß der V. der Träger des göttlichen Segens ist, den er an den ältesten Sohn weitergibt.

Dieser Segen kann nicht mehr zurückgenommen oder an jemand anderes übertragen werden. Diese zentrale Stellung des Vaters verleiht ihm auf der einen Seite anscheinend viel Macht, auf der anderen Seite trägt er eine große Verantwortung vor Gott für die ihm anvertrauten Personen und Tiere seines Hauses (vgl. Kollmar 2009: 1625).

Die Rolle und Rechte des Vaters werden nicht in allen Texten des Alten Testaments behandelt. Vaterrechte finden sich laut Ringgren (1973: 9) nur wenige in den Gesetzestexten des Alten Testaments. Beispielsweise war es möglich, dass ein Vater laut Ex 21,7 seine Tochter als Sklavin verkaufen konnte. Außerdem konnte der Vater seinem Sohn das Erstgeburtsrecht entziehen (1Kön 1,11ff), wobei das deuteronomische Gesetz wiederum eindeutig dagegenspricht (Dtn 21,15–17). Kinder sind ihren Eltern gegenüber zur Ehre verpflichtet (Ex 20,12 und Dtn 5,16). Ringgren (1973: 9-10) sieht in den Weisheitsbüchern vor allem die Rechte und die Rolle des Vaters dargestellt. Dort wird die Autorität des Vaters immer wieder betont, ebenso, dass es eine Schande ist, wenn Kinder ihre Eltern misshandeln oder verfluchen würden. Auf der anderen Seite sieht Kollmar (2009: 1625) die Autorität und damit verbundene Macht des Vaters durch die Gesetze eingeschränkt und im Gegensatz zu anderen orientalischen Kulturen eben nicht als grenzenlos. Denn der Vater selbst ist als einzelner Israelit dazu angehalten, sich durch die Bundesbeziehung unter das Gesetz Gottes zu stellen und sich davon bestimmen zu lassen.

Weitere Einzelaspekte des Vaters werden im Folgenden deutlich: Einen Vater zeichnet vor allem Gottesfurcht aus (Spr 14,26) und im Zentrum seiner Aufgaben steht die Erziehung der Kinder. Hierbei vor allem Zurechtweisung und Unterweisung des Sohnes in Weisheit (Spr 10,1; 23,24). Auch körperliche Züchtigung gehört in den Weisheitsbüchern zu den Mitteln der Erziehung (Spr 2,12; 4,3f; 6,20–27; 13,1.24; usw.). Im Gegenzug sind Kinder ihren Eltern gegenüber verpflichtet, ihnen Freude zu bereiten und auf sie zu hören (Spr 15,20; 23,22). Kollmar (2009: 1625) führt dies weiter aus und weist darauf hin, dass die Kinder auch durch den Dekalog im Gegenzug zur Verantwortung des Vaters dazu angehalten seien ihre alten Eltern zu versorgen. Hier ergibt sich auch ein deutliches Spannungsfeld:

> Dass ein Verhältnis, in dem die Liebe regieren sollte (Gen 22,2; 44,20, durch das Gesetz geordnet wird und werden muss, ist ein Notbehelf und Zeichen der Unordnung. Aber immer noch hat der Vater das Vorrecht, als Erster zu lieben und um das Herz des Kindes zu weben; auch hierin ist menschliche

Vaterschaft Abbild der Vaterschaft Gottes (Spr 23,26; Joh 4,10.19)(Rienecker 2013b: 1204).

Es stellt sich also die Frage, inwiefern die Betrachtung der Begrifflichkeiten mit Blick auf das Heute ohne das Neue Testament vollständig sind. Diese Perspektive liegt nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit.

Im Zusammenhang mit אב wird im Deuteronomium oft die Formel „Gott der Väter“ verwendet (Dtn 1,11.21; 4,1; 6,3; 12,1; 26,7;...), oder es wird auf die Taten JHWHs an den Vätern (Dtn 5,2ff; Jos 24; 1Kön 8; ...) verwiesen. Ringgren (1973: 11-12) sieht darin zum einen den Ausdruck der religiösen Zusammegehörigkeit der Generationen und zum anderen aber auch ein Zuspruch, eine Warnung oder eine Garantie an die nächste Generation, dass Gott auch zukünftig handelt.

Zur Rolle und Pflicht des אב *Vater* betont vor allem das Deuteronomium die Unterweisung der Kinder in Glaube und in der Gottesliebe (Dtn 6,7). Dies schließt die Weitergabe der Gebote an die Kinder ein (Dtn 6,7; 32,7.46) (vgl. Ringgren 1973: 13). So wird im Alten Testament immer wieder deutlich, dass das Leben der Väter sowohl ein positives aber auch ein negatives Beispiel für die Kinder sein kann. Dem positiven Beispiel soll natürlich gefolgt werden.

Die Bedeutung JHWHs als „Vater“ im Alten Testament zu untersuchen, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Es ist in diesem Kontext aber interessant zu erwähnen, da es Aufschluss darüber gibt, wie ein Vater wahrgenommen wurde, da er der Vergleichspunkt für JHWH als „Vater“ ist. Ringgren (1973: 17-18) stellt fest, dass JHWH als Vater sowieso sehr selten im Alten Testament zu finden ist und dann entweder als der erbarmende oder züchtigende Vater auftrete: „Gott selbst heißt im AT V. als der das Volk liebende und schützende“ (Appel 1989: 1379). Somit scheinen diese Eigenschaften des Vaters geschätzt oder verbreitet gewesen zu sein.

3.2.4 אם

Das Wort אם *Mutter* ist im Gegensatz zu אב *Vater* nicht so häufig im Alten Testament zu finden. Insgesamt gibt es 220 Belege über אם. Diese finden sich sowohl in den Geschichtsbüchern als auch in Gesetzestexten, Gebetstexten und den Sprüchen. Daraus ergibt sich

für Kühlewein (1971b: 173) die Grundbedeutung *leibliche Mutter ihrer Kinder*. Somit ist אם das weiblich Gegenstück zum väterlichen Elternteil אב.

Wie schon bei אב deutlich wurde, gibt es im Hebräischen keine Bezeichnung für direkte Verwandtschaftsbeziehungen, sondern lediglich für die Zugehörigkeit bzw. die Verwandtschaftsverhältnisse. Da es nicht für jede Beziehung einen Begriff gibt, geht אם immer wieder enge Wortverbindungen ein. So zum Beispiel mit Vater für das Elternverhältnis, oder mit Sohn oder Tochter um Bruder und Schwester auszudrücken (vgl. Kühlewein 1971b: 174)

Für einen weiteren Bedeutungsbereich kann אם auch zur Personifizierung einer Stadt oder eines Volkes dienen, oder es geht Wortverbindungen ein, um Begrifflichkeiten wie „Mutterleib" auszudrücken (vgl. Kühlewein 1971b: 175). Dies ist aber nicht Gegenstand dieser Arbeit.

Im Folgenden werden verschiedene Einzelaspekte des Mutterseins dargestellt, die sowohl in Gesetzestexten als auch in der Weisheitsliteratur deutlich werden: Genauso wie der Vater stehe die Mutter unter dem besonderen Rechtschutz JHWHs, vgl, Kühlewein (1971b: 176). Dies zeigt das Elterngebot im Dekalog, wie zu Beginn der Arbeit schon deutlich wurde (Ex 20,12; Dtn 5,16).

Die Aufgaben und Verantwortung der Mutter in der Familie wird beispielsweise immer wieder in der Weisheitsliteratur thematisiert. In den Sprüchen wird deutlich, dass auch die Mutter neben dem Vater ihren Kindern Weisung gibt (Spr 1,8; 6,20; 31,1). Rienecker fassen zusammen: „Es ist nicht verwunderlich, dass die M. auch auf die innere Entwicklung ihres Kindes zum Guten oder zum Bösen großen Einfluss ausübt (vgl. Rebekka auf Jakob: Gen 27; [...])" (Rienecker 2013a: 824). Eine besondere Bindung der Mutter an ihre Kinder findet sich aber auch in Hinblick auf Macht und Politik: So macht Kühlewein (1971b: 176) beispielsweise deutlich, dass vor allem die Mutter des Königs eine wichtige Rolle spielt, da diese sehr großen Einfluss auf das politische Geschehen gehabt habe. Knierim weist auch auf die besonderen Herrschaftstitel mit Blick auf 1Kön 15,13 oder 1Kön 21,7f hin (vgl. Knierim 1989: 938). Vgl. aber auch die Arbeiten von Wénin (1999) und Snyman (2020b).

Die Bedeutung und der Wert der Mutter zeigen unterschiedliche Aussagen: Das Muttersein wird als Geschenk Gottes angesehen, während Kinderlosigkeit als Leid erlebt wird

(vgl. Brandt 2009: 1008). Auf der einen Seite steht das Gebot der Elternehrung, zu dem explizit auch die Mutter gehört, auf der anderen Seite wird im Alten Testament auch die Sündhaftigkeit der Mutter beschrieben (Ps 51,7). So wird der Mutter beispielsweise keine göttliche Relevanz zugeschrieben, wie dies in anderen Kulturen wie z.B. Babylon oder Ägypten der Fall war (vgl. Brandt 2009: 1008).

Der mütterliche Trost (Jes 66,13) und die Geborgenheit (Ps 131,2) einer Mutter sind die Eigenschaften, die auch auf Gott angewandt werden und somit ein guter Hinweis darauf sind, was am ehesten mit einer Mutter verbunden wurde (vgl. Brandt 2009: 1009).

3.2.5 בן

Für eine Betrachtung des Begriffs בן in der Umwelt des Alten Testaments kann auf umfangreiches Material zurückgegriffen werden. Aufgrund des Umfangs kann dies innerhalb der Arbeit nur kurz angerissen werden. In der Umwelt des Alten Testaments bedeutet בן bzw. die entsprechenden Wörter der jeweiligen Sprache, *Sohn* oder *Erbe* (vgl. Haag 1973a: 668-670). Haag betont: Der Sohn gelte in den meisten Fällen als Nachfolger des Vaters und sei insofern wichtig, als dass er die Familie fortsetzen könne und den Namen des Vaters damit fortführe. Das Akkadische unterscheide noch zwischen leiblichen und adoptierten Söhnen. Söhne sind also in der Umwelt des Alten Testaments als Erbe dringend notwendig. Oft weist בן auf eine Zugehörigkeit hin. Faber van der Meulen (1996: 363) widerspricht und sieht den Wert eines Kindes vor allem in dessen Aufwachsen:

> Een kind mag dankbaar zijn dat er volwassen zijn en kan zijn dank gestalte geven door er voor te zorgen snel en waardig zich als volwassene te gedragen, want in het volwassen worden ligt de waarde van zijn bestaan hier op aarde.[33]

Der Aqhat-Text im Ugaritischen beschreibt die Pflichten des Sohnes als Erbe des Vaters, der für den Vater die Kultpflichten erfüllt, ihn vor Angriffen und Verleumdungen schützt, ihn im Rausch beschützt, sein Dach dichtet und die Kleider reinigt (vgl. Dietrich et al. 2019: 1240ff). In Ägypten galten laut Haag (1973a: 668) Könige als Söhne der Götter, was genau so auch im semitischen Sprachgebrauch üblich gewesen sei.

[33] Das Kind kann dankbar sein, dass es Erwachsene gibt, und es kann seinem Dank Ausdruck verleihen, indem es darauf achtet, sich schnell und mit Würde wie ein Erwachsener zu verhalten, denn im Erwachsenwerden liegt der Wert seiner Existenz hier auf der Erde.

Im Alten Testament bedeutet בן *Sohn* und hat sein weibliches Gegenstück in בת *Tochter*. Durch seine enorme Häufigkeit von bis zu 5000 Vorkommnissen im Alten Testament ist בן das häufigste Substantiv. Dies kann man durch die häufige Nutzung in den Genealogien unter anderem in Gen, Num, Chr erklären.

Zunächst einmal geht es um den allgemeinen Bedeutungsbereich von בן. Es meint häufig *leiblicher Sohn des Vaters* oder *der Mutter* und in manchen Fällen ist es auch ein Ausdruck für den männlichen Nachkommen (z.B. Gen 5,4ff) (vgl. Kühlewein 1971a: 317). Außerdem sieht Haag (1973a: 673) durch בן auch andere Verwandschaftsverhältnisse wie Brüder oder Enkel ausgedrückt. Hierfür geht בן Wortverbindungen mit anderen Wörtern ein. Dies ist das gleiche Phänomen wie bei אב oder אם. Gelegentlich wird ילד als Synonym für Sohn verwendet (Ex 2,10) (vgl. Kühlewein 1971a: 318).[34]

Ein weiterer Verwendungsbereich von בן ist laut Haag (1973a: 673) dann vorhanden, wenn es genutzt wird, um einen Einzelnen in den Zusammenhang seiner Familie, Sippe oder sogar dem ganzen Volk zu stellen: Dies geschieht dann, wenn der Name des Vaters und anderer Vorfahren an den Namen eines Einzelnen angefügt werden. Dies ist oft in den Genealogien der Fall, wodurch בן zu einem patronymischen Begriff werde (vgl. Haag 1973a: 673).

Eine Erweiterung von בן bedeutet meist, dass weniger von Söhnen als von Kindern, Enkel oder Nachkommen gesprochen wird (vgl. Kühlewein 1971a: 319). Steht בן im Plural, können Kinder beiden Geschlechts gemeint sein (vgl. Haag 1973a: 672). Häufig wird auch von בן im nicht-leiblichen Sinne gesprochen. Dies sei laut Kühlewein (1971a: 319) dann der Fall, wenn eine formelhafte Anrede genutzt wird, wie beispielsweise in den Geschichtsbüchern („mein Sohn“ Jos 7,19). Außerdem finde sich in der Weisheitsliteratur häufig das Lehrer-Schüler-Verhältnis mit בן ausgedrückt (z.B. Spr 1,10; 3,11; u.a.), genauso wie bei sogenannten Propheten Söhnen (1Kön 20,35; 2Kön 2,3; u.a.) (vgl. Schlatter 1989: 1262). Hier gibt Haag (1973a: 674) zu bedenken, dass es sich im Lehrer-Schüler-Verhältnis um eine vertrauensvolle Beziehung handelt. Auch die Einwohner einer Stadt könnten als Söhne JHWHs bezeichnet werden (Jes 51,18; u.a.). Dies ist aber nicht Gegenstand dieser Arbeit.

[34] Sehr häufig wird בן auch verwendet, um Tierkinder zu benennen oder junge Bäume (vgl. Haag 1973a: 673). Diese werden jedoch in dieser Arbeit nicht behandelt.

Des weiteren wird die Bedeutung von בן in den Erzähltraditionen untersucht. Kühlewein (1971a: 321) sieht im Zusammenhang mit בן ein wichtiges und altes Erzählmotiv: Er wird von der Verheißung eines Sohnes und der Erfüllung dieser Verheißung erzählt (Gen 18,10.14; Ri 13,3.5.7; Jes 7,14; u.a.). Dieses Motiv zieht sich bis ins Neue Testament hinein z.B. in Lk 1–2. Auch die Erzählung von der Weitergabe des Segens an den Sohn ist als Erzählmotiv, besonders in Genesis, bei den Vätergeschichten zu finden.

Wie schon in der Umwelt des Alten Testaments deutlich wurde, ist der Wert des Sohnes von großer Bedeutung in einer Familie. So auch im Alten Testament: „Der Wert des Sohnes wird bestimmt durch den Wert des Lebens, das für den biblischen Menschen das höchste Gut ist. In den Kindern verlängert sich das Leben der Eltern“ (Haag 1973a: 676). Somit verlängert sich das Leben des Vaters durch das Leben seines Sohnes. Dies erklärt auch, weswegen Kinderlosigkeit oder der Verlust eines Kindes (Gen 22,2; Jer 16,2; ...) ein solches Drama in Erzählungen darstellt und weswegen Söhne der ganze Stolz von Mutter und Vater sind (Gen 30,1; Ps 127,3f; u.a.). Aus diesem Zusammenhang könnte eine Verehrung von Söhnen abgeleitet werden, die jedoch im Alten Testament nicht gewollt ist. So argumentiert Haag (1973a: 677), es gäbe nur eine Stelle, in der von der Ehrung der Söhne gesprochen wird, 1Sam 2,29. Hier wird das Verb כבד benutzt, welches im Normalfall in Bezug auf JHWH verwendet wird und nur mit selten auch im Bezug auf die Eltern im Elterngebot. Dadurch wird deutlich, dass Kinder ihre Eltern ehren, jedoch nicht umgekehrt. Die Ehre gebührt vor allem Gott, erst in zweiter Linie den Eltern (Ex 20,12 par; Mi 7,6) oder Personen und Dingen im sakralen Bereich.

Wie bei אב *Vater* und אם *Mutter* schon deutlich wurde, gehören Sohn, Tochter, Magd, Knecht und die Eltern zur engeren Familie bzw. zum בית אב *Vaterhaus*. Dabei sind die Eltern für das sittliche Leben ihrer Kinder verantwortlich (Ex 20,10 Par) und unterweisen vor allem die Söhne im Gesetz (Ex 13,14; Dtn 11,19; u.a.) (vgl. Haag 1973a: 677). Obwohl immer wieder eine strenge Erziehung in verschiedenen Büchern des Alten Testaments empfohlen wird, sieht Haag (1973a: 677) jedoch die sich erbarmende Liebe des Vaters zum Sohn als leitendes Motiv, da es die Eigenschaft des Vaters ist, die auf JHWH übertragen wird (Ps 103,13; Mal 3,17; u.a.).

3.2.6 בת

בת findet sich als selbstständiges Wort in den meisten semitischen Sprachen. Die Bedeutung von בת kann mit *leiblicher Tochter* und „je nach Verbindung" mit anderen Wörtern auch *Kinder, Schwiegertochter, Stieftochter, Enkelin, usw.* (Gen 5,4; 37,35; u.a.) ausdrücken (vgl. Haag 1973b: 868). Damit ist die Bedeutung von בת der von בן ähnlich. Bei der Nutzung von בת kann aber genauso allgemein eine *Frau, Mädchen* oder *junge Frau* (Gen 24,13) gemeint sein. Auch dies deckt sich mit dem Gebrauch von בת. Ein weiterer metaphorischer Gebrauch von בת ist die Personifikation von Jerusalem in prophetischen und poetischen Texten (z.B. Jes 1,8) (vgl. Haag 1973b: 868), kann aber auch eine Zugehörigkeit zu einer Stadt, einem Land oder einem Stamm ausdrücken. Bergmann (2009: 1578) sieht am manchen Stellen mit בת auch weniger eine spezifische Tochter gemeint, sondern eher ein *weibliches Kind* oder *Kind* ausgedrückt.

Der Wert und die Bedeutung der Tochter im Alten Testament wird unterschiedlich gewertet und gesehen: בת kommt 579 mal im Alten Testament vor. Damit weist es eine fast 10 mal geringere Häufigkeit als בן auf. Haag (1973b: 870) folgert daraus, dass man daraus eine geringere Wertung und Schätzung der Tochter im AT ableiten könne. Dies sieht er durch Hi 1,2; 42,13; Ps 127,3f; und andere Texte bestätigt, da dort Frömmigkeit mit einer größeren Anzahl von Söhnen und nicht mit Töchter gesegnet werden würde. Wobei hier zu bedenken ist, dass in einer patriarchalen Gesellschaft natürlich die Geburt eines oder mehrerer Söhne sehr positiv gewertet wird, allein schon wegen der Fortführung des Familiennamens. Dies muss im Umkehrschluss nicht bedeuten, dass Töchter weniger geschätzt wurden. Sie wird nur nach der Heirat keine Unterstützung der Familie mehr sein, da sie in die Familie ihres Mannes einheiratet und somit auch den Namen des Vaters nicht weiterträgt. Außerdem werden sowohl Söhne als auch Töchter als die Zuspitzung der Segensfülle (Ps 144,12) verstanden, wobei Bergmann (2009: 1578) zu bedenken gibt, dass Tochter trotzdem eine nachgestellte Rolle einnimmt, da Söhne den besonderen Segen Gottes darstellen würden (Ps 127,3; 128,3).

Desweiteren werden die Aufgaben und die Verantwortung in der Familie diskutiert: Der Vater hat Verfügungsgewalt über seine Töchter, solange sie im elterlichen Haus leben. Dabei gelten sie als willkommene und gewinnbringende Arbeitskraft (Gen 20,15-30; 20,9; 24,15; Ex 20,10 Par;...) (vgl. Haag 1973b: 871). Vermutlich auch aus diesem Grund

ist sie ein Vermögen wert, das entweder verkauft werden kann, oder sich im Brautpreis niederschlägt (Gen 29,15-30; 24,12; Ex 22,15f; u.a.) (vgl. Haag 1973b: 871). Dabei gibt er jedoch zu bedenken, dass es falsch wäre, den Brautpreis als Kaufpreis zu sehen, da es dabei weniger um ein ökonomisches Abwägen gehe. Vielmehr sieht Wright (1992: 766) den Brautpreis als Austauschen von Geschenken, was die Beziehung der Eheleute aber auch ihrer Familien stärken soll. Im Alten Testament wird auch deutlich, dass die Tochter ihren eigenen persönlichen Rahmen neben der Autorität des Vaters hat. Somit sieht Bergmann (2009: 871) auch ein herzliches Vater-Tochter Verhältnis an Stellen wie Ri 11,34-40 oder im Gleichnis in 2Sam 12,3. Vom Vater wird wie in Gen 31,50 dafür gesorgt, dass die verheirate Tochter nicht durch andere Frauen aus ihrer Stellung gedrängt wird (vgl. Haag 1973b: 871).

Haag (1973b: 871) sieht in den sexuellen Tabus in Bezug auf die Tochter eine Auffälligkeit, da diese häufiger als in Bezug auf den Sohn zu finden seien. Allein die Geburt einer Tochter führe zur doppelten Unreinheit. Auf Unzucht der Tochter im Hause des Vaters sieht das deuteronomistische Gesetz die Todesstrafe vor (Dtn 22,21), wobei hier Praxis und Theorie vermutlich auseinander gingen (Gen 19,18; Ri 19,24) (vgl. Haag 1973b: 871). Außerdem wird immer wieder durch verschiedene Erzählungen deutlich, dass durch Töchter aus fremden Kulturen auch deren Religion und Kult nach Israel eindringt (Num 26,1f.6; Dtn 7,3; Ri 3,6; ...). Dies wird meist in Bezug auf Königsfamilien beschrieben und erklärt auch das damit verbundene Verbot zur Heirat fremder Frauen in Bezug auf den König (Dtn 17).

3.3 Genesis als Erzählung über Familien und die Jakobserzählung

Trotz der oben diskutierten Probleme mit dem Begriff „Familie“ kann das Buch Genesis trotzdem zurecht als Erzählung über Familien gesehen werden. So zum Beispiel Petersen (2005: 7): „both authors and editors of Genesis were concerned about the issue of family.“ Auch Steinberg (2012: 279) ist hier sehr deutlich:

> [The] texts of Genesis describe the roots of ancient Israel in the first families of humanity, leading up to the stories surrounding Abraham, Isaac, and

> Jacob and their families. Amazingly, although the memories of family recounted in Genesis may be fictional, these stories of family life still find echoes in contemporary family institutions and family values.

Egelkraut (2017: 116) unterteilt das Buch Genesis in eine Urgeschichte bis 11,27 und, nach einem Übergang, eine Vätergeschichte bis 50,26, die jeweils einzelne Familienzweige beschreiben. Wird das Buch Genesis auch als Buch mit Erzählungen über die „Erzväter“ wahrgenommen, so weist Willi-Plein (2011: 172) doch zurecht darauf hin, dass der Fokus von Genesis auf dem Zusammenleben von Menschen mehrerer Generationen, von Familie im weitesten Sinne, ist.

So fasst Martella (2015: 23) zusammen, dass für die Frage nach Familien die „Erzählungen der Genesis [...] dem Leser eine Vielfalt von Informationen“ geben. Insofern gibt es genügend Material, sich literarisch den „Alltagserfahrungen“ des Familienlebens zu nähern (vgl. Fechter 1998: 6). Die Genealogie selbst, oder auch Toledot genannt, ist ein immanentes Strukturmittel der Genesis (vgl. Hensel 2011: 35). Es kann von einer Schlüsselrolle gesprochen werden, die den Patriarchenerzählungen in der Genesis- und Pentateuchforschung zukommt (vgl. Kratz & Neumann 2018: 35). Dabei sollte man sich sinnvollerweise auf die Erzählungen zwischen Urgeschichte und dem Übergang „von Familie zu Volk“ beschränken, wie Martella (2015: 26) diskutiert. Sie sind insbesondere von Interesse, da „aus heutiger Sicht [...] festzuhalten [ist], dass sich die Szenerie der Erzelternerzählung in der Vorzeit ihrer funktionalmythischen Begründungsfunktion der Identität Israels als Zwölfstämmevolk verdankt – und nicht einer wie auch immer gearteten Absichtslosigkeit.“ (Schmid & Grohmann 2017: 5). Es ist festzuhalten, dass ihre Überlieferung von Familiengeschichten als wichtig erachtet wurde: „Diese Familiengeschichten werden als kostbarer Besitz betrachtet und von den darauffolgenden Generationen aufbewahrt.“(Koorevaar 2015: 206). Die Jakobserzählung nimmt hierbei eine besondere Rolle als „Ursprungslegende“ für Israel ein (vgl. De Pury 1991: 93). Aus einer literarischen Perspektive ist Dubbink (2016: 322) vollumfänglich zuzustimmen, wenn er zusammenfasst:

> Die narrative Person ‚Jakob’ ist, wie fast kein anderes Subjekt in der Bibel, eine komplizierte Persönlichkeit, die einerseits von innen bewegt wird von vielen, oft nicht ganz deutlichen Antrieben, und andererseits zu vielen anderen Leuten in komplizierten Verhältnissen steht.

Insofern bietet die Jakobserzählung aufgrund ihrer Nähe zur Fragestellung und ihrer literarischen wie theologischen Komplexität einen guten Ansatzpunkt für diese Arbeit.

Die Jakobserzählung im Buch Genesis umfasst je nach Zählung, ohne Josefserzählung zwölf (Gen 25–36) oder mit Josefserzählung fünfundzwanzig (Gen 25–50) Kapitel. Sie wird von den Erzählungen über Abraham und Sarai sowie der Josefserzählung eingerahmt. Dabei ist die Abgrenzung zur Josefserzählung insofern schwierig, da zwar die Hauptperson eindeutig von Jakob zu Josef wechselt, sie aber die Familiengeschichte Jakobs weitererzählt und diese letztlich zum Abschluss bringt. Insbesondere umfasst sie Jakobs Ende. Auf dieses Problem wird in Abschnitt 5.2 genauer eingegangen. In Gen 32,22 wird Jakob in Israel umbenannt und wird letztlich in seiner „konzentrischen Struktur [...] ein literarisch kunstvoll und literatursoziologisch vergleichsweise klar definierbares Dokument“(Schmid & Grohmann 2017: 15), das Identität des Volkes Israel beschreibt.

Zusammenfassend kann man sagen, dass trotz „aller ihrer Schwächen [...] Abraham, Isaak und Jakob Vorbilder im Glauben an Gott und [...] deshalb die Stammväter Israels [waren]“ (Fabry 2013: 412). Die Jakobserzählung bietet insofern theologisch und literarisch umfangreiches Material. Aber auch die eingangs erwähnten „Alltagserfahrungen“ können dort reichlich gefunden werden, vgl. die Aufstellungen bei Michel (2013: 254-259) und Fabry (2013: 411-415). Auch aus diesen Gründen kann die Jakobserzählung als Grundlage zur Erarbeitung der Forschungsfragen genutzt werden.

3.4 Zusammenfassung, Fazit und methodische Festlegung

Sowohl die Wortstudien zu den alttestamentlichen Familienbegriffen, als auch die kurze Übersicht zum heutigen Familienverständnis im deutschsprachigen Raum lassen die gesellschaftliche wie sprachliche Komplexität des Themas „Familie“ erkennen. Weder heute noch im Alten Testament ist Familie eindeutig zu definieren oder zu beschreiben. Geht man aber von einer sehr weiten Bedeutung des Begriffs „Familie“ aus, der lediglich durch das Zusammenleben mehrerer Generationen in einem System aus überwiegend verwandtschaftlichen Beziehung besteht, fallen einige Aspekte im direkten Vergleich mit dem literarischen Befund im Buch Genesis auf:

- Familie ist heute im deutschsprachigen Raum sehr eng gerahmt und beinhaltet im Normalfall weniger Generationen.

- Auch ist Familie heute nicht mehr patrilokal organisiert, weswegen der Vater nicht mehr so viel Macht über die Familie und auch nicht mehr im Zentrum der Familie steht, wie es im Alten Testament in den meisten Fällen zu beobachten ist.

- Außerdem wurde deutlich, dass literarisch geschildert wird, wie das ganze Volk Israel letztlich über familiäre Strukturen organisiert wurde, weshalb die Familie wichtige rechtliche aber auch ökonomische Aufgaben hatte. Im gegenwärtigen deutschsprachigen Raum wird Familie jedoch lediglich ein soziales Konstrukt wahrgenommen. Es bietet Raum für Reproduktion, ein soziales und emotionales Miteinander und dient weniger wirtschaftlichen oder gar rechtlichen Aufgaben.

Diese Beobachtungen sind sehr allgemein. Die zu beobachtenden Unterschiede finden beispielsweise auch ihre Begründung darin, dass in dieser Arbeit die westliche, im deutschsprachigen Raum ansässige Familie behandelt wird. Eine andere Forschungsfrage ergäbe sich, würde man die alttestamentliche Familie mit einer orientalischen[35] Familie vergleichen.

Ein weiterer Punkt, der durch die Wortstudien deutlich wurde, ergibt sich durch die Tatsache, dass es im Alten Testament nicht einen einzigen Begriff für Familie gibt. Es wird darüber diskutiert, welcher Begriff dem Begriff Familie am nächsten kommt. So sprechen Argumente dafür בית אב *Vaterhaus* als die Einheit in Israel, die dem Familienbegriff am nächsten kommt, zu sehen. Andererseits kann משפחה *Sippe* als der Begriff für Familie akzeptiert werden. Letztlich wird in dieser Arbeit בית אב als der Begriff gewählt, der Familie am nächsten kommt. Dies ist die kleinste soziale Einheit, die dem persönlichen Familienleben vermutlich am ähnlichsten ist, da diese Einheit meist auch unter einem Dach oder an einem Ort gewohnt hat. Dabei ist zu beachten, dass hier wieder ein westliches-europäisches Kriterium genutzt wird, um sich dem hebräischen Familienbegriff des Alten Testaments zu nähern.

Es ist zu beobachten, dass einzelne Rollen der Familie kaum Gegenstand der Forschung sind. Bei den unterschiedlichen Wörterbüchern arbeitet nicht jeder Herausgeber systematisch theologisch, sodass sich manche auch etymologisch an Worte annähern. Dies ist für einen Überblick über Entwicklung und Vorkommnis des Wortes hilfreich, jedoch nicht für

[35] Der Begriff wird gemäß seiner deutschen Wortbedeutung verwendet. Es wäre im Rahmen dieser Arbeit vermessen, eine abschließende Kontextualisierung dieses Begriffs vorzunehmen. Es sei auf weiterführende Literatur, zum Beispiel Said (1985) oder Kennedy (2013) verwiesen.

ein theologisches Verständnis. Außerdem ist es wichtig, gerade weil Wörter sich je nach Zeit in ihrer Bedeutung weiterentwickeln, zu untersuchen was das jeweilige Wort an der jeweiligen Stellen im Alten Testament bedeutet. Auch aus diesem Grund ist es in dieser Arbeit schwierig, ein zufriedenstellendes Ergebnis zur Bedeutung und Funktion einzelner Familienrollen darzustellen. Bei diesem Thema benötigt es noch weitere Untersuchungen und Auseinandersetzung.

So erscheint es trotz aller Schwierigkeiten sinnvoll, den Begriff „Familie“ zu verwenden. Mögliche Umschreibungen wie „Haus“, „Großfamilie“ oder „familiäre Strukturen“ sind sprachlich auch nur als Hilfskonstrukte zu bewerten, die den Leser weiter in die Irre führen könnten.

Desweiteren wurde auch immer wieder deutlich, dass sich im Alten Testament kein eindeutiges konsistentes Bild von „der Familie“ findet. Gruber (1995: 647) sieht hier Hoffnung, dass sich weitere Erkenntnisse finden lassen: „archaeological research in the lands of the Bible will continue to priovide additional data, which will enable us to understand more and more of the circumstances of the men, women, and children of ancient Israel and Canaan.“ Sehr viele alttestamentliche Erzähltexte wie die Genesis und insbesondere auch die Jakobserzählung beschreiben ein Familienleben und weniger Idealvorstellungen und Vorschriften für die Familie und ihre Rollen. In diesen Texten wird deutlich, dass zum einen Anspruch und Wirklichkeit oft auseinanderdriften, zum anderen, dass es keine „heile Welt“ gibt und keine literarische Fiktion von glücklichen Familien gezeichnet wird. Gebote werden gebrochen und Leid oder Streit werden unverblümt dargestellt. Das Alte Testament berichtet von Anfang an von Familien, die mit Kinderlosigkeit, Eifersucht, Mord, Tod, Adoption, Ehebruch und menschlichen Abgründen zu kämpfen haben. Auch deswegen sind die Erzähltexte des Alten Testaments dankbar für einen Vergleich bzw. die Übertragung auf heutige Familien, denn Herausforderungen und Probleme kennen auch heutige Familien.

Um die Forschungsfragen sinnvoll mit einer literarischen Perspektive auf die Texte zu beantworten, wurde die Methode der narratologischen Exegese und der Sozialen Netzwerkanalyse (SNA) beschrieben und deren Synergien ausführlich diskutiert. Dabei musste eine sinnvolle Einschränkung vorgenommen werden. Der methodische Aufbau dieser Arbeit – siehe auch Abbildung 3.3 – ergibt sich wie folgt:

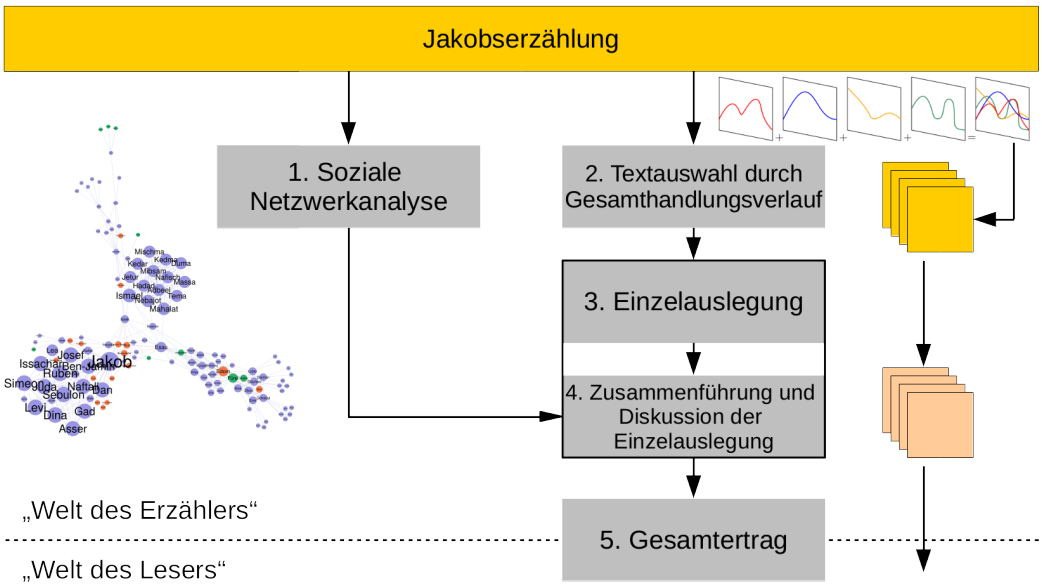

Abbildung 3.3: Illustration des methodischen Aufbaus dieser Arbeit: Die Forschungsfragen werden durch verschiedene Schritte bearbeitet. Zunächst (1) die soziale Netzwerkanalyse (vgl. Abschnitt 2.2.2), anschließend erfolgt (2) eine Textauswahl durch einen Gesamthandlungsverlauf durch Kriterien, die aus der Fragestellung erarbeitet werden (vgl. Abschnitt 2.2.1). Diese Texte werden durch eine kombinierte (3) Einzelauslegung und (4) eine Zusammenführung dieser Ergebnisse und eine Diskussion, vor allem mit den Ergebnissen der SNA (vgl. Abschnitt 2.2.3), ausgelegt. Der (5) Gesamtertrag dieser Arbeit wird in einem weiteren Kapitel dargestellt. Der Fokus dieser Arbeit liegt primär auf der „Welt des Erzählers“, erst im letzten Schritt erfolgt partiell eine Reflexion mit Blick auf die „Welt des Lesers“.

- Zunächst erfolgt eine Rekonstruktion des sozialen Netzwerks mit einem Blick auf Personen, Orte und ihre Beziehung. Dies wird mit Methoden der SNA ausgewertet, wobei eine detaillierte Einzelbetrachtung im Rahmen der nachfolgenden Exegese mit Bezug zur Fragestellung unbedingt notwendig ist. Die für die Fragestellung notwendigen Ergebnbisse der SNA sind also erst in den späteren Kapiteln zu erwarten.

- Anschließend muss mit den durch die Fragestellung vorgegebenen Perspektiven (Erzählperspektiven, Personen, Spannung, Raum und Zeit) ein Gesamthandlungsverlauf der Erzählung konstruiert und einzelne Texte für eine genauere Auslegung ausgewählt.

- Die Einzelauslegung der Texte bedient sich wiederum einer ausgewählten und auf diese narrativen Teilelemente passende Methodenmenge: Hier geht es vor allem um die Mikroperspektive auf Personen, Handlung, Zeit und Raum, ohne die Gesamterzählung zu vernachlässigen.

- Die Einzelauslegungen gliedern sich deswegen in drei Abschnitte: (a) Einbettung in die Gesamterzählung und Struktur des Einzeltextes, (b) eigene Auslegung unter Würdigung anderer exegetischer Zugänge[36] und (c) Zusammenfassung der eigenen Auslegungsperspektive mit Bezug zur Fragestellung und unter Berücksichtigung der SNA.

[36] Die Ergebnisse der soziohistorischen Forschung sind nur einzubeziehen, wenn dadurch der Rahmen der Erzählung und der methodische Rahmen der Arbeit nicht verlassen wird.

4 Das soziale Netzwerk der Jakobserzählung

Die Methoden und Begriffe der Sozialen Netzwerkanalyse (SNA) wurden in Abschnitt 2.2.2 eingeführt. Es soll noch einmal auf ihre Überschneidungen mit der narratologischen Exegese hingewiesen werden, die in Abschnitt 2.2.3 diskutiert wurden: Personen, Zeit und Raum sind die Elemente der SNA, um menschliche Interaktionen in eine analytische und auswertbare Darstellung zu übertragen. Das Ergebnis eines Teils der narratologischen Exegese dieser Arbeit ist also ein auf den literarischen Befund aufbauendes Netzwerk – vergleichbar mit einer Figurenkonstellation der Erzählung. Dieses Kapitel bietet zunächst eine Übersicht über die gesamte Jakobserzählung und diskutiert dementsprechend primär globale Phänomene. Die narrative Auslegung der Texte im nächsten Kapitel hebt bestimmte Teilaspekte hervor, die dann anhand der Darstellung in diesem Kapitel im Detail diskutiert werden. Es sollen die einzelnen narrativen Elemente mit der SNA verknüpft werden. Wichtig ist auch der Hinweis, dass diese Arbeit sich zunächst – abgesehen von einzelnen Ausblicken – in der Welt des Erzählers bewegt[37].

Die Auswertung und Visualisierung erfolgte mit der Open-Source-Visualisierungssoftware Gephi[38], das die verschiedenen Zentralitätsmaße und Algorithmen ausführen kann. Weitere statistische Auswertungen (Mittelwerte und Gruppierung von Daten) wurden mit Python und der Bibliothek Pandas[39] erzeugt. Da die Darstellung dieser umfangreichen Netzwerke auf Papierform naturgemäß große Probleme bereitet, sei noch einmal auf die Mög-

[37] So kann diese Darstellung nicht dazu beitragen soziale Strukturen aufzuzeigen, also wie sich Gemeinschaft organisierte und wie sie kooperierte (vgl. dazu Deist 2000: 233). Wohl aber können entsprechende Darstellungen zur Einordnung der hier gefundenen Ergebnisse helfen; jedenfalls sofern man den Graben zur Geschichtlichkeit nicht überschreitet.

[38] Dieses weit verbreitete Open-Source-Tool ist frei unter `https://gephi.org/` erhältlich.

[39] Beides ebenfalls frei verfügbar, siehe `https://pandas.pydata.org/`.

lichkeit der interaktiven Durchsicht dieser Netzwerke online unter `https://doerpinghaus.org/barbara/jacob/` hingewiesen.

Zunächst sollen noch einmal detailliert die einzelnen methodischen Schritte diskutiert werden: Am Anfang steht eine narratologische Auslegung des Textes. Das Ergebnis ist eine Darstellung einer Situation, wie sie durch die Endgestalt des Textes dem Leser vermittelt wird: Welche Personen werden beschrieben? Wie wird ihre Interaktion, ihr Zusammenleben, ihre Beziehung miteinander beschrieben? Welche Orte werden mit Personen in Verbindung gebracht? Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, diese erhobenen und gesammelten Daten in ein soziales Netzwerk zu überführen. In diesem zweiten Schritt wird von anderen wissenschaftstheoretischen Rahmenbedingungen ausgegangen, nämlich von überwiegend sozialwissenschaftlichen. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass das nun entstandene Netzwerk zunächst nur mit der Methodenmenge der Sozialwissenschaften beziehungsweise der Digital Humanities analysiert werden kann. Welche Fragestellungen ergeben sich durch diese interdisziplinäre Komponente? Diese müssen nun in einem dritten Schritt wieder mit der narrativen Hermeneutik der Auslegung ins Gespräch gebracht werden. Welche Intention hat der ausgelegte Endtext? Ergeben sich beispielsweise signifikante Unterschiede zwischen der Bewertung und Darstellung von sozialen Gruppierungen wie Familien oder zeigt sich die narrative Bewertung auch in dem Netzwerk? Welche – vielleicht nicht direkt offensichtlichen – Verbindungen finden sich im Netzwerk und wie lassen sich diese narrativ deuten? Als Minimalperspektive ergibt sich eine umfangreiche Illustration der Figurenkonstellation des Erzähltextes, die in aller Regel ein erster Analyseschritt ist.

Das hier vorgestellte soziale Netzwerk beruht auf den Texten von Gen 25–36. Es beinhaltet im wesentlichen drei Generationen, von Abraham bis Jakob und Esau und ihrer Kinder und Familien. Die Illustration kann mit verschiedenen Algorithmen erfolgen, die jeweils bestimmte Eigenschaften des Netzwerks hervorheben. Es ist zunächst eine interessante Beobachtung, dass alle Illustrationen zu einer Dreiteilung führen, wie in Abbildung 4.1 zu erkennen ist. Die Dreiteilung besteht aus einer Linie mit Abraham und Isaak, die sich dann in zwei weitere Teile aufteilt, nämlich jeweils Esau und Jakob mit ihren Familien. Dies verdeutlicht den literarischen Befund, dass die Familie Abrahams letztlich erst in der Generation von Esaus und Jakobs Kindern groß wird. Außerdem wird dadurch auch eine Erzählung visualisiert, in der Jakob in direkter Linie zu Abraham steht und sich nicht nur in der Generation von Jakob/Israel und Esau die Familie in zwei Teile teilt, sondern

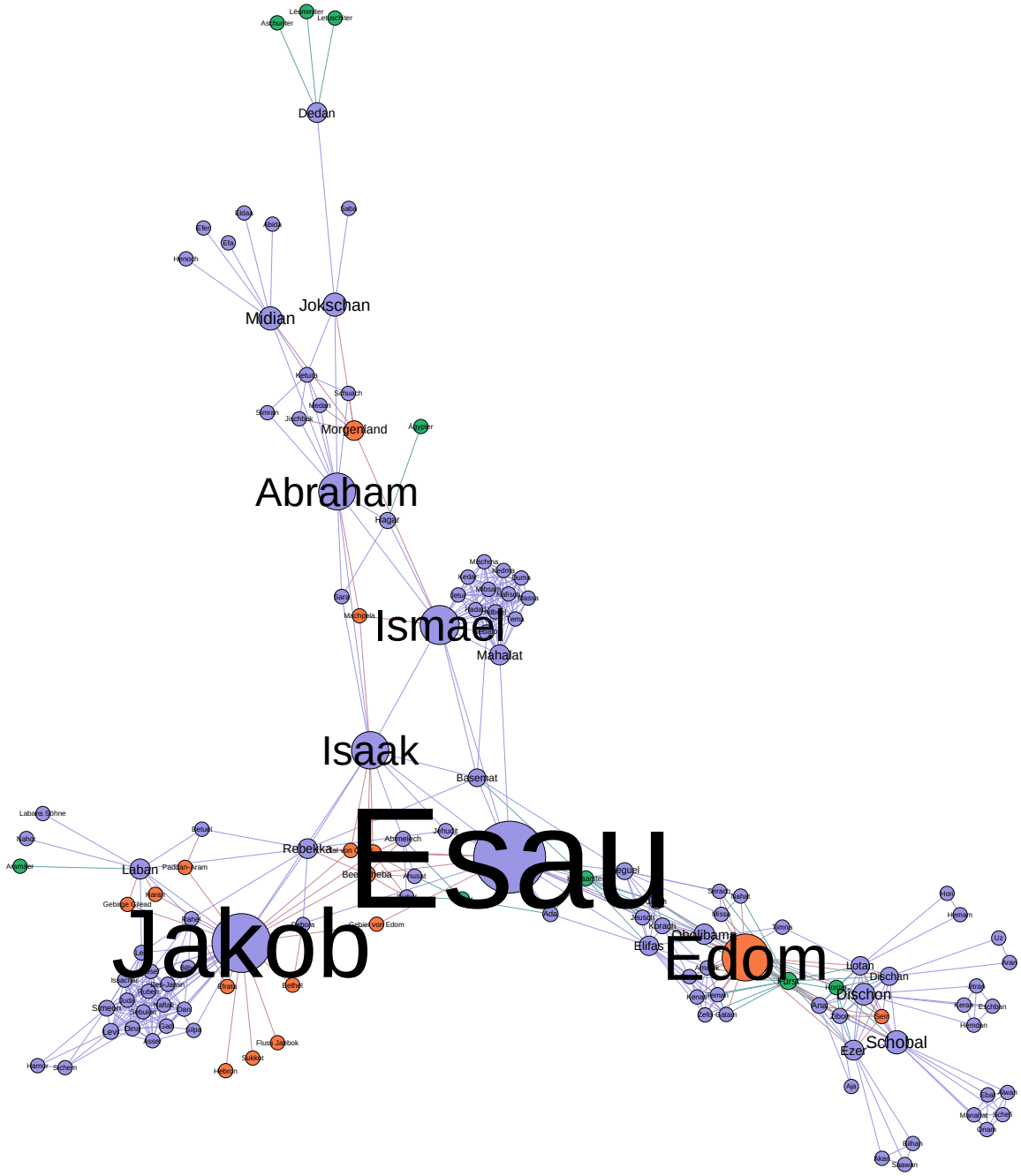

Abbildung 4.1: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 (eigene Darstellung).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihr Zentralitätsmaß (*Betweenness-Zentralität*) an. Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Blau bezeichnet Personen, Grün und Orange Orte und Völker.

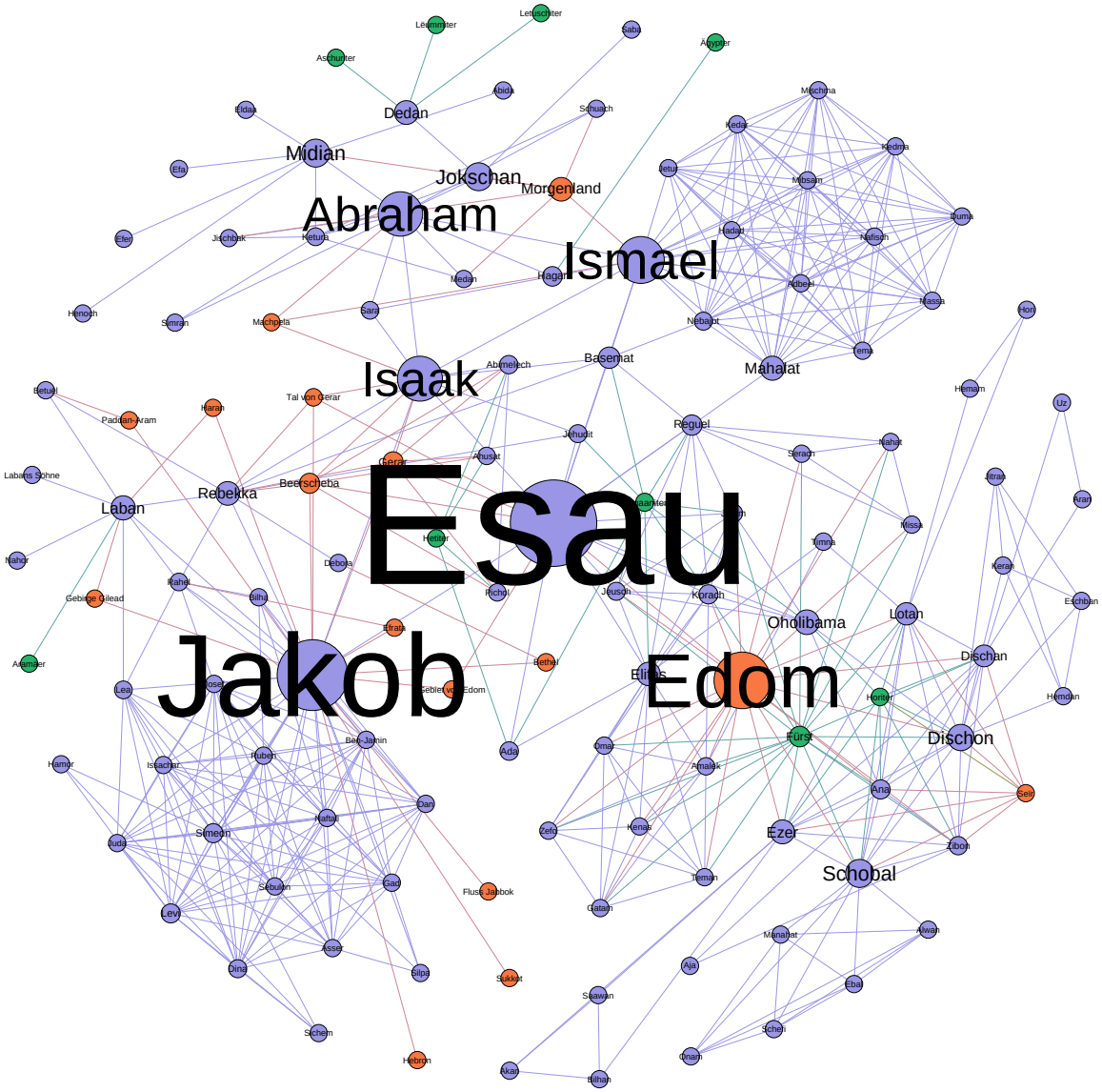

Abbildung 4.2: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 (eigene Darstellung).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihr Zentralitätsmaß (*Betweenness-Zentralität*) an. Im Gegensatz zu Abb. 4.1 wurde eine andere Visualisierung gewählt.
Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Blau bezeichnet Personen, Grün und Orange Orte und Völker.

auch in zwei Völker – nämlich die zukünftigen Völker Israel und Edom.

Weiterhin ist auffällig, dass eine scheinbare Randfigur wie Ismael sehr prominent zwischen Abraham und Isaak visualisiert wird und viele Nachkommen hat, die der Erzähltext jedoch nicht weiter verfolgt und nur kurz erwähnt. Allerdings ist in dieser Illustration sofort offensichtlich, dass es noch eine Verbindung von der Familie Ismaels zu Esau gibt, da Esau eine der Töchter Ismaels geheiratet hat. Die Netzwerkstruktur der Familie Esaus erscheint auffällig zerstreut, während sie bei Jakob – genauso wie bei Ismael – enger verbunden erscheint und viele Personen jeweils auch untereinander Verbindungen haben, also einen sogenannten Cluster bilden. Im Gegenzug werden für Esau bis zu Gen 36 eine größere Anzahl an Beziehungen geschildert. Dies könnte an der literarischen Gestaltung des Textes liegen. In den letzten Kapiteln finden sich viele Aufzählungen und Genealogien über Esaus Familie und die Fürsten der Edomiter. Diese hier sehr prominent zu erkennende Situation dient literarisch vermutlich dazu, die Esauerzählung abzuschließen und den Fokus auf Jakobs Familie zu legen[40]. Eine ausführliche Würdigung von Jakobs Familie findet sich erst in Gen 37–50, zum Beispiel in Gen 46,8–27. Als Ausblick ist auffällig, das Jakobs Familie in Gen 47,12 als „Haus Jakobs“ bezeichnet wird und am Ende der aufwändigen Rechnung in Gen 46 genau siebzig Personen umfasst. Dies kann als literarische Referenz an das Versprechen einer großen Anzahl von Nachkommen in der Abrahamssverheißung gelesen werden, denn die Siebzig ist in der Zahlensymbolik die Zahl der Vollständigkeit. In dem Schaubildern der SNA in dieser Arbeit kann dies so nicht gesehen werden, was aber primär an der Begrenzung auf Gen 25–36 liegen könnte.

Obwohl in dieser Arbeit nur ein Teil der Jakobserzählung bearbeitet wurde, finden sich literarisch sehr viele Referenzen auf Abraham, was sich in der Illustration widerspiegelt. Dies zeigt also die starke narratologische Präsenz und Wichtigkeit Abrahams in der Jakobserzählung. Dies spiegelt sich auch in den vielen Analogien zwischen Jakob und Abraham wieder.

Eine weitere Beobachtung ist, dass zwischen Esau und Jakob vor allem Orte gibt als „Brücke“ dienen. Dies lässt die Frage an den Text stellen, ob Esau und Jakob tatsächlich

[40] Es geht allerdings auch um die Beziehung zweier Völker, wie Holmgren (1990: 6) klarstellt. Es ist im Rahmen der SNA allerdings nicht möglich, zu untersuchen ob es sich dabei um eine „theologische Perspektive“ Spina (siehe 2005: 31) handelt oder um die Begründung einer Feindschaft. Siehe auch die Darstellung bei Deist (2000: 250), der gerade mit Blick auf Amos schreibt: „The Edomites and Israelites are much closer, though: their grandfathers were twins“.

keinen Kontakt zueinander hatten in der Zeit von Jakobs Flucht bis zur Versöhnung. Es erscheint wahrscheinlich, dass sie über bestimmte Orte immer wieder zumindest übereinander informiert wurden oder Begegnungen zumindest zwischen ihnen bekannten Menschen stattgefunden haben. Der Text berichtet darüber nichts und geht implizit davon aus, dass Esau und Jakob keinen Kontakt mehr hatten. Das ist auch der Grund für die große Inszenierung von Jakobs Familie und der Geschenke bei ihrem ersten Aufeinandertreffen nach dem Bruch (Gen 33,1–20). Ob es trotzdem in der Zwischenzeit einen Informationsfluss gab, verrät der Text so nicht, die SNA lässt dies aber vermuten. Es handelt sich dabei vor allem um die Knoten „Tal von Gerar“, „Beerscheba“ und „Gebiet von Edom“. Diese liegen zentral zwischen diesen beiden Knoten. Interessanterweise liegen nur wenige Personen direkt zwischen den beiden Brüdern, primär handelt es sich um Isaak.

4.1 Zentralitätsmaße

Nun sollen verschiedene Zentralitätsmaße (siehe Abschnitt 2.2.2) und ihre Ergebnisse dargestellt und diskutiert werden. Die Berechnung erfolgte mit Gephi und wird in Tabelle 4.1 für die jeweils „wichtigsten“ Akteure dargestellt.

Ein kurzer Blick auf Tabelle 4.3 liefert interessante Einsichten in die narrative Wertung einzelner Aspekte der Erzählung, indem es den Mittelwert der einzelnen Maße darstellt: Zunächst ist zu beobachten, dass Völker bzw. die Vergabe von Attributen keine große Zentralität in der Erzählung einnehmen. Wie in Abschnitt 2.2.2 schon angedeutet, gibt es dazu allerdings eine umfangreiche Diskussion in der Literatur. Orte nehmen eine große Betweenness und eine große Closeness ein, das heißt es sind Orte, über die sich Kommunikation und damit auch der Erzählverlauf fortentwickeln. Der Unterschied zu Personen ist statistisch nicht signifikant, muss aber trotzdem beachtet werden. Orte üben aber keinen Einfluss auf das Netzwerk an sich aus, wie die signifikant höhere Eigen-Zentralität der Personen aussagt. Orte sind wichtig für die Kommunikation und Interaktion zwischen den Personen. Diese Auswertung wird in den folgenden Kapiteln, insbesondere in Kapitel 6 weiter diskutiert.

Bevor die Arbeit mit einer detaillierten Analyse des sozialen Netzwerks fortfährt, sei noch auf Tabelle 4.2 hingewiesen, die drei Zentralitätsmaße gemittelt nach Geschlecht auf-

Betweenness-Zentralität		Eigen-Zentralität		Closeness-Zentralität	
Esau	4081.405854	Jakob	1.000000	Esau	0.435811
Jakob	3153.953396	Simeon	0.783050	Isaak	0.404389
Edom	2316.929863	Levi	0.783050	Jakob	0.393293
Ismael	1745.452339	Ruben	0.779734	Ismael	0.371758
Isaak	1630.531151	Dina	0.774164	Basemat	0.350543
Abraham	1601.719697	Issachar	0.761894	Korach	0.343085
Schobal	631.999511	Sebulon	0.761894	Mahalat	0.342175
Midian	630.673485	Juda	0.761894	Jalam	0.341270
Jokschan	624.673485	Josef	0.746996	Jeusch	0.341270
Dischon	530.472724	Ben-Jamin	0.746996	Oholibama	0.338583

Tabelle 4.1: Übersicht der zehn Akteure mit den jeweils höchsten Zentralitätsmaßen im Netzwerk. Im Gegensatz zur Betweenness-Zentralität sind die anderen Werte zwischen 0 und 1 normiert.

lösen. Während Frauen eine größere Closeness-Zentralität innerhalb der Erzählung aufweisen, haben Männer eine höhere Betweenness- und Eigen-Zentralität. Mit Blick auf die Erzählung erscheint dies zunächst offensichtlich: Die Hauptakteure sind allesamt Männer. Allerdings erfordert diese Tabelle und die unterschiedlichen Zentralitätsmaße als brisantes Thema noch eine größere Aufmerksamkeit während der Exegese[41].

In Abbildung 4.1 werden die Knoten entsprechend ihrer Betweenness-Zentralität illustriert, das heißt größere Knoten haben eine größere Zentralität. Diese gibt auch mit indirekten Verbindungen an, wie sehr eine Person den Informationsfluss in einem Netzwerk verändern kann. Dadurch können Brückenfunktionen herausgefunden werden. Esau steht nach dieser Berechnung an erster Stelle mit der größten Betweenness-Zentralität (4081,41). Dies ist ein wenig überraschendes Ergebnis, denn Esau ist zumindest in dem hier behandelten Textausschnitt die Brücke zu den Edomitern (2316,93) und teilweise auch zu Jakob (3153,95) mit seiner Familie[42]. Dies bedeutet, dass Esau in der Erzählung

[41] Auch an dieser Stelle dürfen nur ein paar Fragen aufblitzen, um die „Welt des Erzählers“ nicht zu verlassen. Gilt etwa, „the woman had leverage primarily as mother of her children, especially her male children. Her role in childrearing meant that she was the one most responsible for the internalization of the group ethos and for what passed for education in general“(Perdue 1997: 78)? Auch die Frage nach dem sozialen Status, die Deist aufwirft ist wichtig: „Yet women's legal position, which, like labour pains, is pictured as a curse (Gen. 3.16; cf. 2.24) should not be confused with their status. In biblical literature women enjoy a high social status.“(Deist 2000: 263) Die SNA könnte in der Welt der Erzählung helfen, Perspektiven auf diese Fragen zu gewinnen. Doch dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

[42] Dies ist zunächst eine Darstellung der möglichen Informationsflüsse in der Welt des Erzählers. Es ist eine spannende Frage – die allerdings in dieser Arbeit nicht behandelt werden kann – inwiefern sich dieses Bild der SNA mit der Darstellung bei den kleinen Propheten deckt. Vergleiche dazu beispielsweise Snyman (2016) und Crowell (2021). Rogerson & Davies (1989: 81) stellt allerdings sogar die

	Betweenness-Zentralität	Eigen-Zentralität	Closeness-Zentralität
weiblich	115.233633	0.229302	0.301079
männlich	197.273897	0.269757	0.270338

Tabelle 4.2: Darstellung der gemittelten Betweenness-, Eigen- und Closeness-Zentralität nach Geschlecht. Die männlichen Akteure im Netz haben eine deutlich deutlich höhere Betweenness- und eine leicht erhöhte Eigen-Zentralität. Die Closeness-Zentralität der Frauen ist allerdings deutlich höher.

	Betweenness-Zentralität	Eigen-Zentralität	Closeness-Zentralität
Volk	29.859701	0.085824	0.233673
Ort	191.369629	0.125844	0.305548
Person	185.869987	0.263969	0.275640

Tabelle 4.3: Darstellung der gemittelten Betweenness-, Eigen- und Closeness-Zentralität nach Art der Knoten.

für seine Familie und damit für die Edomiter eine sehr wichtige Funktion hat, da er über sehr viele Verbindungen verfügt. Das lässt zum einen darauf schließen, dass die Erzählung implizit davon ausgeht, dass Esau im Land verwurzelt ist. Zum anderen, dass es deshalb umso verwunderlicher ist, dass Esau in der Erzählung scheinbar ohne Zögern das Land Kanaan verlässt und Jakob überlässt – dieser Aspekt wird in der Auslegung noch weiter vertieft.

Jakob ist nach der literarischen Darstellung ebenfalls gut vernetzt. Nach Esau ist er die Person mit dem zweithöchsten Wert. Diese Werte lassen sich eventuell mit der begrenzten Textauswahl erklären. Ein anderer Grund liegt narratologisch darin, dass er stets mit wechselnden Lebensorten dargestellt wird. Zunächst war er auf der Flucht, dann lebte er einige Jahre bei Laban, um danach wieder zurück nach Kanaan zu wandern. Dies erklärt, warum Jakob viele Verbindungen zu unterschiedlichen Orten hat, was auch in der Abbildung deutlich wird: Jakob und seine Familie (unten links in Abbildung 4.1) verfügen nicht nur selbst über enge Verbindungen zu zahlreichen Orten (orange Knoten – man vergleiche die Anzahl der orangefarbenen Knoten im unteren rechten Teil des Netzwerks!), sondern am Übergang zwischen den drei Teilnetzen sind auch hier erstaunlich viele orange Knoten zu finden (auch hier der direkte Vergleich zum Übergang zwischen Esau und Isaak). Trotz allem ist Jakob sehr gut vernetzt. Eine spannende Frage ist, wie sich diese

Frage nach den politischen oder sogar rassistischen Konsequenzen. Auch dazu kann die SNA ohne nähere Betrachtung der Texte keine Antwort geben.

	Betweenness-Zentralität	Eigen-Zentralität	Closeness-Zentralität
Familie Esau	217.87717	0.152908	0.277104
Familie Jakob	142.26614	0.328003	0.291694

Tabelle 4.4: Darstellung der gemittelten Betweenness-, Eigen- und Closeness-Zentralität nach Familien. Esaus Familie hat eine deutlich höhere Betweenness. Die Eigen- und Closeness-Zentralität ist bei Jakobs Familie allerdings deutlich erhöht.

Darstellung mit den weiteren Ergänzungen der Josefsgeschichte und insbesondere Gen 46,8–27 ändern wird. Außerdem muss dann weiter untersucht werden, inwiefern diese Vernetzung für die Funktion der Jakobsfamilie von Bedeutung ist. Dies wird im folgenden Kapitel ausführlich geschehen.

In Abbildung 4.3 werden die Knoten entsprechend ihrer Eigen-Zentralität illustriert, das heißt größere Knoten haben eine größere Zentralität. Sie misst zusätzlich zur Betweenness die Lage der direkten Nachbarknoten im Netzwerk. Damit wird nicht nur die direkte Einflussmöglichkeit auf Nachbarn, sondern auch die indirekte Möglichkeit, Einfluss auf das gesamte Netzwerk zu nehmen, gemessen. Es sei noch einmal auf Tabelle 4.1 verwiesen, wo sich auch eine Auflistung der Akteure im Netzwerk mit den höchsten Eigen-Zentralitätswerten finde. Dadurch lassen sich Closures, beziehungsweise Cluster, also eng verbundene Teilgruppen im Netzwerk, identifizieren. Man sieht, dass Jakob in der Erzählung offensichtlich seiner Familie – die weithin die höchsten Werte haben – nahesteht und über die weiteren Verbindungen Einfluss ausüben kann. So lassen sich unter anderem mit visueller Hilfe Personen finden, die sich besonders nahestehen. Dies ist noch keine Bewertung der Qualität der Beziehung, die Akteure können sich im Positiven wie im Negativen nahestehen.

In der Abbildung 4.3 fallen dadurch sofort drei Familien auf: Die Familien Ismaels, Jakobs und Esaus. Auffällig dabei ist, dass Jakobs und Ismaels Familien einen klassischen Cluster bilden. Durch die Verbindung alle Kinder untereinander entsteht eine große „Nähe“. Ismael ist insofern exotisch, da der Text nicht weiter über ihn berichtet. Trotzdem ist die Frage zu stellen, warum die Familien so unterschiedlich dargestellt werden. Findet sich in Esaus Familie diese Art von „Nähe“ nicht? Ist kein starkes Beziehungsnetzwerk vorhanden? Hier müssen exegetisch Fragen an den Text gestellt werden. Von Esau finden sich in der Jakobserzählung Hinweise auf mehrere Generationen. Würde Jakobs Familie mit seinen Beziehungsstrukturen ähnlich aussehen, wenn in dem Netzwerk weitere Ge-

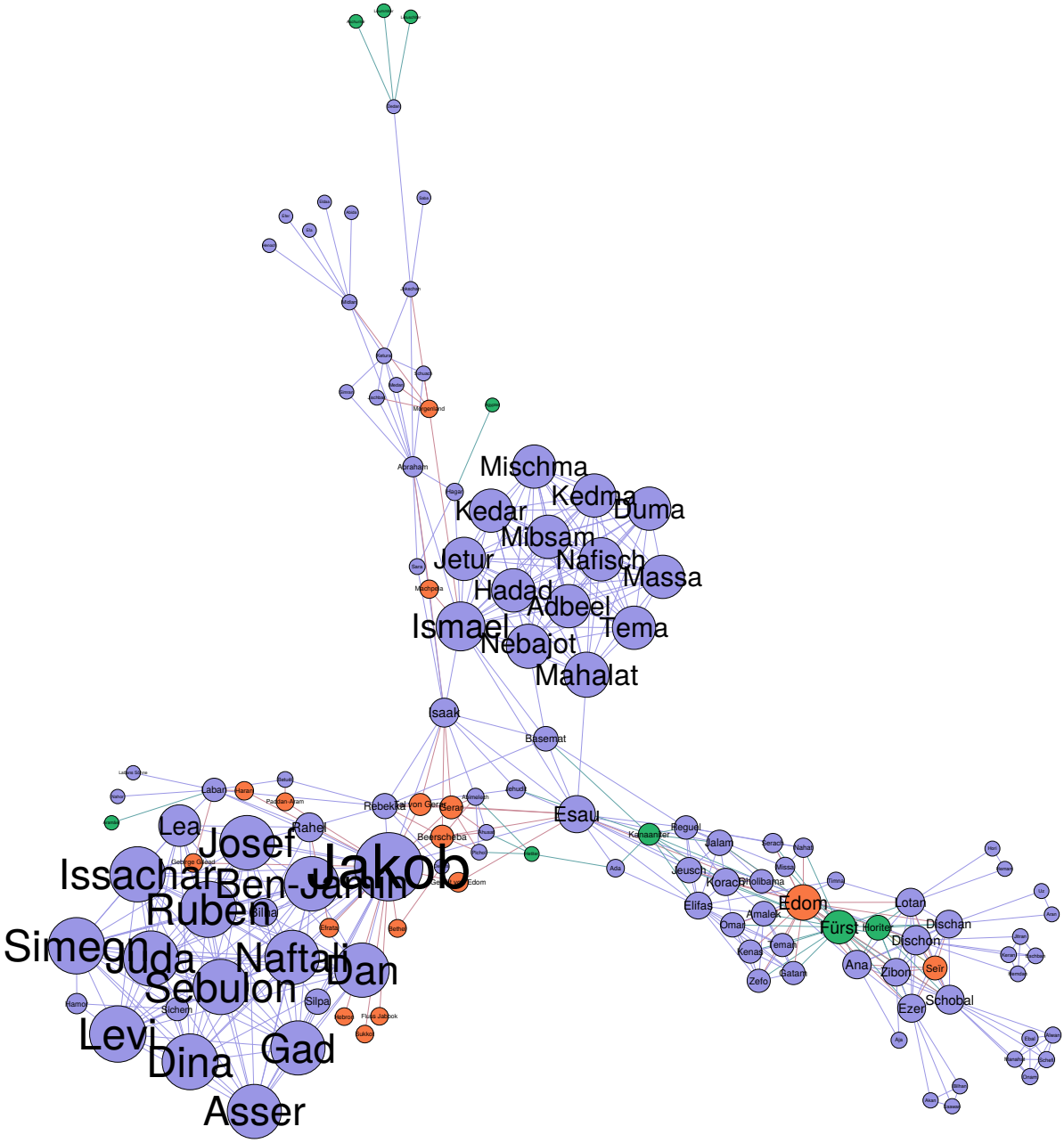

Abbildung 4.3: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 (eigene Darstellung).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihr Zentralitätsmaß (*Eigen-Zentralität*) an.
Die Farbe der Knoten gibt ihre Gruppenzugehörigkeit wieder. Blau bezeichnet Personen, Grün und Orange Orte und Völker.

nerationen berücksichtigt würden? Oder findet sich in Esaus Familie weniger „Nähe“, weil er weniger Kinder hat und trotzdem viele Frauen? Was Jakob und Ismael gemeinsam haben, ist eine große Anzahl an Kinder.

Jakob verfügt in dieser Analyse mit 1 über den größten Eigen-Zentralitäts-Wert, während Esau lediglich einen Wert von 0,43 hat. Zunächst sagt dieser Unterschied aus, dass die Erzählung Jakob mit besonders vielen nahen Beziehungen zu Personen schildert. Dies scheint bei Esau weniger der Fall zu sein. Auch hier kann die Anzahl der Kinder eine mögliche Erklärung sein. Diese Frage wird uns im folgenden Kapitel begleiten[43]. Interessant ist auch ein Blick auf Tabelle 4.4, in der die Werte gemittelt für die beiden Familien dargestellt werden. Dabei relativiert sich für die gesamte Familie der Unterschied zwischen den Closeness-Werten – auch die Familie Esaus war also eine sich nahestehende Familie, allerdings mit Ausreißern wie Esau selbst. Signifikant ist der Abstand für die Betweenness- und Eigen-Zentralität: Während die Familie Esaus *„bridge builder“* zu anderen Bereichen des Netzwerks sind – die Thematik der Edomiter wurde schon oben angerissen – hat die Familie Jakobs einen signifikant größeren Einfluss auf das vollständige Netzwerk. Auch dieser Aspekt wird uns im folgenden Kapitel begleiten und er wird vertieft.

Eine Schlussfolgerung, dass zu viele Ehefrauen von Esau für eine solche Darstellung sorgen, ist allein aus Sicht der SNA nicht zulässig, da auch Jakob vier Ehefrauen hatte und trotzdem ein starkes Beziehungsnetz aufweist[44]. Implizit wird jedoch sehr wohl deutlich, dass die vielen Frauen und damit die unterschiedlichen Gefälle innerhalb der Familie ein Konfliktpotential darstellten, wie im folgenden Abschnitt bei der Community-Detection weiter vertieft wird. Dies wird aber genauso bei Jakobs Familie deutlich beschrieben[45].

Weiter fällt auf, dass die Frauen Jakobs im Vergleich zu den Söhnen und Jakob selbst eine eher geringere Zentralität aufweisen. Dies liegt vor allem daran, dass sie unterschiedlich viele Kinder bekommen haben, und deswegen unterschiedlich viele Beziehungen haben.

[43] Anders könnte man exegetisch an den Text fragen, ob Jakob dadurch auch besonders viel Einfluss auf seine Familie und letztlich das daraus entstehende Volk hatte. Dies lässt sich eventuell beantworten, wenn man Genesis und letztlich die Rezeption von Jakob in der Bibel untersucht. Dies übersteigt jedoch den Rahmen dieser Arbeit und zeigt auch die Grenzen der SNA.

[44] Auch bewertet der Text nicht explizit die Anzahl der Frauen sondern lediglich, dass Esau fremde Frauen hatte.

[45] Jede weitere Deutung würde an dieser Stelle die Grenze der „Welt des Erzählers“ verlassen. Einige Referenzen auf Fragestellungen, die in dieser Arbeit nicht beantwortet werden können, sind aber wichtig: So analysiert Blenkinsopp (1997: 75) beispielsweise die verschiedenen späteren Regeln zur Eheschließung und schlussfolgert „they would have ruled out the marriages of many of the great figures from the past“.

Hier muss allerdings gefragt werden, ob Rahel beispielsweise nicht auch eine Beziehung zu Leas und Silpas Kindern hat, genauso wie bei Lea, Bilha und Silpa. Denn immerhin lebten sie alle zusammen, wobei dieses Bild aus der Welt des Erzählers im kommenden Kapitel näher untersucht werden soll. Allerdings zeigt der Text dies literarisch nicht explizit, weswegen es in der SNA nicht abgebildet ist. Desweiteren muss noch einmal betont werden, dass die Darstellung dieser Beziehungen lediglich etwas über die Anzahl der Beziehungen und die Vernetzung von Gruppen aussagt und nicht über ihre lediglich subjektiv zu erfassende „Beziehungsqualität“[46]. Somit kann man nicht zu dem Schluss kommen, dass Jakobs Familie sehr viel „bessere“ Beziehungen lebt als die von Esau, eine qualitative Wertung kann in diesem Schritt noch nicht vorgenommen werden. Erst in einem weiteren Schritt könnte untersucht werden, ob diese Familienstrukturen auch Auswirkungen auf das Zusammenleben und damit auch auf die Funktion der Jakobsfamilie hat. Dies würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

4.2 Community-Detection

Wie im vorherigen Kapitel diskutiert, soll die Community-Detection mithilfe des Leiden-Algorithmus erfolgen. Dieser kann mit verschiedenen Auflösungen („Resolution“) ausgeführt werden. Dadurch können entweder kleinere oder größere Teilmengen des Netzwerkes errechnet werden. Diese deuten aber nicht nur Gruppenbildungen, sondern auch mögliche Konflikte an. Der Algorithmus sucht möglichst ausgewogene Gruppen, das heißt oft ist gerade der Unterschied zwischen verschiedenen Auflösungsstufen interessant und bietet in der Gesamtinterpretation wichtige Erkenntnisse. In diesem Abschnitt sollen zunächst die Ergebnisse vorgestellt werden, eine detaillierte Einzelauswertung erfolgt im Rahmen der nächsten zwei Kapiteln.

Wichtige Vorbemerkungen sind, dass diese Communities stabile Teilgruppen des Netzwerks bilden. Dies ist wichtig für Konflikte, da die Communities potentielle „Fraktionen“ bilden können. Je nach Deutung werden in der nun folgenden Darstellung die Begriffe

[46] Es ist trotz allem möglich, daraus eine Bedeutung abzuleiten. Während sich Beziehungsqualität in keinem Fall – weder in den Sozialwissenschaften noch in den Literaturwissenschaften – statistisch ermitteln lässt, gibt hier die analysierte Netzstruktur sehr wohl Aufschluss über die Bedeutung einzelner Akteure.

„Community“, „Gemeinschaft“, „Fraktion“ und „Gruppe“ synonym verwendet. Die inhaltliche Ausdeutung muss jeweils aus dem Kontext geschehen, somit beinhaltet die Verwendung dieser Worte erst einmal keine Wertung. Somit besteht nicht zwangsläufig eine Überschneidung zwischen Gruppen, Völkern, oder anderen sozialen Gefügen der biblischen Erzählung und den hier verwendeten abstrakten Begriffen für Teilmengen des Sozialen Netzwerks, die mit Hilfe der SNA bestimmt wurden. Die Personen am Übergang zwischen solchen Gruppen sind potentiell einem erhöhten Risiko für Konflikte ausgesetzt. Es ist nicht trivial, Gruppen mit einem Namen oder einer bestimmten Funktion zu verbinden, weswegen die Benennung in der folgenden Darstellung oft vage bleibt. Spannend ist aber, dass der Algorithmus – obwohl er diese Informationen nicht verarbeitet – trotzdem familiäre Strukturen in dem Netzwerk erkennen kann.

In Abbildung 4.4 (links) findet sich eine Darstellung von drei Communities. Diese Abbildung ist wenig spektakulär und zeigt im Wesentlichen die Familie der Vorväter (grün) sowie Jakobs (orange) und Esaus Familie (blau). Auffällig in dieser Abbildung ist, dass eine Zwischengeneration fehlt: Isaak mit Rebekka und Labans Familie gehört zur Gruppe von Jakobs Familie. Es ist also sinnvoll, an dieser Stelle eher von einer „Jakobsfraktion“ zu sprechen. Der Algorithmus, der das Netzwerk in drei Gruppen aufteilt, bewertet diese anhand ihrer Betweenness. Also werden Personen, Orte und Attribute mit einer großen und mit einer kleinen Betweenness in einer Gruppe kombiniert, sodass ein möglichst ausgewogenes Verhältnis dieser Gemeinschaften entsteht. Diese entstehen ausgehend von der Netzwerkstruktur. Aus diesem Grund ist es an dieser Stelle wenig überraschend, dass diese drei Gruppen entstehen, da die Netzwerkstruktur an sich fast keine andere Möglichkeit bietet. Diese bildet durch ihre Dreiteilung den Befund in der Erzählung ab und visualisiert diese harmonische Komposition der Erzählung. Lediglich Isaak und Rebekka bilden keine eigene Gruppe, sondern gehören zur Jakobsfraktion. Dies ist interessant, bildet doch Esau eine eigene stabile Gemeinschaft und wird damit von seinen Eltern aber auch von Jakob abgegrenzt. Im Gegensatz dazu bildet Jakob *gemeinsam* mit seinen Eltern eine stabile Gruppe. Dies deutet schon eine Konfliktlinie in der Erzählung an: Esau bereitet seinen Eltern Kummer, Jakob dagegen führt die Familientradition fort, auch dadurch, dass er den Segen erhält. Auch dass in der Darstellung Isaak, Rebekka, Jakob und Esau an der möglichen Konfliktlinie zwischen den Fraktionen stehen, unterstreicht das Bild der Erzählung, dass sie zu Beginn der Erzählung die Hauptakteure im Familienkonflikt sind. Dies wird im folgenden Abschnitt vertiefend untersucht.

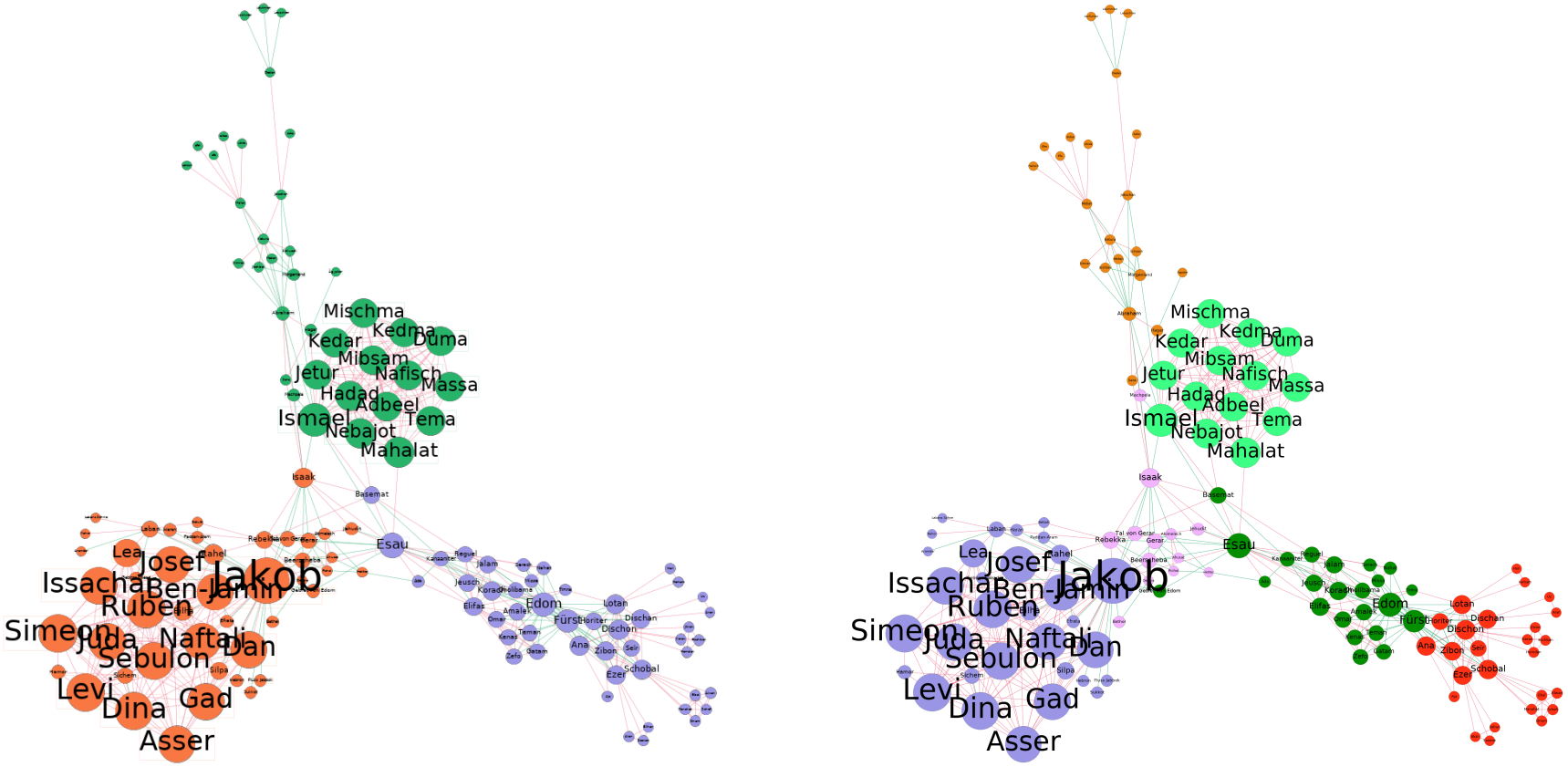

Abbildung 4.4: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 (eigene Darstellung).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihre (*Betweenness*) an. Die Farbe der Knoten gibt die berechneten Communities an. Links: Ausgabe von drei Communities. Rechts: Ausgabe von sechs Communities.

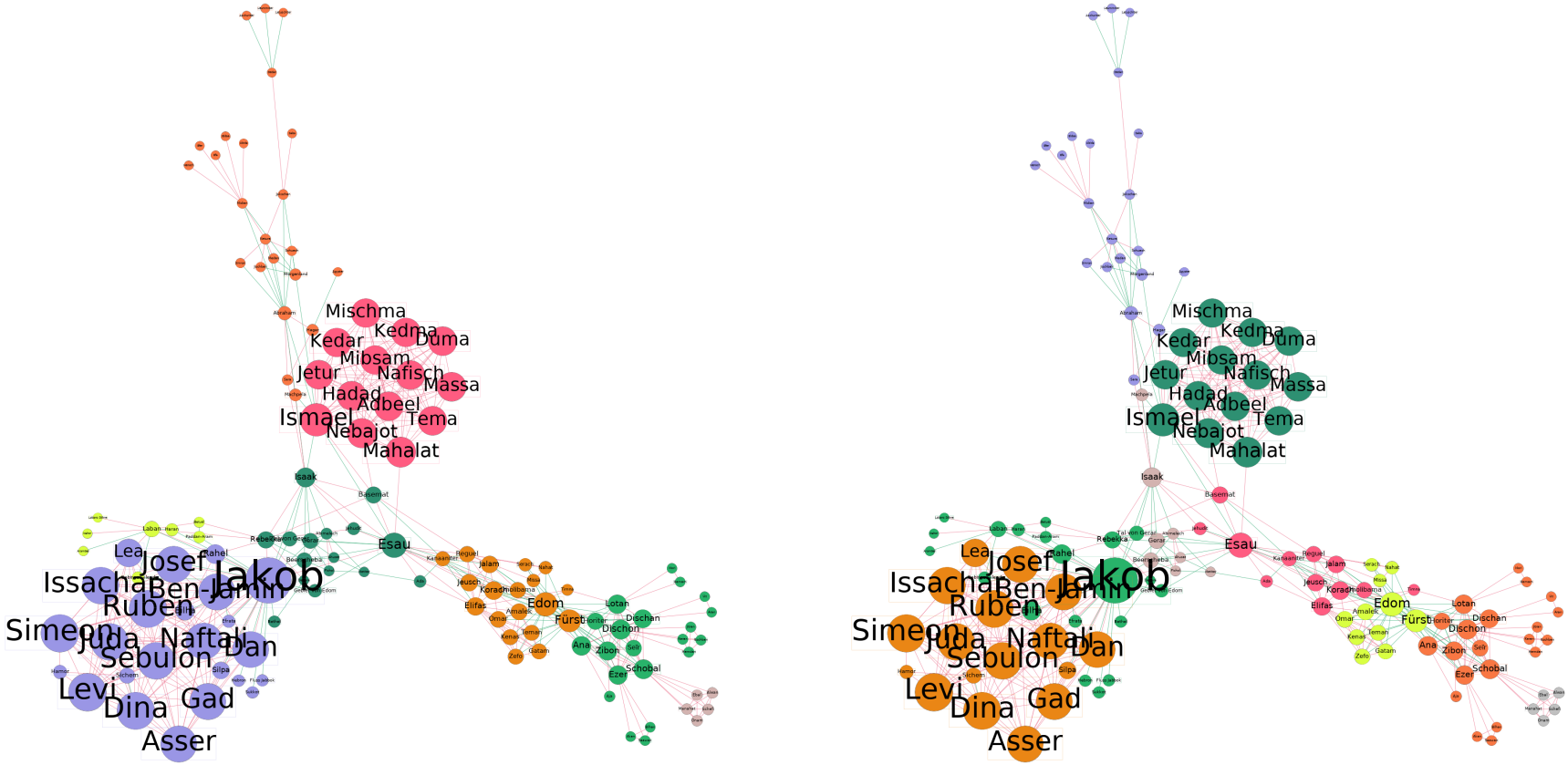

Abbildung 4.5: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 (eigene Darstellung).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihre (*Betweenness*) an. Die Farbe der Knoten gibt die berechneten Communities an.
Links: Ausgabe von acht Communities. Rechts: Ausgabe von neun Communities.

Aussagekräftiger ist die Teilung in sechs Communities, siehe Abbildung 4.4 (rechts). Hier trennt sich die Familie Abrahams (orange) von der Familie Ismaels (hellgrün) und Isaaks (pink). Auch die Familie Esaus trennt sich in zwei Generationen (dunkelgrün und rot). Spannend ist die Zuordnung der folgenden Knoten und Personen zur Familie Jakobs (blau): Bethel wird zum Beispiel zu Isaak und nicht zu Jakob gezählt, obwohl doch Jakob einschneidende Erfahrungen in Bethel macht. Laban wiederum wird der Gruppe Jakobs zugeordnet, da Jakob bei ihm lange Zeit wohnt und zwei seiner Kinder heiratet. Hier fehlt allerdings eine Konfliktlinie, die erst bei den kommenden zwei Auswertungen auftritt. Man kann feststellen, dass die Einteilung des Netzwerkes in sechs Gruppen eine intuitive Darstellung der Erzählung ist und deswegen wenig Überraschendes präsentiert. Außerdem verdeutlicht die Abbildung die mögliche Konfliktlinie zwischen der Fraktion Isaak mit Rebekka, Jakob mit seiner Familie und Esau mit seiner Familie.

Auch diese Darstellung wird in den folgenden zwei Kapiteln weiter vertieft. Es zeigt sich schon hier deutlich, dass diese Art der Community-Detection jeweils bestimmte Aspekte beleuchtet und als Gesamtbild im Rahmen der Fragestellung interpretiert werden muss. Dazu wird noch die Einteilung in acht und neun Communities vorgestellt, siehe Abbildung 4.5.

Bei acht Communities fällt in Jakobs Familie der Teil von Labans Familie ab[47]. Dass Laban nun eine eigene stabile Fraktion bildet, erklärt sich damit, dass Jakob diese Familie verlässt. Dadurch bildet sich zwischen der Fraktion Jakobs und der Labans eine potentielle Konfliktlinie, die in der Erzählung auch deutlich wird. Gleichzeitig ist interessant, dass Esau und Isaak hierbei in derselben stabilen Fraktion sind, aber anscheinend nur unter der Prämisse, dass Esaus Familie eine eigene Gruppe bildet. Dass Esau mit seinen Eltern eine Fraktion bildet und Jakob eine eigene, wird auch im Erzähltext deutlich, da Jakob diese Fraktion aufgrund seiner Flucht verlässt.

Die Zerlegung in neun Communities trennt Isaak und Esau wieder, siehe Abbildung 4.5 (rechts). Gleichzeitig zerfällt Jakobs Familie in zwei „Fraktionen“: Lea bildet mit den Kindern Jakobs eine stabile Gemeinschaft und Jakob bildet mit Rahel, Rebekka, Deborah,

[47] Deist sieht hierfür eine plausible Erklärung: „Since the paternal lineage defines a person's identity, marrying on the father's side is often seen as inappropriate. In this case the maternal family is the most logical 'supplier' of marriage partners, often specifically the household of the mother's brother. This explains Jacob's marriage to the daughters of his mother's brother. Moreover the amount of attention devoted to Jacob's marriage and his relation to Laban in the patriarchal narratives holds up this kind of marriage as the ideal solution for marriages in 'Israelite' society.“(Deist 2000: 246)

Bilha und Laban eine stabile Gemeinschaft. Dabei fällt auf, dass Lea und Rebekka in unterschiedlichen Gruppen sind und damit von einer möglichen Konfliktlinie getrennt sind, die im Text mehr als deutlich thematisiert wird. Das ist insofern überraschend, weil sich dies nicht ohne weiteres mit Blick auf die Netzstruktur erkennen lässt und sich damit die Stärke dieser Methode schon an dieser Stelle zeigt. Auch die Trennung in drei verschiedene Fraktionen von Isaak, Rebekka mit Jakob und Esau, die durch eine mögliche Konfliktlinie getrennt sind, zeigt sich in der Erzählung mehr als deutlich. Innerhalb der Familie Jakobs gibt es also zwei stabile Fraktionen mit dem abgebildeten Konfliktpotential. Wobei hier vielleicht etwas überraschend ist, dass zwar Rebekka und Jakob eine Gruppe bilden, Esau und Isaak aber nur getrennt jeweils eine eigene stabile Gruppe bilden[48].

Zusammenfassend wird also deutlich, dass der Algorithmus anhand der Jakobserzählung mögliche Konfliktlinien und Gruppen oder Fraktionen erkennt. Dies ist ein Hinweis auf die kunstvoll arrangierte und ausgestaltete Textgestalt, die durch die SNA verdeutlicht wird. Auf den ersten Blick ergeben sich keine großen Überraschungen, allerdings wird durch das Spektrum der vier Ergebnisse die Auslegung und Interpretation beeinflusst und deswegen in den folgenden zwei Kapiteln weiter vertieft.

4.3 Zusammenfassung und Zwischenfazit

Die SNA kann also – das kann man als Minimalergebnis zunächst festhalten – den literarischen Befund im Text darstellen und eine weit umfangreichere Analyse als die Figurenkonstellation zugänglich machen. Sie kann eine Antwort darauf geben, welche Beziehungen und Informationen der Erzähler für wichtig hielt, und weitere Fragen an den Text stellen. Die Darstellung muss aufgrund ihrer Komplexität in einem separaten Kapitel vor der eigentlichen Exegese erfolgen. Gleichzeitig muss die ausführliche Diskussion und Würdigung dieser Ergebnisse später erfolgen, sodass noch einige lose Fäden vorhanden sind und einige Aspekte in der Luft hängen.

Neben diesen Rückfragen, die exegetisch an den Text gestellt werden müssen, könnten sich eventuell weitere Perspektiven durch die Anwendung von Modellen aus den Sozialwissenschaften ergeben. Gibt es besondere Funktionen von Familie, die sich hier erkennen

[48] Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass Esau zwar von Isaak geliebt wurde, ihm jedoch durch seine Lebensweise und Entscheidungen Kummer bereitet hat – dies wird in der Exegese weiter vertieft.

lassen? Mögliche Ansatzpunkte sind Krisenmodelle für Familien[49], die allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr angewendet werden können.

Dieses Kapitel hat seine Grenze – der Welt des Erzählers – nicht verlassen. Dadurch konnten einige Fragestellungen, die die Welt des Autors und des historischen Lesers betreffen, gerade mit Blick auf die sozialen Verhältnisse, nur angerissen werden. Auch manche Analyse erfordert noch eine tiefere Betrachtung und Deutung. Da die SNA ihre Stärke gerade *zusammen* mit der literarischen Auslegung der Texte entwickelt, soll dies im folgenden Kapitel mit Blick auf die Fragestellungen dieser Arbeit geschehen. Es folgt nun zunächst eine Auswahl der Einzeltexte und dann eine detaillierte exegetische Betrachtung. Im Anschluss soll das Gespräch mit der SNA gesucht werden.

[49] Allerdings gibt es nur wenige Modelle, die nutzbar wären. Die SNA wird für viele gegenwartsnahe Familienstudien eingesetzt, vergleiche beispielsweise Acock & Hurlbert (1990). Schon Unger & Powell (1980: 566) betonen die Wichtigkeit für weite soziale Netzwerke in Familienkrisen: „A factor external to the family which plays a critical role in facilitating adoption to stress is emotional and material support from formal and informal sources.“ Allerdings helfen uns gegenwartsnahe Modelle nur geringfügig, wie auch Wetherell (1998) darstellt und diskutiert. Dabei laufen verschiedene Fragestellungen auch auf diese zusammen: „Did people in the past choose to live in nuclear families or did demographic constraints thwart their desire to live in extended families?“(Wetherell 1998: 134). Die einzige bekannte Arbeit von Collar, die sich mit der jüdischen Identität beschäftigt, setzt allerdings in einer wesentlich späteren Zeit mit der jüdischen Diaspora im Mittelmeerraum an. Sie führt aus: „Ethnicity is a complex issue [...] but it is a fundamental aspect of identity and one that defines individuals—both for themselves and for the people around them.“ (Collar 2013a: 224). Inwiefern solche Untersuchungen für die vorliegende Fragestellung nutzbar gemacht werden können, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr analysiert werden.

5 Analyse ausgewählter Abschnitte der Jakobserzählung

5.1 Die Gesamtstruktur der Erzählung

Die Jakobserzählung umfasst je nach Zählung ohne Josefserzählung 12 (Gen 25–36) oder mit Josefserzählung 25 (Gen 25–50) Kapitel im Buch Genesis. Die Josefserzählung ist ein neuer großer Erzählabschnitt, in der eindeutig die Hauptperson von Jakob zu Josef wechselt. Auf der anderen Seite erzählt sie die Familiengeschichte Jakobs weiter und bringt sie letztlich zum Abschluss, sie umfasst insbesondere Jakobs Ende. Damit ist die Josefserzählung in die Jakobserzählung eingebettet, aber es macht Sinn, die Josefserzählung auszuklammern und nur falls nötig ausgewählte Stellen für eine sinnvolle Interpretation und zum besseren Verständnis der Jakobserzählung hinzuzunehmen. Aber auch die Jakobserzählung selbst ist zu umfangreich, um sie hier im Ganzen zu untersuchen und auswerten zu können. Bevor weitere Kriterien zur Einschränkung diskutiert werden, soll zunächst die literarische Gesamtstruktur der Erzählung dargestellt werden, siehe Tabelle 5.1.

Anhand des Erzählverlaufs können immer wieder Spannungsbögen in der Jakobserzählung erkannt werden. Diese beinhalten beispielsweise fast immer einen Konflikt, eine große Ungewissheit oder eine Steigerung. Aber wie in Kapitel 2 herausgearbeitet, können auch weitere Methoden zur Analyse des Spannungs- und Handlungsverlauf genutzt werden. Auch die SNA soll immer wieder herangezogen werden, allerdings ist es methodisch nur selten möglich, diese auf Einzelaspekte anzuwenden. Eine neue Perspektive kann deshalb erst in Kapitel 6 vorgestellt werden, um dadurch nicht nur in diesem Kapitel aufgebrachte

25-35 Toledot Isaaks		
25-28	**Jakob und Esau im Vaterhaus: Konflikt und Trennung**	
25,19-34	**Der Erstgeborene Esau**	
	25,19-20,26	Orakel über die Zwillingssöhne und Geburt
	25,27-34	Jakob erkauft sich das Erstgeburtsrechts
26,1-33	**Rückblende: Isaak in Gerar**	
	26,1-11	Preisgabe Rebekkas an Abimelech von Gerar
	26,12-25	Brunnenstreitigkeiten im Tal von Gerar
	26,26-32	Eid von Isaak und Abimelech von Gerar
26,34-28,22	**Jakob erschleicht sich den Erstgeburtssegen**	
	26,34-35	Esau und seine kanaanäischen Frauen
	27,1-40	Der erschlichene Erstgeburtssegen
	27,41-28,9	Rebekkas Rat zur Flucht und Isaaks Befehl
	28,10-22	Die Himmelsleiter - Gottesbegegnung
29-31	**Jakob in Haran: Der Betrüger wird betrogen**	
29,1-30,24	**Jakob gründet Familie**	
	29,1-9	Jakob begegnet Rahel am Brunnen in Haran
	29,10-30	Jakob arbeitet für Laban und heiratet seine Töchter
	29,31-30,24	Jakobs Nachkommen werden zahlreich
30,25-32,1	**Jakobs Trennung von Laban**	
	30,25-43	Jakob bittet um Entlassung
	31,1-18	Gott fordert Jakob auf, zurück zu seiner Herkunftsfamilie zu gehen
	31,19-321	Jakobs Flucht und Vertrag mit Laban
Gen 32-35	**Versöhnung zwischen Jakob und Esau**	
32,2-33,20	**Jakobs Rückkehr**	
	32,2-22	Jakobs Vorbereitungen für das Wiedersehen mit Esau
	32,23-33	Kampf am Jabbok
	33,1-20	Versöhnung zwischen Jakob und Esau und Trennung der Brüder
34,1-35,29	**Die Brüder begraben Isaak**	
	34,1-31	Die Rache der Jakobssöhne an den Männern von Sichem
	35,1-15	Jakobs Wallfahrt nach Bethel und die Gottesbegegnung
	35,16-20	Geburt des 12. Sohnes und Tod Rahels
	35,21-29	Begräbnis Isaaks durch Jakob und Esau
Gen 36 Toledot Esaus		
Gen 37-50 Toledot Jakobs		
37	Konflikt der Söhne Jakobs	
46-50	Jakobs reiche Nachkommenschaft und Segen seiner Familie für andere Völker	
49; 50,13	Segen, Tod, Begräbnis Jakobs	

Tabelle 5.1: Gesamtgliederung Gen 25–50 in Anlehnung an Gies (2013) mit Hervorhebung der Texte die in dieser Arbeit untersucht werden.

Thesen, sondern auch für die Fragestellung nach der Funktion der Familie Jakobs wichtige Texte auswählen zu können.

5.2 Textauswahl und Gesamtspannungsbogen

Für die Auswahl der relevanten Texte wurden die folgenden Punkte herausgearbeitet. Sie werden am Schluss entsprechend des Vorgehens in Abschnitt 2.2.1 zu einem Gesamtbild zusammengefügt und die eigentliche Textauswahl begründet.

1. Der Spannungsbogen der Jakobserzählung

   Anhand des Erzählverlaufs können immer wieder Spannungsbögen in der Jakobserzählung erkannt werden. Diese beinhalten beispielsweise oft einen Konflikt, eine große Ungewissheit oder eine Steigerung. Die Höhepunkte sind während des Lesens einfach auszumachen, da sie vom Autor bewusst gesetzt wurden, um den Leser zu fesseln. Für eine Übersicht über die erzählerischen Elemente vergleiche Abschnitt 2.2.1. In der Jakobserzählung können durch dieses Kriterium folgende Abschnitte herausgearbeitet werden: Gen 27,1–40 *Gewinn des Erstgeburtssegen durch Jakob*, Gen 33,1–16 *Die Versöhnung von Jakob und Esau*, Gen 37,12–36 *Josef wird nach Ägypten verkauft*, Gen 46,28–34 *Das Wiedersehen von Jakob und Josef*. Diese fallen unter den weiteren, nun näher beschriebenen, Teilspannungsbögen besonders auf. Da diese nur teilweise mit Familienkonzepten und familiären Herausforderungen korrelieren, muss dieses in einem nächsten Kriterium bedacht werden. Diese Aspekte werden – in der Perspektive der gesamten Erzählung – auch in Kapitel 6 mithilfe der SNA analysiert und dargestellt.

2. Konflikte, Intrigen und Wendepunkte mit Bezug auf das Familienleben

   Im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit ist es wichtig, die Jakobserzählung auf Konflikte, Intrigen und Wendepunkte als Strukturelemente bezüglich des Familienlebens und ihrer Konstellationen und Strukturen zu untersuchen. Dabei können ähnlich wie im ersten Kriterium Konflikte oder andere Umstände, die die Familie berühren und in ihrer Struktur und ihrem Miteinander verändern, ein Hinweis auf wichtige Texte sein. Es werden deshalb folgende Texte interessant: Gen 27,1–40

Gewinn des Erstgeburtssegens durch Jakob, Gen 28,10–22 *Jakob sieht die Himmelsleiter*, Gen 29,1–30 *Jakob dient um Rahel und Lea*, Gen 31,1–21 *Jakobs Flucht von Laban*, Gen 33,1–16 *Versöhnung zwischen Jakob und Esau*, Gen 35,1–15 *Gott segnet Jakob in Bethel*, Gen 35,16–22 *Benjamins Geburt und Rahels Tod*, Gen 37,12–36 *Josef wird nach Ägypten verkauft*, Gen 45,1–28 *Josef gibt sich seinen Brüdern zu erkennen*, Gen 46,28–34 *Jakobs Wiedersehen mit Josef*, Gen 49,1–28 *Jakobs Segen.* Diese Textabschnitte beschreiben wichtige Ereignisse im Familiengeschehen von Jakobs Familie.

3. Das direkte Eingreifen Gottes auf Situationen, sein Handeln an Jakob bzw. an seiner Familie

   Das direkte Eingreifen Gottes in Jakobs Leben und damit seine Familie als Kriterium zu verwenden, ist eine wichtige Perspektive, da diese im Erzählverlauf prominent platziert ist. In der Jakobserzählung dienen Begegnungen zwischen Gott und Jakob beispielsweise dazu, ihn als Person zu verändern, ihm Wegweisung oder Bestätigung zu geben. Ab Kapitel 37, wenn es um die Josefserzählung geht, verändert sich dieser Aspekt deutlich. Dort wird nur von Figuren in der Erzählung oder dem Erzähler selbst eine geistliche Interpretation gegeben. Durch dieses Kriterium werden die folgenden Texte der Jakobserzählung hervorgehoben: Gen 28,10–22 *Jakob sieht die Himmelsleiter*, Gen 31,1–21 *Gott begegnet Jakob auf der Flucht vor Laban*, Gen 32,23–33 *Jakobs Kampf am Jabbok*, Gen 35,1–15 *Gott segnet Jakob in Bethel*, Gen 46,1–27 *Gott begegnet Jakob als er sich auf den Weg nach Ägypten zu Josef macht.*

4. Das Vorkommen von בית (*Haus*) im Text

   Da sich kein direkter äquivalenter Begriff für den deutschen Begriff „Familie“ im Hebräischen finden lässt, muss hier auf בית *Haus* ausgewichen werden. Jedoch umfasst er viel mehr als es das deutsche Wort *Familie* tut. Meist sind darin mehr Generationen als nur Eltern und Kinder, aber auch noch Knechte, Mägde, Tiere und alles was zum Haus der (meist männlichen) Person gehört, enthalten. Somit muss eine weitere Analyse für die Textauswahl im Bezug auf das Vorkommen von בית erfolgen. Dabei fällt folgendes auf: In Gen 25–50 kommt בית 77 mal vor. Diese Häufigkeit erklärt sich dadurch, dass sehr häufig damit ausgedrückt wird, wie jemand „in ein Haus geht“, oder es ist von „einem Haus“ als Gebäude die Rede. Beachtet man nur die Stellen,

an denen von בית im Sinne von „Haus“ als Familie oder Vaterhaus die Rede ist, so findet man lediglich 12 Stellen. Es handelt sich um drei Stellen, an denen Jakob entweder das erste Mal von seiner Familie spricht (Gen 30,30), Jakob zu allen spricht, die zu ihm gehören, und sie auffordert sich geistlich von Göttern zu entfernen (Gen 35,2) oder gegen Ende in Gen 46,27, wo resümiert wird, dass Jakobs Haus 70 Mann stark geworden ist. Diese Stellen können jeweils nicht nur alleine betrachtet werden, sondern müssen im Kontext von voraus- und nachgehenden Erzählabschnitten betrachtet werden und letztlich in eine ausführliche Wortstudie eingehen. Klar ist, dass diese drei Texte auf jeden Fall wichtig für die Analyse dieser Arbeit sind, jedoch erfordert die Untersuchung nicht zwangsläufig den gesamten Erzählabschnitt untersuchen zu müssen, in dem sie stehen.

5. Die Erwähnung des Abrahamssegens

   Der Abrahamssegen (Gen 12,2–3) ist Teil des Abrahambundes und verheißt eine große Nachkommenschaft und Landbesitz, damit durch Abraham und seine Nachkommen letztlich alle Völker der Erde gesegnet werden. Kurzgefasst: Abraham wird eine Familie verheißen, ein Land, in dem seine Familie leben kann, und dass er mit seiner Familie letztlich Segensträger Gottes zu den Völkern ist.

   Somit ist der Abrahamssegen nicht nur heilsgeschichtlich, sondern auch inhaltlich von Bedeutung, wenn in dieser Arbeit die Funktion von Familie untersucht werden soll. Dies erschließt sich durch den direkten Bezug zu familiären Strukturen, insbesondere wird dieser Segen von Generation zu Generation, von Vater zu Sohn weitergegeben. So auch an Jakob. Außerdem bekommt Jakob diesen Segen von Gott zugesprochen. Inwiefern sich dadurch ein exegetischer Zugang zu den Funktionen von Familie ergibt, ist jeweils zu untersuchen.

   Es könnte beispielsweise für Jakobs Familiengeschichte wichtig sein zu untersuchen, in welchem Zusammenhang die Funktion und der Familienfortgang stehen. Außerdem verdeutlicht die ganze Vätergeschichte – damit auch die Jakobserzählung – Erfüllungen von Teilen von Gottes Verheißung an Abraham; unabhängig ob in Teilen oder vollständig. Folgende Stellen könnten also unter dem Gesichtspunkt wichtig sein: Gen 26 *Isaak erhält den Abrahamssegen von Gott*, Gen 28,4 *Isaak gibt den Abrahamssegen an Jakob weiter*, Gen 28,13 *Jakob bekommt den Abrahamssegen von Gott*

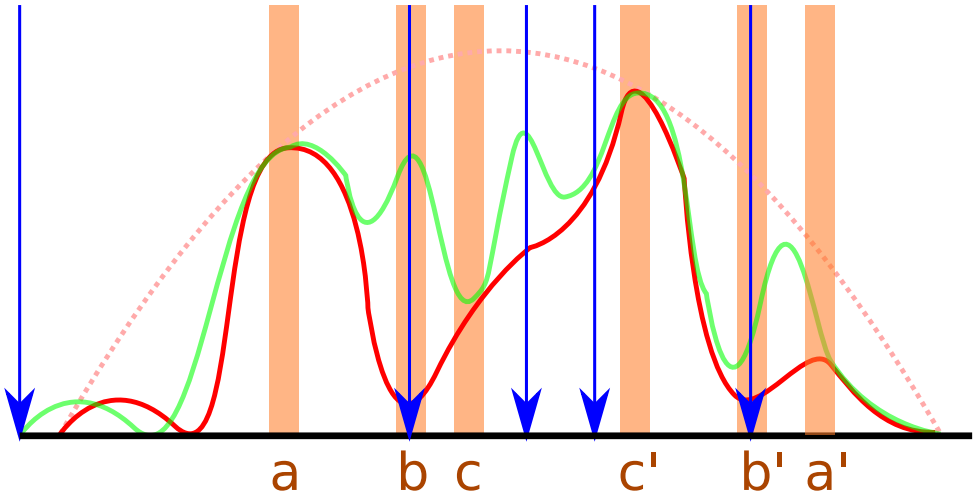

Abbildung 5.1: Eigene Illustration des Erzählungsspannungsbogens (rot) sowie des Familienspannungsbogens (grün). Die blauen Pfeile bezeichnen göttliches Eingreifen in der Erzählung. Orange hinterlegt sind die ausgewählten Textabschnitte.

> *bei seiner Begegnung in Bethel*, Gen 35,12 *Gott benennt Jakob um und knüpft an den Abrahamssegen an, den er bereits Abraham und Isaak zugesagt hat*, Gen 48,16 *Jakob gibt den Abrahamssegen an Josef und seine Söhne weiter.*

Um anhand dieser Kriterien eine Textauswahl zu treffen und überschaubare Textabschnitte bzw. Sinnabschnitte der Erzählung auszuwählen, kann die Unterteilung in Petuchot פ und Setumot ס in alten vormasoretischen Texten dienen, die aufgrund von exegetischen Überlegungen eingefügt wurden und damit sinnvolle Einteilung in Sinn- und Unterabschnitte des Textes dienten, wie Dreytza et al. (2002: 45) ausführt. Diese sind in der BHS vermerkt und wiederzufinden.

Eine Zusammenfassung aller Kriterien wird in Abbildung 5.1 dargestellt. In dieser Skizze, die einen vereinfachten und angenäherten Erzählverlauf anhand der oben genannten Kriterien darstellt, sind folgende ausgewählte Texte orange hinterlegt:

a	27,1-40	Jakob gewinnt die Rolle des Erstgeborenen
b	28,10-22	Gott segnet Jakob: Die Himmelsleiter
c	29,31-30,24	Jakobs eigene Familie
c'	33,1-20	Jakobs Herkunftsfamilie: Versöhnung mit Esau
b'	35,1-15	Gott segnet Jakob in Bethel
a'	35,23-29	Jakob kehrt in seine Rolle als Erstgeborener zurück

Zunächst ist anzumerken, dass die Auswahl aufgrund der Kriterien im Verlauf der

		Spannungsbogen	Familie	Eingreifen Gottes	בית	Abrahamssegen	Position in der idealen Erzählstruktur	
a	27,1-40	X	X				Exposition	Rising Action
b	28,10-22		X	X		X	1. Wendepunkt	
c	29,31-30,24						2. Wendepunkt	
c'	33,1-20	X	X				Höhepunkt	
b'	35,1-15		X	X	X	X	3. Wendepunkt	Falling Action
a'	35,23-29						Auflösung	

Tabelle 5.2: Darstellung der verschiedenen Strukturelemente, die für den Gesamtspannungsbogens benutzt wurden. Die Spalte Familie bezieht sich auf Konflikte, Intrigen und Wendepunkte in Bezug auf das Familienleben. Zur Einordnung wurde ihre Position in der idealen Erzählstruktur (in Abbildung 5.1 angedeutet durch eine gestrichelte Kurve) angegeben. Es fällt auf, dass diese in den einzelnen ausgewählten Abschnitten Parallel verwendet werden (a,b,c,a',b',c'), während der Erzählinhalt einen Chiasmus (a,b,c,c',b',a') bildet.

Erzählung erfolgte und nicht zwangsläufig alle Kriterien erfüllt sein mussten, vergleiche die Darstellung in Tabelle 5.2.

In den ausgewählten Texten kann ein Chiasmus (a, b, c, c', b', a', vgl. Abb. 5.1) erkannt werden, der letztlich auch die Struktur der Jakobserzählung widerspiegelt[50].

Die Jakobserzählung beginnt in Kanaan mit Jakob in der Rolle als Sohn von Isaak. Dort entbrennt ein lang schwelender Konflikt (**Text a** *Gen 27,1–40*) und führt dazu, dass Jakob fliehen muss. **Text a'** *Gen 35,23–29* stellt das Ende der Jakobserzählung dar, in der Jakob wieder zurück nach Kanaan in das Haus seines Vaters Isaak kehrt aus dem er fliehen musste und wodurch er letztlich alles infrage gestellt hatte. **Text b** *Gen 28,10–22* und **Text b'** *Gen 35,1–15* spielen beide jeweils in Bethel, wobei sich Jakob zunächst auf dem Hin- und dann auf dem Rückweg befindet. In beiden Situationen findet eine Gottesbegegnung statt, die letztlich Jakob auf seinem Weg bestätigen und ihn zumindest aus der Sicht Gottes in der Linie Abrahams und Isaaks erkennen lassen, dass sein Handeln, das zum Konflikt geführt hat, letztlich auch in Gottes Sinne gewesen sein muss. In der Mitte des Chiasmus stehen die **Texte c** *Gen 29,31–30,24* und **c'** *Gen 33,1–20*, in denen es zunächst um Jakobs, selbstgegründete Familie geht und dann durch die Versöhnung mit

[50] Bar-Efrat (2006: 149) spricht hierbei von einer „kreisförmigen" Anlage der Erzählung im Gegensatz zu einer linearen. Allerdings verwendet er mit Bezug zur Jakobserzählung lediglich die Orte als Strukturelemente.

seinem Bruder Esau auch wieder die Hinwendung zu seiner Herkunftsfamilie möglich ist. Dadurch ist die Linie, die mit Abraham und Isaak angefangen wurde, nicht nur wieder versöhnt, sondern wird durch Jakob dann weitergeführt, indem er eine eigene Familie gründet.

In Tabelle 5.2 kann man allerdings erkennen, dass die Strukturelemente selbst nahezu[51] parallel aufgebaut sind (a,b,c,a',b',c'), während der Erzählinhalt einen Chiasmus (a,b,c,c',b',a') bildet. Diese Ebenen der Erzählung lassen die kunstvolle Komposition der Erzählung erkennen: Die chiastische Erzählung betont die Dynamik, während die symmetrische Struktur der Strukturelemente den Spannungsbogen komponiert[52].

Es folgt eine detaillierte exegetische Betrachtung der Abschnitte Gen 27,1–40;28,10–22;29,31-30,24;33,1–20;35,1–15 und 35,23–29, um die Funktion der Familie[53] Jakobs und weitere Forschungsfragen zu untersuchen. Dabei ergibt sich bei einigen Hypothesen und Aspekten allerdings, dass dieses Kapitel vor allem Einzelaspekte und Einzelbeobachtungen zusammenstellt, die dann im folgenden Kapitel zu einer Gesamtdarstellung und Diskussion genutzt werden.

5.3 Gen 27,1–40 Jakob gewinnt den Erstgeburtssegen

Der vorliegende Text Gen 27,1–40 berichtet, wie Jakob den Erstgeburtssegen gewinnt. ברך wird 13-mal verwenden, kann somit als Leitwort gesehen werden, und unterstützt somit die Beobachtung, dass sich in diesem Text alles um den Segen dreht, woran sich letztlich auch der Konflikt entzündet. Es ist einer von zwei Texten, der einen hohen Spannungsbogen sowohl im Erzählgeschehen als auch im Familiengeschehen aufweist, vgl. Abbildung 5.1. In dieser Szene entzündet sich ein Konflikt, in der eine Familie endgültig mit ihren Traditionen, Rollen und letztlich ihrer Zukunft infragesteht. In ihrem literarischen Zusammenhang findet sich „die Begründung von Jakobs Erstgeburtssegen [...] in der gültigen Linie der Väterfamilie.“(Willi-Plein 2011: 171) Dabei hält von Rad (1976: 221) entgegen,

[51] Das zusätzliche Auftreten von בית in b' wird in der Exegese näher untersucht.

[52] Die Auswahl dieser Strukturelemente wurde in Abschnitt 2.2.1 begründet und steht an dieser Stelle gleichberechtigt nebeneinander.

[53] An dieser Stelle sei noch einmal auf das Ergebnis von Abschnitt 3.2 hingewiesen: Trotz aller Schwierigkeiten wird in dieser Arbeit der Begriff „Familie“ verwendet, da mögliche Umschreibungen wie „Haus“, „Großfamilie“ oder „familiäre Strukturen“ sprachlich-kommunikativ Hilfskonstrukte sind, die den Leser in die Irre führen könnten.

	Szene	V.	Ereignis	Personen
Exposition (27,1-18)	1. Isaak will Esau segnen	27,1-4	Einleitung/Setting	Isaak–Esau
	2. Rebekka fordert Jakob zum Betrug auf	27,5	Aktion beginnt	Rebekka–Jakob
		27,6-17	Vorläufige Vorfälle	
Klimax (27,19-36)	3. Jakob betrügt Isaak und wird gesegnet	27,18	Auslösender Konflikt	Jakob-Isaak
		27,19-32	Komplikationen	
	4. Esau will von Isaak gesegnet werden	27,33-34	Konflikt am intensivsten	Esau-Isaak
		27,35	Konflikt beginnt sich aufzulösen	
		27,36	Auflösung	
Schluss (27,37-4)	5. Esau stellt Betrug fest	27,37	Eingänglicher Konflikt ist gelöst	
		27,38-39a	Auswirkungen	
		27,39b-40	Handlung endet	

Tabelle 5.3: Struktur von Gen 27,1–40.

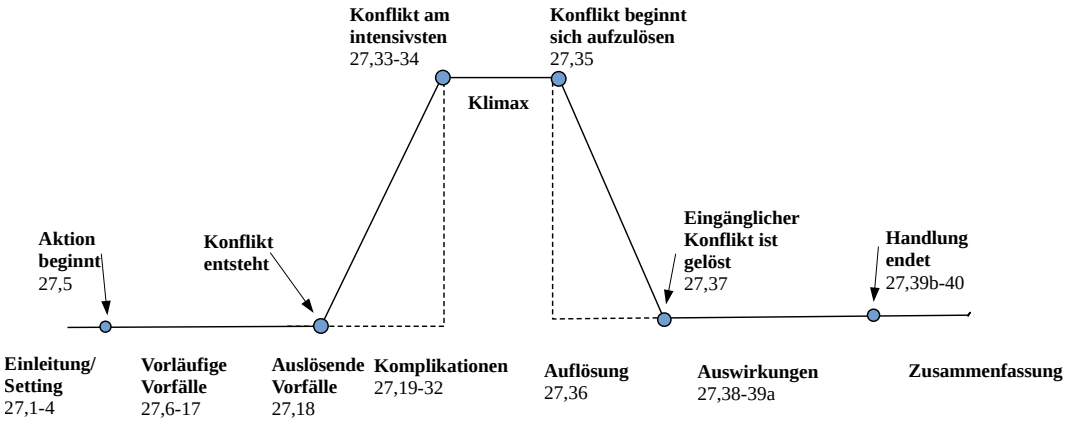

Abbildung 5.2: Eigene Illustration des Erzählungsspannungsbogens (rot) von Gen 27,1–40.

dass es viele traditionsgeschichtliche Fragen gibt, „die nur noch vermutungsweise gelöst werden können“.

In Tabelle 5.3 ist ein erster Überblick über den Handlungsverlauf und die literarische Struktur von Gen 27,1–40 dargestellt. Die einzelnen Szenen lassen sich dabei der Exposition, der Klimax und dem Schluss zuordnen.

Die Struktur des Textes lässt sich aber auch anschaulich in einem Strukturdiagramm darstellen, welches die Entstehung, den Höhepunkt und die Abflachung des Konfliktes aufzeigt, vgl. Abbildung 5.2. Dabei wird deutlich, dass das Drama damit beginnt, dass Jakob seinen Vater drei mal anlügt, um letztlich gesegnet zu werden, und der Konflikt seinen Höhepunkt in dem Moment erreicht, wo Isaak und Esau feststellen, dass sie betrogen worden sind.

5.3.1 Isaak will Esau segnen

Die Verse 1–4 stellen die Interaktion zwischen Isaak und Esau dar und bilden die Einleitung beziehungsweise beschreiben das Setting, worauf die nächsten Verse und damit der gesamte Erzählabschnitt aufbaut. Es geht um den Segen, den der Vater seinem erstgeborenen Sohn weitergeben möchte, bevor er stirbt. Außerdem stellen die Verse die sehr vertraute und bevorzugte Beziehung zwischen Isaak und Esau dar.

Diese Beziehung wird in Vers 1 deutlich beschrieben, wenn Isaak seinen Sohn ruft und Esau sofort mit den Worten „Hier bin ich“ reagiert[54]. Seebass (1999: 299) weist zurecht darauf hin, dass die Wahl von Esau vor dem Hintergrund seiner Heirat mit fremden Frauen eigentlich unverständlich war. Durch die Heirat würde Esau nicht nur die Familientradition missachten (Gen 28,1f), sondern auch seinen Vater und letztlich auch die Patrilinearität Abrahams (Gen 28,4) missachten. Dieser Gedanke wird im Laufe der Auslegung der folgenden Texte weiter vertieft.

In Gottes Ankündigung an Rebekka, dass der ältere Sohn dem Jüngeren dienen werde (Gen 25,23) und in dem fortgeschrittenen Alter Isaaks sehen Krauss & Küchler (2004: 151) den Grund für Rebekkas Intervention und damit letztlich auch für Jakobs Betrug. Dass Isaak alt geworden ist, wird in diesem Abschnitt nicht nur durch den Erzähler (Vers 1) verdeutlicht, sondern auch durch seine eigenen Worte in Vers 2. Dem Leser wird dies weiterhin durch Isaaks Erblinden (Vers 1) und durch den Hinweis, dass Isaak sich selbst nicht sicher ist, wie lange er noch zu leben hat (Vers 2), nähergebracht. Alles dies sind deutliche Anzeichen des Alters. Wie der Bezug zu Gen 25,23 zu bewerten bleibt, muss unklar bleiben. Hamilton (1995: 212) etwa merkt an: „Isaac is still unaware of the divine oracle (forty years later?), or he has missunderstood it, or he has forgotten it. Failing eyesight and advanced years may be coupled with failing memory.“[55]

[54] Diese Redewendung ist eine typische Formel „für die Bereitschaft zum Hinhorchen und Gehorsam“ (Krauss & Küchler 2004: 151). Damit wird deutlich, dass Isaak ganz selbstverständlich mit der allgemeinen Bezeichnung „Sohn“ Esau und nicht Jakob meint. Tatsächlich verwendet Isaak das Lemma בן lediglich in den Versen 20.24-26 irrtümlich für Jakob; es stimmt also in dieser Szene tatsächlich mit der erzählten Beziehung der beiden überein und nicht etwa damit, dass Jakob nicht in der Nähe war. Außerdem wird dadurch eine Akzeptanz der Beziehungskonstellation durch beide Söhne beschrieben, da sofort Esau reagiert und nicht Jakob. Dies wird als ein fester Bestandteil des Familiensystems geschildert. Dieses Familiensystem wird in Gen 25,28 konkret benannt.

[55] Bezüglich des Alters geben Krauss & Küchler (2004: 151) zu bedenken, dass Isaak zu diesem Zeitpunkt laut der Erzählung schon über hundert Jahre alt sein musste, da er selbst mit vierzig geheiratet hat, zwanzig Jahre später seine Söhne bekam und Esau wiederum auch mit vierzig heiratete. Allerdings weißen Krauss & Küchler auch darauf hin, dass Isaak nach Gen 35,26 im Alter von 180 Jahren stirbt.

5.3.2 Rebekka fordert Jakob zum Betrug auf

In den Versen 5–17 tritt Rebekka an Jakob heran und leitet ihn an, seinen Vater zu hintergehen, um den Erstgeburtssegen zu bekommen. Es sind die hinführenden Handlungen, bevor der Konflikt endgültig entsteht und ausgelöst wird. Auffällig ist, dass Rebekka ihrem Sohn Anweisungen erteilt, die teilweise gegen Konventionen verstoßen[56] und von Jakob lediglich im Blick auf ihre Ausführbarkeit hinterfragt werden, letztlich aber in Gehorsam gegenüber seiner Mutter ausgeführt werden. Darin liegt ein Sinnbild für die besondere Beziehung zwischen zwischen Rebekka und Jakob[57].

In Vers 5 hört Rebekka, wie Isaak seinen Sohn Esau auffordert, ihm ein Essen zu bereiten, damit er ihn segnen kann. Jakob aber soll – so Rebekka – den Erstgeburtssegen bekommen. Als Rebekka Jakob die Worte von Isaak in Vers 7 wiederholt, fügt sie **לפני יהוה** *vor JHWH* hinzu. Da die Segenshandlung nicht direkt vor Gott stattfindet, ist damit vermutlich die Rechtsmäßigkeit vor Gott gemeint[58].

Zwei Mal betont Rebekka in diesem Abschnitt, dass Jakob auf sie hören (Gen 27,8) und ihr gehorchen soll (Gen 27,13). Dies ist sicherlich zum einen ein Indiz für die Bevorzugung Jakobs durch Rebekka (Gen 25,28) aber auch ein Hinweis auf Gen 25,23. Die Betonung, dass Rebekka sagt und Jakob hört und ausführt, zeichnet Jakob als „passiven Komplizen“ (Krauss & Küchler 2004: 152)[59]. Erneut passt dies zum Gesamtbild und zur Darstellung Jakobs. Oft wird dieser lediglich reagierend beschrieben, auf äußere Umstände, Gottes Reden, oder menschliche Anliegen, die an ihn herangetragen werden. In diesem Abschnitt

Insofern hatte Isaak trotz seines hohen Alters noch einige Jahre zu leben. Auch Wenham (2017b: 206) diskutiert diesen Punkt und insbesondere seine vermeintliche Widersprüchlichkeit und schreibt dann: „Clearly, he wants to make sure to bless Esau and to give nothing to Jacob.“

[56] Dieser Aspekt kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vertieft werden, aber es können deutlich mehr Fragen gestellt werden: „Who perverts justice, and for whom should the readers reserve their disgust?“(Snyman 2020a: 467).

[57] So auch Wenham (2017b: 206): „Energy and decisiveness characterized Rebekah in her youth (chap. 24).“ Im Laufe der Erzählung wird Jakob dagegen immer wieder als ein ausführender und reagierender Mann dargestellt. Willi-Plein (2011: 171-172) fügt an, dass die „Stellung [...] innerhalb unserer Erzählung allerdings Rebekka ohnehin sicher [war]; ihre Initiative dient also nicht eigener Machtentfaltung“. Wichtig erscheint der Hinweis auf Humor in dieser Erzählung, auf die von Rad (1976: 222) hinweist: Das „Wildpret [sic!] durch [ein] Bökchen zu ersetzen“ und „die Täuschung durch die Felle an Hals und Armen Jakobs [ist] etwas Lächerliches und ist wieder eine derbe Karikatur des ruppigen Bruders“.

[58] Siehe ausführlich auch Seebass (1999: 300).

[59] Seine „Aktivität“ in der Erzählung scheint mit dem aktiven Abkauf des Erstgeburtsrechts von Esau in Gen 25,29–34 erschöpft zu sein. Dieser Gedanke wird in den folgenden Auslegungen und in der Analyse weiter verfolgt.

hört sich Jakob den Plan seiner Mutter an und gibt lediglich Bedenken zur Durchführbarkeit in Vers 11 und 12. Es geht ihm also nicht um Moral, sondern um die Durchführbarkeit und vermutlich darum, eventuell Konsequenzen tragen zu müssen. Denn nach damaligen Vorstellungen würde Jakob dann einen Fluch anstatt den Segen ernten (vgl. Krauss & Küchler 2004: 152 und Hamilton 1995: 216). Genau derselben Vorstellung entspringt auch Rebekkas Beruhigung, dass sie den Fluch auf sich nehmen würde und somit der Fluch abgeleitet wird. Dies zeigt auch, wie sicher sich Rebekka ihrer Sache war[60].

Doch ist die Charakterisierung Jakobs nicht völlig eingleisig, Seebass (1999: 300) etwa schreibt Jakob etwas Verantwortungsbewusstsein zu, indem er in Vers 11 das große Risiko erkennt, nämlich die Behaarung Esaus. Inwiefern dies aber relevant ist, muss unklar bleiben, da Rebekka zunächst deutlich macht, dass sie bereit ist alle Konsequenzen zu tragen (Vers 13) und sich dann an die Arbeit macht, das ganze Vorhaben vorzubereiten (Verse 14–15), wird das Problem der Behaarung erst in Vers 16 gelöst. Ob es also Angst oder Verantwortungsbewusstsein ist, das sich bei Jakob zeigt, bleibt unklar. Durch die Reaktion seiner Mutter bleibt die Situation für Jakob komfortabel. Seebass sieht in Vers 16 eine humorvolle Bemerkung, Krauss & Küchler: 152 darin eine beabsichtigte Komik:

> Daß Esau sich wie ein Ziegenbock anfühlte, wird nicht ohne Bosheit gesagt und ist für den Plot einer der Züge, die Esau/Se^{e}ir für den Jakob-Segen ungeeignet machen, für den Esau-‚Segen' aber geradezu prädestinieren: Esaus Lebensweise (V2) und seine physische Ausstrahlung waren die eines Wildes abseits der Äcker (Seebass 1999: 301).

Der Plan, zwei gute Zicklein zu schlachten (Vers 9), ermöglichte es nicht nur die besten Stücke für das Wildbret heraus zu suchen sondern auch noch die Felle zur Tarnung für Jakob zu verwenden[61].

---

[60] Willi-Plein (2011: 172) gibt zu bedenken, dass alle „Abweichungen vom Erwartbaren – auch im Verhältnis zu den Nachbarvölkern – [...] v.a. in der Grunderzählung der Genesis bevorzugt durch das Eingreifen von Frauen bewirkt" werden. Die Beobachtung, dass das Buch Genesis nicht nur von „Erzväter" berichtet, sondern von familiären Strukturen, ist wichtig und soll immer wieder aufgegriffen werden.

[61] Siehe ausführlich Krauss & Küchler (2004: 152). Auch zu diesem Aspekt gibt es weitere Stimmen. So könnte es sich um ein Wortspiel handeln, dass den Klang der edomitischen Siedlungsgebietes hinweist (vgl. Cotter 2003: 189), Jacob (2000: 66) sieht eher ein Anklang auf das Blut des Jägers. Diese These wird von Martella (2015: 70-82) wiederlegt. Das Spiel zwischen behaart und unbehaart könnte auch als in ihrer Bedeutung für Israels Identität als „paradoxical identification with the feminine in a consummately androcentric culture"(Niditch 2008: 139) gesehen werden. Andere sehen gerade in seiner Behaarung – wie Seebass – eine Komik: „But the story quickly reveals that the depiction of the firstborn, Esau, as stereotypically more masculine is only half the story, for the hairy hunter is also characterized as a stereotypically feminine character: emotional, kindly, and subservient" (Lev 2009: 39) Das Feld ist durchaus komplex und kann im Rahmen dieser Arbeit nicht abschließend behandelt

5.3.3 Der Segen

In den Versen 18–29 wird nun vom Betrug zwischen Jakob und Isaak berichtet. Zunächst fällt auf, dass Jakob wieder in einer passiven Rolle beschrieben wird und lediglich auf Isaaks Fragen antwortet. Er verstrickt sich in drei Lügen, um letztlich das Ziel, den Erstgeburtssegen, zu erreichen. Der Unterschied zwischen Erstgeburtssegen (den er von Isaak erhält) und Erstgeburtsrecht (was er sich von Esau erkauft hat) wird unter anderem in Abschnitt 5.3.3.1 noch ausführlich diskutiert. Isaak scheint sich seiner Schwachheit und damit seiner Blindheit bewusst zu sein, weswegen er immer wieder Fragen stellt und seine anderen Sinne nutzt, um herauszufinden, mit welchem der beiden Söhne er es zu tun hat. Dies wird ihm letztlich auch zum Verhängnis, da er sich auf Grund seiner Sinne täuschen lässt und Jakob den Erstgeburtssegen zuspricht. In diesem Abschnitt entsteht also der große Familienkonflikt.

Bereits in Vers 18 beginnt der Dialog zwischen Isaak und Jakob mit der Frage an Jakob, wer er sei. Die Frage, ob es sich um Jakob handelt ist auch in Vers 21 ausschlaggebend und wird in Vers 24 nochmal direkt ausgesprochen. Isaak setzt seinen Tast-, Geruchs- und Hörsinn ein. In Vers 21 bittet Isaak darum, Jakob betasten zu können, da er Esau an seiner Behaarung erkennen kann. Die Verse 22 und 23 zeigen, dass Isaak auch aufgrund der Stimme misstrauisch ist. Die Ziegenbehaarung, die Rebekka als Tarnung mitgegeben hat, täuscht Isaak aber. Er segnete Jakob nachdem er in Vers 24 ein letztes Mal direkt fragt, ob Jakob sein Sohn Esau sei. Doch auch als Isaak das Wildbret gegessen hatte unternahm er einen letzten Versuch, um mit seinen Sinnen herauszufinden, ob es sich um Esau oder Jakob handelt: Er fordert Jakob auf zu ihm zu kommen um ihn zu küssen. Dadurch konnte er den Geruch riechen. Rebekkas Plan beinhaltete auch, dass Jakob die Festkleider Esaus anziehen sollte, um wie Esau zu riechen. Nachdem Isaak den Geruch von Esaus Kleider gerochen hat, ist er beruhigt im Glauben daran, dass es sich um Esau handelt und beginnt Jakob zu segnen (Gen 27,27b-29). Die Handlung scheint nahezulegen, dass Isaak misstrauisch war, was verständlich ist, wenn er nicht oder nicht gut sehen konnte[62].

Auch in diesem Abschnitt wird Jakob wieder als der Reagierende beschrieben. Er

werden.

[62] Es ist in der Tat zu vermuten, dass Isaak hier Misstrauen erkennen lässt (vgl. Golka 1999: 51-52). Dieser Aspekt wird in der Literatur kontrovers diskutiert; wie später noch untersucht wird, ist dieser Sachverhalt allerdings für die Fragestellung irrelevant.

spricht drei Antworten auf Isaaks Nachfragen oder kommt seinen Anweisungen nach. Die drei Antworten (Verse 19.21.24) beinhalten alle eine Lüge: in der ersten Antwortet gibt Jakob sich als Esau, als Isaaks Erstgeborener aus. In der zweiten Antwort (Vers 20) behauptet er, Gott hätte ihm das Tier für das Wildbret über den Weg geschickt, sodass er es sehr schnell zubereiten konnte[63]. In Vers 24, der dritten Antwort gibt er sich nochmals als Esau aus.

Jacob (2000: 565) gibt mit Blick auf Vers 23 noch einmal die betonte Verwerflichkeit des Handelns wider: „Der Vers will sagen, wie unzulänglich [Isaak] war. Wir sollen Mitleid haben mit dem Blinden“. Er verweist auf Lev 19,14.

Die letzten zehn Verse des Erzählabschnitts beschreiben den Höhepunkt, die vorläufige Lösung und die Auswirkungen des Konflikts. Es treten wieder Esau und Isaak in Interaktion zueinander. In diesem Abschnitt eskaliert der Konflikt, in dem Moment, in dem Esau zu seinem Vater kommt und die beiden feststellen, dass Jakob bereits den Segen erhalten hat. Es wird beschrieben, wie beide auf unterschiedliche Arten damit umgehen. Isaaks Reaktion wird als Entsetzen beschrieben, er wird dann aber ehrlich und ergibt sich der Situation. Esau wird als sehr laut und aufbrausend dargestellt. Er beharrt bis zum Schluss auf seinem Segen. Wenham (2017b: 210) verweist gerade auf diesen wichtigen Punkt: „The dialogue is most moving, and unlike most OT narrative, the intense emotions of the actors are described with some fullness.“ Dadurch scheint das ganze Familiensystem ins Wanken zu kommen und zu zerbrechen, siehe auch die globale Analyse in Kapitel 6. Das einzig Positive, das Isaak Esau in Aussicht stellen kann ist, dass er sich irgendwann einmal von dem Joch seines Bruders befreien kann.

Die Verse 30b bis 32 sind inhaltlich fast identisch mit den Versen 17 bis 19. Hier wird ein Bezug zu der Szene zuvor hergestellt, um das Entsetzen von Isaak und Esau über den Betrug hervorzuheben. Ohne viele Worte zu verwenden, schafft es der Erzähler den Zuhörer in dieselbe Situation zu versetzen, nur mit dem Wissen, dass Isaak bereits betrogen wurde.

[63] Darin sehen Krauss & Küchler (2004: 153) ein Missbrauch des Gottesnamen und damit die schlimmste Lüge. Auch Seebass sieht darin einen schlimmen Missbrauch des Gottesnamen יהוה *Herr*. Hamilton (1995: 220) weist auf eine Parallele zu König Saul hin: „Throughout much of his early life, Jacob has all the trappings of one who is declared the familiy beneficiary (i.e., the birthright and the paternal belssing), but he does not have the blessing of God.“ Dieser Gedanke soll für die weitere Analyse der Funktion von Familie beachtet werden.

Die Befürchtung, dass es zu einem Konflikt kommen wird, wird dann in den Versen 33 bis 35 aufgenommen: Isaaks Entsetzen wird plastisch beschrieben, ebenso wie Esau voll Schmerz und Bitterkeit zu schreien begann. Nachdem Isaak in Vers 35 den Betrug ausspricht und Esau ehrlicherweise sagt, dass Jakob bereits den Segen erhalten hat, legt Esau die Verhältnisse innerhalb der Familie und unter den Brüdern offen: „durch ein Wortspiel in [den] Versen, die im Hebräischen auf einer (vorgeblichen) Verwandtschaft des Namens ‚Jakob' mit dem Wort für ‚betrügen' und der lautlichen Ähnlichkeit der Ausdrücke für Erstgeburt und Segen beruhen" (Krauss & Küchler 2004: 154). Er heißt mit Recht Jakob (יעקב) (Betrüger עקב), denn er hat mich nun zweimal überlistet. Meine Erstgeburt (בכרה) hat er genommen und siehe, nun nimmt er auch meinen Segen (ברכה) (vgl. Krauss & Küchler 2004: 154). „Es ist der Witz des Ingrimms und der Empörung. Damit erkennt er [Esau] das Geschehene an." (Jacob 2000: 569). Damit beginnt sich der Konflikt wieder zu entspannen und abzuflachen. Jakob wird hier also als Betrüger identifiziert, der ihn zwei mal überlistet hat. Zunächst kaufte er ihm das Erstgeburtsrecht ab, nun nimmt er auch noch seinen Erstgeburtssegen[64].

Auffällig ist, dass Esau in den zehn Versen vier mal versucht, doch noch den Segen zu erlangen, indem er Isaak darum bittet und ihn förmlich darum anfleht, sodass er sich in Vers 36b sogar nur einem kleinen Teil erhofft, der vielleicht noch übrig sein könnte [65].

Der Zuspruch, den Isaak dann Esau zuspricht, kann als Gegenüberstellung und damit auch Bestätigung zum Segen von Jakob gesehen werden:

[64] Wobei mit Seebass (1999: 303) zu fragen ist, ob Jakob Esau bei dem Erlangen des Erstgeburtsrecht vielleicht nicht betrogen hat, sondern Esau sein Erstgeburtsrecht (בכרה) missachtet hat. Zu diesem Thema, das von der eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit wegführt vergleiche auch Snyman (2020a).

[65] Dabei stellt sich die Frage, weshalb Isaak nicht auch Esau segnen kann. Krauss & Küchler (2004: 155) sehen die Begründung darin, dass damals die Vorstellung galt, dass die Wirkung des Segens nur einmal gilt. Dass Esau in Vers 38 nochmals darum bittet gesegnet zu werden, mache nach Vers 37, in dem Isaak Esau erklärt wie er Jakob gesegnet hat, eigentlich keinen Sinn mehr, da dadurch schon klar ist, dass es daneben keinen gleichwertigen Segen geben kann, vgl. auch Seebass (1999: 303) und Hamilton (1995: 226). Doch Jacob (2000: 570) findet die Frage begründet, „hat doch Jakob später für jeden von 12 Söhnen einen Segen." Wobei auch dort nicht jeder der 12 Söhne den Erstgeburtssegen bekommt. Außerdem kommt auch Isaak der Bitte seines Sohnes nach und spricht ihm noch das zu was ihm bleibt, nämlich dass er als Berufskrieger vom Schwert leben muss, was auch in das Bild von Gen 32,7 passen könnte (vgl. Seebass 1999: 303).

Vers	Segen für Jakob	Vers	Zuspruch für Esau
27	Er trat hinzu und küsste ihn. Da roch er den Geruch seiner Kleider und segnete ihn und sprach: Siehe, der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, das der HERR gesegnet hat.	39	Da antwortete Isaak, sein Vater, und sprach zu ihm:
28	Gott gebe dir vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde und Korn und Wein die Fülle.		Siehe, du wirst wohnen fern vom Fett der Erde und fern vom Tau, der vom Himmel kommt.
29	Völker sollen dir dienen, und Stämme sollen dir zu Füßen fallen. Sei ein Herr über deine Brüder, und deiner Mutter Söhne sollen dir zu Füßen fallen. Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!	40	Von deinem Schwerte wirst du dich nähren, und deinem Bruder sollst du dienen. Aber es wird geschehen, dass du einmal sein Joch von deinem Halse reißen wirst.

Somit stellt Vers 39 und 40 das Gegenteil von dem dar, was Jakob zugesprochen bekommen hat,[66] Dies erscheint als eine Beschreibung, die zum Bild das über die Familie Isaaks gezeichnet wurde, passt. Jakob bekommt Fruchtbarkeit, damit Wohlstand und einfachere Arbeit. Esau allerdings kann vermutlich nicht von der Landwirtschaft leben, sondern muss sein Lebensunterhalt mit dem Schwert erkämpfen. Diese Fragestellung wird im nächsten Kapitel abschließend zusammengefasst und diskutiert. Während Jakob der Dienst seiner Brüder zugesagt wird, wird Esau in den Dienst von Jakob, seinem Bruder gestellt, jedoch mit der Aussicht auf einen Ausweg in Vers 40b: Er wird sich einmal „das Joch vom Halse reißen“ können. So kann man darin zunächst einen Hinweis auf die Trennung zwischen Esau und Jakob in Gen 36 sehen, wo sie sich entscheiden, getrennte Wege zu gehen und nicht mehr beide nach Kanaan zurückzugehen[67].

[66] Dies unterstützt Fokkelman (2004: 111): „the desperate Esau does receive a blessing from his father. [...] In v. 39 it looks as though he is to enjoy the same abundance of oils and dew as Jacob, but a figure of speech turns this blessing into a curse“. Anders zum Beispiel Jacob (2000: 570): „Vers 40 [...] kann nicht heißen: dein Schwert wird dich ernähren, was dem Vorhergehenden widerspräche (Ramb.), sondern dich auf es verlassend (Dt 8,3) und von ihm unzertrennlich wirst du leben und dich behaupten wollen, aber frei wirst du nicht sein“. Jacob entfaltet sein Argument aber vor allem aufgrund eines „umherschweifenden Tummellebens“ (:571), das Esau führt. Dies ist allerdings nicht unbedingt greifbar (vgl. dazu auch Bergant 2013: 211).

[67] Krauss & Küchler (2004: 155) sehen an dieser Stelle schon den Hinweis auf Esaus späteres Leben in Edom als Berufskrieger oder Räuber. Es könnte aber auch, wie Seebass (1999: 303) meint eine „Anspielung auf die künftige Geschichte [sein], in der Edom zeitweilig unter die Herrschaft der Könige von Israel bzw. Juda kommt, sich jedoch wieder befreien kann“ (Krauss & Küchler 2004: 155). Dies muss sich beides nicht ausschließen, denn beides sind Situationen, in denen Edom bzw. Esau sich befreien kann von Jakob bzw. Israel. Auch Hamilton (1995: 228) sieht hier Anspielungen auf 1Kön 11,14–22,

Der Erstgeburtssegen (ברכה) ist vom Begriff des Erstgeburtsrechtes (בכרה) abzugrenzen[68]. Hier soll nun zunächst der Segen selbst untersucht werden, während seine Verbindung mit dem Erstgeburtstrecht im folgenden Abschnitt – insbesondere mit Blick auf die Jakobserzählung – behandelt werden soll. Eine ausführliche Diskussion und ein Vergleich mit den Segen für Abraham und Isaak erfolgt in Abschnitt 6.2.2. Der Segen in Gen 27,27–29 lässt sich thematisch in drei Abschnitte einteilen:

Vers	**Text**	**Thema**
27b-28	Da roch er den Geruch seiner Kleider und segnete ihn und sprach: Siehe, der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, das der Herr gesegnet hat. Gott gebe dir vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde und Korn und Wein die Fülle.	Wohlbefinden in der Welt
29a	Völker sollen dir dienen, und Stämme sollen dir zu Füßen fallen. Sei ein Herr über deine Brüder, und deiner Mutter Söhne sollen dir zu Füßen fallen.	Jakob wird als Familienoberhaupt eingesetzt
29b	Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!	Analogie zum Abrahamssegen

Der erste Abschnitt (Verse 27b-28) handelt vom *Wohlbefinden in der Welt*. Wenn Isaak von dem Geruch des Sohnes spricht, bleibt er im bisher entwickelten familiären Bild und führt somit das Familiensystem fort – ohne natürlich zu merken, dass es sich hier eigentlich um einen anderen Sohn handelt. Jedoch geben Krauss & Küchler (2004: 153) zu bedenken, dass Isaak im Segen nicht von großen Herden spricht, wie man es erwarten würde, sondern von Korn und Wein in Fülle. Sie sehen darin schon einen Hinweis auf Jakobs Nachkommen, die als Acker- und Weinbauern arbeiten werden. Außerdem klinge hier der Segen aus der Schöpfungserzählung (Gen 1,28) an, der auch nach der Sintflut wiederholt werde (Gen 9,1) (vgl. Krauss & Küchler 2004: 153). Wenn Isaak so seinen Segen beginnt, geht es also darum, dass es Jakob gut geht in der Welt und er reichlich versorgt ist. Dabei geht es um eine Versorgung durch Gott, ein „Paradies, das keinen Regen braucht und nur vom Tau

2Kön 8,20–22 und 2Chr 21,8–10. Letztlich bleibt dies aber erneut ein literarisches Meisterstück, denn fast unmerklich wird Esau doch etwas Positives verheißen, oder wie Fokkelman (2004: 112) richtig feststellt geht die Initiative von Isaak aus: „Isaak wrests from himself a positive note“.

[68] Martella (2015: 75) weist darauf hin, dass Esau in Vers 36 beides miteinander vermischt „und damit behauptet: Jakob hat mir nicht nur das eine, sondern auch das zugehörige andere gestohlen!“

des Himmels getränkt wird.“ (Jacob 2000: 567).

Im zweiten Abschnitt (Vers 29a) wird *Jakob als Familienoberhaupt* eingesetzt, denn seine Brüder sollen ihm dienen und ganze Völker und Stämme ebenfalls. Somit soll Jakob sehr viel Macht haben, denn mit אח *Bruder* sind alle männlichen Nachkommen gemeint (vgl. Krauss & Küchler 2004: 153). Außerdem gibt Seebass (1999: 302) zu bedenken, dass spätestens in der Dynastie von David und Salomo diese Macht zum Ausdruck komme, nachdem der Sohn von Jakob (Josef) schon zu einem mächtigen Mann, auch im Hinblick auf andere Völker und seine Brüder wurde. Wenn hier von Brüdern in der Mehrzahl geschrieben ist, Jakob jedoch nur einen Bruder hat, lässt es darauf schließen, dass damit auch weitere Generationen gemeint sind (vgl. Seebass 1999: 301-302). Auch Hamilton (1995: 222) spricht von einer „poetic craft“. An dieser Stelle klingt wieder die Verheißung Gottes an, die Rebekka während ihrer Schwangerschaft mit den Zwillingen erhalten hat (Gen 25,23). Dies ist sicherlich ein Hinweis des Erzählers, der hier schon anklingen lassen will, dass der Segen in Gottes Sinne ist.

In Vers 29b, dem dritten Abschnitt, findet sich der Abschluss des Segens. Hier wiederholt Isaak einen *Teil des Abrahamssegens* aus Gen 12,3. ארריך ארור ומברכיך ברוך *„Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!“*. Dies drückt aus, dass Jakob andere an seinem Segen teilhaben lassen wird und gleichzeitig vor Feinden durch Gottes Schutz geschützt sein soll (vgl. Krauss & Küchler 2004: 153). Somit wird Jakob in die Väterlinie Abraham – Isaak – Jakob eingesetzt, die im Volk Israel münden wird. Anders sieht dies zum Beispiel Jacob (2000: 567): „Dieser Segen ist lediglich politischer Natur und hat nicht mit Jakob als Stammvater Israels zu tun.“ Dies ist allerdings gerade in diesem Kontext nicht schlüssig. Eine genauere Diskussion dieser Thematik erfolgt unter Berücksichtigung der ganzen Jakobserzählung in Kapitel 6.

Somit sind drei Dinge in diesem Segen von besonderer Relevanz für die weitere Erzählung über Jakob und die Funktion seiner Familie: (1) einen wird Jakob als Erstgeborener und damit als Familienoberhaupt eingesetzt, so wie es Gott Rebekka schon während der Schwangerschaft verheißen hat und wie Jakob sich schon bereits das Erstgeburtsrecht erkauft hat. (2) Klingt hier bewusst der Abrahamssegen an, wodurch deutlich wird, dass Jakob in die Väterlinie eingereiht wird. (3) Scheint bereits ein mächtiges Volk vor Augen zu stehen. Dies ist ein Anklang an das Volk Israel, von dem letztlich Jakob der Ursprung ist, da aus seinen zwölf Kindern die zwölf Stämme Israel hervorgehen.

5.3.3.1 Erstgeburtsrecht und Erstgeburtssegen

Im Alten Testament muss zwischen dem Erstgeborenen, dem Erstgeburtssegen und der *Rolle* des Erstgeborenen unterschieden werden. Die Erstgeburt ist in der Tatsache der Geburtsreihenfolge begründet und damit unveränderbar. Der Erstgeburtssegen wird dem Namen nach in der Regel dem Erstgeborenen zugesprochen. Es ergibt sich allerdings auch eine Rolle des Erstgeborenen, dem eine bestimmte Verantwortung, Wertschätzung, das Erstgeburtsrecht und damit Rolle zugewiesen wird. Diese Rolle wird im AT allerdings häufig gar nicht von dem biologisch Erstgeborenen übernommen, so auch im Falle Jakobs. Sind die Rolle des Erstgeborenen und der Erstgeburtssegen zu trennen? Auf der einen Seite vermeidet die Erzählung, Esau als Erstgeborenen zu bezeichnen (vgl. Hensel 2011: 148), gleichzeitig versuchen sowohl Esau als auch Jakob den Erstgeburtssegen zu erhalten (vgl. Fokkelman 2004: 107)[69]. Es ist also zu untersuchen, inwiefern Jakob auch die *Rolle* des Erstgeborenen übernimmt bzw. übernehmen wird und wie diese beiden zusammenhängen[70]. Als Arbeitshypothese wird zunächst angenommen, dass durch den Erstgeburtssegen auch die Rolle des Erstgeborenen auf Jakob fällt[71].

War nun der Erstgeborene und der ihm gegebene Segen von herausragender Bedeutung? Stolz & Borowski vertreten die These, dass sich daran zum einen die Stammeslinie orientiere, zum anderen habe er aber auch besondere Rechte: „Obwohl es einige Gegenbeispiele gibt, wurde sein Recht auf das Erbe (Gen 25,31–34; 33; 1Chr 5,2) weitgehend anerkannt und beinhaltete auch die Weitergabe des väterlichen Segens (Gen 27).“ (Stolz & Borowski 2021: 1). Gleichzeitig muss der Erstgeborene auch Wohlstand und Lebensqualität sowie den Fortbestand des Stammes gewähren. Allerdings steht der Segen zur freien Verfügung, auch wenn man ihn für den Erstgeborenen erwartete, wie Seebass (1999: 299) ausführt. Hensel (2011: 1) weist dazu auf einen besonderen Umstand hin: „Gerade wegen seiner privilegierten Stellung ist es auffällig, dass in den biblischen Traditionen der *natür-*

[69] Allerdings gibt es nicht nur einen Segen, wie Steinmetz (1991: 98) behauptet – dies soll noch diskutiert werden, vgl. Kapitel 6.

[70] Dabei soll es nicht um eine Qualifizierung oder Disqualifizierung der einzelnen Brüder gehen, wie sie etwa Martella (2015: 78) untersucht (vgl. auch Salkin 2018), sondern um die Frage nach der Bedeutung und Ausfüllung des Segens und der Funktion im Narrativ der Jakobserzählung. Auch (Pitzele et al. 2012: 199) hält entgegen: „Hier geht es jetzt weniger um Berufung und um Sohnschaft, dies alles scheint nun klar und ausser Frage: Hier treffen sich vielmehr Brüder von Angesicht zu Angesicht und ringen und vergeben.“

[71] Dass er nicht nur das Erstgeburtsrecht in Gen 25,29–34 erkauft hat, sondern nun auch den Erstgeburtssegen erhalten hat, wird von einigen Autoren wie oben dargestellt nicht als ausreichend betrachtet. In Kapitel 6 wird dies widerlegt.

liche, d.h. der biologische, Erstgeborene oft gerade nicht der Träger des Erstgeburtssegen ist“. So auch Pitzele et al. (2012: 202): „Eine Szene schliesst die Jugend der Brüder ab. Jaakov, der sich bereits das Erstgeburtsrecht erkauft hatte, braucht jetzt noch den Segen des Vaters, damit dieses Recht in Wirkung tritt.“ Dabei kann es eine Fülle von verschiedenen literarischen Motiven geben[72], wie Hensel (2011: 3) es treffend beschreibt. Auf der anderen Seite werden diese mit Bezug zum Erstgeburtssegen geradezu hintertrieben und mit literarischem Geschick beschrieben durchkreuzt. Dieser Aspekt wird durch die weitere Analyse begleiten. Für eine vertiefte Diskussion siehe die Werke von Syrén (1993), Greenspahn (1994) und Fry (2014).

Der Familienkonflikt wird also letztlich dadurch hervorgerufen, dass Isaak und Esau den Betrug bemerken. Jakob bekommt durch den Segen eine neue Rolle innerhalb der Familie[73]. Denn er tritt dadurch an die Stelle des Erstgeborenen, weswegen er für das wirtschaftliche Überleben der Familie und ihre Traditionen zuständig ist, wie oben diskutiert wurde. Erneut greift die Erzählung eine Funktion von Familie auf. Allerdings steht Jakobs neue Rolle in dem Moment infrage, als der Konflikt innerhalb der Familie aufflammt und sich herauskristallisiert, dass Jakob fliehen muss. Dadurch muss er die Familie verlassen. Wenn Rebekka in Gen 27,43 Jakob zu ihrem Bruder Laban fliehen lässt und dieser sich dort eine Frau nimmt, verfolgt sie wieder Ziele, die der eigentlichen Funktion von Familie gerecht werden, da somit die Heirat innerhalb der Familie stattfindet – im Gegensatz zu Esau. Allerdings muss er sich mit seiner Familie versöhnen, um seiner Rolle als Erstgeborener nachzukommen, was wiederum bedeutet, dass er zurückkehren muss. Diese Arbeitshypothese ergibt sich aus dem Gesamthandlungsrahmen der Jakobserzählung. In Kapitel 6 wird diese Hypothese weiter entfaltet.

Es stellt sich jedoch nicht nur die Frage, wie Jakob seiner neuen Rolle gerecht werden wird, sondern auch die Frage, wie Gott zu dem Betrug steht und wie dies die Beschreibung der Funktion von Familie beeinflusst. Auch dieser Punkt wird am Ende dieses Kapitels und in Kapitel 6 erneut aufgegriffen. Denn schließlich tritt Jakob nicht nur an die Stelle des Erstgeborenen, sondern wird auch in die Väterlinie Abraham – Isaak – Jakob eingesetzt[74]. Aus dieser möchte Gott ein großes Volk bauen, welches zum Segen für alle

[72] Eine abschließende Darstellung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Alter (2011: 6) schreibt: „The first-born very often seem to be losers in Genesis by the very condition of their birth.“ Es wird an dieser Stelle auf die ausführliche Studie von Syrén (1993) verwiesen.

[73] Dieser Arbeitshypothese wird in Kapitel 6 noch ausführlich diskutiert.

[74] Vgl. dazu auch von Rad (1976: 222)

Nationen werden soll. In diesem Textabschnitt wird diese Frage nur implizit beantwortet, der nächste ausgewählte Text gibt hier deutlichere Antworten.

5.3.4 Lebendige Charaktere und Familie

In diesem Erzählabschnitt wird literarisch ein kulturelles – und wenig charmantes – Bild von Familien gezeichnet. Richtig ist der Einwand von Willi-Plein (2011: 173), dass nicht die Themen Familie oder Elternschaft literarisch thematisiert würden, sondern dass von Eltern erzählt wird, „um die geschichtliche und geistige Situation der Söhne zu verstehen“, allerdings in den Grenzen der erzählten Geschichte. Es werden die Auswirkungen des Familiensystems der Familie Isaaks geschildert, und ein Konflikt in seinem Verlauf entworfen. Die Charaktere werden lebendig und mit überraschend vielen Emotionen gezeichnet. Dadurch macht der Text deutlich, dass die Bevorzugung einzelner Eltern von einem Kind zu gesellschaftlich „skurrilen“ Situationen führen kann. Diese werden literarisch doppeldeutig als eigentlich gegen die Funktion der Familie gerichtet geschildert, werden aber doch – wie weiter unten noch diskutiert werden soll – von Gott akzeptiert. So will Isaak seinen geliebten Sohn Esau mit dem Erstgeburtssegen segnen, obwohl dieser ihm lediglich Kummer bereitet und seiner gesellschaftlichen Rolle als Erstgeborener nicht nachkommt[75]. Es wäre also in vielerlei Hinsicht verständlich gewesen, wenn Isaak Jakob und nicht Esau segnen hätte wollen. Jedoch wird Esau nicht nur als der Erstgeborene, sondern vor allem als sein Lieblingssohn beschrieben. Gleichzeitig verhilft allerdings Rebekka ihrem Lieblingssohn zu dem Segen und damit zu der Rolle des Erstgeborenen, die Gott ihr schon während der Schwangerschaft verheißen hat. Dafür gibt sie ihrem Sohn gut durchdachte Anweisungen, die von ihm ausgeführt werden, so wie es vermutlich zu der Beziehung zwischen den beiden passt. „Gen 27 ist [...] eine Rebekkageschichte. Der Vater will handeln, die Mutter handelt zuvor. Der Vater will Esau segnen, aber unwissend segnet er zuvor Jakob. Was er Esau zugedacht hatte, hat er unwiderruflich Jakob zugesagt“(Willi-Plein 2011: 178). Dies ist in der Erzählung – auch für die Darstellung der Funktion der Familie – relevant. Um

[75] Mit Blick auf die Welt des Erzählers kann die Verworrenheit von Esaus Eheschließungen als kompliziert bezeichnet werden, Steinmetz (vgl. 1991: 101) und auch Hensel (2011: 152) sieht Esaus Versuch, seine Familie zu gestalten als „zum Scheitern verurteilt“ an. Mit Blick auf die Welt des Lesers ist anzumerken: Mit seiner Heirat fremder Frauen schadet er der Familie in wirtschaftlicher und religiöser bzw. traditioneller Hinsicht. Dieser Sachverhalt ist kompliziert, jedoch wird durch diesen Betrug gegen die Rechtsvorstellungen des Lesers – dem die viel späteren Schriften bekannt sind – verstoßen (vgl. Blenkinsopp 1997: 217)

dies zu unterstreichen und weiter auszuarbeiten, sollen nun einzelne Charakterisierungen erfolgen.

In dem vorherigen Abschnitt wurden schon einige Charakterisierungen der einzelnen Personen zusammengetragen. Hier werden nur die Charakterisierungen aufgenommen, die auch in diesem Textabschnitt zu finden sind. Zur Ergänzung des Gesamtbildes lassen sich der Antagonismus im Orakelspruch (Gen 25,23–28), die Geburt und Benennung[76], Esaus Tätigkeiten als Jäger, seine Verachtung des Erstegburtssegens[77] sowie seine Körperbehaarung[78] heranziehen. Eine Figurenkonstellation wurde in Tabelle 5.4 zusammengetragen.

Jakob wird grundsätzlich als alt und schwach charakterisiert: „...seine Augen wurden zu schwach zum Sehen...“ (27,1). Dies zeigt sich auch durch seine Selbstcharakterisierung: „Siehe, ich bin alt geworden“ (27,2).

Esau wird durch seine Reaktion in den Versen 33-35 sehr direkt charakterisiert, sie drückt Entsetzen, Schmerz und Bitterkeit aus (צעק, מר, צעקה).

Jakob wird indirekt durch Esau charakterisiert, er ist ein Betrüger (יַעֲקֹב → עָקַב, Vers 35). In den Versen 27,19.21.24 wird er als ein Lügner dargestellt. Sein Verhalten wird – wie oben schon ausführlich herausgearbeitet – lediglich als auf Situationen reagierend beschrieben. Das unterscheidet ihn deutlich von seinem Bruder, Fokkelman (2004: 119) vertritt sogar die These, dass diese Unterscheidung ihn eigentlich seinem Bruder nicht nur unterlegen, sondern auch als „schlechterer“ Kandidat für den Segen erscheinen lasse. Dieser Aspekt wird im weiteren Verlauf weiter diskutiert. In jedem Fall wird Jakob als ein moralischer Verlierer dargestellt – auch wenn dies nicht direkt genannt wird:

> The story clearly puts forward the view that the end does not justify Jacob's means; almost to the contrary, for using an exchange-trick of his own initiative and of his own free will, he makes use of a means which, measured by God's word, appears to be the more repulsive. Jacob may try to shelter behind the oracle, but it unmasks him as a vile deceiver (Fokkelman 2004: 118).

Allerdings ist die Frage zu stellen, ob der Text überhaupt der Frage nachgeht, welcher der

[76] „After a month's prenatal race he wants to be the ‚first‘ to pass the first important milestone, viz. to come into the world.“(Fokkelman 2004: 91)

[77] Diese Darstellung in Gen 25,34 ist eine Seltenheit, da sie das Geschehene bewerten, (vgl. Wenham 2017b: 178).

[78] Siehe die Diskussion in Abschnitt 5.3.2.

Isaak	⇐ vertraut (27,1) ⇒	Esau
↑ verheiratet ↓		↑ Geschwister ↓
Rebekka	⇐ vertraut (27,6ff) ⇒	Jakob

Tabelle 5.4: Tabelle mit der Figurenkonstellation einzelnen Familienmitgliedern.

Brüder qualifiziert oder geeignet ist[79]? Auch wenn es viele Anhaltspunkte und erstaunlich direkte Charakterisierungen gibt, ist doch das primäre Erzählinteresse der Segen.

In Tabelle 5.3 wurden bereits die gleichzeitig auftretenden Charaktere als Figurenkonstellation der einzelnen Szenen aufgegriffen. Auch wenn der gewählte Abschnitt kleiner ist, zeigt sich doch auch hier die Komposition des Abschnitts, auf den auch Bar-Efrat (2006: 113) hinweist. Interessant ist in diesem Zusammenhang Hensels Bezug zum Erstgeburtssegen als „gelebte und tätige Folge der Erwählung“(Hensel 2011: 333). Fokkelman (2004: 120) widerspricht, er sieht vor allem in der Rolle Rebekkas eine Schuld gegenüber Gottes Plan, indem sie zusammen mit Jakob den Orakelspruch nach eigenem Willen umsetzen wolle: „They prefer not to wait; once the distress of the pregnancy is over they do not trouble to ask for another oracle or to consider God's will in any other way.“ Allerdings greifen beide zu kurz, denn diese Aspekte können nicht allein in diesem Abschnitt abschließend behandelt werden, diese Gedanken werden für die Gesamtschau und Diskussion in Kapitel 6.1 mitgenommen.

Wichtig ist auch die Wiederholung von Eigennamen und Verwandschaftsbeziehungen: mein, dein, sein „Vater“, „Sohn“, aber auch: „sein Vater Isaak“ während jedoch Esau sowohl für Isaak als Sohn bezeichnet wird (Verse 1.5) als auch für Rebekka (Verse 15.42) so wird Jakob nur als Sohn von Rebekka benannt (Verse 6.15.42) (vgl. Fokkelman 2004: 575). Martella (2015: 74-75) macht auch die weitere Beobachtung, dass das Wort אח, Bruder, hier eine zentrale Rolle einnimmt. Dabei ist aus Rebekkas Sicht Esau immer der Bruder Jakobs, während für den Vater Jakob der Bruder Esaus ist. Die Brüder selbst nennen sich nur am Anfang der Erzähler Brüder. Es kann also schon anhand einer so kleinen Figurenkonstellation gesehen werden, wie sich Spannungen und Konflikte auswirken und eine Grundlage für die spätere Gruppenbildung bilden, siehe Abschnitt 6.1.

Der nun als nächstes zu untersuchende Texte – die Erzählung von der Himmelsleiter in

[79] Vergleiche beispielsweise Martella (2015: 78-81) und die ausführliche Gesamtdarstellung in Kapitel 6.1.

Gen 28,10–22 – ist narrativ an dieser Stelle ein Spannungs- wenn nicht gar ein Störelement. Der Leser wird mit seiner Erwartung, einer Kritik oder einer Zurechtweisung Jakobs durch Gott enttäuscht. Vielmehr zeigt er Gottes Sicht auf Jakobs neue Rolle als Erstgeborener. Es soll untersucht werden, wie diese Sicht aussieht; gibt er seine Zustimmung oder bewertet er das Geschehene? Dies ist eine hochbrisante Frage, die in der Erzählung kunstvoll ausgestaltet wird. Somit handelt es sich bei dem nächsten Abschnitt um eine Pointe, in der der Erzähler ganz konkret mit den Lesererwartungen spielt und zu dieser einen Kontrast bildet. Denn der Leser würde eine kritische Bewertung Gottes erwarten, nicht aber dass dieser *trotz* des Betrugs seinen Segen und seinen Plan nicht aufgibt. Dies hebt die Bedeutung dieses Abschnittes und des den Erwartungen zuwiderlaufende Handeln Gottes hervor, die nun untersucht werden soll.

5.4 Gen 28,10–22 Die Himmelsleiter

Nachdem der Familienkonflikt sich so entzündet hat, dass Jakob vor seinem Bruder Esau fliehen muss, steht für ihn wie oben diskutiert alles infrage. Außerdem entsteht die Frage, wie Gott zu dieser Tat und der Situation steht. In diesem Abschnitt wird herausgearbeitet, wie Gottes Sicht auf Jakobs Familie in dem Text dargestellt wird. Denn dieser Textabschnitt beschreibt Antworten aus Gottes Sicht auf die Fragen, die sich dem Leser bisher gestellt haben. Es muss also ein kurzer Blick darauf geworfen werden, wie die Figur Gottes beschrieben wird. Dabei ist zu untersuchen, ob es sich um einen Zuspruch Gottes an Jakob trotz seines Fehlverhaltens handelt, oder ob Gott bestätigt, was bisher geschehen ist. Diese Unterscheidung muss nicht unbedingt ein Widerspruch oder Unterschied sein. Denn durch einen Zuspruch Gottes an Jakob trotz seines Fehlverhaltens bestätigt Gott ihn gleichzeitig auch in seiner neuen Rolle[80]. Es ist zu bedenken, dass diese Rolle ihm durch Gott schon vor seiner Geburt zugesprochen wurde. Trotz allem hat sie aus zwei Gründen mit den vorherigen Ereignissen zu tun. Im vorher untersuchten Abschnitt wurde dem Leser vermittelt, dass er den Erstgeburtssegen gegen den erklärten Willen seines Vaters erreicht. Außerdem steht die Erzählung für den Leser genau dadurch in einem Spannungsbogen, da weder Gottes Sicht klar wurde, noch wie der Leser die Rolle Jakobs beurteilen darf. Der Bezug zu den Ereignissen findet sich also indirekt durch

[80] Diese Arbeitshypothese ergibt sich aus dem gesamten Handlungsverlauf der Erzählung und wird in Kapitel 6 abschließend diskutiert.

	V.	Ereignis	Leitwort
Exposition	28,10-11	Jakob zieht los nach Haran	Stätte
Klimax	28,12-13	Gott begegnet Jakob im Traum	Vgl. Analyse
	28,14-15	Gottes Rede	
Schluss	28,16-22	Jakob antwortet auf seine Begegnung	Stätte
	28,20b-22	Jakobs Rede	

Tabelle 5.5: Die Bestandteile des Handlungsverlaufs Gen 28,10–22.

den gesamtliterarischen Entwurf der Jakobserzählung. Denn der Text der Himmelsleiter folgt direkt auf den Textabschnitt, in dem er den Erstgeburtssegen erlangt, feststellt dass er fliehen muss und dann in Bethel übernachtet. Aus diesen Ereignissen heraus ergeben sich die gestellten Fragen und deshalb eine unmittelbare literarische Nähe zwischen den Texten. Die Erzählung Gen 28,10–22 ist ein Text, der einen hohen Spannungsbogen im Familiengeschehen aufweist und zugleich vom Eingreifen Gottes erzählt, vgl. Abb. 5.1. מקום könnte als Leitwort funktionieren, es tritt insgesamt in vier Versen – und in Vers 11 dreimal – an wichtigen Ereignissen der Erzählung auf. Auch inhaltlich ist es von Bedeutung, da es zunächst einmal darum geht, an welchem Ort Jakob in der aktuellen Situation, aber auch in Zukunft bleiben kann, um seiner Rolle und Aufgabe gerecht zu werden. Der Handlungsverlauf des Erzählabschnittes lässt sich entsprechend der Darstellung in Tabelle 5.5 analysieren. Dabei gibt die Struktur keine weitere Einteilung in Szenen, lediglich die längeren Redeteile gliedern den Text weiter auf.

Der Textabschnitt beginnt mit Jakobs Flucht, weg von seiner Familie. Dem Leser stellt sich die Frage, wo er einen Platz finden wird und wo er bleiben kann, bis er zu seinem Onkel Laban kommt. Er findet einen Platz. Dies wird betont durch die dreimalige Benennung von מקום in Vers 11 (und wird in den Versen 16,17,19 wieder aufgenommen). Es ist nun zu untersuchen, welche narrative Bedeutung diesem Wort zukommt. So vertritt Krauss & Küchler (2004: 162) zum Beispiel die Einzelthese, dass der Gebrauch von מקום im Hebräischen ein Hinweis auf eine heilige Stätte sei. Man könne diese Plätze an aufgerichteten Steinen erkennen, wobei sich die Frage stellt, weswegen Jakob seinen Kopf auf einen solchen Stein gelegt habe. Jacob wiederum gibt zu bedenken, dass dieser Ort kaum bekannt gewesen sein könne, er diesen aber auch kaum zufällig gefunden haben könne (vgl. Jacob 2000: 579)[81]. Kann man mit Krauss & Küchler (2004: 162) mutmaßen, dass

[81] Anders z.B. Hamilton (1995: 238): „It emphasizes the randomness with which Jacob chose this place to pass thew night. The place of lodging represents simply the end of daylight hours for Jacob. It was certainly not a predetermined resting place.“ Hamilton kann aber die Frage nach der dreimalige

sich Jakob entweder Schutz versprach oder einen wegweisenden Traum erhoffte[82]? Jakobs Reaktion auf den Traum in Vers 16 lässt allerdings eher darauf schließen, dass Jakob nicht mit Gott gerechnet hatte[83]. Diese Frage kann aus der Erzählung heraus nicht beantwortet werden, es bleibt ein erzählerisch meisterhaft ausgeführtes Rätsel[84]. Denn es zerstört nicht den literarischen Spannungsbogen, auch wenn die genaue Bedeutung des Ortes ungeklärt bleiben muss. Vielmehr ergibt sich durch den Perspektivwechsel zur „Leiter“ in Vers 12 ein erzählerischer Kontrast.

5.4.1 Der Segen

In der Leiter, die auf der Erde steht und bis zum Himmel reicht, auf der die Engel Gottes auf und ab stiegen, sehen Krauss & Küchler eine Darstellung des „Wirken Gottes [...] in der Geschichte der Menschen“ Krauss & Küchler (2004: 162). Und in der Tat gibt sie eine neue Perspektive in der Erzählung: Die „Kamera“ schwenkt und richtet den Leser und Hörer auf die nun kommende Perspektive der Figur Gottes. Auch Jakob weiß nun: Dies ist ein „heiliger Ort“ (vgl. Golka 1999: 53). Abgesehen von den Figuren Jakobs und Gottes sind diese Engel die einzigen Figuren in dieser Szene. Sie dienen allerdings eher als Requisiten zur Charakterisierung Gottes, sind also Hintergrundfiguren. Dessen Figur „stand oben darauf“, ist also auch räumlich in der Erzählung von Jakob getrennt, denn diese Leiter kann Jakob in der Erzählung nicht erklimmen. Trotz allem stellt die Erzählung eine Nähe zwischen den beiden Charakteren her, wie nun analysiert werden soll: Nur das Wort durchdringt die Distanz, wie die folgende Abbildung illustrieren soll.

Jakob ⇐ Leiter ⇒ **Gott**

← Segen und Zuspruch

Benennung von מקום nicht klären? von Rad (1976: 228) sieht hier vor allem einen literarischen Aspekt, der Leser würde „auf packende Weise in lang vergangene Zeiten versetzt“.

82 Es gab auch in der Antike den sogenannten Tempelschlaf, in dem jemand auf dem Steinboden im Tempel schlief, um eine göttliche Offenbarung oder Heilung zu erhoffen (vgl. Krauss & Küchler 2004: 164). In der Bibel wird davon bei Salomo berichtet (1Kön 3,5–15).

83 Möglicherweise ging es ihm doch eher um Schutz oder die Bedeutung des Ortes war ihm völlig unklar, wie auch Wenham (2017b: 221) folgert: „there is no need to read such a precise meaning into it yet, for Jacob does not recognize its sanctity till the morning (v 17).“ Ähnlich auch Willi-Plein (2011: 183): „Jakob ist also grundsätzlich in Gefahr – nicht nur, weil er noch den Bruder fürchten würde, sondern jetzt, weil er allein auf einem unbekannten Weg unterwegs ist. [...] Der Wanderer [...] muss dort übernachten, wo ihn der Sonnenuntergang [...] festhält.“

84 So zum Beispiel auch Bergant (2013: 125): „[o]r it might be required by the character of the story that describes an experience of God“. Es scheinen in der tat eher erzählerische Notwendigkeiten zu sein.

	Vers	Text	Frage
A	13	Ich bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott;	Wer ist Gott? Wie ist Gott?
B	13	das **Land**, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.	Wo kann ich bleiben wenn nicht Zuhause?
C	14	Und **dein Geschlecht** soll werden wie der Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen **alle Geschlechter auf Erden** gesegnet werden.	Was ist mit meinem Geschlecht? Meiner Herkunft/Existenz?
B'	15	Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen in dies **Land**.	Wo kann ich bleiben, wenn nicht Zuhause?
A'	15	Denn ich will dich nicht verlassen, bis ich alles tue, was ich dir zugesagt habe.	Wer ist Gott? Wie ist Gott?

Tabelle 5.6: Darstellung des Chiasmus in Gen 28,13–15.

Die Gottesrede in den Versen 13–15 (eine Form des Abrahamssegens, vgl. Abschnitt 6.2.3) wurde literarisch als Chiasmus ausgeführt. Die Figur Gottes gibt auf einige Fragen Antwort. Diese ergeben sich durch die Perspektive der Erzählung als Fragen Jakobs, da sie direkt mit der bisherigen Handlung verbunden sind. Jakob stellt sie nicht direkt. Siehe dazu die Darstellung in Tabelle 5.6.

Im literarischen Zentrum, Text (C), gibt die Figur Gottes Antwort auf die existentiellste Frage, nämlich, was mit Jakobs Geschlecht und seiner Herkunft bzw. Existenz geschehen wird, wenn Jakob nun aus dem Hause seines Vaters flieht und auch keine Frau hat, um Nachkommen zu zeugen. Jakob wird also somit in der Väterlinie Abraham, Isaak, Jakob und damit auch als Erstgeborener bestätigt. Mit dem Ausbreiten des Geschlechts (פרץ) ist „eine Ausdehnung von ursprünglich eng Begrenztem, eben dem Gebiet von Betel“ (Seebass 1999: 317) gemeint. Dabei geht es auch um die Ausdehnung einer Sippe wie zum Beispiel in Hos 4,10 oder 1Chr 4,38. Literarisch ist (C) äußerst interessant, wie auch Hamilton (1995: 241) beobachtet: „Perhaps surprising to the reader, he does not say one word to rebuke Jacob for his beaviour“. Er arbeitet auch die besondere Dramatik

der Situation heraus, in der Jakob diesen Segen zugesprochen bekommt: Er ist auf der Flucht, weder ist er verheiratet noch hat er Kinder. Dies ist eine Parallele zu Abraham und Isaak, deren Situation zunächst auch so aussichtslos erschien. Insofern ist die Figur Gottes also außerhalb der Perspektive Jakobs zu verorten: Sie steht über den Dingen und kann Jakob dies einfach zusprechen. Sie ist „parteiisch“, allerdings für ihre eigene Partei, nicht für Jakob oder gar Isaak.

Gerahmt wird der Text von den Antworten (A) und (A') auf die wichtige Fragen, wer Gott ist und wie er ist. Dabei stellt Gott sich als der „Gott der Väter“ vor und reiht Jakob damit in diese Linie ein[85]. Außerdem wird zum Abschluss Jakob Schutz versprochen und eine Heimkehr in Aussicht gestellt. Gott wird hier also als sehr nahbar dargestellt. Er verspricht sogar fürsorglichen Schutz an dieser Stelle der Erzählung.

Dazwischen stehen die Texte (B) und (B') mit der Antwort auf die akute Frage, wo Jakob bleiben kann, wenn er nicht Zuhause, also im Hause seines Vaters, sein kann. Somit erhält Jakob einen Ausblick auf ein gutes Ende seiner Flucht. Dies ist auch ein literarisches Stilmittel, da es den Leser jetzt schon den Ausgang der Erzählung erahnen lässt: „Whatever unexpected turns Jacob's career may take, the LORD will be with him, saving him [...] and ensuring the ultimate triumph of what he had promised“ (Wenham 2017b: 223). Auch dies beschreibt Gott als fürsorglich, zumindest gegenüber dem Protagonisten Jakob. Das heißt: Die Distanz, die durch die Leiter und Gottes Position an deren Ende in der Szenenbeschreibung dargestellt wird – eine beidseitige Distanz – wird nun auf Initiative Gottes durchbrochen: Sie spricht Jakob Segen und Zuspruch zu.

Krauss & Küchler weisen auf eine weitere Beobachtung hin: „In Vers 13 und 14 sind fast die gleichen Worte, die Gott einst gegenüber Abraham in derselben Gegend gebraucht hatte (Gen 13,14-16), unter Hinzufügung des ‚Segens für alle Geschlechter der Erde' aus Gen 12,3“(Krauss & Küchler 2004: 162) zu finden[86]. Dies zeigt die starke Analogie und die Absicht des Erzählers, hier eine Nähe zu Abraham herzustellen, vgl. ausführlich Kapitel

[85] Diese These wird von Krauss & Küchler (2004: 162) unterstützt. In dieser Argumentation muss Jakob wissen, welcher Gott ihn adressiert. Dies ergibt sich auch aus dem Handlungsverlauf: Es ist der Gott seines Vaters und Großvaters und damit seiner Familientradition. Anders zum Beispiel Römer & Geuss (2015).

[86] So auch Wenham (2017b: 222), Willi-Plein (2011: 186) und Hamilton (1995: 242). von Rad (1976: 229) sieht hier den allgemeinen Inhalt des „Erzvätersegens“ mit der speziellen Situation Jakobs verbunden und ergänzt.

6. Im Mittelpunkt steht, dass eine von Gott ausgewählte Familie groß und zahlreich wird, damit sie zum Segen für alle Geschlechter auf der Erde wird.

5.4.2 Die Reaktion Jakobs

Die Verse 16 und 17 zeigen die direkte Reaktion Jakobs auf seine Gottesbegegnung nach dem Erwachen. Jakob ist erstaunt[87]. In Vers 17 wird das Erstaunen Jakobs auch in dem stammelnden Stil seines Ausspruch deutlich, als Jakob den Ort versucht zu beschreiben. Als Zeichen dafür stellt Jakob den Stein wieder zurück und weiht das Steinmal mit Öl (Vers 18) und benennt den Ort um in בית־אל *Haus Gottes* (Vers 19). Das Salben von Steinen mit Öl war kein Opferritus, „sondern ein Zeichen der Ehrerbietung, so wie man auch das Haupthaar oder die Glieder eines Menschen salbte, um ihn wohlgefällig zu machen“ Krauss & Küchler (2004: 164). Seebass (1999: 319) sieht in dem aufgerichteten Stein ebenfalls keine Opfergabe, sondern eine Stellvertretung Jakobs an dem heiligen Ort. Somit wurde Jakob erst nach dem Erwachen deutlich, um was für einen Ort es sich handelt. Nun handelt er angemessen, indem er dem Ort einen Namen gibt, der diesen Ort als ein Haus Gottes benennt und damit Zeugnis von Gottes Handeln gibt (so auch Seebass 1999: 318). Jacob (2000: 583) stellt einen Zusammenhang zwischen der Salbung und dem Gelübde Jakobs her.

In den Versen 20 bis 22 versucht Jakob, Gott dankbar ein Gelübde als eine Art Gegenangebot zu machen. Es wird als spontane Reaktion beschrieben und nicht als Handel oder Feilschen mit Gott, wie auch Krauss & Küchler (2004: 163) betonen. Es stellt sich allerdings die Frage, welche Intention im Text zu finden ist. Versucht er Gott für seine Ziele zu bestechen? Oder handelt es sich um eine Antwort im Glauben? Es gibt gute Gründe, letzteres anzunehmen. Ganz konkret bringt es Hamilton (1995: 248) auf den Punkt: „In contrast to what he did with Esau, Jacob cannot manipulate God.“ So spricht Jacob (2000: 584) sogar davon, man würde das Gelübde verkennen, würde man es als Liste von Bedingungen verstehen „ehe er sich entschließen wird, J-h-w-h als seinen Gott anzuerkennen“. Dagegen spräche, dass der Vordersatz in V. 21 nicht konditional, sondern

[87] Worüber genau lässt sich streiten: Krauss & Küchler (2004: 163) vertreten die These hier würde das Erstaunen darüber deutlich, dass Gott an einem kanaanäischen Heiligtum anzutreffen sei. Seebass (1999: 318) gibt hier zu bedenken, dass die Anwesenheit Gottes bei Jakobs Erwachen literarisch stärker als die inhaltlichen Reden Gottes betont werden. Dabei ist es für die Handlung unerheblich, da beides auf Gott zurückgeht.

temporal zu interpretieren sei. In Vers 22 zeigt sich dann, dass Jakob Gott dienen will und „Gott selbst als den Geber und Empfänger anzureden, nachdem ER für ihn «mein Gott» geworden sein wird.“ (:584)[88]. Jakob verspricht dabei den Zehnten abzugeben und Gott als seinen Herrn anzuerkennen, wenn er wieder heil nach Hause kommt und Frieden mit seinem Vater schließen kann. Jacob (2000: 584) stellt weiter fest, dass diese „Wünsche Jakobs [...] auch nicht anderes [sind] als die göttliche Verheißung, umgesetzt in ein mit Wenn beginnendes Gebet“. Dies zeigt aber literarisch auch deutlich, dass Jakob klar ist, dass er wieder in sein Vaterhaus zurückkehren muss, um seiner Rolle und Aufgabe gerecht zu werden, und dass dafür Frieden die Voraussetzung ist. Und ihm ist bewusst, dass er das nicht aus eigenen Stücken schaffen kann, sondern dazu Gottes Tun braucht: „His vow underscores how utterly dependent Jacob is upon his God.“ (Hamilton 1995: 247). Das zeigt sich auch durch die Wahl des Wortes ירא in V. 17, denn er steht hier unter dem Eindruck der Begegnung mit der Figur Gottes. Indem diese sich ihm zuwendet, wird von einer Zuwendung von Jakob zu Gott erzählt: „Wird Gott mit mir sein und mich behüten auf dem Wege...“, darin liegt seine Zuversicht, darin liegt seine neue Erkenntnis, sein neues Wissen und auch die Charakterisierung Gottes[89].

5.4.3 Die Rolle Gottes und der Weg zur Familie

In diesem Text werden verschiedene Elemente literarisch vermittelt. In diesem Abschnitt erzählt der Text über das Reden der Figur Jakobs. Als zentrales Element wird dort über Jakobs Familie bzw. die familiäre Struktur, die durch den Erstgeborenen weitergeführt wird gesprochen. Im vorherigen Abschnitt wurde bereits angesprochen, dass sich dieser Gedanke im Verlauf der Erzählung festigt. Diese Arbeitshypothese wird aufgenommen und in Kapitel 6 in einen globalen Kontext gestellt. Dabei wird auch ausführlich begründet, warum die Familie Jakobs dem Leser als Segensträger für alle Geschlechter der Erde dargestellt wird, vgl. Vers 14. Der Erzähltext berichtet also, wie Gott durch sein Reden

[88] Hier widersprechen einzelne Stimmen. Pitzele et al. (2012: 208) etwa schreibt: „Jaakov schliesst einen Handel, seine Art des Bundes, selbst-bezogen, konkret, wasserdicht.“ Ihm ist zuzustimmen, dass er sich Gott nicht „ganz hingibt“, allerdings handelt es sich eben nicht um konditionale, sondern temporale Aussagen. „Wasserdicht“ ist sie höchstens in der Art des Vertrauens, aber nicht nach der Art eines Handels. So auch Bergant (2013: 126). Auch ist diese Darstellung nicht selbstbezogener als das Handeln anderer Figuren, zum Beispiel Esaus Verkauf des Erstgeburtstrechts.

[89] Der Leser sieht sich hierbei in einer Bewertung, einem Urteil zu dem vorher Erzählten betrogen. Doch genau darin liegt die erzählerische Meisterleistung, dass Gott dieser Erwartung nicht entsprechen muss.

Jakobs Familie (bzw. was sie werden soll, vgl. Vers 14) sieht, und wiederholt diese Sichtweise auf diese konkrete Familie, die bereits in der Verheißung Abrahams sichtbar ist. Jakob ist nun „offiziell“ von Gott in seiner neuen Rolle in der Väterlinie bestätigt. Wie Jakob zu dieser Position gelangte, wird nicht bewertet – es wird weder im Positiven noch im Negativen darauf eingegangen. Außerdem gibt Gott Jakob die Aussicht darauf, dass er Jakob beschützen wird, bis er wieder zurückkehrt. Er stellt ihm sogar Frieden mit seinem Vater und damit mit seiner Familie in Aussicht, was eine wesentliche Voraussetzung für den Fortgang der Familientradition und letztlich auch seine Rolle als Erstgeborener ist. Es ist wichtig zu beobachten, dass der Erzähltext zwar eine „geistliche Sicht“ als Perspektive auf Jakobs Familie präsentiert, diese allerdings nicht für den Leser oder andere Familien normativ ist und auch nicht in Kategorien wie „richtig“ und „falsch“ unterteilt.

Außerdem stellt die Erzählung Gott als den Gott dieser Familie, also als Gott Abrahams und Isaaks vor. Dies ist der Grund, weswegen Jakob ihm vertrauen kann und ein Anlass, diese Tradition innerhalb der Familie weiterzuführen. Grundlage dafür ist, die Rolle des Erstgeborenen und damit auch des verantwortlichen Familienoberhaupts übernehmen zu können. Nun stellt sich in dieser Situation die Frage, welche Relevanz Gott für Jakob hat. Er hat gerade die Familie verlassen, in der er eigentlich als Familienoberhaupt eingesetzt wurde. Gottes Antwort darauf ist, dass er Jakob nicht verlassen wird und entsprechend seiner Versprechungen handeln wird.

Dies wird von Wenham (2017b: 226) passend zusammengefasst:

> Jacob's experience at Bethel reaffirmed the promises yet again and brought their fulfillment one step closer. But more than that, his experience is a model for everyone, reminding us that in our moments of deepest crisis God is still with us and will eventually bring his promises to fulfillment in us if we trust him.

In der Reaktion Jakobs wird deutlich, dass Jakob bereit ist, den Gott Abrahams und Isaaks als „seinen Gott“ anzuerkennen. Jacob (2000: 584) beschreibt die Reaktion Jakobs sogar als in ein Gebet umgewandelte Form der göttlichen Verheißung. Soweit muss man in der literarischen Deutung nicht gehen, allerdings vermittelt die Erzählung deutlich, dass es sich bei Jakobs Antwort um eine Antwort des Glaubens handelt. Gerade durch Jakobs Unterordnung unter die göttliche Verheißung kann er in Demut Schutz bis zu den zukünftigen Ereignissen erbitten. Dies hat Auswirkungen auf sein Leben. Dem Leser wird vermittelt, dass diese Glaubensantwort nicht ohne Konsequenz sein kann. Jakob will

Gott den Zehnten von allem geben. Außerdem hat er die Aussicht, dass sich die großen Konflikte der Erzählung auflösen. Auch bekommt er die Aussicht auf Versöhnung mit seiner Familie, wodurch die Fortführung dieser Familie und ihrer Traditionen möglich sein wird. Dies stellt dem Leser allerdings vor weitere Fragen: Wie kann er nach seiner Flucht zu seiner Familie zurückkehren? Wie kann eine Versöhnung nach einem solchen schweren Betrug aussehen? Wie kommt Jakob zu einer eigenen Familie? Und wie wird Jakob und letztlich seine Familie zum Segen für andere Geschlechter auf der Erde?

An diesem Beispiel soll ein wichtiger Aspekt der Sozialen Netzwerkanalyse diskutiert werden: Die SNA kann zwar zu diesem Abschnitt direkt, also in einer sehr nahen Sicht, zunächst wenig beitragen. Außer den Figuren Jakobs und Gottes können nur die Engel als Hintergrundfiguren in die Figurenkonstellation aufgenommen werden. Allerdings ergeben sich neue narrative Perspektiven auf die vielfältigen Spannungen und Konflikte in der Erzählung: Denn der Zuspruch und Segen der Figur Gottes richtet sich konkret auf diese Spannungsfelder. Die Stärke der SNA ergibt sich also in der Gesamtschau auf die vollständige Erzählung. Vergleiche dazu die ausführliche Zusammenfassung und Diskussion in Abschnitt 6.1.

Der Erzähltext hält also durch weitere Fragen und Intrigen den Spannungsbogen weiterhin aufrecht. Auf die erste Frage, wie Jakob zu einer eigenen Familie kommt, wird der nächste ausgewählte Textabschnitt, Gen 29,31–30,24, antworten.

5.5 Gen 29,31–30,24 Jakobs Kinder

5.5.1 Struktur, Figurenkonstellation und Themen

In diesem Erzählabschnitt wird der Kampf und die Missgunst zwischen Rahel, der geliebten Ehefrau Jakobs, und Lea, Rahels Schwester und Jakobs erster Ehefrau, geschildert. Durch den Kampf der beiden Frauen um die Gunst ihres Mannes werden die Tragik dieser Vielehe und die Auswirkungen der Bevorzugung von Rahel literarisch ausgestaltet. Allerdings bleibt zu untersuchen, ob dies ein Erzählinteresse des Textes ist. In Kapitel 6 wird abschließend untersucht, inwiefern sich diese Konflikte – die sich durch die gesamte Erzählung ziehen! – auch aus Jakobs eigenem Lebensentwurf entwickeln und wie

die Gesamtperspektive auf dieses Motiv ist. Die Bevorzugung einzelner Personen in der Familie wird als ein Thema bei Jakob dargestellt, das sich fortsetzt. So wurde er selbst in der Darstellung der Genesis von seiner Mutter bevorzugt, während sein Bruder vom Vater mehr geliebt wurde. Ihren Höhepunkt findet diese Familiensituation darin, dass Jakob auf der Flucht ist und es zunächst völlig unklar ist, ob und wie wieder Friede zwischen ihm und seiner Familie entstehen kann, sodass er seiner Rolle als Erstgeborener nachkommen kann. Da dies den gesamten Spannungsbogen des Textes beeinflusst, ist hierin ein Ziel des Erzählers zu finden. Nun scheint es dem Text weiterhin wichtig, dieses Konfliktpotential auch in Jakobs eigene Familie einzuarbeiten. Jakob liebt Rahel mehr als Lea, weswegen die beiden Schwestern sich gegenseitig misstrauen und um die Gunst ihres Mannes kämpfen. Auch bei den Kindern Jakobs wird dies ein Thema sein, das für den bevorzugten Sohn Josef später gravierende Auswirkungen hat. Zentrale Analysemethoden in diesem Abschnitt sind also die wiederkehrenden Intrigen, Handlungsverlauf, Personen, Raum und Zeit.

Durch den Kampf zwischen Rahel und Lea gibt es eine Geburtenexplosion, die Jakobs Familie sehr schnell groß werden lässt, wie es ihm und Abraham verheißen wurde. Verstärkt wird der Eindruck der großen Anzahl von Kindern durch ein hohes Erzähltempo und den ständigen Wechsel zwischen *schwanger werden* הרה und *gebären* ילד. Aus diesem Grund können הרה und ילד auch als Leitwörter gesehen werden. Ausdruck des Kampfes, der Intrigen und der inneren Beweggründe der beiden Frauen, Rahel und Lea, sind auch die Namen der Kinder. Dadurch, dass sowohl Rahel als auch Leah ihre Mägde für weitere Geburten gebrauchen, wird eine Analogie zu Sarah hergestellt, die in ihrer Kinderlosigkeit ebenfalls ihre Magd gebrauchte, um einen Sohn zu gebären.

Dabei gibt von Rad (1976: 237) zu bedenken, dass der Fokus dieses Abschnitts auf der hebräischen Namenserklärung liege[90]. Anders sieht dies Jacob (2000: 593), der hier lediglich einen gleichmäßigen Aufbau mit wenigen Abweichungen sieht. Der hier behandelte Abschnitt liegt in der Erzählung allerdings an wichtiger Position: Er liegt im Zentrum der Jakob-Laban-Erzählung und der vollständigen Jakobserzählung. Auch wenn in diesem Abschnitt kein direktes Eingreifen Gottes in der Textauswahl angemerkt wurde, so greift

[90] „Offenbar handelt es sich hier um ein sehr freies etymologisches Spielen, mit dem der Erzähler brilliert, das wir aber ästhetisch nicht mehr nachvollziehen können. Wir müssen uns aber vorstellen, daß für die alten Leser nicht zuletzt der Hauptreiz dieses Abschnittes in der immer neuen Spannung bestand, wie der nächste [...] Name von dem Erzähler [...] gedeutet werden würde.“ (von Rad 1976: 237)

	Szene	Vers	Ereignis	Figuren
Exposition	Szene 1	29,31	Das Problem zwischen Lea und Rahel	Lea + Jakob
		29,32-35	Die Kinder von Lea und Jakob	
Klimax	Szene 2	30,1-3	Umgang im Bezug auf Kinder zwischen Rahel und Jakob	Rahel + Jakob
	Szene 3	30,4-8	Die Kinder von Bilha, also Rahel und Jakob	Bilha/Rahel + Jakob
		30,9-13	Die Kinder von Silpa, also Lea und Jakob	Silpa/Lea + Jakob
	Szene 4	30,14-15	Konflikt zwischen Lea und Rahel	Rahel + Lea
		30,16-21	Weitere Kinder von Lea und Jakob	Lea + Jakob
Schluss	Szene 5	30,22-24	Die Kinder von Rahel und Jakob	Rahel + Jakob

Tabelle 5.7: Struktur von Gen 29,31–30,24.

Gott doch indirekt durch Leas Fruchtbarkeit in Vers 31 ein[91]. Sowohl der Erzählungsspannungsbogen als auch der Familienspannungsbogen steigen nun deutlich an, denn es wird die Familie der Hauptfigur Jakob gegründet[92].

Der Erzählabschnitt, der in seinem zeitlichen Rahmen mindestens sieben Jahren umfasst, lässt sich in seinem Handlungsverlauf in fünf Unterabschnitte bzw. Szenen einteilen, siehe Tabelle 5.7. Dabei ist die Untersuchung der Figurenkonstellation sehr interessant, was im folgenden ausgeführt werden soll.

5.5.2 Der Konflikt zwischen Lea und Rahel

In Vers 31 werden zwei zentrale Probleme der Familie benannt: Lea war ungeliebt und Rahel war unfruchtbar. Seebass (1999: 338) erkennt in שׂנוּאה der *verschmähten* Lea einen Rechtsbegriff, der auf die Probleme der Polygamie aufmerksam machen und eine Ermutigung darstellen soll, dass Gott sich der Zurückgewiesenen annimmt. So auch Jacob (2000: 592): „Die ohne ihre Schuld «Gehaßte» wird von dem gerechten Gott entschädigt und bevorzugt, sodass der Mann sie als die Mutter seiner Kinder lieben muss.“ Hier wird in der Erzählung bewusst ein bekanntes Schema verwendet, wie Hamilton (1995: 266) bemerkt: „As Yahweh chose the second-born over the firstborn (i.e., the unlikely one) in Jacob's and Esau's case, he now chooses the unloved Leah over the loved Rachel (i.e., the unlikely one)“. Der Leser muss aber auch annehmen, dass ebenso für Jakob die Situation

[91] Vgl. dazu auch Wenham (2017b: 240). Hamilton geht sogar noch einen Schritt weiter: „Deity has not been involved in the story for seven years at least. Now, seven years plus a week later, two marriages later, and one embarrassing scenario later, Yahweh reenters the scene“(Hamilton 1995: 265). Allerdings muss in diesem Zusammenhang der gesamte literarischen Spannungsbogen beachtet werden: Ist nur aufgrund der fehlenden Nennung Gottes bzw. seiner Figur in der Erzählung eine solche Folgerung möglich? In Kapitel 6 wird diese These widerlegt werden.

[92] Alter (1997: 191) merkt an, dass bei dieser Familiengründung die selben Probleme im Vordergrund stehen: „[t]his is the same term, mirmah, that was first attached to Jacob's action in stealing the blessing“.

enttäuschend gewesen sein muss, da dies bedeutete, dass Lea als erstes ein Kind gebären wird und somit Jakob den erstgeborenen Sohn schenkt. Dadurch bekomme Lea mehr Ansehen in der Familie und nicht Rahel, Jakobs geliebte Frau, wie Krauss & Küchler (2004: 171) diskutieren. Im gesamten Alten Testament wird Mutterschaft als Grund zur Freude dargestellt, nicht jedoch hier: „the LORD's consolation of Leah did not satisfy her, because it failed to win her husband's love, and it served instead to make Rachel bitterly jealous" (Wenham 2017b: 243). Somit nimmt Rahel auch im Bereich der Nachkommen einen „zweiten Platz" ein. Es wiederholt sich das Dilemma, welches Jakob schon bei der Hochzeit von Rahel erlebt hat.

5.5.3 Die eigene Familie

Im nächsten Abschnitt wird nun die Geburt der ersten vier Kinder von Lea beschrieben. Die Verse 33–35 beginnen mit den Worten **ותהר עוד ותלד בן** *und sie wurde abermals schwanger und gebar einen Sohn.* Lediglich in Vers 32 wird „sie" durch „Lea" **לאה** ersetzt. Trotzdem ist Lea die einzige Sprecherin im Abschnitt Gen 29,31–35, was ihre Isolation untermauert, vergleiche auch die These von Wenham (2017b: 243).

Auch die Namensgebung für ihre Söhne und Leas Erklärungen dazu zeugen von ihrer großen Sehnsucht, von Jakob gesehen und geliebt zu werden[93]. Kann man auf der einen Seite in den Namen eine Steigerung erkennen[94] so bleibt diese doch unklar. Da sie in jedem Fall als dramatisches Element in dieser Familiensituation zu deuten ist, kann hierauf der primäre Interpretationsrahmen gesetzt werden: Nach der Geburt Judas spürt man „Erleichterung, daß Lea sich bei dieser Geburt Jahwe im Lobgelübde zuwendet, statt erneut ihren Mann zu erwähnen. Es ist, als gewänne sie die dringend notwendige Unabhängigkeit in Jahwe."(Seebass 1999: 339). Jacob (2000: 594) weist darauf hin, dass in diesen Versen Begriffspaare auftauchen: „Sehen – Hören, Zuneigung – Dank". Diese fallen also in das

[93] Dabei sehen Krauss & Küchler (2004: 171) ein „Spiel mit volkstümlichen etymologischen Deutungen, die zwar manchmal als an den Haaren herbeigezogen erscheinen, aber die Sehnsucht Leas, ihrem Manne zu gefallen, gut zum Ausdruck bringen". So bedeutet „Ruben **ראובן** ‚Seht ein Sohn!', Simeon **שמעון** ‚Er [Gott] hat erhört', Levi **לוי** ‚Er [Jakob] wird mir anhängen' und Juda **יְהוּדָה** ‚Dank/Lobpreis"". Demgegenüber kritisiert von Rad (1976: 237) die literarische Ausdeutung der Namen als „merkwürdig" und „halsbrecherisch". (Krauss & Küchler 2004: 171)

[94] Während Lea bei ihrem ersten Sohn noch auf die Liebe ihres Mannes hofft, gewinnt sie bei Simeon die Einsicht, dass sie ungeliebt ist, um dann bei ihrem dritten Sohn wenigstens Hoffnung auf Zuneigung zu haben um dann letztlich beim vierten Sohn zur Dankbarkeit gegenüber Gott zu gelangen. Vielleicht mit der Einsicht, dass sie ihre Bedürfnisse nicht bei Jakob sondern nur bei Gott gestillt bekommt.

Spannungsfeld der Gottesfurcht. Diese Verse enden mit der Bemerkung, dass Lea aufhört, Kinder zu bekommen. Die Erzählung lässt offen, warum Lea keine Kinder mehr bekommt. Hat sich die Beziehung zwischen Jakob und Lea weiter verschlechtert, gab es biologische Gründe, oder wollte sie keine weiteren Kinder mehr?

In Vers 1 wird ein Problem zwischen Rahel und Lea ausgearbeitet, nämlich dass Rahel Lea beneidet. Das führt dazu, dass nicht nur zwischen Rahel und Lea ein Konflikt besteht, sondern nun auch Jakob zornig auf Rahel wird. Denn ihr Neid führt dazu, dass sie vor Jakob einen „hysterischen Gefühlsausbruch" (Krauss & Küchler 2004: 172) bekommt und ihm befiehlt, ihr Kinder zu schenken[95]. Dieser Vorwurf klingt völlig absurd, da in den Versen davor berichtet wird, wie Jakob mit Lea vier Söhne bekam. Aus diesem Grund wird Jakobs Zorn (אף) beschrieben, da er nichts für Rahels Unfruchtbarkeit kann und gleichzeitig weiß, dass sie darin abhängig von Gott sind. Seebass (1999: 339) macht darauf aufmerksam, dass es sich hierbei um „das erste Wort der Liebesleute nach der hochpoetischen Brautwerbung [handelt] – ein bitterer Konflikt.". Als Lösung für den Konflikt sieht Rahel den Brauch, seine Magd dem Ehemann als Nebenfrau zu geben, sodass sie auf ihrem Schoß gebiert und damit das Kind rechtlich das von Rahel und Jakob ist. Dieses Vorgehen ist wieder eine starke erzählerischer Erinnerung an Abraham und Sara, welche ebenfalls lange Zeit kinderlos blieben[96]. Die Erzählung vermittelt, dass diese Situation sicherlich nicht zu einer Entspannung der Situation innerhalb der Familie führen wird.

Es ergibt sich also eine Dreiecksbeziehung zwischen den drei Protagonisten dieses Abschnitts. „Although Leah and Rachel play the major roles in the drama [...], the tension between them results from their respective relationships with Jacob" (Bergant 2013: 131). Zusammenfassen kann man diese Beziehungen in der folgenden Figurenkonstellation, also

[95] In der Tat kochen hier Emotionen hoch. Auch wenn Willi-Plein (2011: 196) hier eine ‚einfühlsame Beschreibung' von Rahels Verzweiflung sieht, so führt doch ihr Hinweis „wenn nicht, so sterbe ich" zu einer starken emotionalen Verbindung, zumal im Kontext des Wortes קנא. Insofern wird die Beschreibung des ‚hysterischen Gefühlsausbruches' der Szene am ehesten gerecht, mag aber auch ein falsches Bild erzeugen, indem sie von einer zu großen Spontanität ausgeht.

[96] So auch Krauss & Küchler (2004: 172). Diese deutliche Parallele sieht auch Willi-Plein (2011: 197), sie könne aber neben der Abrahamsgeschichte auch aus der eigenen Lebenswelt bekannt sein. Ebenso bei Jacob (2000: 595). Anders wiederum zum Beispiel Hamilton (1995: 270). Auch Sara hat ihre Magd an Abraham als Nebenfrau gegeben und dann das Kind auf ihrem Schoß empfangen. Wobei auffällt, dass nur Rahel die Söhne ihrer Magd als eigene Söhne anerkennt, im Gegensatz zu Lea, die selbst eigene Kinder bekommen hat. Seebass (1999: 339) macht darauf aufmerksam, dass die Mägde „zu Frauen (minderen Rechts) Jakobs [werden], obwohl sie im Besitz ihrer Herrinnen bleiben". Willi-Plein (2011: 197) weist auf die menschlich sehr schwierige Situation hin: „Rahel hat resigniert und ist über ihren eigenen Schatten gesprungen."

einem Ausschnitt des Sozialen Netzwerks mit weiteren Informationen, die in der weiteren Analyse weiter entfaltet werden soll:

$$\begin{array}{ccc} \text{Jakob (אף)} & \not\Leftrightarrow & \text{Lea} \\ \Updownarrow & \cdot^{\cdot^{\cdot}} & \text{(Gotteskämpfe)} \\ \text{Rahel (קנא)} & & \end{array}$$

Lea wird als einsame Frau charakterisiert (obwohl sie aber vier Kinder von Jakob bekam), während die Beziehung zwischen Rahel und Jakob als innige Liebesbeziehung beschrieben wird, gleichwohl sich auch hier Konflikte manifestieren: Durch Rahels Neid und Kinderlosigkeit. Insofern steht auch ihre Beziehung unter dem Zeichen von קנא und אף. In Kapitel 6 können mittels der SNA noch einmal argumentativ die Einsamkeit – und auch der Einfluss – Leas sowie diese Konfliktlinien untermauert werden.

Jakob kommt in Vers 4 Rahels Bitte nach und nimmt ihre Magd Bilha zur Frau und zeugt mit ihr Kinder. Es ist für die Charakterisierung Jakobs erneut bemerkenswert: Auch hier wird Jakob wieder als der Reagierende, der Bitten ausführt dargestellt, wie man es bereits in vorausgehenden Kapiteln wahrgenommen hat. Pitzele et al. (2012: 211) geht noch einen Schritt weiter: „[Jakob] erscheint als unreifer, selbstbezogener Mann, ein tumber Bauer zwischen zwei listigen Frauen, deren Kraft er sich ergeben muss“. Auch Bergant (2013: 132) hält sich mit Kritik bezüglich Jakobs Zurückhaltung nicht zurück[97]. Die Namen, die Rahel den beiden Söhnen gibt, klingen „wie ein Triumph, sie soll sich jedoch nicht lange freuen“ (Krauss & Küchler 2004: 172) [98].

Die Kampfbegriffe in der Benennung der Kinder einen Rahel vielleicht auch mit ihrer Schwester Lea, denn in Vers 8 erkennt sie, dass sie mit ihrer Schwester Gotteskämpfe

[97] Hierbei wird Jakob sogar noch ein Nutznießen der Situation zugedacht, es sei „Jacob's apparent lack of concern. It was his responsibility to ensure harmony in his family, and he failed in this regard. He does not even appear to be concerned about Rachel's sense of inferiority and Leah's haughty attitude, the rift between the two sisters, or the surrender of Bilhah and Zilpah for the sole purpose of procreation. In fact, he benefits from this exploitation of the women, for the initial rivalry results in his sexual relations with all four of them.“(Bergant 2013: 132). Diese sehr negative Interpretation ist allerdings nicht direkt im Text erkennbar.

[98] Dan דן bedeutet „Richter“ und Naftali נפתלי bedeutet „Kämpfer(in)“, vergleiche die Darstellung bei Krauss & Küchler (2004: 172). Jacob (2000: 596) findet hier erneut ein Begriffspaar: „Streit und Kampf“. Allerdings sollte man den Text nicht überinterpretieren. Der Text kann nicht als versteckte Kritik an Jakob gedeutet werden, obwohl er zunächst dem Willen seiner Mutter und nun dem Willen seiner Frau folgt. Denn die eigentlichen Beweggründe Jakobs bleiben unklar – War er „moved by local convention, grandpaternal precedent, pr pity“(Wenham 2017b: 245)? Hamilton (1995: 271) vermerkt lapidar: „Jakob raised no question about Rachel's suggestion.“ Alles darüber hinaus bleibt Spekulation.

gekämpft hat und als Siegerin hervorgeht, denn dank ihrer Magd hat sie nun auch zwei Kinder. „Die mit ihrer Schwester geführten Gotteskämpfe enden nicht mit Rahels Sieg [...], sondern damit, daß Rahel darauf besteht, daß auch sie durch die Geburt zweier Kinder ihrer Magd von Gott her in ihrem Leben bestätigt ist“ (Seebass 1999: 340). Dies zeigt, dass die Frauen in diesem Text ihren Wert und ihre Anerkennung über das Gebären von Söhnen festgemacht haben [99]. In jedem Fall wirft dies sowohl ein interessantes Licht auf die Figur Gottes – wieso bestätigt er Rahel als Siegerin, wo doch aller „Erfolg“ ihrer Schwester gilt?, vgl. die ausführliche Diskussion in Kapitel 6 – als auch auf Rahel selbst – die ganz ähnlich wie ihre Tante, Jakobs Mutter agiert – und ihre Beziehung zu Lea. Alle diese Aspekte sollen in Kapitel 6 noch einmal zusammengestellt und diskutiert werden.

In Vers 9 wird die nächste Niederlage Rahels beschrieben, als Lea ebenfalls ihre Magd Jakob zur Frau gibt, um noch mehr Kinder zu bekommen, da sie selbst aufgehört hat zu gebären. Anscheinend hat Lea durch die weiteren Söhne Glück gefunden[100]. Ruben, der Erstgeborene der Familie, findet Liebesäpfel und bringt sie seiner Mutter. Der Saft des Liebesapfels wurde in der Antike zur Stärkung der männlichen Liebeslust oder zur Behandlung von weiblicher Unfruchtbarkeit verwendet, wie Krauss & Küchler (2004: 173) darlegt[101]. Warum Ruben die Äpfel Lea gibt, die schon vier beziehungsweise sechs Kinder hat, wird in dem Text nicht erwähnt. Es wird aber klar, dass mit den Äpfeln ein weiterer Streitpunkt und Kampf zwischen Rahel und Lea gefunden ist, da Rahel aus lauter Verzweiflung gerne von den Liebesäpfeln haben möchte. Deshalb schlägt Rahel Lea einen demütigenden Tausch vor: Lea erkauft sich durch die Liebesäpfel eine Nacht bei ihrem Mann und Rahel erhofft sich eine Schwangerschaft durch die Wirkung der Liebesäpfel. Dies zeige laut Seebass (1999: 341) die übergeordnete Stellung von Rahel über Lea: Sie kann anscheinend nach Belieben Einfluss auf Jakob ausüben, Lea nicht. Auch hierin findet sich wieder eine interessante Parallele zu ihrer Schwiegermutter. Doch auch für Rahel ist es

[99] Dies kann kontrovers diskutiert werden, vergleiche beispielsweise Jacob (2000: 595).

[100] Sie nennt Gad גד „Glück“ und Ascher אשר „Glückskind“, vergleiche erneut die Darstellung bei Krauss & Küchler (2004: 172). Sie erhofft sich dadurch Seligpreisungen durch die Töchter. „Es heißt Töchter, nicht Frauen – eine poetische Wendung, die die Festlichkeit erhöht, weil in Töchtern soviel Hoffnung lebt; auch wird der Ehemann nicht durch das Urteil anderer Frauen belastet“ (Seebass 1999: 340). Es scheint, als würde Lea durch ihr empfundenes Glück sich nun mit ihren Kindern zufriedengeben und nicht mehr so sehr nach der Gunst ihres Mannes suchen. Auch hier findet Jacob (2000: 596) zwei Begriffspaare: „Glück und Heil“.

[101] Der genaue Sachverhalt ist schwierig, Krauss & Küchler (2004: 173) sehen darin eher ein „abergläubisches Mittel“. Dahingegen weist Jacob (2000: 597) darauf hin, dass dies zur Verbesserung der Fruchtbarkeit gegeben wurde, die Geburten „werden [...] auf die Gottheit zurückgeführt“. Anders zum Beispiel Hamilton (1995: 275). Barton & Muddiman (2007: 57) weist zurecht darauf hin, dass letztlich nicht diese Frucht, sondern Gottes Eingreifen zur Geburt eines weiteren Kindes geführt hat.

demütigend, da sie ihren „geliebten Mann [Lea] überlassen muß, und nicht zuletzt auch für Jakob selbst“, so Krauss & Küchler (2004: 173). Anders sieht dies Wenham (2017b: 247): „We are shown just how much Jacob is favoring Rachel over Leah, that she is prepared for just one night to give away her mandrakes.“ Doch trotz aller Möglichkeiten: Der Handel der beiden Schwestern über ihren Ehemann erscheint zunächst seltsam. Seebass (1999: 341) sieht eine Erklärung darin, dass Jakob vielleicht noch nicht „den gleichen sozialen Rang wie seine beiden Frauen [hatte], sondern [...] noch von ihrer Familie abhängig“ gewesen sei. Dies ergibt sich auch aus der langen Zeit, die Jakob für Laban gearbeitet hat[102]. Letztlich bleibt auch dies unklar. Erneut darf man die Erzählung nicht überstrapazieren, eine versteckte Kritik an den Zuständen in Jakobs Familie ist dies nicht, das primäre Erzählziel bleibt die Rivalität der Schwestern. Vor allem bleibt Jakob aber tatsächlich von Labans Familie materiell abhängig. Dies kann aber narrativ besser in die Verheißung an Jakob eingegliedert werden. Deshalb erscheint Jakobs spätere Flucht aus der Familie Labans als gute Lösung für Jakob und seine Familie.

Der Handel scheint Rahel jedenfalls geglückt, denn Lea weiht Jakob in die Pläne der beiden Frauen ein, woraufhin Jakob offensichtlich einwilligt. Wieder wird Jakob als der Reagierende dargestellt, der scheinbar selten hinterfragt oder andere Pläne und Prinzipien hat. Jedoch geht der Plan von Rahel nicht auf, denn Lea wird wieder schwanger und gebiert zwei weitere Söhne: Issachar יִשָּׂשכָר „Lohn“ und Sebulon זבולן „Bleiben“[103]. Während Lea noch bei Issachar den Lohn Gottes sieht, hat sie bei ihrem sechsten Sohn wieder Hoffnung darauf, doch noch von Jakob geehrt zu werden, da sie ihm sechs Söhne geboren hat und somit „das Muster einer altorientalischen Ehefrau“ (Seebass 1999: 342) ist. Jacob (2000: 599) findet hier das Begriffspaar „Lohn und Dank“. Ihre Tochter Dina דִּינָה wird lediglich in einem weiteren Satz erwähnt. Hamilton (1995: 271) weist darauf hin, dass sich hier nicht nur die Bevorzugung von Söhnen gegenüber Töchtern findet, sondern sich darin auch noch einmal der Konflikt wiederfindet: Ihre Rivalin gebiert nicht nur Kinder, sondern *Söhne*. Dieser Konflikt wird in der Detailanalyse in 6 wieder aufgegriffen.

[102] Spannend ist dabei, dass die Familie Labans im sozialen Netzwerk eher eine marginale Rolle spielt, ihre Bedeutung sich allerdings in den Konfliktlinien *innerhalb* der Familie Jakobs weiterführen lassen, vgl. die ausführliche Diskussion und Darstellung in Abschnitt 6.1.

[103] Siehe Krauss & Küchler (2004: 174).

5.5.4 Rahels Kinder

Die folgenden Beobachtungen fließen in Kapitel 6 in die SNA ein und werden im Gesamterzählkontext interpretiert. Nach der Schilderung so vieler Kinder bei Lea und dem im Text durchweg anhaltenden Kampf und Neid bei Rahel kommt in Vers 22 endlich der für sie erlösende und freudige Satzanfang: ויזכר אלהים את־רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את־רחמה *Gott gedachte aber an Rahel und erhörte sie und öffnete ihren Unterleib*. Diese Redewendung vom Fruchtbarmachen durch Gott wird nur an dieser Stelle ebenso wie in Gen 29,31 verwendet. Dies stellt wieder eine Nähe zwischen Lea und Rahel her, schließt letztlich den Erzählbogen in diesem Textabschnitt und leitet die lang ersehnte Problemlösung ein. Darauf heißt es in Vers 23 auch über Rahel ותהר ותלד בן *und sie ward schwanger und gebar einen Sohn*. Dieser Satz wird vom Erzähler in den vorherigen Versen des Textes so oft wiederholt, dass das Leid und die Verzweiflung Rahels förmlich mit Händen zu greifen ist, letztlich aber auch die Spannung so sehr steigert, dass der Zuhörer nur darauf wartet, wann es endlich auch auf Rahel zutrifft. Dass Rahel schwanger wird, ist von Gott geschenkt[104]. Sie nennt den Sohn Josef יוסף was „Hinzufüger“ (Krauss & Küchler 2004: 174) bedeutet und Rahel Hoffnung auf einen zweiten Sohn gibt, da Gott ihr die Schmach weggenommen hat (Vers 24). Im gesamten Text fällt auch hier wieder „die Weltlichkeit, ja der z. T. krasse Realismus in der Schilderung“ (von Rad 1976: 240) auf. Hier wird primär Menschliches in der Erzählung verarbeitet, nicht etwa lediglich eine Stammesvatererzählung.

5.5.5 Familie als Konflikt, Konflikt durch Familie

Der hier vorliegende Text beschreibt das Entstehen der eigenen Familie Jakobs und zwar als Konflikt – aber auch die Konflikte, die *in und durch* diese Familie entstehen. Durch die beiden Leitwörter הרה und ילד – die stellenweise Vers für Vers wiederholt werden – wirkt der ganze Text wie ein konfliktreiches Wettrennen zwischen Rahel und Lea, bei dem es letztlich um die Gunst und Ehre ihres Ehemannes Jakob geht. Es gibt ein Dreieck an Beziehungen, jeweils mit ihren eigenen Konfliktlinien, siehe die Darstellung oben. Die Erzählung verdeutlicht den Konflikt in der Familie zwischen Rahel, die zwar von Jakob geliebt und bevorzugt ist, aber anfänglich keine Kinder gebiert und damit im Kontext nicht so viel Ansehen hatte, und Lea, die zwar nicht geliebt wird, aber dafür Kinder gebärt und

[104] Krauss & Küchler (2004: 174) bezeichnet es als „Mitleid mit der schwer geprüften Frau“.

damit auch Ansehen bekommt. Rahel wird als dominant, Lea als einsam und Jakob in dem ganzen Vorgang wieder vorwiegend als reagierender Mann beschrieben, der tut, was man ihm sagt. Dadurch wird Jakob letztlich auch mitverantwortlich gezeichnet für den Kampf der beiden Frauen, da er die eine der anderen vorzieht. Es ist ein Problem, das Jakob selbst aus seiner Herkunftsfamilie kennt und nun mit in seine eigene Familie trägt. Zumal im weiteren Erzählverlauf sehr deutlich wird, dass er Josef, den Sohn seiner bevorzugten Frau Rahel, ebenfalls den anderen Söhnen vorzieht, wodurch es noch mehr Konflikte innerhalb der Familie gibt, die für das Narrativ der Erzählung gravierende Folgen haben. Dieses Bild wird in Kapitel 6 mit einer Perspektive auf die gesamte Jakobserzählung dargestellt und diskutiert.

Durch das enorme Erzähltempo wird geradezu der Eindruck einer „Geburtenexplosion“ erweckt. Dies ist sicherlich gewollt, denn durch diesen Text wird die Frage geklärt, was aus der Verheißung mit den zahlreichen Nachkommen wird. Innerhalb der 14 Jahre bei Laban hat Jakob elf Söhne und eine Tochter bekommen. Dies zeigt, dass aus Jakob – obwohl er von seiner Familie fliehen musste – ein erfolgreicher Mann mit vielen Nachkommen geworden ist. Auch durch die Analogie zu Abraham und Sara ist dieser Text noch einmal von großer Bedeutung, da hier letztlich nicht nur die Verheißung an Jakob in Erfüllung geht, sondern auch an Abraham, die Jakob erneut zugesprochen wurde. Hier zeigt sich exegetisch ein großer materieller Wohlstand.

Dieser Text stellt sehr anschaulich dar, zu welchen Kämpfen, Rivalitäten und Bevorzugungen innerhalb der Familie führen können, siehe auch die SNA in Kapitel 6. Der Text stellt dies nicht positiv dar und stellt insbesondere heraus, dass dies auch zu keinem guten Ergebnis führt, aber gleichzeitig zutiefst menschlich ist. Außerdem arbeitet er auch heraus, dass Gott über den menschlichen Rivalitäten steht und nicht abhängig von menschlichen Bevorzugungen oder Rivalitäten ist. Gott an sich wird wie selbstverständlich als parteiische Figur beschrieben: Die Figur Gottes steht nicht nur räumlich auf ihrer eigenen Seite – wie im vorherigen Abschnitt auch durch das Bild der Leiter visualisiert wurde –, ihr wird dadurch auch eine eigene Meinung zugesprochen, sie „bevorzugt“ in diesem Sinne auch Menschen. Allerdings ist das Motiv der Bevorzugung in der Erzählung nicht an das Handeln der Akteure gebunden: Jakob wird *trotz* seines Fehlverhaltens nicht von Gott getadelt und auch Rahel kann sich *trotz* allem als Siegerin der Gotteskämpfe sehen. Denn letztlich zeigt die gesamte Jakobserzählung immer wieder eine Rahel, die an

unterschiedlichen Stellen nach Vorrang strebt und kämpft. Und obwohl sie die geliebte Ehefrau von Jakob ist, zeigt die Erzählung letztlich eine ganz andere Perspektive: Sie wird in der Hast der Reise am Wegesrand begraben, während Lea neben Jakob begraben wird und von ihrer Linie aus König David und dadurch auch Jesus hervorkommen. Insbesondere in der Benennung der Kinder Leas zeigt sich das Motiv der Gottesfurcht. Dies wird als wiederkehrendes Motiv in Kapitel 6 vertieft.

Die Soziale Netzwerkanalyse liefert weitere Möglichkeiten, die hier entstandenen Konfliktlinien zu analysieren. Dies wird – zusammen mit einer Gesamtfigurenkonstellation und einer vertieften Charakterisierung der Figuren – in Kapitel 6 gebündelt.

Mit diesem Text ist also zunächst die Frage nach Jakobs eigener Familie geklärt, was wichtig für die weitere Beobachtung der Funktion seiner Familie ist – der eigentlichen Fragestellung. Denn daraus resultiert automatisch die Frage, wie Jakob wieder mit seiner Herkunftsfamilie, also seinem Bruder Esau und seinem Vater, Frieden schließen kann, um zurückkehren zu können und dann seiner eigentlichen Rolle als Familienoberhaupt nachkommen zu können. Dies führt direkt zurück zur Frage nach der Funktion von Jakobs Familie. Dazu folgt die Untersuchung von Gen 33,1–20 – dem nächsten Textabschnitten.

5.6 Gen 33,1–20 Jakobs Versöhnung mit Esau

Nachdem nun die Frage nach der eigenen Familie von Jakob geklärt ist, stellt sich dem Leser gemäß dem erarbeiteten Spannungsbogen nun die Frage, wie es mit Jakobs Beziehung zu seiner Herkunftsfamilie weitergeht. Dies wird in dem vorliegenden Text Gen 33,1–20 beschrieben. Der literarische Spannungsaufbau führt direkt zu der folgenden Frage: Wie reagiert Esau auf Jakob, dessen letztes Wort war, Jakob zu ermorden. Mit dieser Sorge begegnet Jakob seinem Bruder und mit dieser Spannung spielt der Erzählverlauf. Aus dem Wissen und der Furcht gegenüber Esau hat Jakob das Wiedersehen ausführlich vorbereitet, indem er beispielsweise sein Lager in zwei aufgeteilt hat, sodass Esau nicht alle Menschen gleichzeitig in eine Auseinandersetzung verwickeln kann (Gen 32,7–9) und indem er Esau großzügige Geschenke entgegenschickt (Gen 32,14–22).

5.6.1 Struktur und Auslegung

Die folgende Tabelle gibt einen ersten Überblick über den Handlungsverlauf und die literarische Struktur. Die einzelnen Szenen lassen sich dabei der Exposition, der Klimax und dem Schluss zuordnen, wobei sich verschiedene Themen ergeben.

	Verse	**Ereignis**	**Themen**
Exposition	33,1-3	Begegnung zwischen Jakob und Esau	Neigen
Klimax	23,4-7	Vorstellung der Familie	Gnade, Gabe
	33,8-11	Versöhnung zwischen Jakob und Esau	
Schluss	33,12-15	Die Familien brechen auf	Bewegung
	33,16-20	Jakob und Esau gehen getrennte Wege	Bauen, Errichten

Dabei gibt es einige erzählerische Kniffe, die die Sicht der beiden Brüder auf ihre Beziehung beschreiben und gezielt durch verschiedene Perspektiven einen Blick auf die Spannungen und Konflikte zulassen.

5.6.2 Die Beziehung der beiden Brüder

Diese Spannung ist von Vers 1 an gegeben, denn es heißt dort dramatisch: „Jakob hob seine Augen auf und sah seinen Bruder Esau kommen mit vierhundert Mann". In dem Moment gibt es kein Ausweichen mehr vor der Begegnung mit Esau, zumal noch nicht klar ist, ob es sich bei den vierhundert Mann um bewaffnete Krieger oder um ein Ehrengeleit handelt. Aus Vorsicht verteilt Jakob seine Kinder auf ihre Mütter und stellte sie hinter sich auf, sodass Rahel mit Josef, als die ihm wichtigsten Personen, an letzter Stelle kommen[105]. Die Reihenfolge zeigt die starke Bevorzugung Jakobs von Rahel und Josef und den damit immer noch nicht geklärten Konflikt innerhalb der Familie[106]. Wenham (2017b: 298) schließt zurecht, „[w]e are left to wonder" und die Perspektive will genau zu

[105] Krauss & Küchler (2004: 204) widersprichen: In der beschriebenen Reihenfolge, in der zuletzt Rahel kommt und als erstes die beiden Mägde, sei weniger eine schlaue Vorsichtsmaßnahme als eine Rangordnung zu sehen, welche „antiken Prozessionen entspricht, wo das Wichtigste [..] zuletzt kommt". Anders sieht dies zum Beispiel von Rad (1976: 265), der primär den Aspekt einer möglichen Flucht herausarbeitet. Jedoch wäre in beiden Fällen immer noch auffällig, dass nicht Lea als seine erste Ehefrau sondern Rahel zuletzt kommt. Insofern ist Vorsicht wohl das primäre Motiv.

[106] Dem widersprechen Jacob (2000: 645) und Hamilton (1995: 343). Allerdings spielen auch in einem „purely military maneuver" Emotionen und Konflikte eine Rolle, wie Hamilton selber bemerkt. Insofern bietet diese Szenenperspektive eine gute Illustration dieser Konflikte. Sicherlich beginnt dadurch hier schon der Konflikt zwischen den Brüdern, weil Josef von Jakob bevorzugt wird, der letztlich dazu führt, dass sie Josef später nach Ägypten verkaufen und Jakob erzählen er sei gestorben.

Aktion Esau zu Jakob	Aktion Jakob zu Esau
lief ihm entgegen	neigte sich siebenmal
herzte ihn	
fiel ihm um den Hals	
küsste ihn	
sie weinten	
	„mein Herr“
	„mein Knecht“
	nötigte ihn

Tabelle 5.8: Die verschiedenen Perspektiven auf die Beziehungen zwischen Jakob und Esau.

diesem Nachdenken anregen. Letztlich ist an dieser Stelle alleine ausschlaggebend, dass Jakob mit seiner Familie ohne Verfolgung und andere Vorkommnisse weiterziehen kann.

Jakob übernimmt die Verantwortung für den Konflikt zwischen ihm und Esau[107] und tritt vor seine Frauen, um sich dann sieben mal vor seinem Bruder zu verneigen, wie es sonst „ein Untertan vor seinem Herrscher“ (Krauss & Küchler 2004: 204) tut[108].

Während Jakob zeremonielle Verhaltensweisen verfolgt, zeigt sich Esau in Vers 4 sehr warmherzig und verzichtet auf jegliche Formalitäten: וירץ עשׂו לקראתו ויחבקהו ויפל על־צוארו וישׁקהו ריבכו *Esau aber lief ihm entgegen und herzte ihn und fiel ihm um den Hals und küsste ihn, und sie weinten.* Es wird nichts über Esaus Mordpläne oder Groll erzählt, sondern lediglich über einen großen herzlichen Gefühlsausbruch, der sich nicht an Zeremonieabfolgen hält: „he greets Jacob with all the warmth of a long-lost brother“(Wenham 2017b: 298). Es endet damit, dass beide Brüder sich in den Armen liegen und weinen. Jacob (2000: 645) vermutet, dass auch „Esau [...] in diesem Augenblick seine Mordgier gesühnt“ habe. Diese Vermutung ist richtig, wie man aus dem Gesamtkontext ableiten kann. Die Begegnung der beiden Brüder wird meisterhaft erzählt, indem jeweils die Perspektiven gewechselt werden, siehe Tabelle 5.8. Esau wird erneut als impulsiv, aber auch als herzlich und unkonventionell charakterisiert.

In Vers 5 erfolgt ein weiterer Perspektivwechsel: Es ist Esau, der seine Augen aufhebt

[107] Gleichwohl er erneut zu dieser Begegnung geführt wurde und diese nicht auf seine eigene Initiative zurückzuführen ist!

[108] Die Bedeutung benennt auch von Rad (1976: 266), wenn er feststellt, dass „sonst [] schon das einmalige Niederfallen als Ausdruck großer Ehrerbietung“ galt. Anders argumentiert Willi-Plein (2011: 220), die die These vertritt mit dieser Anrede „behandelt Jakob seinen Bruder, als wäre der das Oberhaupt ihrer gemeinsamen Vatersfamilie.“ Jakob gibt sich in jedem Fall also zunächst als Untertan Esaus aus, obwohl er durch den Erstgeburtssegen über ihm stehen würde. Das führt zu einer Vertauschung der Rollen mit Blick auf den Segen. Hier spielt die Erzählung also ganz gezielt mit den Motiven.

und sieht, so wie es Jakob in Vers 1 getan hat: וישׂא את־עיניו וירא. „Was er jedoch sieht, sind keine Bewaffneten, sondern Frauen und Kinder, die Jakob auf Esaus (natürlich rhetorische) Frage hin sogleich als Geschenk Gottes bezeichnet, als wollte er betonen, daß der göttliche Segen auf ihm ruhe“ (Krauss & Küchler 2004: 205). Als Jakob seine Frauen und Kinder der Reihe nach vorstellte, ist auffällig, dass auch sie sich vor Esau verneigten שׁחה, wie es Jakob selbst auch getan hat. Auch hier werden Rahel und Josef zuletzt vorgestellt, als das Wertvollste und Wichtigste. Das, was die Brüder trennt, wird nicht thematisiert[109].

In diesem Textabschnitt spricht Esau Jakob auf die Herden an, die ihm entgegen geschickt worden sind. Jakob verhandelt im Text sehr förmlich seine Gnade bei Esau. Er spricht ihn mit der Formel *mein Herr* אדני an, während Esau mit *mein Bruder* אחי antwortet und damit wieder auf jegliche Höflichkeit verzichtet und Nähe zu Jakob herstellt, vergleiche erneut Tabelle 5.8. Hamilton (1995: 345) beobachtet: „Now that they are reunitied, Esau desires a fraternal relationship, but Jacob is unable to move beyond a formal relationship.“. Ob sich hier wieder der getriebene Jakob zeigt? Jakob antwortet seinem Bruder jedenfalls, dass er alles von Gott geschenkt bekommen habe und es seine Gnade sei, die er weitergibt. „Jakobs wortreiches Insistieren auf Esaus Zustimmung wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Annahme eines Geschenks nach damaliger Sitte eine Garantie des Friedens war“ (Krauss & Küchler 2004: 205). Dieser Hinweis von Krauss & Küchler erklärt auch, weshalb Jakob die gesamte Erzählung über sehr förmlich bleibt und bedacht darauf ist, kein Aufsehen zu erregen, damit sein Bruder es sich nicht doch noch einmal anders überlegt und seinen ursprünglichen Plan verfolgt, ihn zu ermorden. Mit einer Garantie des Friedens konnte Jakob entspannter zurück zu seinem Vater kehren und seiner Rolle als Erstgeborener nachkommen. Deshalb endet der Textabschnitt in Vers 11 mit den Worten: „So nötigte er ihn, dass er sie nahm.“ [110]. Hier scheint auch Schuld ein

[109] Aber Wenham (2017b: 299) gibt folgendes zu bedenken: „By word and gesture, prostrating himself and giving gifts, he is trying to undo his sins of many years earlier.“ Dieser Eindruck wird dem Leser literarisch allerdings nur implizit gegeben, das eigentliche Problem gar nicht angesprochen. Für die Erzählperspektive wichtiger erscheint aber der Hinweis von Hamilton (1995: 344): „He is not about to unload lengthy, autobiographical facts on Esau. Nor will he make a fool of himself by sharing with his brother how he was duped into polygamy.“ In der Tat erzählt Jakob hier seine eigene Geschichte, wobei der Leser deutlich mehr weiß.

[110] Weiter diskutiert von Rad (1976: 266) eine mögliche Parallele zu der nächtlichen Begegnung Jakobs mit Gott, sowohl was die Bedrohung als auch die „ihm widerfahrene Huld“ anbelangt: „Am deutlichsten wird diese seltsame Parallelität der Vorgänge in dem gewagten Satz Jakobs, daß ihm das Angesicht Esaus ‚wie eines Gottes Angesicht’ erschienen sei“ (ebd.). Ähnlich so auch bei Hamilton (1995: 345-346). Andere mögliche Parallelen bietet Hamilton (1995: 343f). Die Diskussion würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

verdecktes Motiv zu sein, so auch Willi-Plein (2011: 221): „Gott hat sich Jakob in den Weg gestellt, weil die alte Schuld nicht ungeschehen gemacht werden konnte (32,23–33). Jakob hat im nächtlichen Gegner Gott und die Last der eigenen Schuld erkannt.“ Eine andere Perspektive wirft Wenham (2017b: 299) auf: „Jacob's argument is that since you have received me with forgiveness as God has, so you must accept my 'present', a term also used for sacrifice [...] as God would.“. Anders deutet Jacob (2000: 647): „[Er] vergleicht nur das Erscheinen von ihm mit dem vor einem Elohim. Er darf das tun, nachdem er eben erst wirklich Elohim [...] gesehen hat“. Letztlich bleiben diese Verse aber unklar: Die Schuld wird nicht explizit genannt, ebenso bleibt die Parallele zur vorherigen Gottesbegegnung unklar, ganz zu schweigen davon, dass daraus der Schluss gezogen werden könnte, Jakob würde daraus eine stille Argumentation entwerfen. Doch wirft die nur implizit genannte Schuld eine Perspektive auf den Konflikt zwischen den Brüdern: Die Schuld steht deutlich im Raum, ohne dass die Brüder ihn bemerken wollen.

Dieser „dunkle Schatten“ zeigt sich auch in den nächsten Versen, Jakob bleibt sehr nüchtern und förmlich und verhandelt geschickt mit Esau. Er spricht weiterhin von Esau als seinem Herrn אדני und von sich als Esaus Knecht עבדו, vergleiche Tabelle 5.8.

Der nächste Gegenstand von Jakobs geschicktem Verhandeln ist Esaus großzügiges Angebot, mit seinem Heer an Jakobs Seite weiterzuziehen. Dieser geht offensichtlich davon aus, dass Jakob mit ihm ziehen und mit ihm wohnen wird. Jakob schlägt das Angebot aus mit der Begründung, dass er kleine Kinder und Tiere habe, die nicht so schnell gehen können[111]. Die Erzählung lässt eine genaue Deutung offen, lädt aber geradezu dazu ein, hier mehrere Gründe zu vermuten: Jakobs Misstrauen ist sicherlich ein Grund, die Schuld steht erneut implizit im Raum. Esau scheint Jakobs Entschluss in jedem Fall aber zu akzeptieren und geht nicht weiter darauf ein.

[111] „Daß Jakobs Versprechen, in dem ihm gemäßen Tempo nach Seir zu kommen, nicht ernst gemeint war, hat Esau wohl spätestens verstanden, als sein Bruder auch das Angebot, wenigstens eine Eskorte von Kriegern zu dulden, ablehnt“ (Krauss & Küchler 2004: 206). Anders sieht dies von Rad (1976: 266), der in der „hartnäckigen Ablehnung des ihm von Esau in freundschaftlicher Absicht angebotetenen Geleits“ vor allem ein Misstrauen Jakobs gegenüber seinem Bruder sieht. Jacob (2000: 647) sieht hierin vor allem eine orientalische Kulturfrage, es müsse alles zweimalig abgelehnt werden: „die Ablehnung Jakobs sei nicht Furcht, er fühlte sich verpflichtet, gerade jetzt Esau gegenüber seine Selbstständigkeit zu behaupten und sich durch keine neue Dankesschuld mit ihm zu verflechten“. Diese Gründe schließen sich nicht unbedingt gegenseitig aus.

5.6.3 Die Trennung der Brüder: ein gelöster Konflikt?

Auf die herzliche Begegnung von Esau gegenüber Jakob, folgen großzügige Angebote von seiner Seite, die aber höflich und mit verständlichen Gründen von Jakob ausgeschlagen werden. Nun beginnt der letzte Abschnitt mit der nüchternen Bemerkung, dass Esau noch am selben Tag wieder zurück nach Seir ging. Ob es ein beleidigtes Abziehen oder ein zufriedenes und eventuell erleichtertes Gehen ist, wird nicht geschildert. Es wurde auch nicht über den Gegenstand ihres eigentlichen Konflikts, den Erstgeburtssegen, gesprochen.

> Er [Esau] hatte die Unterwerfungsgesten Jakobs registriert, überließ aber, sei es aus Gleichgültigkeit, sei es aus Respekt vor der göttlichen Entscheidung, dem Bruder das Land Kanaan, wie das Buch Genesis später im 36. Kapitel berichten wird. Nur beim Begräbnis ihres Vaters Isaaks werden die Brüder noch einmal zusammenkommen (Gen 35,29) (Krauss & Küchler 2004: 206).

Während Esau in den Süden zieht, geht Jakob in den Westen und folgt damit lieber einem anderen Weg als sein Bruder, in Richtung dem verheißenen Land. Somit trennen sich die Wege von Jakob und Esau, nachdem sie Frieden miteinander geschlossen haben. Sie sehen sich lediglich noch einmal bei der Beerdigung ihres Vaters in Gen 35,29. Diese räumliche Trennung zeigt sich letztlich auch im sozialen Netzwerk, vergleiche Abb. 4.1 auf Seite 83. Die Schuld, die auch hier implizit im Raum steht, führt die Erzählung kunstvoll aus und beschreibt letztlich nicht nur eine räumliche, sondern auch eine soziale Trennung, die in der Charakterisierung der beiden ungleichen Brüder und ihres Verhaltens bei ihrem Wiedersehen ihren Wiederhall findet. Eine wirkliche Lösung des Konflikts wird nicht präsentiert, viel eher eine Art Waffenstillstand und einseitiger Frieden[112].

Nachdem Jakob mit seinem Bruder Frieden geschlossen hat, steht für ihn wieder der Weg frei, zurück in das Land zu gehen, wo seine Väter schon lebten, und das Gott ihm in seiner Begegnung mit der Himmelsleiter verheißen hatte[113]. Wieder fällt eine Analogie

[112] Barton & Muddiman (2007: 59) fassen die Situation so zusammen: „Esau's emotional welcom of Jacob signifies his complete forgiveness, after so many years, of a grievous offence which is never mentioned, but of which Jacob still remains painfully aware.“ Die SNA in Kapitel 6 unterstützt diese Sicht.

[113] Dazu sind auch die Überlegungen von Krauss & Küchler zu dem Wort שלם in Vers 18 hilfreich, das in den meisten deutschen Übersetzungen mit „wohlbehalten“ übersetzt wird. Krauss & Küchler (2004: 209) erklären, dass manche Ausleger שלם mit „nach Salem“ übersetzen, was jedoch keinen Sinn ergibt, da direkt danach Sichem als Ort angegeben werde. Andere Ausleger würden vielmehr überlegen ob eventuell *schalom* gemeint sein könnte, sodass Jakob in friedlicher Absicht nach Sichem gekommen sei und somit an der Schandtat, über die als nächstes berichtet wird, kein Anteil trägt, wie Krauss & Küchler (2004: 209) darlegen. Der eigentliche Sachverhalt ist schwierig und würde die Grenzen dieser Arbeit sprengen. Wenham (2017b: 300) weist aber auf einen wichtigen Aspekt hin: „in that Genesis

zu Abraham auf: „Jakob beginnt seinen Aufenthalt, wie einst Abraham (Gen 12,6.8) in Sichem, dem damaligen Hauptort Kanaans“ (Krauss & Küchler 2004: 209). Jakob kann das Feld vor der Stadt kaufen und dort einen Altar errichten (Vers 21.22);

> [Diesen benennt] er (in einem Weihespruch) in Anspielung auf seinen kurz zuvor erhaltenen neuen Namen nach dem ‚Gott Israels' [...]. Mit diesem Altarbau, der nach damaligem Verständnis ein Privileg des Erstgeborenen war, nimmt er jenen Vorrang in Anspruch, nach dem er sein Leben lang gestrebt hatte (Krauss & Küchler 2004: 209).

Es fällt auch auf, dass er die Privilegien des Erstgeborenen erst in Anspruch nimmt, als er eine eigene Familie hat, mit seinem Bruder wieder in Frieden lebt und in dem verheißenen Land angekommen ist. Das heißt, er nutzt seine Privilegien erst in dem Moment wieder, als er seiner entsprechenden Rolle auch wieder nachkommen kann. Dies unterstützt die These, dass die Jakobserzählung den Erstegeburtssegen und die Rolle des Erstgeborenen miteinander identifiziert. Es ist auf jeden Fall deutlich mehr als nur ein Einlösen seines Gelübdes in Gen 28,16–22. So auch Jacob (2000: 649): „Jakob geht den selben Weg wie Abraham“. Er bekennt sich wie dieser zu seinem Gott. So auch Wenham (2017b: 301): „In calling the altar ‚El, the God of Israel', Jacob acknowledges that the creator God who had changed his name [...] was now his God [...]. He yet has to reach Bethel, where he will fulfill the rest of the vow“. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass dieser Abschnitt sich dem Leser nicht mit Blick auf Gen 28,16–22 deutet, sondern eine wichtige Information zur narrativen Ausdeutung der Familie Jakobs bietet. In jedem Fall löst sich an dieser Stelle zwar ein erzählerischer Spannungsbogen mit Bezug auf Jakobs Rolle und Zukunft, allerdings bleibt der Konflikt zwischen den beiden Brüdern seltsam ungelöst und ihre Beziehung ungleich.

5.6.4 Jakob und seine neue Rolle: ein Prozess

Dieser Erzählabschnitt weist noch einmal auf die seltsamen Verhaltensweisen und Verhandlungsmuster im Streit zwischen Jakob und Esau und auch auf die Ungewissheit zwischen den Brüdern hin. An dieser Stelle sollen einige Aspekte und Argumente gesammelt werden, die schlussendlich in die Gesamtbetrachtung in Abschnitt 6.1 einfließen werden.

---

often plays on proper names, there may be a hint of irony in this comment“. Und tatsächlich würde eine „friedliche“ Stadt hier einen Kommentar zu dieser im Endeffekt mit einem für den Leser bitteren Nachgeschmack versehenen Erzählung geben.

Es wird dem Leser sehr deutlich und spannend die Notwendigkeit vermittelt, mit der Jakob mit seinem Bruder umging: Wie geschickt Jakob vorgehen musste, mit seinem Bruder verhandeln musste, um keine Abhängigkeiten einzugehen und ihm auf freundliche und höfliche Art und Weise deutlich zu machen, dass er gerne getrennte Wege gehen würde, aber auch des Friedens sicher sein wollte. Wenham (2017b: 301) fasst zusammen: „It is tense and dramatic; it is also puzzling and enigmatic“. Die Sicherheit des Friedens – obwohl der Konflikt an sich ungelöst scheint! – war eine wichtige Voraussetzung, um in das ihm verheißene Land zu gelangen und seiner Rolle als Erstgeborener nachzukommen. Doch wird nicht alle Spannung aufgelöst, die Beziehung zu Esau bleibt angespannt.

Auffällig für den Leser ist sowohl das Verhalten von Jakob als auch das von Esau. Während Jakob sehr unterwürfig dargestellt wird und auf jegliche Ansprüche als Erstgeborener verzichtet, ist Esau entgegen aller Erwartungen nicht mehr derjenige, der Jakob den Tod wünscht, sondern derjenige, der Jakob ohne Vorhaltungen und ohne Rücksicht auf Höflichkeit herzt. Auch hier spielt die Erzählung wieder mit der Charakterisierung der beiden: Esau wird entgegen der Erwartung des Lesers positiver als Jakob charakterisiert. Dieser Aspekt ist besonders wichtig, wenn in Abschnitt 6.1 ein Vergleich zwischen den beiden Brüdern und ihre Bedeutung als Protagonisten untersucht wird.

Ebenfalls wird dem Leser verdeutlicht, dass Jakob das Angebot von Esau, mit ihm zu ziehen oder wenigstens seinen Schutz anzunehmen, geschickt ablehnt. Er denkt offenbar nicht daran, mit Esau künftig zusammenzuleben. Das hat zur Folge, dass Esau das Land verlässt, in dem er bisher gelebt hat und es Jakob überlässt. Damit wird unter anderem ein wichtiger Teil des Erstgeburtssegen wahr. Jakobs neue Rolle ist also ein Prozess, dessen Ende an dieser Stelle nicht abgeschlossen ist.

Jakobs Charakterisierung ist auch in anderer Hinsicht nicht nur positiv: Die Aufstellung von Jakobs Frauen bei der Begegnung ist ein weiterer Hinweis auf die Bevorzugung von Rahel und Josef, die jetzt schon zu Konflikten innerhalb der Familie führt, aber sich im weiteren Erzählverlauf weiter zuspitzt und letztlich von den Frauen auch auf die Kinder übergeht. Somit ziehen sich das Thema Bevorzugung und die damit verbundenen Konflikte nicht nur durch die Familiengeschichte hindurch, von Jakobs Herkunftsfamilie bis in seine eigene Familie hinein, sondern steigern sich immer weiter.

Zwar wird Gottes Gnade im Text nicht explizit genannt, aber dem Leser durch ver-

schiedene Aspekte nahegebracht. Durch die Verheißung auf eine Rückkehr ins Land in Gen 28,10–22, durch die vorherige Begegnung am Jabbok in Gen 32,25–30 und dann die gegen alle Erwartung anders – positiv! – verlaufende Begegnung mit Esau wird vermittelt, dass es Gottes Gnade war, dass Jakob mit Esau Frieden schließen konnte und nun voll und ganz als Erstgeborener in der Linie seiner Väter leben kann. Denn Gottes Versprechen in Bethel, Jakob zu beschützen bis er wieder zurückkehrt, hatte vor allem für die Begegnung mit Esau noch infragegestanden und ist somit mit diesem Textabschnitt in Erfüllung gegangen. Die zentralen Motive der Funktion von Jakobs Familie werden hier also weiter aus ihrem Spannungsfeld genommen. Dem Leser wird eine Lösung vermittelt: Die Frage, wie Jakob nach seinem Betrug und den Zerwürfnissen jemals wieder in seine Herkunftsfamilie zurückkehren kann, um seiner Rolle nachzukommen, erübrigt sich also mit diesem Erzählabschnitt. Dieser spannungsreich eingeführte Konflikt wird hier gelöst. Es bleibt nur noch die Frage, wie sein Vater auf seine Rückkehr reagiert, da er ihn letztlich auch hintergangen hat und seine Benachteiligung als altem Menschen ausgenutzt hatte. Außerdem war er darauf angewiesen, wieder in sein Vaterhaus zurückzukehren, um seiner Rolle gerecht zu werden und in die Linie Abraham – Isaak – Jakob zurückzukehren.

Nachdem nun Jakob wieder viel selbst in die Hand genommen und umgesetzt hat, nachdem er in die entsprechenden Situationen gezwungen wurde, stellt sich dem Leser nun wieder die Frage, welche Sicht die Figur Gottes auf das Erzählte hat. Dies wird im nächsten Textabschnitt, Gen 35,1–15, beantwortet, in dem Jakob von Gott nochmals gesegnet wird und von Gott als Erstgeborener und Vater von Völkern bestätigt. Dieser soll nun analysiert werden.

5.7 Gen 35,1–15 Gott segnet Jakob in Bethel

Nachdem sich Jakobs Söhne Simeon und Levi für die Schandtat an ihrer Schwester Dinah rächen, wird Jakob von Gott aufgefordert, mit seiner Familie nach Bethel zu ziehen. Dies ist der Ort, an dem Jakob auf seiner Flucht das Nachtgesicht der Himmelsleiter hatte. Als Wallfahrt geht Jakob mit allem, was er hat, nach Bethel und hat dort wieder eine Gotteserscheinung. Der Text beschreibt, wie er gesegnet und erneut bestätigt wird. Auffällig in dieser Gotteserscheinung ist die starke Analogie zu Abraham. Auch wenn von Rad (1976: 275) die These vertritt, der Text sei „überhaupt keine eigentliche Sage mit

mehreren handelnden Personen, mit Spannungsmomenten und deren Lösung“, so ist doch zu beobachten, dass dieser Text in den literarischen Kontext der Jakobserzählung und seinen Spannungsbogen eingebettet ist. So auch Wenham (2017b: 322): „It is clear that this chapter presupposes most, if not all, of the other Jacob stories contained in Genesis, and this is significant for the interpretation of the chapter“.

Der Erzählabschnitt lässt sich in vier Szenen einteilen:

	Szene	**Vers**	**Ereignis**	**Richtung**
Exposition	Szene 1	1	Gottes Rede	J. nach Bethel
		2–5	Jakob macht sich auf den Weg nach Bethel	J. in Bethel
Klimax	Szene 2	6–8	Jakob kommt nach Bethel	Gott in Bethel
	Szene 3	9–13	Jakob wird von Gott in Bethel gesegnet	
Schluss	Szene 4	14–15	Jakob ehrt Gott in Bethel	J. ehrt Gott in Bethel

Schlüsselwort der Erzählung ist בית־אל *Bethel*, wie in der Spalte „Richtung“ angedeutet wird. Durch diesen Ort ergibt sich die Perspektive auf einzelne Szenen und auch die Interaktion mit der Figur Gottes sowie deren Aktivität und damit Charakterisierung in den Versen 9–13.

5.7.1 Der Weg nach Bethel

Gottes Aufforderung „Mach dich auf und zieh nach Bethel“ in Vers 1 bleibt zunächst nebulös. Sie steht in einem Kontext mit der vorherigen Bluttat, gleichzeitig führt die spätere Begegnung mit Gott nicht zu einer direkten Auflösung dieser Situation. So ist zunächst als These anzunehmen, dass es sich lediglich um eine Wallfahrt handelt[114]. Dazu passt Jakobs Anweisung an sein Haus, fremde Götter zu entfernen, sich zu reinigen und die Kleider zu wechseln. Hier wird auf die nötige Reinheit angespielt, die für eine Gottesbegegnung nötig ist. Die fremden Götter treten an dieser Stelle nicht als Figuren auf, sondern dienen lediglich der Ausgestaltung der Szene. Dies ist insofern eine wichtige

[114] Auch Krauss & Küchler (2004: 218) vermuten den Grund für den Aufbruch nach Bethel in der zuvor berichteten Bluttat, weswegen Jakob nun einen Rachezug befürchtet. In der Aufforderung קום עלה בית־אל sehen Krauss & Küchler (2004: 218) eine „typische Redeweise für alle Wallfahrten, da Heiligtümer meist auf einem Berg lagen“. So auch Jacob (2000: 661) und Wenham (2017b: 323). Anders sieht dies Hamilton (1995: 274), der lediglich auf die geographische Besonderheit eingeht: „Bethel is approximately a thousand feet more above sea level than Shechem.“ Ob es sich dabei wirklich um eine Wallfahrtsthematik handelt, ist allein daran kaum zu erkennen, ergibt sich aber aus dem narrativen Kontext.

Beobachtung, weil die Figur Gottes in Vers 1 als handelnde Figur auftritt, die Jakob an seine Verfolgung erinnert und damit implizit als wichtigere Figur in der Erzählung bewertet wird. Die fremden Götter[115] waren vermutlich hauptsächlich bei den Knechten Jakobs zu finden, die aus Aram/Syrien stammten und damit auch die dort weit verbreiteten Halbmonde in Form von beispielsweise Schmuck und Ohrringen trugen: „Da die fremden Götter aber im Land Abrahams zu nichts mehr dienen konnten, mußten sie vor einer Wallfahrt zum Gott Jakobs abgetan werden. Sie werden von Jakob vergraben, d.h. wie Tote weggeschafft“ (Krauss & Küchler 2004: 218)[116]. Die Erzählung deutet dies als wichtige Voraussetzung, dass Jakob im verheißenen Land den Glauben an den Gott seiner Väter fortführen konnte. In dem Wechseln der Kleider, womöglich zu Festgewändern oder Gewänder einer bestimmten Farbe, findet sich dieses zentrale Motiv der Gotteszuwendung, Gottesfurcht und Wallfahrt[117].

Interessant ist, dass Jakobs Familie als Haus, also בית, bezeichnet wird. So wie es beschrieben ist, macht der Erzähler einen Unterschied zwischen denen, die zu seinem Haus gehören, und allen anderen, die zusätzlich Teil seiner Gesellschaft sind. Allerdings wird an dieser Stelle nicht eindeutig gesagt, wer nicht mehr zum Haus gehört und umgekehrt. Trotz allem muss festgehalten werden, dass für alle die zu seinem Haus gehören – und

[115] Jacob (2000: 661) vertritt die Einzelthese, dass hier nur Idole gemeint seien, die bei den Hausleuten zu finden gewesen seien. Auch brauche man „überhaupt nicht geradezu an Götzendienst [denken], zu dem aber allerdings der beständige Gebrauch verführt.“

[116] Hamilton (1995: 376) weist darauf hin, dass Jakob selbst als Prediger auftritt, obwohl er von Gott hierfür keine Anweisung bekommen hat: „He intuitively senses that the continued presence of these gods is irreconcilable with the new life he has found in Yahweh. The whole incident must be read as an illustration of Jacob's religious nature“. Anders argumentiert Jacob (2000: 661): „Jakob dehnt die göttliche Aufforderung, die scheinbar nur an ihn ergangen war, auf alle aus, die zu seinem Haus gehörten, d.h. er hat das Gotteswort richtig verstanden und interpretiert es sinngemäß.“ Dabei ist der Schlüssel hierbei wieder in der Gesamterzählung zu finden: Jakob reagiert und handelt allein in dieser Reaktion, dabei spielen die Themenfelder Gottesfurcht und Segen eine zentrale Rolle. Auch Westermann (1989: 669) vertritt die These, es handele sich dabei um eine direkte Anordnung Gottes; diese Erklärung liegt aufgrund der zeitlichen Nähe zur Gottesrede in Vers 1 nahe, allerdings ergibt sich natürlich die Möglichkeit, dass es sich um eine Reaktion Jakobs auf Gottes Anweisungen handelt. Und tatsächlich liegt diese Interpretation nahe, da Jakob immer mehr Wissen von der Figur Gottes erlangt und es sich somit um eine Glaubenstat als Reaktion auf Gottes Reden handeln könnte.

[117] So sehen Krauss & Küchler darin einen raffinierten Zug Jakobs, um sich vor Verfolgung zu schützen, die er als Rache auf die Bluttat seiner Söhne fürchten musste. Denn dadurch machen „die Pilger [sich] als Schützlinge der Gottheit kenntlich“ (Krauss & Küchler 2004: 218). Dies wird vom Erzähler als „Gottesschrecken“ bezeichnet. Daraus könne geschlussfolgert werden, dass die Kleidung und dadurch offensichtliche Wallfahrtsgesellschaft nicht von den umliegenden Städten angegriffen wurden. Anders sieht dies Hamilton (1995: 376), der darin lediglich eine moralische Umkehr nach außen gekehrt sieht. Diese These vertreten auch Jacob (2000: 662), von Rad (1976: 273) und Wenham (2017b: 3234), der ausführt „Their change of clothes represents a new and purified way of life.“ Auch Seebass (1999: 449) ist eher der Meinung, dass „ein Gottesschrecken [nie] mit dem Abtun fremder Götter verbunden [ist], und die dtr Terminologie für den von Jahwe ausgehenden Schrecken unterscheidet sich klar von dem singulären V 5ba“.

sogar noch darüber hinaus – die kultischen Anweisungen der Reinheit gelten.

5.7.2 Jakob in Bethel

Nach der Flucht beziehungsweise dem Aufbrechen, kommt Jakob mit seiner Familie nach Lus in Kanaan. Es ist der Ort, den Jakob schon einmal in Bethel umbenannt hat, als er auf der Flucht den Traum von der Himmelsleiter gehabt hatte. Auch deshalb ist er für die Erzählstruktur und die vorliegende Analyse von großer Bedeutung[118]. Die Erzählung betont dadurch die geistliche Komponente der Darstellung: Es handelt sich bei der Zuwendung Jakobs zu Gott nicht nur um eine taktische Entscheidung. Dies ist eine wichtige Beobachtung für die Charakterisierung Jakobs in Abschnitt 6.1.

5.7.3 Gott in Bethel

In Vers 9 beschreibt der Text „Und Gott erschien Jakob abermals“, wodurch an Jakobs Traum in Bethel auf seiner Flucht angeknüpft wird[119]. Der Unterschied zu diesem Text ist, dass es sich auf der Flucht um einen Traum handelte und auf dem Rückweg nun explizit von einer Erscheinung gesprochen wird. Sie endet mit dem Auffahren Gottes in Vers 13. „Es ist bemerkenswert, daß die Gotteserscheinung vor Jakob damit den gleichen Rahmen hat wie die vor Abraham (Gen 17,1 und 22). Beide Male handelt es sich um ein zentrales Geschehen im Leben dieser beiden Patriarchen“ (Krauss & Küchler 2004: 220). Damit handelt es sich erneut um eine Analogie zu Abraham, denn thematisch wird hier – wie bei Abraham – eine Namensänderung behandelt. Wobei gesagt werden muss, dass bei Abraham und Sara lediglich der Name verändert wurde, während es sich bei Jakob um einen zusätzlichen Namen, Israel, handelt[120].

[118] Krauss & Küchler (2004: 219) sehen in der zweifachen Identifizierung mit dem Ort eine damalige und eine erneute Offenbarung Gottes. An dieser Stelle baut Jakob einen Altar und nennt den Ort אל בית־אל also *El-Bethel* oder auch *Gott von Bethel*, wie Krauss & Küchler (2004: 219) ausführt. Auch Wenham (2017b: 325) betont die literarische Bedeutung der doppelten Erwähnung der Umbenennung als Hinweis auf seine Bedeutung. Einen anderen Fokus legt Hamilton (1995: 378), wenn er in der Umbenennung vor allem eine Würdigung von Gottes Taten sieht: „He has renamed this place ‘The God of the House of God’ rather than simply „The House of God“‘. So auch Jacob (2000: 662). Dies betont noch einmal die große Bedeutung dieser erneuten Erwähnung dieses Ortes.

[119] Für eine tieferführende Diskussion der möglichen Parallelen, siehe die ausführliche Darstellung bei Hamilton (1995: 380).

[120] So auch Jacob (2000: 664): „Ein zweiter, anderer Name [...], verdrängt nicht den ersten, sondern bietet im Gegenteil die Möglichkeit von jetzt ab mit beiden zu wechseln.“ Somit ist die Namensverleihung eine Doppelung, da Jakob schon am Jabbok (Gen 32,29) in Israel umbenannt wird. Hier geben Krauss

In Vers 11 fährt die Figur Gottes mit ihrer Rede fort, die sich dem Leser erneut mit Analogien zu Abraham präsentieren. Gott bezeichnet sich als der Allmächtige אל שדי, worauf ebenfalls in Analogie zu Abraham mit zwei Parallelismen eine Verheißung über reiche Nachkommenschaft und über Landbesitz folgen. Krauss & Küchler (2004: 220) erkennen in den beiden Parallelismen in Vers 11 und 12 eine „für die hebräische Poesie typische [...] rhythmische Form". Abraham wurden in Gen 15,5.7 ebenfalls viele Nachkommen und Landbesitz versprochen – genauso wie Isaak, Jakobs Vater in Gen 26,3–4 und 24. Zuletzt wurden Jakob zahlreiche Nachkommen und Landbesitz verheißen, nämlich in Gen 28,13–14, siehe dazu auch 5.4.1.[121]. Wurde Jakob auf seiner Flucht und nachdem seine Zukunft und Rolle infrage stand von Gott bestätigt, so wird Jakob jetzt erneut, bevor er an dem verheißenen Ort ankommt bestätigt und die Verheißung erneuert. Teilweise wurde auf seinem Weg aus seinem Vaterhaus bis an diese Stelle schon einiges von dem Segen sichtbar, was in der Erzählung so gestaltet wurde, dass Jakob, und mit ihm der Leser, diese Ereignisse auch als Bestätigung wahrnehmen können[122].

Dazu passt also die Namensänderung in Israel, welche im Kampf am Jabbok in Gen 32,29 begründet wird: Jakob hätte mit Gott und Menschen gestritten. Damit wird dem Leser vermittelt, dass Jakob ein *Gottestreiter* oder *Streiter mit Gott* ist, so auch Krauss & Küchler (2004: 200). Wobei ישראל eher *Gott ist Kämpfer* oder *Gott ist stark* meint. Vielleicht ist auch eine Mischung aus beidem gemeint, da im Erzählverlauf deutlich wird, dass Jakob auch auf das Kämpfen, jedoch immer wieder auch auf Gottes Stärke angewiesen ist[123]. So dient die Namensänderung bei der Segenserneuerung an dem selben Ort wie bei seiner Flucht in jedem Fall auch als Zeichen für den Leser, dass Jakob nicht mehr als

& Küchler (2004: 220) jedoch zu bedenken, dass man die Namensänderung am Jabbok auch grammatikalisch als Ankündigung lesen kann, als du *wirst* statt du *sollst* Israel heißen.

[121] Hamilton (1995: 381) sieht hierin eine gewisse Ironie: „Jacob has cohabited with four women and fathered thirteen children. How much more fruitful and numerous must one become?". Aber dem Leser erschließt sich diese Aussage doch vermutlich primär eher im Kontext der Segensverheißungen.

[122] Sogar noch weiter geht Jacob (2000: 664-665) bei den möglichen Parallelen, aber auch bei der Ausdeutung des Segens: Er sieht in Israel das Volk, in den Stämmen eine „Gemeinde von Völkern" – wobei zwei Anfänge zu nennen seien: „Abraham als den ersten Vater [...], Jakob als den Vater der Stämme, in denen das Volk sich verzweigt [...], beide werden dazu durch eine Umnennung, die einen Segen für die Zukunft bedeutet, ernannt" (:664-665). Auf den starken Bezug zu Abraham weist auch von Rad (1976: 276) hin. Allerdings bleiben diese Aspekte durchaus zunächst unklar.

[123] Anders, aber mit dem selben Ergebnis, diskutiert Hamilton (1995: 381) dies als Erinnerung an seine Namensänderung: „Jacob is reminded that he returns to Canaan not as Jacob but as Israel. He [...] is to bury what has become for all practical purposes a foreign nature" ähnlich auch Wenham (2017b: 325). Doch der wichtigste Aspekt im Kontext der Erzählung ist der folgende: „An dieser Stelle wird das Changierspiel zwischen Familien- und Volksgeschichte ganz deutlich" Gies (2013). Somit kann diese Umbenennung nur im Gesamtkontext der Erzählung, aber vor allem auch im Kontext der Familie und des Segens Jakobs gedeutet werden.

Aktion	Selbstbeschreibung Gottes	Beschreibung Jakobs
Gott erschien Jakob (9)	Ich bin der allmächtige Gott (11)	er nannte ihn Israel (10)
Gott fuhr auf (13)	ich will geben (12)	sei fruchtbar und mehre dich! (11)

Tabelle 5.9: Beschreibung und Charakterisierung der Figuren Gottes und Jakobs in Gen 35,9–13.

derselbe zurückkehrt und nun seiner Rolle als Erstgeborener nachkommen kann. Dabei wird an die Tradition, die schon bei Abraham angefangen und bei Isaak fortgeführt wurde, angeknüpft. Diese soll auch durch ihn weitergetragen wird.

Diese Verse lassen einige Rückschlüsse auf die Beschreibung und Charakterisierung der Figuren Gottes und Jakobs zu, vgl. Tabelle 5.9. Gott wird durch zwei Aktionen in den Versen 9 und 13 in der Szene ein- und wieder ausgeführt: Er erschien (ראה) und fuhr auf (עלה). Dies betont die Unabhängigkeit der Figur Gottes in der Erzählung, in dieser Perspektive entscheidet sie selbst über ihre Interaktion mit Jakob. Die Verse 11 und 12 führen zwei Selbstbeschreibungen Gottes auf: Ich bin der allmächtige Gott und ich will geben. Die erste Beschreibung ergänzt das bereits in den Versen 9 und 13 durch die Erzählperspektive eingeführte Bild, die Beschreibung der gebenden Figur ergänzt dies: Durch die Abgrenzung der Figur Gottes von der restlichen Erzählung (VV. 1 und 9-13) handelt sie losgelöst von der restlichen Erzählung. Gleichzeitig wird Gott in der Erzählung stets diesseitig beschrieben, er spricht zu einer diesseitigen Figur (V. 1) und erscheint im Diesseits und verlässt es auch wieder (VV. 9 und 13). Da Gott keine Bedingungen anführt, ist sein Segen nicht an – diesseitige – Bedingungen geknüpft, die eigentliche Bedeutung und kausale Verortung der Figur Gottes – die selbstverständlich parteiisch ist – entzieht sich Leser und Hörer durch das „Gott fuhr auf“. Weitere Hinweise auf die Charakterisierung Gottes ergeben sich allerdings aus der Charakterisierung Jakobs durch Gott: Er nannte ihn Israel (V. 10), wie oben schon diskutiert wurde. Aber er fordert ihn auch auf „sei fruchtbar und mehre dich!“ (V. 11), was ein weiterer Hinweis auf den gebenden Gott ist, der im Falle Jakobs auch äußerst großzügig dargestellt wird.

5.7.4 Jakob ehrt Gott in Bethel

Jakob baut ein Steinmal an dem Ort, an dem Gott mit ihm geredet hat. Damit unterscheidet er sich von dem Ort, an dem Jakob den Altar gebaut hat. Die genaue Handlung Jakobs

bleibt unklar[124]. Dass zu Beginn von Vers 14 genauso wie in Vers 15 der Ort an dem Gott Jakob begegnet erwähnt wird, führt dazu, dass dem Leser die Wichtigkeit des Ortes vermittelt wird. Es handelt sich also um ein Stilmittel der Wiederholung (vgl. auch Barton & Muddiman 2007: 59-60). Gleiches gilt für die Wiederholung von der Umbenennung in Bethel, so auch Krauss & Küchler (2004: 221).

5.7.5 Jakob und Abraham

In diesem Text wird erneut die Sicht der Figur Gottes auf Jakob verarbeitet. Die Erzählung beschreibt, wie Gott ihn letztlich erneut in seiner Rolle bestätigt, die er in der Erzählung Stück für Stück einnimmt. Dabei wird wieder deutlich, dass Gott, wie bei der Erzählung über die Himmelsleiter, Jakobs neue Rolle und nicht seine Tat segnet. Es lassen sich wieder einige zentrale Funktionen der Familie Jakobs erkennen, doch zunächst fällt folgendes auf: Dies alles geschieht, bevor Jakob zu seinem Vater und in das verheißene Land und letztlich zu seiner Rolle als Erstgeborenem zurückkehrt. Dabei fällt erneut die starke Analogie zu Abraham auf, die sich dem Leser durch vielfältige stilistische und inhaltliche Mittel geradezu aufdrängt. Damit stellt der Erzähler einen direkten Bezug zu Abraham her und stellt Jakob wieder in direkte Linie zu den anderen Patriarchen. Letztlich ergibt sich dadurch auch ein Verweis auf die Generationenfolge in der Jakob nun mit seiner neuen Rolle als Erstgeborener steht. Zugleich damit aber auch auf die Familie, in die er vom Leser und Autor verortet wird und in der er als Erstgeborener und dann als Vater Verantwortung übernimmt. Hier deutet sich letztlich an, dass *diese* Familie, *dieses Haus*, Segensträger Gottes ist und sich in ihr der Abrahamssegen erfüllt. Dies zeigt sich deutlich darin, dass dem Leser vermittelt wird, dass sie fest mit Gott verbunden ist und sich dies auch auf ihre Außenwirkung zu anderen Völkern zeigt. Dadurch ergibt sich dem Leser schon ein Hinweis auf die folgende Josefserzählung[125]. Als nächster Erzählabschnitt wird

[124] Krauss & Küchler (2004: 221) vertritt die These, im Text hieße es ursprünglich lediglich „Er goß einen Guß“. Damit sei nicht klar, ob es sich in dem Ritual Jakobs um ein Trankopfer handele oder lediglich um das reinigen des Steins bevor er mit Öl begossen wurde. Anders sieht dies Hamilton (1995: 382), hier sei lediglich eine literarische Parallelität zu sehen. Vehement widersprechen auch Jacob (2000: 665) und Westermann (1989: 657). Allerdings ergibt sich durch eine Auflösung des Erzählzusammenhangs, wie ihn etwa Golka (1999: 126-135) vorschlägt, hier auch keine Lösung. Viel eher ist das zentrale Motiv der Erzählung hier die Ehrung Gottes durch Jakob. Die Parallelität des Ortes ist ein Indiz, dass auch dieses Motiv hier eine Parallelität ist.

[125] Interessanterweise folgern Krauss & Küchler (2004: 133), dass die Abrahamserzählung eher auf den Gehorsam oder Glauben gegenüber Gottes Verheißungen abziele, während die Isaaks- bzw. Jakobserzählung eher literarisch die Segenslinie verarbeite, die durch Abrahams Gehorsam begonnen hatte.

Gen 35,22b-29 – Jakobs Heimkehr zu Isaak – untersucht.

5.8 Gen 35,22b-29 Jakobs Heimkehr zu Isaak

Der Erzählabschnitt Gen 35,22b-29 folgt erzählerisch auf ein schwerwiegendes Vergehen von Ruben, dem Erstgeborenen Jakobs. Zuvor wird dem Leser vermittelt, wie er sich Bilha, die Nebenfrau Jakobs, nimmt und mit ihr schläft. Nach dieser Schilderung[126] wird berichtet, dass Jakob davon hört. Es wird von keiner Strafe oder direkten Folge für Ruben berichtet, der Erzähler geht in einem schnellen Tempo zu einer Auflistung von Jakobs Söhnen über. Den Abschluss bildet ein Bericht, dass Jakob bei seinem Vater in Hebron ankommt und Isaak stirbt. Somit hat Jakob sein Ziel, wieder zu seinem Vater nach Hause zu kehren nach vielen Jahren Flucht, Arbeit und Herausforderungen bei Laban und einer turbulenten Rückkehr, mit vier Frauen und zwölf Söhnen, erreicht. Für die Analyse ist dieser Text aufgrund seines Erzähltempos herausfordernd, auch ohne ein etwaiges „Geröll von kleineren oder kleinsten Einzelüberlieferungen“ (von Rad 1976: 277) zu untersuchen.

Der Erzählabschnitt lässt sich in vier Szenen und fünf Ereignisse einteilen:

	Szene	**Vers**	**Ereignis**	**Personen**
Exposition	Szene 1	22b-26a	Beschreibung der 12 Söhne	Familie Jakob
		26	Beschreibung von Jakobs Haus	
Klimax	Szene 2	27	Jakobs Rückkehr	+ Isaak
	Szene 3	28-29a	Isaaks Tod	Isaak
Schlusss	Szene 4	29b	Isaaks Begräbnis	Esau und Jakob

Dabei lassen sich wesentliche Strukturelemente in Form der Figuren- bzw. Personenkonstellation finden: Zunächst wird Jakobs Familie beschrieben, es folgt die Hinzunahme Isaaks, nach dessen Tod mit Esau und Jakob die beiden Protagonisten der Erzählung die Bühne betreten. Damit ergeben sich auch die beiden zentralen Motive: Die Familie bzw. das Haus Jakobs und ein weiteres Zeichen der vollzogenen Versöhnung durch das Auftreten der beiden Protagonisten beim Begräbnis ihres Vaters.

Eine abschließende Diskussion würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

[126] Über deren Kürze Wenham (2017b: 327) wie folgt urteilt: „The extreme brevity with which this episode is related reflects the writer's horror at it [...]; while never glossing over wickedness, Scripture does not pander to the prurient by going into sensational detail.“

5.8.1 Die Familie Jakobs

Die Beschreibung der zwölf Söhne Jakobs schließt an Rubens Vergehen an[127]. Dies wird als eine über alle Maßen abscheuliche Tat beschrieben: „This kind of incest is categorically condemned in Lev 18:8, and according to Lev 20:11, it warrants the death penalty and God's curse"(ebd.). Siehe dazu auch die Darstellung bei Hamilton (1995: 387). In jedem Fall wird eine Krise vermittelt[128] an der nun der hier zu untersuchende Text in Vers 22b einsetzt. Dass Jakob in diesen Versen wieder Jakob genannt und nicht mehr feierlich wie in den Versen zuvor Israel, sehen Krauss & Küchler (2004: 225) in der Tatsache begründet, dass Jakob nichts unternommen habe, um Rubens Primatstellung zu unterbinden. Denn Ruben wird in der Auflistung immer noch als Erstgeborener bezeichnet. Anders Seebass (1999: 454-455) und Jacob (2000: 669): „Sie heißen Söhne Jakobs, [...] [d]enn der Geburtsname des Mannes war und blieb Jakob, der daher auch für Geschlechtsregister maßgebend ist". Ob sich darin versteckte literarische Hinweise verbergen, ist allerdings zunächst für die Fragestellung nicht von Bedeutung. Diese Beobachtungen sind für die Untersuchung im folgenden Kapitel von Bedeutung: Zum einen wird Jakob – klar erkennbar an seiner Benennung – nicht nur positiv beschrieben, im Gegenteil, seine Passivität hat ihn auch hier erneut in eine missliche Lage gebracht, die von der Erzählung nicht positiv ausgedeutet wird. Die Krisen und Brüche innerhalb von Jakobs Familie und zwischen seinen Kindern werden ebenfalls im nächsten Kapitel weiter untersucht.

Die Auflistung der Söhne, sortiert nach den Ehefrauen, spiegelt die rechtliche Stellung der Frauen wider: als erstes die Söhne von Lea und Rahel, welche die rechtmäßgen Hauptfrauen Jakobs waren, dann die Söhne der beiden Nebenfrauen[129]. Es ist weiter zu

[127] Krauss & Küchler (2004: 225) genauso wie Wenham (2017b: 327) versuchen, verschiedene Begründungen für die vorherige Tat zu finden und spekulieren etwa darüber, dass Ruben Autorität über seinen Vater erlangen wollte. Ob diese Tat nun aus Rebellion oder anderen Motiven begangen wurde, erschließt sich dem Leser nicht vollumfänglich, sie bleibt unklar und im gegebenen Kontext sind die Motive Rubens auch unerheblich.

[128] Seebass (1999: 456) sieht in dieser „schweren Verletzung väterlicher Autorität" eine Parallele, die Jakob mit seinem Vater teilt.

[129] In der Zwölfzahl der Söhne sehen Krauss & Küchler (2004: 225) ein Zeichen der Vollkommenheit in Anlehnung an das antike „Symbol der Vollkommenheit, der Fülle des Heils. In Anlehnung an die zwölf Zeichen des Tierkreises, die von der Sonne im Laufe eines Jahres durchschritten werden". Auch in der Bibel wird die Zwölfzahl immer wieder als Zahl der Vollkommenheit verwendet, an dieser Stelle ist dies vermutlich ein Hinweis darauf, dass Jakob sehr viele Nachkommen hat und haben wird, so wie es einst Abraham, dann Isaak und zuletzt ihm selbst verheißen wurde. Anders urteilt von Rad (1976: 278-279): „Hinter diesem Zwölfstämmeschema [...] steht eine nicht unkomplizierte Überlieferungsgeschichte, und diese führt an ihrem Ende hinaus in den Raum der politischen Geschichte und der Kultusgeschichte, denn da hat jenes Schema seinen Sitz im Leben".

beobachten, dass Genealogien ein stilistisches Mittel in der Genesis sind, um neue Erzählabschnitte einzuleiten (vgl. Wenham 2017b: 328). Wenham verweist ebenso wie von Rad (1976: 278) auf deutliche Parallelen dieses Textes, beispielsweise zu Isaak (Gen 24) oder Abraham (Gen 25,1–6 und Gen 25,7–11).

5.8.2 Die Versöhnung der Brüder?

Vers 27 berichtet, wie Jakob endlich am Ziel, nämlich bei seinem Vater angekommen ist[130]. Jakob kommt nun in seiner Position als Erstgeborener nach Hause und kommt damit in der Linie von Abraham und Isaak nach seinem Vater[131]. Auch Jakob gesellt sich als Fremder zu seinem Vater nach Mamre in Hebron, denn die Verheißung des Landbesitzes scheint sich noch nicht erfüllt zu haben, auch wenn sie nun in dritter beziehungsweise vierter Generation dort leben, siehe auch die Darstellung bei Wenham (2017b: 330).

Wenn in direktem Anschluss in Vers 28 und 29 die Rede davon ist, dass Isaak stirbt, dann bedeutet das zunächst lediglich, dass im weiteren Erzählverlauf nicht mehr von ihm die Rede sein wird. Diese Szene erschließt sich vor allem in der Zusammenführung der Familie: „[The] passing of a loved one brings together members of a scattered family.“ (Hamilton 1995: 389) Seebass (1999: 457) weist zurecht auch auf den weiteren literarischen Bogen hin, nämlich dass „Isaak nach dem Debakel von 27,1-40 noch ein gutes Ende hat erleben dürfen.“ Isaak starb nicht in dem Moment, als Jakob nach Hause kam, sondern erlebte auch noch den Verkauf von Josef und Jakobs Trauer um ihn, so auch Krauss & Küchler (2004: 226)[132]. Das zentrale Motiv dieser Szene ist aber das Zusammenkommen der Brüder am Grab ihres Vaters[133]. Von Bedeutung ist, dass Esau und Jakob *gemeinsam* ihren Vater begraben und somit nach dem einstigen Konflikt scheinbar ihre Rivalitäten beiseite gelegt haben. So auch Jacob (2000: 669): „So treffen die so sehr verschiedenen

[130] Krauss & Küchler (2004: 225) bemerken zu Recht, dass an dieser Stelle nicht von Rebekka gesprochen wird, obwohl die Beziehung zwischen Rebekka und Jakob enger war als die zwischen Jakob und Isaak. Allerdings ist nicht klar, ob Rebekka zu dem Zeitpunkt noch lebte oder schon verstorben war. Auffällig ist jedoch, dass sie mit keinem Wort erwähnt wird, obwohl sie Jakob eigentlich sehr nahe stand.

[131] Siehe dazu auch die ausführliche Diskussion bei Jacob (2000: 669).

[132] Jacob (2000: 669) sieht die Begründung für diese literarische Anordnung darin, dass so „das Folgende ganz den toledot seiner Söhne Esau [...] und Jakob [...] gehöre.“ Wenn von Isaaks Tod gesprochen wird mit den Worten, dass er 180 Jahre alt war, alt und lebenssatt, dann erinnert das an die Beschreibung von Abrahams Tod in Gen 25,8. Lebenssatt meint hier, dass er genügend erlebt hat und nicht mehr mehr brauchte, aber nicht dass er lebensmüde war, wie Krauss & Küchler (2004: 119) betonen.

[133] Auch wenn von Rad (1976: 279) die Einzelmeinung vertritt, dass dieser Bericht weder Sinn noch eine mögliche Lösung vorheriger Konflikte vermittelt; das kann an dieser Stelle widerlegt werden.

Brüder zuletzt am Grabe des Vaters zusammen. Das ist die vollkommene Versöhnung“. Diese Vollkommenheit ist allerdings, gerade nach der Darstellung der Versöhnung der Brüder in Gen 33,1–20, deutlich infrage zu stellen. Es bleibt eine fragwürdige Aussöhnung, die – wie Pitzele et al. (2012: 224) zurecht bemerkt – nur auf Distanz funktioniert; aber zumindest können sich die Brüder in die Augen schauen[134]. Dieser Aspekt soll in Abschnitt 6.1 unter Zuhilfenahme der SNA und einer globalen Perspektive auf die Jakobserzählung noch detaillierter untersucht werden.

5.8.3 Jakob als Erstgeborener mit dem Erstgeburtssegen

Mit der Ankunft in Sichem schließt sich der Spannungsbogen, der damit begonnen hatte, dass Jakob Sichem und damit seine Familie, sein Haus und die Linie Abrahams und Isaaks verließ. Dadurch war die Frage entstanden, wie er seinen Platz in seinem Vaterhaus ausfüllen und dadurch eine zentrale Funktion (Ergeburtssegen) in seinem Vaterhaus einnehmen konnte. Der Text beschreibt die letzte Etappe zur Lösung dieser Frage. Damit verbunden ist die Frage nach dem Erstgeburtssegen, beziehungsweise der Rolle die Jakob dadurch zukommt. Die Antwort, die dem Leser vermittelt wird: Ja, er kommt an, hat mit Esau Frieden geschlossen und ist damit als Erstgeborener von Esau akzeptiert. Außerdem hat er sogar ein eigenes Haus gegründet mit zwölf Söhnen. Jakob tritt also in die Linie von Abraham und Isaak, als von und durch Gott veränderter Mann und kann mit seinem Bruder in Frieden seinen Vater beerdigen. Jacob (2000: 670) weist auf weitere Parallelen hin: „Abraham hatte «das Haus seines Vaters» für immer aufgeben müssen, Isaak brauchte es nie zu verlassen, Jakob ist der heimkehrende Sohn.“

Seebass (1999: 457) fasst die Pointe in der Erzählung wie folgt zusammen: „Jakob ist von Geburt an der von Jahwe/Gott Geführte, bis er Israel genannt werden kann, ohne daß er in einen Goldrahmen gehörte oder nicht an der Fragwürdigkeit vieler Erwählter partizipierte.“ Somit zeigt die Jakobserzählung, dass Gesegnetsein nicht davon abhängt, ob Verheißungen unmittelbar direkt im Leben erfüllt werden. Genauso wenig hängt der Segen, der von der hier geschilderten Familie ausgeht, nicht daran. Vielmehr erzählt sie

[134] Ein weiterer Punkt, den Bergant (2013: 146) aufwirft, kann nur am Rande diskutiert werden: „The story shows that Jacob is clearly repentant of his wrongdoing.“ Der Text beschreibt deutlich, dass Esau Jakob vergibt und ebenso, dass Jakob sich seiner Schuld bewusst ist. Ob er sie bereut, ist aus dem großen Erzählzusammenhang infrage zu stellen. Auch bleibt – wie noch diskutiert wird – ein Schatten über der Beziehung der Brüder.

davon, dass Gott segnet und seinen Segen durch diese Familie weitergibt, egal welche Umstände sich ergeben.

5.9 Zusammenfassung

In diesem Abschnitt soll der literarische Rahmen der Einzelauslegungen der Abschnitte Gen 27,1–40;28,10–22;29,31-30,24;33,1–20;35,1–15 und 35,23–29 diskutiert und der Ertrag für die Fragestellung dieser Arbeit zusammengefasst werden.

Die Jakobserzählung macht in den ausgewählten Abschnitten deutlich, dass Gottes Verheißungen an einzelne Personen (d.h. der Segenszuspruch) im Kontext von und für diese Familie gesehen wird. Die Charakterisierung der Figur Gottes wurde ausführlich diskutiert und es konnte herausgearbeitet werden, dass ihre Motive, Absichten und ihre Parteinahme zwar jenseitig beschrieben werden, die Erzählung aber rein diesseitig erzählt ist. Somit wird deutlich, dass Gottes Segen für Jakob und seine Familie ohne Bedingungen im Diesseits geschehen, er wird als der „Allmächtige“ charakterisiert, der frei ist zu geben, ohne seine Wahl begründen zu müssen. Es ist der Abrahamssegen, der sich durch die Jakobserzählung zieht und immer wieder durch Stilmittel und Parallelen den Rahmen vorgibt, in dem die Erzählungen gedeutet werden wollen.

Bereits in Abschnitt 5.2 wurden die fünf ausgewählten Texte in einem chiastischen Schema interpretiert. Dieses soll nun hier mit Blick auf die Fragestellung der Arbeit analysiert werden:

a	27,1-40	Jakob gewinnt den Erstegburtssegen
b	28,10-22	Die Himmelsleiter
c	29,31-30,24	Jakobs Kinder
c’	33,1-20	Jakobs Versöhnung mit Esau
b’	35,1-15	Gott segnet Jakob in Bethel
a’	35,23-29	Jakobs Heimkehr zu Isaak

In Text **a** gewinnt Jakob den Erstgeburtssegen. Die Erzählung schildert, dass er damit die Rolle des *Erstgeborenen* einnehmen wird. Dadurch erhält er unter anderem die Aufgaben, Familien- und Glaubenstraditionen weiterzuführen sich für die Wirtschaftlichkeit der Familie einzusetzen. Jedoch wird ein Spannungsbogen erzeugt, da dadurch ein

großer Konflikt in der Familie entsteht, der Jakob zur Flucht zwingt. Dadurch wird dem Leser vermittelt, dass für Jakob auch seine Herkunftsfamilie infragesteht. Denn um seiner Rolle nachzukommen, muss Jakob in seinem Vaterhaus sein. Um jedoch die Väterlinie Abraham – Isaak – Jakob weiterzuführen, ist nicht nur der Erstgeburtssegen eine wichtige Voraussetzung. Ebenso wichtig ist eine Frau, um Nachkommen zu bekommen, Frieden mit seiner Familie, um wieder im verheißenen Land zu sein, und letztlich auch der Segen Gottes. Dieser initiale Spannungsbogen wird in diesem Text begonnen. Jakob und Esau werden beide nicht als positive Charaktere dargestellt, der Text enthält sich einer moralischen Ausdeutung: Beide Protagonisten werden im Laufe der Jakobserzählung bis dahin erstaunlich direkt *schlecht* und *sehr menschlich* charakterisiert.

In Text **b** wird eine Begegnung zwischen Gott und Jakob dargestellt. Hier stellt Gott sich als der Gott von *Jakobs Familie*, nämlich als Gott Abrahams und Isaaks, vor und bestätigt Jakob somit in der Vätertradition und in seiner neuen Rolle. Außerdem stellt er Jakob in Aussicht, wieder zu seiner Familie zurückkehren zu können und somit seiner Rolle als Erstgeborener nachzukommen. Somit antwortet Text **b** auf den Konflikt nach **a**: Was denkt Gott, wie soll Jakob nach dem Geschilderten seiner neuen Rolle nachkommen, wenn er den Ort und damit die Familie verlassen musste? Es wäre literarisch verkürzt, in **b** lediglich einen Zuspruch Gottes *trotz* Jakobs Fehlverhaltens zu sehen oder sogar den Versuch Jakobs, Gott unter Kontrolle zu bekommen. Vielmehr wird deutlich, dass Gottes Pläne nicht vom Verhalten Jakobs abhängen – dieser aber eine Antwort im Glauben an eben jenen Gott gibt. Jakob macht deutlich, dass er seine Familie in Gottes Pläne eingliedert und bietet ihm eine Antwort aus Dankbarkeit. Als zentrale Botschaft Gottes an Jakob vermittelt die Erzählung eine Funktion von Jakobs Familie: Jakobs Familie und seine Nachkommen sollen dazu dienen, ein Segen für die Geschlechter auf der Erde zu sein.

Die Texte **c** und **c'** stellen den Wendepunkt in der Jakobserzählung dar. Denn sie behandeln die (Teil-)Lösung weiterer Konflikte nach **a**: Wie kommt Jakob zu einer *eigenen Familie* und schafft er es, sich wieder mit seiner *Herkunftsfamilie* zu versöhnen, um zurück zu ihr zu gelangen? Damit verbunden ist auch die Frage nach dem verheißenen Land. In Text **c** werden einige Faktoren genannt. Zunächst kommt Jakob durch eine enorme Geburtenanzahl innerhalb kürzester Zeit zu einer großen Familie. In dieser herrscht jedoch Neid und Kampf unter seinen Frauen, da es einseitige Bevorzugungen und Rivalitäten

gibt; neue Konflikte tun sich auf. In Text **c'** wird über die Versöhnung zwischen Jakob und Esau berichtet. Hier wird dargestellt, dass zwar der Konflikt beiseite gelegt wurde, die beiden Brüder allerdings getrennte Wege gehen. Die Darstellung kehrt die bisher bekannten Rollen der Brüder um und ihre Charakterisierung lässt Fragen offen: Wieso ist Esau auf einmal herzlich und Jakob zurückhaltend? Die Erzählung vermittelt aber: Die Verheißung von zahlreichen Nachkommen erscheint, genauso wie die Rückkehr in das verheißene Land, nähergerückt. Der Spannungsbogen wird kleiner, allerdings wird er noch nicht aufgelöst.

Text **b'** beschreibt wieder die Sicht Gottes auf die nun entstandene *Familie Jakobs*, welche sich mit Esau versöhnt hat und auf dem Rückweg ins verheißene Land ist. Auch in diesem Text wird Jakobs Familie in starker Analogie zu Abraham als Segensträger Gottes dargestellt. Es wird deutlich gezeichnet, dass sie unabhängig von inneren Spannungen und menschlichen Konflikten durch ihre Verbundenheit mit Gott eine Außenwirkung auf andere Völker hat. Dies wird vor allem in der folgenden Josefserzählung deutlich.

Mit Text **a'** wird der Spannungsbogen endgültig aufgelöst. Jakob ist nicht nur mit dem Erstgeburtssegen gesegnet, sondern hat eine eigene Familie mit vielen Nachkommen gegründet, sich mit seinem Bruder versöhnt und ist nun auch wieder zurückgekehrt in das verheißene Land, zum Haus seines Vaters um seiner Rolle als Erstgeborener in vollem Umfang nachzukommen.

In diesem Textverlauf wird letztlich deutlich, dass Jakobs Familie in der Darstellung die Funktion eines Segensträgers Gottes hat. Denn Gott hat die Familienlinie Abraham – Isaak – Jakob auserwählt, um letztlich „alle Völker der Erde zu segnen", wie es der Abrahamssegen formuliert. Durch die Beschreibung der vielen menschlichen Konflikte und Umwege macht der Text deutlich, dass Gottes Segen und die Erfüllung seiner Verheißungen nicht an der zeitlich unmittelbar erfolgenden Erfüllung hängt, sondern als Geschenk Gottes und Gottes Werk in Jakobs Familie gesehen werden kann. Durch die Jakobserzählung wird dem Leser mittels literarischer Stilmittel vermittelt, dass Gott die Familie Jakobs gebraucht – und zwar unabhängig davon, welche menschlichen Abgründe sich auftun. Außerdem nimmt diese Familie eine sehr zentrale Rolle in Gottes Segens- und Heilsplänen ein. Der Text zeichnet deswegen eine wichtige Perspektive, dass das Bild der Familie Jakobs sich von dem Bild, das Gott von dieser Familie hat, unterscheidet. Seine Jenseitigkeit hat in der eigentlichen Erzählung gar keinen Platz, lediglich das, was Gott

diesseitig offenbart, wird aufgenommen. Das Bild von gelebter Familie wird – mit all ihren Konflikten – deutlich gezeichnet und zeigt damit oft unverblümt, welche zutiefst menschlichen Bedürfnisse, Vorstellungen und Ziele aufeinanderstoßen. Das „geistliche“ Bild von Jakobs Familie führt der Text ebenso deutlich aus: Gott bindet genau diese menschlichen Faktoren in seiner Familie ein und gebraucht diese zu seinem Segen. Dadurch kann und wird die Jakobsfamilie zum Segensträger Gottes werden. Die einzelnen Aspekte dieser Funktion sollen im folgenden Abschnitt noch einmal ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Während dieses Kapitel viele Einzelaspekte und -beobachtungen zusammentragen konnte, sollen diese im nächsten Kapitel mithilfe der SNA und einer globalen Perspektive zu einem Gesamtbild zusammengetragen werden, um die Hypothesen dieses Kapitels abschließend zu begründen. Die zentrale Arbeitshypothese, dass durch den Erstgeburtssegen auch die Rolle des Erstgeborenen auf Jakob fällt, konnte bereits begründet werden: Sie ergibt sich durch die Charakterisierungen der Protagonisten, ebenso wie durch die erzählerische Komposition des Textes. So folgt zunächst eine detaillierte Analyse des sozialen Netzwerks der Jakobserzählung, der Charakterisierung der einzelnen Charaktere, ihre Veränderungen und insbesondere auch ein Vergleich zwischen den beiden Protagonisten. Im Anschluss sollen die Spannungsfelder untersucht werden, um eine abschließende Beantwortung der Forschungsfrage – welche Funktionen familiärer Strukturen lassen sich in der Jakobserzählung erkennen? – zu ermöglichen.

6 Aspekte von Funktion und Bedeutung von Familie in der Jakobserzählung

In diesem Abschnitt soll der Ertrag der Analyse in Kapitel 5 noch einmal gebündelt mit Blick auf die Fragestellung zusammengetragen, diskutiert und mit der Literatur sowie der SNA ins Gespräch gebracht werden. In Kapitel 4 wurde das vollständige soziale Netzwerk der Jakobserzählung hergeleitet, dargestellt und mit einigen Methoden global analysiert. Während der exegetischen Analyse in Kapitel 5 wurden primär Fragestellungen für die SNA gesammelt und nur an einigen wenigen Stellen konnte die SNA lokal Fragen beantworten. In diesem Kapitel sollen beide methodische Stränge gemäß der methodischen Vorüberlegungen in Abschnitt 3.4 zusammengeführt werden. Der methodische Zusammenhang ist dabei beidseitig: Zum einen ermöglicht die narrative Auslegung die Rekonstruktion des sozialen Netzwerks der Erzählung, zum anderen hilft die SNA wiederum zum Verständnis einiger Aspekte der Erzählung.

Welche Funktionen familiärer Strukturen lassen sich in der Jakobserzählung erkennen? Dazu wird in einem ersten Abschnitt das soziale Netzwerk untersucht: Welche Strukturen des Zusammenlebens finden sich in der Jakobserzählung? Um sich dieser Fragestellung zu nähern, wird der Frage nach Motiven und Konflikten nachgegangen, es wird die Veränderung der Protagonisten und ihrer Charakterisierung untersucht, sowie die Veränderungen im Zusammenleben der Personen. Den Abschluss bildet ein Vergleich von Esaus und Jakobs Familie.

In einem weiteren Abschnitt soll unter besonderer Berücksichtigung der in Abschnitt 1.1 genannten Spannungsfelder eine detailliertere Untersuchung von Funktionen und Be-

deutung der Familie Jakobs entsprechend ihrer literarischen Darstellung im Buch Genesis anhand der exegetischen Beobachtungen in Abschnitt 5 folgen.

6.1 Das soziale Netzwerk: Die Struktur des Zusammenlebens in der Jakobserzählung

In Kapitel 4 wurde das vollständige soziale Netzwerk der Jakobserzählung – als erweiterte Figurenkonstellation der Erzählung – dargestellt und grob analysiert. In Kapitel 5 wurden in der Auslegung der Einzeltexte zum einen Fragestellungen für die SNA gesammelt und an einigen wenigen Stellen Aspekte der SNA gezielt mit Blick auf die Handlung untersucht und diskutiert. In diesem Abschnitt wird zum einen der Ertrag beider Kapitel – mit Blick auf die Erzählung *und* die SNA – zusammengetragen, zum anderen aber noch einmal ein breiterer Fokus gewählt und globale Einzelfragen auch mit Hilfe der SNA untersucht.

Es muss noch einmal betont werden, dass hier mithilfe der SNA nur die Strukturen des Zusammenlebens untersucht werden, diese jedoch nicht automatisiert gedeutet werden können. Das Konzept von Familie und ihre Struktur sind Teil der Erzählung und ihrer Hintergrundgestaltung. Durch die Strukturen des Zusammenlebens, das heißt insbesondere durch Charakterisierungen, Konflikte, Intrigen und Motive, lassen sich Rückschlüsse über die Funktion und Rolle von Familien in der Erzählung ziehen.

6.1.1 Motive und Konflikte einzelner Personen im Handlungsverlauf

In der Jakobserzählungen gehen die Motive der einzelnen Charaktere eigentlich immer Hand in Hand mit Konfliktlinien, die in der SNA gut erkennbar sind. Dies wurde bereits in Abschnitt 2.2.1 als eines der zentralen Strukturelemente von Erzählungen identifiziert. Motive und Konflikte geben nicht nur einen Beitrag für die Charakterisierung von Personen (siehe Abschnitt 6.1.2), sondern auch für die Veränderung im Zusammenleben (siehe Abschnitt 6.1.3). Für einige Charaktere werden die offensichtlichen Konfliktthemen in Tabelle 6.1 illustriert. Dieser Abschnitt bleibt bewusst an der Oberfläche und versucht

	Isaak	Rebekka	Jakob	Esau	Laban
Isaak		Erstgeb.seg.	Bevorzugung	Erstgeb.seg.	
Rebekka	Erstgeb.seg.		Dominanz	Bevorzugung	
Jakob	Bevorzugung	Dominanz		Macht	Macht bzw. Reichtum
Esau	Erstgeb.seg.	Bevorzugung	Macht		
Laban			Macht bzw. Reichtum		

Tabelle 6.1: Die Motive und Konfliktlinien der Hauptcharaktere und einiger Nebencharaktere in der Jakobserzählung.

zunächst eine Übersicht über Motive und daraus resultierende Konflikten zu geben, damit diese in den folgenden Abschnitten systematisch von verschiedenen Seiten beleuchtet und diskutiert werden können. Dabei können die Konflikte grob in die Kategorien „Macht“ und „materieller Reichtum“ (Gründung einer Familie, Dominanz) sowie „Emotionen“ (Bevorzugung und Vernachlässigung, Wunsch nach Liebe und Anerkennung) eingeordnet werden.

Das prominenteste Motiv in der Erzählung ist wohl der Konflikt um den Erstgeburtssegen und das Erstgeburtsrecht zwischen Jakob und Esau. Dabei vermischt sich dieser aber mit dem damit verbundenen materiellen Reichtum und der Macht. Um diese zu erlangen betrügen und lügen die Charaktere in der Erzählung. Die Abbildung 4.4 auf Seite 94 zeigt, dass es auch einen möglichen (derweil in der Erzählung nicht ausgeführten) Konflikt zwischen Esau und seinen Eltern um Erbe, Recht und Segen gibt und natürlich auch einen Konflikt zwischen Jakob und seinen Eltern, wobei nur der Konflikt zwischen Jakob und Isaak in der Erzählung angedeutet wird. Auch Abbildung 4.5 auf Seite 95 illustriert den Konflikt zwischen Laban und Jakob, der auch ein Konflikt um materiellen Reichtum und Macht darstellt, sowie der Konflikt zwischen Lea, Rahel und Jakob und zeigt deutlich, dass auch Jakob hier parteiisch, wenn auch passiv, ist. Diese und weitere Konfliktlinien werden in den folgenden Abschnitten weiter analysiert.

Ebenfalls zum zentralen Thema Macht und materiellem Reichtum gehört die Gründung einer Familie. Dazu zählen auch Probleme bei der Zeugung von Kindern (Rahel) oder bei der Geburt. Dieses Thema ist untrennbar verbunden mit Emotionen, insbesondere Bevorzugung und Vernachlässigung von Personen (Esau und Jakob durch ein Elternteil, Rahel durch Jakob), der Bildung von Parteien sowie Dominanz (zum Beispiel Gegenüberstellung von Rebekka oder Rahel und Lea gegenüber Jakob). Hierbei sind die

Rebekka	Rahel
Rebekka hatte Jakob lieb (1Mo 25,28)	Und Jakob gewann Rahel lieb (Gen 29,18.20)
Rebekka dominiert Jakob (Gen 27,8.13)	Rahel entscheidet ohne Jakob (Gen 30,14-15)
Rebekka versucht, ihre Position in der Familie zu wahren	Rahel versucht, ihre Position in der Familie zu wahren
Ihr Tod wird nicht erwähnt (Gen 49,31)	Rahel wird in Hast am Wegesrand begraben (Gen 35,19)
Sie bleibt Mutter Jakobs	Leas Linie wird bevorzugt

Tabelle 6.2: Gegenüberstellung und Analogien einzelner Charakterzüge, Handlungsmuster und Beschreibungen der Figuren Rebekka und Rahel.

handelnden Charaktere immer emotional beteiligt.

Es zeigt sich: Zentrale Motive von Charakteren in der Jakobserzählung sind Macht und Reichtum sowie der Wunsch nach Anerkennung und Liebe. Allerdings zeichnet die Jakobserzählung kunstvoll ein sehr tiefgreifendes Bild der Protagonisten und ihrer Charaktere. Ihre Motive sind vielfältig, menschlich – meist ist es eine Kombination verschiedener Gründe, die zu Konflikten führt. Diese sollen nun in den folgenden Abschnitten detailliert untersucht und mit der Literatur ins Gespräch gebracht werden.

6.1.2 Die Veränderung der Protagonisten

Grundsätzlich kann in der Jakosberzählung nicht nur zwischen aktiven und passiven Rollen, sondern auch zwischen verschiedenen Figurenbezeichnungen unterschieden werden. Jakob ist hier definitiv als *Hauptfigur* zu werten[135]. Auf Esau trifft dies ebenfalls zu[136], wobei er einen nicht unerheblichen Teil der Erzählung abwesend ist. Er kann aber dadurch nicht als *Episodenfigur* bezeichnet werden. Als solche sind – zumindest in dem betrachteten Textabschnitt – Isaak und Rebekka[137] und Laban[138] zu sehen. Als klassische *Nebenfiguren* sind Lea und Rahel[139] zu bezeichnen. Weitere Figuren, etwa die weitere Familie, kommen in den hier betrachteten Teilen der Erzählung nicht über die Rolle als Hilfsfigur hinaus, gerade die Kinder bilden streckenweise sogar nur eine Randfigurengruppe, die

[135] Betweenness-Zentralität: 3153,95, Eigenvektor-Zentralität: 1,0.
[136] Betweenness-Zentralität: 4081,41, Eigenvektor-Zentralität: 0,43.
[137] Die allerdings in einem anderen Textabschnitt wiederum Hauptfiguren sind! In diesem Abschnitt erkennbar an ihrer Eigenvektor-Zentralität von 0,28 und 0,21.
[138] Mit einer Eigenvektor-Zentralität von 0,18.
[139] Mit einer Eigenvektor-Zentralität von 0,51 und 0,28.

die Handlung ausstaffieren oder zur Perspektive beitragen und nur selten die Handlung vorantreiben.

Bevor hier einen Blick auf die beiden Hauptfiguren geworfen wird, soll noch einmal ein kurzer Blick auf die Neben- und Episodenfiguren geworfen werden.

Die Funktion der Laban-Figur dient vor allem dazu, eine Episode voller Herzeleid und Unterdrückung für Jakob zu skizzieren. Wie Jakob selbst ist er auch ein skrupelloser Betrüger[140] und wird als harter Herr durch Jakob beschrieben (Gen 31,36–42). Erstaunlich ist, dass sich Jakob um die Rolle des Erstgeborenen sorgt und Laban ihm zuerst die erstgeborene Tochter zur Ehefrau gibt. Auch wenn Jakob sagt „Du hattest wenig, ehe ich herkam; nun aber ist's geworden zu einer großen Menge, und der HERR hat dich gesegnet auf jedem meiner Schritte" (Gen 30,30), scheint Laban doch auch vorher nicht arm gewesen zu sein (Gen 29,10). Zwischen Laban und Jakob bricht ein Konflikt wegen des materiellen Reichtums (vgl. Gen 31,2) aus. Diese Konfliktlinie kann in dem sozialen Netzwerk doppelt identifiziert werden: Zum einen hat Laban mit 405,63 eine relativ hohe Betweenness-Zentralität, zum anderen lässt sich in Abbildung 4.5 auf seite 95 durch die Einteilung in unterschiedliche Fraktionen deutlich die Konfliktlinie zwischen ihnen sehen.

Insofern reiht sich Laban auch in seine gesamte Familie ein: Seine Schwester Rebekka betrügt ebenso bzw. führt Jakob zum Betrug an Isaak an und ist gegenüber ihrem Sohn Jakob dominant[141]. Rahel wiederum überkommt in ihrer Unfruchtbarkeit Verzweiflung und Hass auf ihre Schwester Lea (Gen 30,1–3), sie erlebt Niederlagen und gibt den Kampf um eigene Kinder nicht auf. Sie dominiert ebenso wie ihre Tante und ihr Vater über Jakob. Auch Lea befindet sich in einem andauernden Konflikt mit ihrer Schwester, aber auch mit ihrem Ehemann Jakob: Sie ist isoliert und ungeliebt (Gen 29,31–35). Auch diese Konfliktlinien finden sich in Abbildung 4.5 durch die Abgrenzung zwischen der Fraktion Leas und der Kinder Jakobs und der Fraktion Rahel, Laban, Rebekka und Jakob. Siehe dazu auch die detaillierte Analyse im nächsten Abschnitt 6.1.3.

Es ist eine spannende Beobachtung, dass diese Charaktere sich zwar nicht unbedingt weiterentwickeln, aber alle ähnliche Verhaltensmuster zeigen. Insbesondere die Figuren

[140] Nicht nur betrügt er Jakob um seine Braut, sondern Jakob sagt auch über ihn: „Und er hat mich getäuscht und zehnmal meinen Lohn verändert" (Gen 31,7).

[141] Zwei Mal betont Rebekka in Gen 27, dass Jakob auf sie hören (Gen 27,8) und ihr gehorchen soll (Gen 27,13). So auch Wenham (2017b: 206): „Energy and decisiveness characterized Rebekah in her youth".

	Merkmal		
Standpunkte	Reagierend	→	Reagierend
äußerliche Attribute	Jakob	→	Israel
soziokulturelles Umfeld	Flucht aus der Verantwortung	→	Verantwortung
Wissen	Keines	→	Wissen über Gott
Pflichten	Keine	→	Erstgeborener/ Vater/ Ehemann
Wünsche/Bedürfnisse	Flucht/Ehefrau finden	→	Flucht vor Laban?
Charakter	Lügner und Betrüger	→	Passiv
Verhalten	Skrupellos, Fehler als Sohn	→	Fehler als Vater
Motivation	Erstgeburtsrecht erlangen	→	Materieller Reichtum (Laban)

Tabelle 6.3: Die Charakterentwicklung Jakobs.

Rebekkas und Rahels weisen deutliche Parallelen auf, siehe Tabelle 6.2. Es wäre aber zuviel gesagt, dass die Familie Rebekkas antagonistische Züge zeigen würde. Viel eher kann ihre Funktion darin gesehen werden, dass sie in der Erzählung die Handlung vorantreiben. Dies zeigen auch deutlich die Zerlegungen des Netzwerks in Abbildung 4.5 auf Seite 95: Die entstehenden Konfliktlinien treten erst bei einer hohen Auflösung des Verfahrens zu Tage. Sie dienen eindeutig der Entwicklung des in Abbildung 4.4 auf Seite 94 schon identifizierten Zweigs der Familie. Eine Bewertung wird nur indirekt gegeben: Von Rebekkas Tod erfährt der Leser eher zufällig, Rahel wird in Hast am Wegesrand beerdigt. Unter Leas Nachkommen wiederum finden sich König David und Jesus, was bedeutet, dass von ihr aus die theologisch bedeutsame Heilslinie ausgeht und weiter gezeichnet wird.

Die Charakterisierung Jakobs wirft Fragen auf: Ist Jakob nun ein Charakter im Wandel, ein Charakter, der lediglich das negative Handeln eines Menschen beschreibt[142], oder durch die Disqualifizierung Esaus automatisch „qualifiziert“[143]? Diese Frage ist nicht trivial zu beantworten, da zum einen die Personen in der Erzählung keineswegs durchgängig charakterisiert oder beschrieben werden und eine sehr komplexe Entwicklung skizziert wird[144]. Dies muss nun genauer untersucht werden. Zur Übersicht vergleiche Tabelle 6.3.

Der *Standpunkt* Jakobs wird dem Leser nicht klar vermittelt. Seine eigene Meinung,

[142] Diese Frage wirft zum Beispiel auch Anderson (2011: 1) auf.

[143] Diese Darlegung wiederum geht auf Martella (2015: 82-84) zurück, der allerdings auch von einer „schrittweisen Qualifizierung“ spricht. Auch Asis (2016: 58) formuliert: „In any event, the issue whether Esau is rejected is irrelevant at this point, for the focus is on Jacob's status.“

[144] Asis (2016: 26) bringt es auf den Punkt: „Not one character can be read in a clear, consistent light throughout the story; the narrator could easily have illuminated the darkness, or at least given the reader a clearer path through the mist.“ So auch Fokkelman (2004: XII): „There is no essential Jacob, no single consistent character. There are as many Jacobs as situations; it is this that makes him a rich and elusive personality“.

seine Normen und Werte werden größtenteils von außen bestimmt: Jakob wird in der Erzählung fast immer als reagierende Person mit eingeschränkter Initiative beschrieben[145], so ordnet er sich in Gen 27,1–40 ganz den Ideen und dem Willen seiner Mutter Rebekka unter. Erst in der Begegnung mit Gott antwortet er aus eigenem Antrieb. Diese Antwort in Gen 28,16–22 zeigt deutlich, dass Jakob klar ist, dass er von Gottes Zutun abhängt[146]. Außerdem zeigt er ein Bewusstsein für seine Stellung: Er muss wieder in sein Vaterhaus zurückkehren, um seiner Rolle und Aufgabe gerecht zu werden und dafür ist Frieden die Voraussetzung. Allerdings ist diese angedeutete Charakteränderung nur von geringem Bestand: In Gen 29,31–30,24 zeigt sich, dass er gegenüber seinen Frauen ebenso meist als reagierender Mensch beschrieben wird[147]. Er nimmt das Unglück der beiden rivalisierenden Frauen in Kauf und versucht hier nicht einzugreifen. In Gen 33,1–20 tritt Jakob als vorsichtiger und demütiger Mensch gegenüber seinem Bruder auf. Er nimmt diese Begegnung selbst in die Hand, inszeniert sie sorgfältig und trennt sich wieder von Esau. Doch auch hier ist seine Initiative reagierend: Erst durch die drohende Begegnung mit Esau wird er aktiv. Auch die Situation zwischen Ruben und Bilha wird von Jakob als Vater im Wesentlichen ignoriert.

Als *äußerliches Attribut* bzw. äußerliche Charakterisierung kann der Name Jakobs genannt werden. Der Name Jakob wird in Gen 27,35 sogar von Esau zu einer externen Charakterisierung genutzt: Er ist ein Betrüger (יעקב → עקב). Seine Namensänderung in Israel vermittelt, dass Jakob ein *Gottesstreiter* oder *Streiter mit Gott* ist. Im Erzählverlauf wird deutlich, dass Jakob trotzdem oft auch auf Gottes Stärke angewiesen ist. Er wird

[145] Die Auslegung im vorherigen Abschnitt hat gezeigt: Selbst seine Initiative in Gen 25,31 Jakob das Erstegeburtsrecht abzukaufen, kann als rein impulsive, situationsbedingte Reaktion verstanden werden. Auch dass er erst nach langer Zeit von Laban flieht offenbart viel eher einen passiven Charakter als dass er „alternately exhibited initiative and passiveness“ wie es Zakovitch (2012: 184) annimmt – es ist nicht nur der Konflikt mit Laban, sondern auch Gottes Anweisung (Gen 31,3), die ihn dazu bringt. Somit ist also auch zum Beispiel Martellas These, es handele sich bei Jakob um einen „allgemein sehr aktiven“ Charakter, zu widersprechen (vgl. Martella 2015: 218). Auch die Zentralitätsmaße der SNA (Betweenness-Zentralität: 3153,95, Eigenvektor-Zentralität: 1,0., Closeness-Zentralität 0,39) widersprechen einer zu aktiven Rolle Jakobs. Gerade seine Eigenvektor und Closeness-Zentralität lassen – nicht zuletzt im Vergleich mit Esau – eine deutlich höhere Abhängigkeit im lokalen Netz erkennen. Die Betweenness wiederum lässt keinen direkten Rückschluss auf die aktive Nutzung der Informationsbrücken zu; wobei diese durchaus – denn das liegt in ihrem Naturell – auch passiv oder auch erst durch äußere Anreize, also reagierend, genutzt werden können. Hierbei wird nicht zwischen aktiven, selbstinitiierten Handlungen und passiven unterschieden. Dazu ist eine Rückreferenz auf die Auslegung im vorherigen Kapitel nötig.

[146] In den Versen 28,20 bis 28,22 versucht Jakob Gott dankbar ein Gelübde – als spontane Reaktion und nicht als Handel oder Feilschen beschrieben – als eine Art Gegenangebot zu machen.

[147] Dies wird auch von anderen Autoren unterstützt: „[A]lthough Jacob probably has learned some valuable lessons during his difficult stay in Haran it seems too early to speak of a visible transformation in Jacob's character“ Zakovitch (2012: 212)

aber immer wieder mit seinem alten Namen bezeichnet[148]. Während beim Standpunkt keine Veränderung gesehen werden kann, ist diese hier bestenfalls partiell erkennbar[149]. Die Verheißungen werden also nicht unmittelbar in Jakobs Leben erfüllt.

Eine größere Veränderung ist in Jakobs *soziokulturellem Umfeld* zu finden: Während seine Flucht vor Esau eine Flucht aus der Verantwortung ist, ist seine Abreise bei Laban eine Flucht, bei der Jakob Verantwortung übernehmen muss[150]. Auch wenn er seiner weiteren Verantwortung eher passiv und reagierend – oder gar nicht – gerecht wird, so wird diese Veränderung doch in der Erzählung beschrieben: Zunächst ist Jakob auf der Flucht, dann dient er Laban und kann sich erst danach frei um seine Familie kümmern.

Jakobs *Wissen* wird auch erweitert: Er erlangt Wissen über Gott. Dies ist ein wenig beachteter Aspekt, allerdings werden die direkten Begegnungen zwischen der Figur Gottes und Jakob kunstvoll in die Erzählung – und zwar an prominenten Wendepunkten – integriert. Diese Begegnungen stehen in direktem Zusammenhang zu seiner Beziehung zu Esau, vergleiche dazu die detailierte Diskussion in Kapitel 5, und dem Segen[151]. Inhaltlich wird zum einen Jakobs Dankbarkeit gegenüber Gott geschildert[152]. Zum anderen bekommt er einen neuen Namen, was die große Bedeutung dieses Aspekts für seine Charakterisierung erklärt, wie bereits in Kapitel 5 deutlich herausgearbeitet wurde. Dies ist also ein deutlicher Aspekt der Charakteränderung bei Jakob[153].

Jakobs *Pflichten* werden in der Jakobserzählung lediglich implizit benannt. Er übernimmt peu à peu die Pflichten des Erstgeborenen: Land, Wohlstand, Glaube, Nachkom-

[148] Etwa als er nichts gegen die Primatstellung Rubens unternimmt.

[149] Sein Leben bleibt in der Tat immer weiter durch Höhen und Tiefen gekennzeichnet: „This might suggest that instead of a 'final purging,' Jacob's life remains a complex battle in which a winner is difficult to declare"(Vrolijk 2011: 232). Seebass (1999: 457) fasst die literarische Pointe wie folgt zusammen: „Jakob ist von Geburt an der von Jahwe/Gott Geführte, bis er Israel genannt werden kann, ohne daß er in einen Goldrahmen gehörte oder nicht an der Fragwürdigkeit vieler Erwählter partizipierte."

[150] Zweifellos trägt er Verantwortung für seine Familie, aber auch gegenüber Gott, von dem letztlich der Befehl in Gen 31,3 ausging.

[151] Leicht anders bei Dicou (1994: 123), der insbesondere die Umkehrung von persönlichen Begegnungen analysiert. Krauss & Küchler (2004: 246-247) sieht in diesen Szenen vor allem „Dubletten", deren Bedeutung allein darin liegt Anstoß zu erregen (:248).

[152] So macht Jakob in Gen 28,20-22 Gott ein Gelübde als eine Art Gegenangebot und es wird Jakobs Dankbarkeit für Gottes Gnade und Segen (Gen 33,12) beschrieben.

[153] Und dies gilt natürlich umso mehr im Zusammenhang mit den anderen Charaktereigenschaften: „Jacob's journey from Haran to the Land of Israel was not an easy one. The move was paved with mysterious conflicts that did – or did not – take place with 'God and men' as well as a meeting with Esau, which ended happily, though preceded by great trepidation and fear. Who can tell what surprises still await our hero, whether he will find rest, and whether his past deeds will finally cease to haunt him."(Zakovitch 2012: 115)

men und Lebensqualität. Gleichzeitig bleiben aber Jakobs *Wünsche* und *Bedürfnisse* oft unklar, wie im vorherigen Abschnitt schon angerissen wurde. Grundsätzlich ist sein Motiv am Leben zu bleiben (durch die Flucht vor Esau), er möchte eine Ehefrau finden und – das würde seine Passivität erklären, ohne größere Konflikte durchs Leben kommen. Gestützt wird dieser Eindruck dadurch, dass die Erzählung in permanent in Konflikten schildert, die er nicht aktiv, sondern nur reagierend angeht. Dies geht einher mit seiner *Motivation*: Der Wunsch nach Reichtum ist ein immer wiederkehrendes Motiv, etwa um das Erstgeburtsrecht zu erlangen, oder bei Laban zu bleiben. Jakob könnte sogar als gierig bezeichnet werden (Gen 29,10)[154]. Auch Jakobs *Charakterzüge* wurden, wie die Auslegung im vorherigen Abschnitt gezeigt hat, deutlicher gezeichnet: Er wird als ein Lügner und Betrüger bezeichnet (Gen 27,19.21.24; Gen 27,35). Dies geht einher mit der Beschreibung seines *Verhaltens*: Er ist skrupellos und wird mit Fehlern als Sohn, aber auch mit Fehlern als Vater beschrieben[155].

Man sieht also nicht eine „totale Umwandlung ihrer Gesinnung", wie es Martella (2015: 215) formuliert. Aber Jakob ist auch kein rein negativer Charakter wie es Anderson (2011: 1) postulieren – auch wenn er nicht in einem rein positiven Bild beschrieben wird. Man kann jetzt schon festhalten, dass sich Jakobs „Qualifizierung" als Erstgeborener nicht dadurch ergeben kann, dass sein Bruder *noch* negativer beschrieben würde – eine Frage, die gleich noch diskutiert werden soll. Viel eher wird ein Charakter skizziert, der in vielerlei Hinsicht zutiefst menschlich ist: Nicht nur kommt er aus einer Familie mit Brüchen und Spannungen, sondern er gründet wiederum selbst eine Familie mit Brüchen und Spannungen. Sein Charakter verliert zwar die direkte Zuschreibung von Lügen und Betrug, aber er verbleibt doch seltsam passiv und lässt Konflikte zu bis zu dem Maße, dass er Konflikte lieber ignoriert, statt sie anzugehen. Es bleibt als Fazit lediglich: Der Segen, der von der

[154] „Als Jakob aber Rahel sah, die Tochter Labans, des Bruders seiner Mutter, und die Schafe Labans, des Bruders seiner Mutter". Er sieht *auch* die Schafe Labans. Vrolijk (2011: 103) führt gerade für den Konflikt mit Laban zusätzlich die folgenden Gründe an: „1) Jacob's love for Rachel; 2) Family affection; 3) Jacob's extraordinary strength; 4) Jacob's job fitness; and 5) Jacob's defiance of local custom." Obwohl – wie im vorherigen Kapitel schon diskutiert – eine Vielzahl von Gründen für den Konflikt mit Laban in Frage kommen, kann der Wunsch nach materiellem Reichtum sicherlich als einer der wichtigsten angenommen werden.

[155] So auch Zakovitch (2012: 184): „Jacob failed as a father, too". Er führt dazu nicht nur sein Versagen mit Dina, seinen Umgang mit seinen Frauen, sondern auch die Vorliebe für Josef als Argumente an. Ebenso bei Wenham: „It is into this most bitterly divided family that the forefathers of the twelve tribes were born. Fathered by a lying trickser and mothered by sharp-tongued shrews, the patriarchs grew up to be less than perfect themselves. Yet through them the promises to Abraham took a great step toward their fulfillment, showing that it is divine grace not human merit that gives mankind hope of salvation."(Wenham 2017b: 250)

	Merkmal		
Standpunkte	Erstgeborener	→	Selbstbewusster Fürst
äußerliche Attribute	Jäger	→	Herr über viele (Gen 33,1-7)
soziokulturelles Umfeld	Flucht aus der Verantwortung	→	Verantwortung
Wissen	Keines	→	Frieden
Pflichten	Keine	→	Herr über viele (Gen 33,1-7)
Wünsche/Bedürfnisse	Materieller Reichtum/Macht	→	Materieller Reichtum/Macht
Charakter	Derb, rau und rüde	→	Herzlich
Verhalten	Impulsiv, Emotional	→	Impulsiv, Emotional
Motivation	Unklar	→	Unklar

Tabelle 6.4: Die Charakterentwicklung Esaus.

hier geschilderten Familie ausgeht, hängt nicht unmittelbar mit dem Charakter Jakobs oder seiner Veränderung zusammen. Vielmehr vermittelt die Erzählung, dass Gott segnet und seinen Segen unabhängig durch diese Familie weitergibt, egal welche Umstände sich ergeben. Es geht also um die *Erwählung* zum Segentragen. Dieses Segentragen ist nicht mit einer menschlichen Bewertung oder mit menschlichen Können und seiner Befähigung verbunden.

Auch in der Entwicklung des Charakters Esaus gibt es einige – wenn auch deutlich weniger – Entwicklungen, siehe Tabelle 6.4.

Seine *Standpunkte* ändern sich. Seine Rolle als Erstgeborener nimmt er vermutlich lediglich durch seine Liebe zu seinem Vater wahr, die Darstellung seiner Verachtung dieses Rechts in Gen 25,34 ist eine Seltenheit, da sie das Geschehene bewerten[156]. Er wird später als selbstbewusster Fürst und Anführer von Kriegern beschrieben. Seine *äußerlichen Attribute* ändern sich nur bedingt, er wird durch seine Körperbehaarung[157] und seine Tätigkeit als Krieger und Jäger charakterisiert. Später ist er dazu ein Herr über viele (Gen 33,1-7).

Sein *soziokulturelles Umfeld* ist ebenfalls schwierig zu identifizieren. Zu Beginn steht sicherlich auch eine Flucht aus der Verantwortung, da er sich am Anfang der Erzählung wenig um Traditionen und Gepflogenheiten kümmert. Dies geht einher mit einer Beschreibung seiner *Pflichten*. Hier ist eine Veränderung zur Übernahme von Verantwortung zu

[156] Fokkelman (2004: 106) spitzt dies noch weiter zu: „We see that in the domain of morals Esau is rather easy-going [...] because he has no sense of the special task of his family under the sign of the blessing. He has no sense of history.“

[157] Siehe die Diskussion im vorherigen Abschnitt.

sehen (ebenfalls Gen 33,1-17). Sein *Wissen* ist aber ebenso nicht statisch, da er in der Erzählung Wissen über Frieden erlangt.

Esaus *Wünsche* und *Bedürfnisse* sind wohl primär ebenso geartet wie Jakobs: Er sehnt sich nach materiellem Reichtum und Macht. Hier findet sich auch nur bedingt eine Veränderung in der Erzählung. Dazu passend wird auch sein *Verhalten* weiterhin als impulsiv und emotional beschrieben[158]. Lediglich in seinem *Charakter* wird im Zusammenhang mit seinem Wissen um Frieden eine Veränderung beschrieben: Ist seine Charakterisierung am Anfang der Erzählung vor allem derb, rau und rüde, so wird er in der späteren Begegnung mit Jakob als herzlich und emotional beschrieben (vgl. Westermann 1989: 639). Auch die Begegnung der Brüder bei der Beerdigung ihres Vaters spricht hier für eine Veränderung[159].

Es gibt also eine literarische Intention bei der Charakterisierung der beiden Brüder: Es geht dem Erzähler nicht primär um Erwählung Jakobs[160], und auch nicht um den Segen Gottes[161], sondern um den größeren Erzählkontext, in dem die Veränderung der Charaktere eingebunden sind. Esau ist nicht nur ein Antagonist, dessen Charakterisierung durchweg negativ ist. Das gleiche gilt für Jakob. Beide sind tatsächlich „Charaktere auf dem Weg“, aber nicht in dem Maße, dass hier von einer vollständigen Kehrtwende gesprochen werden kann.

So ist die These von Dicou (1994: 125), dass Esau nicht zum Erstgeborenen „tauge“, abzulehnen: „Esau is depicted as one who at important moments makes the wrong decision, and, therefore, is not suited for the position of the first-born.“[162]. Denn wenn Esau mit falschen Entscheidungen und einem negativen Charakter gezeichnet wird: Wie viel mehr gilt dies dann Jakob? Wenn aber weder eine totale Wandlung (vgl. Martella 2015: 215)[163] noch zwei Negativbeispiele (vgl. Anderson 2011: 1) beschrieben werden: Was für

[158] Man vergleiche noch einmal Gen 27,33–35 in denen das Entsetzen, der Schmerz und die Bitterkeit Esaus überdeutlich beschrieben werden. Und im Vergleich dazu Gen 33,1–17.

[159] „The better relations with *directly* linked lineage groups' [...] are also indicated by narratives in which representatives of the various branches pay visits to shared symbols, such as sanctuaries or graves.“(Deist 2000: 250-251)

[160] Die schon in Gen 25,23 beschrieb wird, wie Anderson (2011: 131) richtig betont.

[161] Der ebenso schon in Gen 28 beschrieben wird.

[162] Diese These findet sich in mehreren Werken, so auch bei Zakovitch (2012: 183), der seiner eigenen Argumentation allerdings widerspricht, indem er dieselben Argumente für Jakob mit anderem Schluss verwendet (:184).

[163] So zu finden auch bei Pitzele et al. (2012: 217): „Als Junger stahl er sich einen Segen, ohne jede Bedeutung für ihn. Jetzt ist er bereit. Viele Jahre Einsamkeit und Ferne haben in ihm den Mann geformt, der er nie ganz werden wird, den ich aber von Herzen liebe.“

ein Schluss ist aus der Charakterisierung der beiden Protagonisten zu ziehen?

Ein wichtiger Aspekt ergibt sich eben die Polarisierung: Familie wird nicht als perfekte, heile Welt beschrieben. In Abschnitt 6.1.4 wird die Familien Jakobs und Esaus auf Unterschiede untersucht. Man kann an dieser Stelle schon festhalten: Die Personen in einer Familie sind nicht perfekt, was dazu führt, dass die Jakobserzählung auch kein Bild von perfekten Familien zeichnen will. Die Charaktere sind bedingt wandlungsfähig, aber niemals perfekt. Es geht der Erzählung weniger um die Adressierung des Erstgeburtssegens an bestimmte Charaktereigenschaften, auch wenn der Erzähler den Leser geradezu einlädt, bestimmte negative Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen Jakobs und Esaus zu reflektieren. Jakob bekommt den Segen schon vom Orakel (Gen 25,23–28) lange vorher – und laut dem Erzähler bedingungslos – zugesprochen. Auch die späteren Segenszusprüche tragen immer implizit das *trotz*.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist in den Veränderungen im Wissen zu finden: Esau lernt den Frieden kennen[164], Jakob Gott[165]. Gerade durch diese Begegnungen bewertet die Figur Gottes das Geschehene zwar nicht, gibt aber durch ihre Zustimmung dem Handlungsverlauf Vortrieb[166]. In dieser „Kleinigkeit“ finden sich die elementaren Strukturelemente und Spannungsfelder der Jakobserzählung wieder, die in den folgenden Abschnitten weiter vertieft werden sollen.

6.1.3 Die Veränderung im Zusammenleben

Die Jakobserzählung skizziert mehrere Veränderungen im Leben der Charaktere. Es sollen an dieser Stelle nur einige Aspekte herausgegriffen und analysiert werden.

Ein wichtiger Aspekt betrifft die Trennung von Jakob (Betweenness-Zentralität 3153,95, Eigenvektor-Zentralität 1,0) und Laban (Betweenness-Zentralität 405,63, Eigenvektor-Zentralität 0,18) und ihren Familien. Die Eigenvektor-Zentralität liegt immer zwischen

[164] Der damit verbundenen „forgiveness and reconciliation“ spricht Wenham (2003: 29-30) eine wesentliche Rolle im Buch Genesis zu.

[165] Hierbei sind die häufige Analogie der Jakobserzählung zu Abraham besonders hervorzuheben.

[166] Dies ist tief verbunden damit, dass Jakob den Gott Abrahams und Isaaks als seinen Gott anerkennt und dieser unmittelbar in sein Leben eingreift. Dabei steht die Funktion der Familie Jakobs stets in der literarischen Spannung zum Handeln der Protagonisten.

0 und 1, so dass der Unterschied bei beiden Zentralitätsmaßen signifikant ist. Eine verändertes Layout der Abbildung 4.5 auf Seite 95 in Abbildung 6.1 führt diese deutlich vor Augen: Jakobs Bedeutung im Netzwerk wurde zu groß, als dass ein sinnvolles Gleichgewicht im Kleinen gefunden werden konnte. Insbesondere die Unterschiede in der Eigenvektor-Zentralität zeigen, dass Laban keine gute Integration in diesem lokalen Netzwerk hatte. Das bedeutet entweder, dass wie in Abbildung 4.4 ersichtlich wurde, Labans Familie in Jakobs Familie integriert werden musste oder beide getrennte Wege ziehen. Der Konflikt entzündet sich aber auch am materiellen Reichtum Jakobs.

Weiter verändert sich das Zusammenleben von den Schwestern Lea (Betweenness-Zentralität 27,45, Eigenvektor-Zentralität 0,51) und Rahel (Betweenness-Zentralität 20,22, Eigenvektor-Zentralität 0,28). Beide werden aus ihrer Ursprungsfamilie durch ihre Heirat mit Jakob in eine neue Familie geführt. Die beiden Zentralitätsmaße unterscheiden sich signifikant. Insbesondere die Eigenvektor-Zentralität unterstreicht: Bei Lea handelt es sich um einen Charakter, der vor allem lokal vernetzt ist. Dies unterstreicht die Einsamkeit, die in der Erzählung nur mit literarischen Mitteln angedeutet wird. Gleichzeitig schafft sie eine größere Nähe zu ihrer Familie. Sie hat also sehr wohl einen Einfluss auf ihre Umgebung, wenngleich nicht auf Jakob wie in Abbildung 4.5 erkannt werden kann.

Durch die verschiedenen Kinder von verschiedenen Frauen in Jakobs Familie ergibt sich ein neuer Konflikt und eine neue Veränderung im Familienleben. Dies steht aber in Zusammenhang mit der vorherigen Veränderung durch Lea und Rahel. In Abbildung 6.2 findet sich eine Illustration dieser Veränderung. Hierbei wird schon an dieser Stelle der Erzählung klar, dass sich eine große Nähe zwischen Lea und *allen* Kindern Jakobs findet. Hier hat Josef zum Beispiel derzeit noch keine herausragende Position, dieser Konflikt entzündet sich später. Jakob und Rahel bilden eine gesonderte Gruppe. Dies ist insofern interessant, weil es eine neue Konfliktlinie zeigt, die so nicht in der Erzählung zu finden ist. Dass Rahel und Lea sowie Jakob und Lea Konflikte haben, ist deutlich. Allerdings kann es tatsächlich möglich sein, dass Lea und die Kinder Jakobs eine eigene Fraktion bilden und dadurch Veränderungen im Familienleben hervorrufen.

Diese kurze Analyse zeigt deutlich: In der Jakobserzählung findet sich kein konfliktfreies Familienbild. Im Gegenteil: Die Erzählung integriert die Spannungen kunstvoll und nutzt sie zu ihrem Fortgang. Die SNA ist hierbei ein hilfreiches Instrument, um Konflikte

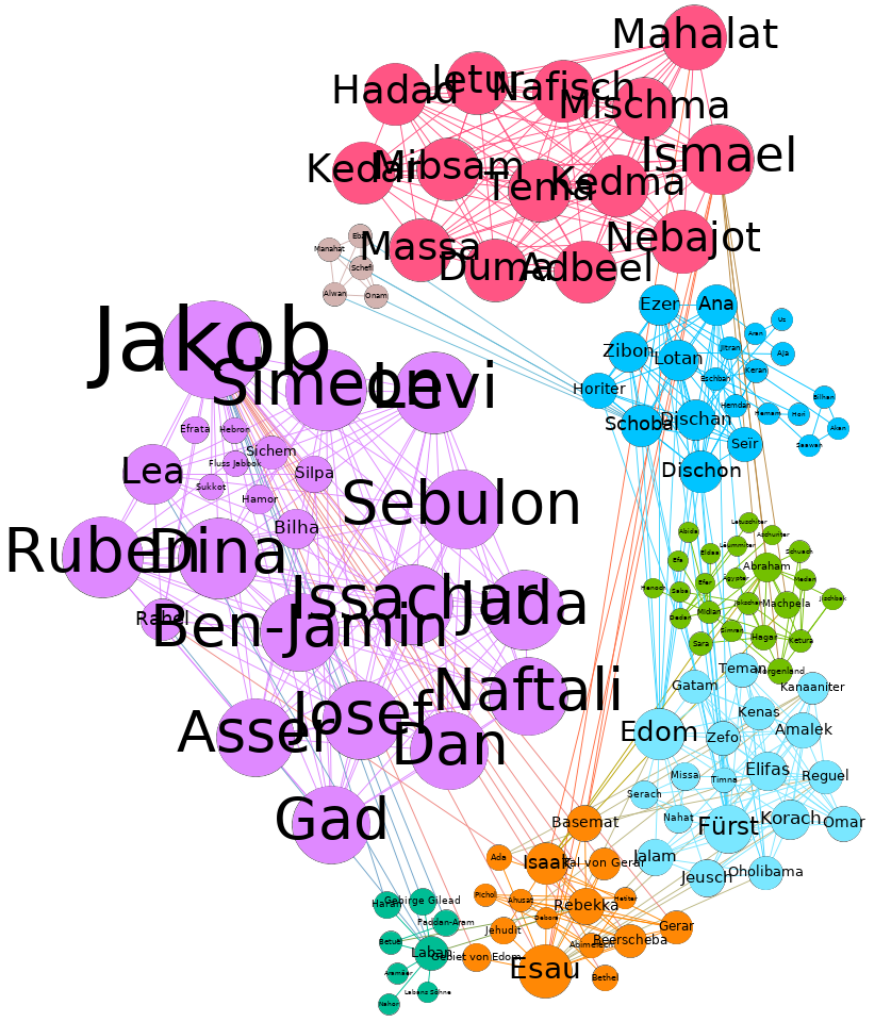

Abbildung 6.1: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 mit acht Communities (eigene Darstellung) Es handelt sich um ein verändertes Layout der Abbildung 4.5 (links, Seite 95).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihre *Eigenvektor-Zentralität* an. Die Farbe der Knoten gibt die berechneten Communities an. Es handelt sich um ein anderes Layout der Darstellung von Abbildung 4.5 in acht Communities. Deutlich ist zu erkennen, dass die Familie Jakobs (lila) nur Konfliktpotential zur Gruppe Isaaks (orange) und Labans (dunkelgrün) hat.

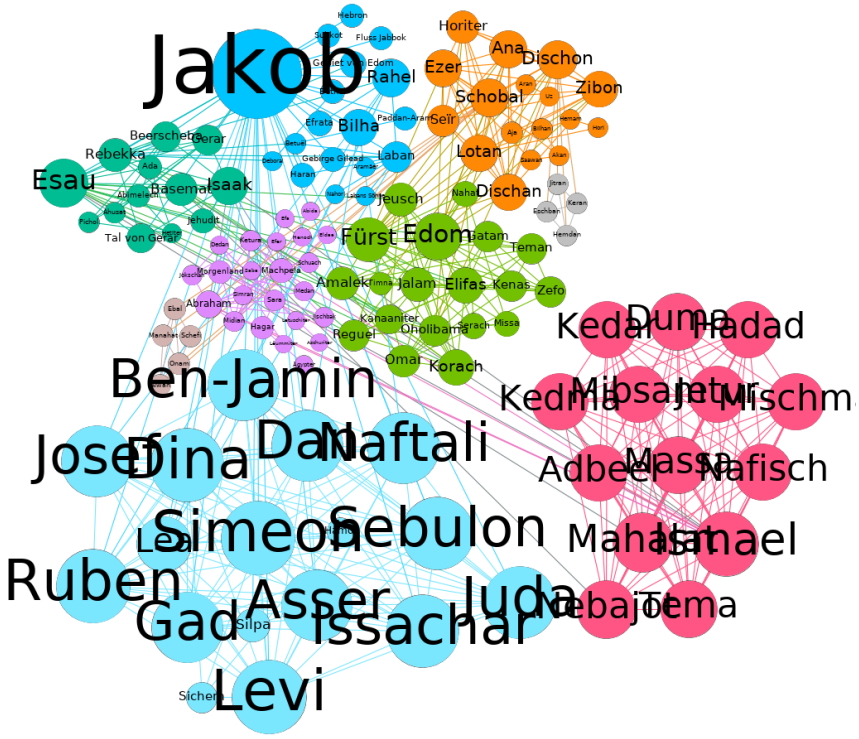

Abbildung 6.2: Das soziale Netzwerk von Gen 25–36 mit neun Communities (eigene Darstellung)
Es handelt sich um ein verändertes Layout der Abbildung 4.5 (rechts, Seite 95).
Die Größe eines Knotens und seiner Beschriftung gibt ihre *Eigenvektor-Zentralität* an. Die Farbe der Knoten gibt die berechneten Communities an. Es handelt sich um ein anderes Layout der Darstellung von Abbildung 4.5 in neun Communities. Deutlich ist zu erkennen, dass die Familie Jakobs (lila) nur Konfliktpotential zur Gruppe Isaaks (orange) und Labans (dunkelgrün) hat.

Familie Jakobs		Familie Esaus	
Name	Betweenness-Zentralität	Name	Betweenness-Zentralität
Jakob	3153.953396	Esau	4081.405854
Levi	105.194444	Schobal	631.999511
Simeon	105.194444	Dischon	530.472724
Dina	42.361111	Oholibama	433.409014
Jehudit	37.398865	Ezer	389.999511
Lea	27.450000	Elifas	358.969327
Rahel	20.219631	Lotan	293.965325
Ruben	3.927778	Dischan	265.999511
Asser	3.583333	Basemat	237.930421
Gad	3.583333	Reguel	179.564113
(Isaak)	1630.531151		
(Rebekka)	376.351023		

Tabelle 6.5: Übersicht der jeweils zehn Akteure mit den höchsten Zentralitätsmaßen im Netzwerk einzelner Familien (Betweenness-Zentralität).

zu visualisieren, erkennbar und der narrativen Analyse zugänglich zu machen[167]. Lediglich die einerseits große Komplexität des Netzwerks und die damit verbundenen Schwierigkeiten einer einfachen Visualisierung trüben das Bild.

6.1.4 Vergleich von Esaus und Jakobs Familie

Eine erste Analyse der Familien Jakobs und Esaus findet sich in Tabelle 4.4: Esaus Familie hat eine deutlich höhere Betweenness. Die Eigen- und Closeness-Zentralität ist bei Jakobs Familie allerdings deutlich höher. Eine detailliertere Analyse zeigt allerdings: Bei der Closeness-Zentralität findet sich mit Blick auf die einzelnen Charaktere keine signifikanten Abweichungen. Anders sieht es mit Blick auf Betweenness- und Eigen-Zentralität aus, vergleiche hierzu die Tabellen 6.5 und 6.6.

Zunächst fallen in Esaus Familie die vergleichsweise hohen Werte auf: Selbst der letzte Wert in der Tabelle ist größer als der dritthöchste Wert in Jakobs Familie. Weiter fällt auf, dass in Esaus Familie nur zwei Frauen vertreten sind: Oholibama und Basemat. Ihre Werte unterscheiden sich nicht wesentlich von den Frauen in Jakobs Familie, allerdings sind dort doppelt so viele Frauen vertreten: Rebekka, Dina, Lea und Rahel. Das erklärt aber nicht,

[167] Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Ergebnisse in diesem Abschnitt nun auch einer tiefergehenden sozialwissenschaftlichen oder historischen Analyse offenstehen. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und nicht zuletzt die Welt des Erzählers verlassen.

Familie Jakobs		Familie Esaus	
Name	Eigen-Zenralität	Name	Eigen-Zenralität
Jakob	1.000000	Esau	0.430958
Simeon	0.783050	Dischon	0.285448
Levi	0.783050	Schobal	0.279099
Ruben	0.779734	Ana	0.272543
Dina	0.774164	Lotan	0.264819
Sebulon	0.761894	Ezer	0.263411
Juda	0.761894	Dischan	0.258831
Issachar	0.761894	Zibon	0.257513
Josef	0.746996	Korach	0.250417
Ben-Jamin	0.746996	Elifas	0.244078

Tabelle 6.6: Übersicht der jeweils zehn Akteure mit den höchsten Zentralitätsmaßen im Netzwerk einzelner Familien (Eigen-Zenralität).

warum mindestens drei Frauen in der Jakobserzählung eine so große Betweenness haben. Selbst Lea hat eine signifikant höhere Zentralität als die meisten ihrer Brüder!

Diese Werte beschreiben einen klaren Befund der Erzählung: Esaus Familie ist bereits mit mehreren Generationen beschrieben worden und viele Familienmitglieder sind „Brücken“ zwischen den einzelnen Teilfamilien der Großfamilie. Dies erklärt aber nicht die höhere Anzahl von Frauen in Jakobs Familie mit einer großen Zentralität, zumal mit Blick auf das Netzwerk eigentlich keine Aufteilung der Jakobsfamilie zu erkennen ist. Doch durch diese Strukturen wird noch einmal die Spaltung dieser Familie deutlich, deren Ursache auch – aber nicht primär – in der großen Zentralität der Frauen zu finden ist. Dina nimmt hier allerdings keine Sonderrolle ein, sondern es zeigt sich, dass auch einige ihrer Brüder „Brücken“ zwischen den einzelnen Fraktionen in der Familie sind.

In der Welt der Erzählung wird also die Beschreibung der einzelnen Familien genutzt, um (a) die Spannungen in den einzelnen Familien deutlich zu skizzieren. Dabei fokussiert sich die Erzählung primär auf die Familie Isaaks und Jakobs. Der Charakter der Jakobsfamilie ist mit Blick auf die Betweenness-Zentralität als „spannungsvoll nahe“ zu bewerten, die Familie Esaus als „durch mehrere Generationen miteinander entfernt“. Die Jakobserzählung (b) vermittelt sehr kunstvoll die Rollen einzelner Akteure. Diese kann durch die SNA noch einmal deutlich ausgearbeitet werden. Auch „stille“ Charaktere wie Levi, Simeon und Dina haben einen Anteil an der Figurenkonstellation der Jakobserzählung, die die eigentliche Handlung tiefgründig untermalt.

Auch die Darstellung der Eigen-Zentralität in Tabelle 6.6 wirft ein sehr differenziertes Bild auf die Beschreibung der beiden Familien: In Esaus Familie taucht hier erneut nur eine Frau auf (Ana), aber auch in Jakobs Familie ist unter den ersten Namen nur Dina zu finden. Zunächst ist festzuhalten, dass Jakobs Familie einen deutlich höheren Einfluss auf das gesamte Netzwerk hat. Das ist wenig überraschend, ist sie doch der Handlungstreiber der Erzählung. Dies erklärt allerdings nicht nur die Struktur des Netzwerkes, etwa seine Dichte (Ismaels Familie ist beispielsweise ähnlich dicht verbunden wie Jakobs) und auch nicht seine Komplexität (denn Esaus Familie ist aufgrund mehrerer Generationen deutlich vernetzter). Dies erzeugt eine Spannung zu Jakobs zentraler Rolle – es scheint, als sei Esau besser in Familienstrukturen verankert.

Viel eher verdeutlicht die Eigen-Zentralität etwas, dass der Erzählung inne ist, aber nur schwer mit direkten narratologischen Methoden zu erkennen ist: Die vielfältigen Anknüpfungspunkte der Jakobsfamilie mit anderen Teilen des Netzes (zum Beispiel der Familie Jakobs und vielfältiger Orte) ermöglichen es ihr, auf ein großes Netzwerk an Beziehungen – innerhalb und außerhalb der Familie – zurückzugreifen, und sich so im Sinne der Erzählung eine „Handlungsfreiheit“[168] zu ermöglichen. Diese ist allerdings deutlich von der „Weite“ der Beziehungen, die durch die Betweenness angedeutet wird, zu unterscheiden. Esau und seine Familie haben eine deutlich größere Betweenness, auch sie sind gut vernetzt, Esau kommt viel herum – auch wenn diese Orte nur selten Eingang in die Erzählung und damit in die SNA finden. Aber die Betweenness verschafft ihm keine Handlungsfreiheit im Sinne der Erzählung, viel eher wird er vom Fortgang der Erzählung getrieben und gerät aus ihrem Fokus.

Ein weiterer Blick auf Jakob zeigt auch noch einmal die qualitativen Unterschiede dieser Handlungsfreiheit auf: Jakob ist eine höchst passive, also reagierende Figur, trotz allem hat er den höchsten Wert der Eigen-Zentralität. Sie besagt, dass er im Sinne der Erzählung Freiheit hat und durch diese Freiheit die Erzählung vorantreibt. Sie besagt nicht – wie oben schon ausführlich diskutiert –, dass er diese Freiheit in der Erzählung

[168] Dieser Begriff aus der Forschung wird primär für genau diese Akteure verwendet, die in Beziehung zu anderen Akteuren stehen, die in primären und sekundären Löchern zu verorten sind und selbst in „ein Cluster ohne strukturelle Löcher eingebettet“ (Schweizer 1996: 128) sind. Dies lässt sich als Erkenntnis sowohl aus den Theorien Granovetters wie auch Burts ziehen (vgl. Hennig 2006: 79). Diese Handlungsfreiheit beschreibt die „Beweglichkeit“ einer Person im sozialen Netzwerk. Für die Erzählung bedeutet dies: Diese Person steht für Überraschungen und veränderte Handlungsverläufe eher zur Verfügung. Gleichzeitig bedingen diese nicht die Zentralitätsmaße. Sie werden unabhängig davon berechnet was ihre Betrachtung in der Erzählung hochinteressant macht.

Abschnitt	Thema:	a	b	c	d	e
a	27,1-40		X		X	
b	28,10-22	X	X	X	|	
c	29,31-30,24			|	|	
c'	33,1-20		X	|	|	X
b'	35,1-15	X	X	X	|	
a'	35,23-29			↓	↓	X

Tabelle 6.7: Darstellung der verschiedenen Spannungsfelder innerhalb der Jakobserzählung mit Bezug zur Funktion von Familie: (a) Gottesfurcht, (b) Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder, (c) der Abrahamssegen: Verheißung, Land, Nachkommen und Segen, (d) materieller Reichtum und Flucht, (e) Frieden und Versöhnung. Im direkten Vergleich zu Tabelle 5.2 fällt auf, dass die Gottesfurcht direkt im Anschluss an den Spannungsbogen komponiert wurde. Konflikte und Intrigen korrelieren mit dem Erstgeburtsrecht. Segen und Verheißung korrelieren mit dem Abrahamssegen als Strukturelement, wobei hier ein *Verlauf* zu erkennen ist und dieses Feld mit dem Ende der Erzählung nicht abgeschlossen ist. Gleiches gilt für den materiellen Reichtum, der Jakob schon im ersten Erzählabschnitt vermittelt wurde. Frieden und Versöhnung können als ein wesentliches erzählerisches Element wahrgenommen werden, da sie in dieser Position am Schluss das *Fazit* der Erzählung bilden.

aktiv nutzt. Stattdessen wird durch die signifikant höheren Werte in seiner Familie in Kombination mit der Closeness-Zentralität deutlich, wer die Treiber dieser Erzählung sind: Rebekka, Rahel, Lea und vor allem seine Kinder. Dies wurde bereits durch die Intrigen und ihre Charakterisierung deutlich. Die hohen Zentralitätsmaße Jakobs ergeben sich durch seine Passivität, was man in Tabelle 6.6 im direkten Vergleich zu Esaus Familie ablesen kann.

Zusammenfassend kann man die folgenden Punkte herausstellen: (a) Die Jakobserzählung macht keine qualitativen Unterschiede zwischen Esaus und Jakobs Familie, beide Familien haben Spannungen, wobei das Erzählinteresse primär auf Jakobs Familie liegt. (b) Die Figurenkonstellation der Jakobserzählung vermittelt sehr kunstvoll die Rollen einzelner, auch „stiller“ Akteure und diese kann durch die SNA noch einmal deutlich ausgearbeitet werden. Die Familie Jakobs hat (c) in der Welt der Erzählung eine deutlich höhere Handlungsfreiheit, die – im Widerspruch zu ihrer qualitativen Beschreibung – durch die geschickte und kunstvolle Kombination aktiver und passiver Charaktere die Erzählung vorantreibt.

6.2 Spannungsfelder

In Tabelle 6.7 werden die verschiedenen Spannungsfelder innerhalb der Jakobserzählung mit Bezug zur Funktion von Familie dargestellt. Diese wurden bereits in der Einleitung eingeführt und sollen nun detailliert diskutiert werden. Bereits in Kapitel 5 wurden diese Themen als zentral für Jakobserzählung herausgearbeitet, nicht ohne Grund ergaben sich viele Fragen an die SNA aus diesem Kontext und es konnte gezeigt werden, wie das soziale Netzwerk durch Frieden und Versöhnung, materiellen Reichtum und Flucht, aber auch durch Eheschließung und Kinder, Segen und Intrigen verändert wird.

In Abschnitt 6.1 wurde herausgearbeitet, dass die Charaktere keine signifikante Veränderung erfahren. Esau und Jakob sind zwar Figuren mit Veränderungen, allerdings sind diese nicht klar positiv oder negativ, viel eher betreffen sie Einzelaspekte in denen die Erzählung ein Wachstum berichtet. Ebenso sind einzelne Familien oder Strukturen im Miteinander klar voneinander trennbar. Die Jakobserzählung macht deutlich: Im Miteinander und Gegeneinander wird Familie beschrieben und darin findet sie auch ihre Funktion. Dieser Einordnung auf der Achse der sozialen Interaktionen muss nun noch eine Einordnung auf der Achse der Spannungsfelder innerhalb der Erzählung erfolgen. Was ist die Funktion der Familie in der Erzählung für diese einzelnen Aspekte?

6.2.1 Die Gottesfurcht

Zunächst ist die *Gottesfurcht* ein immer wiederkehrendes Thema in der Jakobserzählung. Seine Bedeutung ergibt sich aus der Häufigkeit, mit der der Leser damit konfrontiert wird. Es wird literarisch vor allem implizit dargestellt. Besonders in Erscheinung tritt das Thema bei den Gottesbegegnungen Jakobs in Bethel. Hier wird die Gottesfurcht nicht explizit benannt, sondern dem Leser implizit durch die Reaktion Jakobs verdeutlicht. Die Figur Gottes wird ebenso implizit vermittelt. Dadurch wird beispielsweise der Fokus in der Erzählung darauf gelegt, dass Jakob durch die Begegnung den Gott, den er aus der Tradition seiner Väter Abraham und Isaak, also seiner Familientradition, kannte, zu „seinem Gott" werden lässt (Gen 28,21). Außerdem wird ein Bild gezeichnet, in dem diese entstandene Gottesfurcht Auswirkungen auf seine Lebensgestaltung hat: Er gelobt Gott, ihm einen Zehnten von allem abzugeben, was er bekommt. Die zweite Begegnung in Bethel

auf dem Rückweg Jakobs macht deutlich, dass aus den persönlichen Konsequenzen, die Jakob bei seiner ersten Begegnung mit Gott gezogen hat, auch Auswirkungen auf seine Familie entstehen. Insofern ist zu untersuchen, welche Auswirkungen durch die Gottesfurcht auf die Funktion und Bedeutung der Familie Jakobs gezeichnet werden. Implizit wird hier deutlich, dass Jakob geistliche Verantwortung für seine Familie übernimmt. Dies liegt netzwerktheoretisch vor allem darin begründet, dass sich alle der folgenden Hinweise auf seine Familie beziehen bzw. diese beeinflussen. Dabei wird seine Familie von einer Hintergrundgestaltung der Erzählung zu einem sozialen Gegenüber, wie es sich in der vorherigen Analyse ebenso herausgestellt hat. Er fordert sie auf, sich zu reinigen, frisch anzuziehen und fremde Götter zu beseitigen, um würdig zu sein für die Begegnung mit Gott, aber auch für das Leben in dem Land, das Gott verheißen hat (Gen 35,2–5). Wenn es um die Frage nach der Gottesfurcht in Funktion und Bedeutung der Familie Jakobs geht, sind nicht nur die großen Gottesbegegnungen in der Erzählung relevant. Viel mehr ist die Gottesfurcht auch – erneut implizit – Thema vieler kleiner familiärer Alltagserzählungen. Zum Beispiel spiegelt sich dies im Verhalten Rebekkas wider, die an Gottes Verheißung festhält, dass Jakob als Zweitgeborener einmal über seinen Bruder herrschen wird. Rebekka leitet Jakob zur Gewinnung des Erstgeburtssegens an (Gen 27,5–17). Ein anderes Beispiel ist der Kampf von Lea und Rahel um die Gunst ihres Mannes und ums Kinderkriegen. Vom Erzähler wird dies als Gotteskampf gedeutet und dem Leser vermittelt, dass sowohl Lea als auch Rahel in dem ganzen Prozess erkennen, dass sie letztlich abhängig von Gott sind. Dies betrifft alle Lebensbereiche, egal ob es darum geht, Kinder zu bekommen oder vom Ehemann geliebt zu werden (Gen 29,35.23). Auch Jakobs Altarbau in Sichem oder in Bethel zum Gedenken an den Gott Israels oder an den Gott, der ihm begegnete, kann als Auswirkung von Jakobs Gottesfurcht gesehen werden.

Es wird also deutlich, dass in der Jakobserzählung, genauso wie in der restlichen Vätererzählung, das Thema Gottesfurcht vor allem implizit verarbeitet wird, primär indem die Auswirkungen der Gottesfurcht geschildert werden. Deutlich wird aber, dass die Gottesfurcht eng verwoben ist mit der *Familie*, ihren *Traditionen* und dem durch die Erzählung vermittelten *Erlebnishorizont* einzelner Personen – in dieser Arbeit vor allem der Jakobs. Daraus ergeben sich jedoch für weiterführende Untersuchungen einige Fragen: Es wird geschildert, dass aus der Familie Jakobs die zwölf Stämme Israels entstehen, die das Volk Israel darstellen. Diese unterliegen einer im Pentateuch ebenfalls literarisch vermittelten Gesetzgebung. Ist dort die Gottesfurcht innerhalb der Familie ebenfalls ein Thema? Kon-

kret: Gibt es Vorgaben zur Gestaltung der Glaubenstraditionen innerhalb der Familie? Es ist auffällig, dass im Buch Genesis vom Erzähler kaum Bewertungen vorgenommen werden. Gibt es beispielsweise in den Gesetzesbüchern oder bei den Propheten Bewertungen oder weiterführende literarische Informationen über die Jakobsfamilie und die Bedeutung der Glaubenstradition in der Familie allgemein? Im Rahmen der vorliegenden Arbeit können diese Fragen nicht beantwortet werden, sie werden aber im Ausblick noch einmal aufgegriffen.

6.2.2 Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder

Eines der zentralsten Themen der Jakobserzählung sind *Erstgeburtsrecht, Eheschließung* und *Kinder*. Direkt am Anfang der Jakobserzählung findet sich die spannungsreiche Erzählung wie Jakob zu seinem Erstgeburtssegen kommt. Auch gehört die zweifache Eheschließung Jakobs mit Lea und Rahel zu den zentralen Erzähltexten. Diese Spannung löst sich zunächst nicht auf, sondern wird sogar mit den Kindern Jakobs noch gesteigert. Auch hier werden erneut Beobachtungen in der Jakobserzählung implizit vermittelt. So wird zwar zunächst deutlich, dass Jakob seinen Vater auf unschickliche Art und Weise betrügen muss, um als Zweitgeborener an den Erstgeburtssegen zu kommen (Gen 27,1–40)[169]. Auf der anderen Seite wird aber auch deutlich, dass Gott, während Jakob noch im Mutterleib war, angekündigt hat, dass dieser einmal über seinem Bruder herrschen wird. Als weiteres Beispiel wird Jakob mehrmals von Gott in der Linie seiner Väter bestätigt. Damit wird auch der Erstgeburtssegen bestätigt, durch den er, als zentrale Bedeutung und Funktion der Familie, all die Rechte und Verantwortungen des Erstgeborenen erlangt hat (Gen 28,10–22; Gen 35,9–13). Zum Vergleich der beiden Brüder und zur Diskussion, warum und unter welchen Bedingungen Jakob den Segen weiterführen durfte, siehe auch den vorherigen Abschnitt. Durch die literarische Analyse bringt der Text den Rahmen und damit auch die Bewertung sowie eine eigene Gerechtigkeitsstruktur textimmanent mit. Von Anfang an erzählt der Text, dass Esau nicht würdig für die Rolle ist, weil er seinen

[169] Es ist deutlich zu betonen, dass es in der Erzählung keinen direkten Hinweis auf eine Bewertung dieser Handlungen gibt. Kaminsky macht deutlich, dass, wenn überhaupt, nur implizit eine Missbilligung stattfindet: „That negative consequences flow from Jacob's and Rebekah's actions, including the fracturing of the family unit that occurs when Jacob must flee for his life to Mesopotamia (Gen 27:41-45) as well as Jacob's having to suffer a ruse analogous to the one he employed on Isaac when Laban swaps Leah for Rachel (Gen 29:22-26), does not conclusively indicate that God disapproved of Jacob's and Rebekah's actions“ (Kaminsky 2016: 50).

Eltern Kummer bereitet und sich nicht den Regeln der Familie und ihrer Familientradition unterordnet. Jakob erscheint auf der anderen Seite als der Auserwählte oder Berufene, wird aber im Verlauf der Erzählung auch nicht besser oder würdiger als Esau charakterisiert. Die Erzählung beschreibt einen Konflikt auf der Metaebene: Jakob ist zunächst berufen, hat als Zweitgeborener aber eine andere Rolle. Dann gewinnt er die Rolle, die ihm der Orakelspruch vorhersagte, muss aber fliehen. Die Erzählung trägt an diese Vorgänge, gegen die Erwartung des Lesers, keine Bewertung heran, weder ob sie gerecht oder fair sind, noch ob Jakob dadurch zu einem besseren Menschen wird – gerade der letzte Punkt wurde im vorherigen Abschnitt widerlegt. Auch wenn die Erzählung mit diesen Aspekten kunstvoll spielt, sind sie nicht ihr Gegenstand[170]. So erscheint es dann folgerichtig, dass Rebekka ihren Sohn Jakob, der vor seinem Bruder fliehen muss, zu ihrem Bruder schickt, um dort eine Frau zu heiraten. Denn somit bleiben die wirtschaftliche Kraft und die Familientraditionen innerhalb des weiten Familienverbands, wie noch diskutiert werden soll. Dass sich die Eheschließung von Jakob dann so dramatisch gestaltet und er so viele Jahre für seine eigentlich ausgeschaute Ehefrau Rahel arbeiten muss, führt zu vielen weiteren Konflikten und Spannungen innerhalb der Familie. Es wird in der Erzählung deutlich und spannungsvoll beschrieben, wie er feststellet, dass er erst ihre Schwester heiraten muss. Hierbei kommen sicherlich auch materielle Aspekte zum Tragen, die weiter unten noch ausführlich diskutiert wird. Die erste Pflicht eines Ehemannes ist, für die Frau zu sorgen, denn es gehe um ein „framework for exploitation of the land and for distribution of the income from it“ (Westbrook 1991: 11). Aber auch Sicherheit ist Teil dieser Sorge:

> Twice Abraham failed to disclose that Sarah is his wife, so she was taken into the harem of a foreign king (12:10-20; 20:1-18). Isaac told the same story about Rebekah, but happily, she was not abducted (26:6-11). The Lord saw, that Leah was hated (29:31), while Judah observed that Jacob never regarded her as his wife or his children as his own (44:27) (Wenham 2003: 28).

Aber auch hier erfährt der Leser des Textes keine explizite Bewertung, sondern es wird lediglich deutlich, dass es zahlreiche verständliche Konflikten zwischen den beiden Frauen, aber auch zwischen den Frauen und Jakob und letztlich auch unter den Kindern, gibt (Gen 29,31–30,24). Ob es sich dabei wirklich an dieser Stelle um eine direkte Kritik an der Bigamie handelt, muss unklar bleiben, da dies literarisch nur bedingt nachvollziehbar is. Wenham argumentiert: „It therefore seems highly likely that in relating the

[170] Viel eher handelt es sich dabei um eine Textnachwirkung, die im nächsten Abschnitt angesprochen werden soll.

stories of the patriarchs' unhappy bigamous marriages, Genesis is implicitly criticizing the arrangement." (Wenham 2003: 27). So auch Deist (2000: 246) oder Heaton (1965: 49-50). Allerdings bleibt hier deutlich die Anfrage an den literarischen Befund und es bleibt unklar, ob dies die so deutlich beabsichtigte Reaktion des Lesers ist. Andere Autoren beurteilen diese Konflikte primär als zwischenmenschliche Konflikte, die im letzten Punkt noch ausführlich gewürdigt werden sollen:

> Within this narrative one must not overlook the intense jealousy and the resulting strife between Rachel and Leah as Rachel strives for children, and Leah for Jacob's love. The twelve tribes of Israel are produced by means of this ongoing familial jealousy over Jacob's attentions. This sisterly rivalry is in turn mirrored in the strife between Jacob and Laban's family. Jacob's blessedness, which Laban recognizes (Gen 30:27), leads to greed on Laban's part. But Jacob outwits Laban and eventually accumulates vast holdings. In the end even Rachel and Leah become alienated from Laban's family, once more indicating that chosenness can bring blessing and strife at the same time (Kaminsky 2016: 54).

Diese pauschale Beobachtung Kaminskys wurde im vorherigen Abschnitt ausführlich mithilfe der SNA diskutiert: Entfremdung wird aufgrund von unterschiedlichen Motiven dargestellt. Auch wenn Jakob am Ende der Erzählung zwölf Söhne hat, ist der Weg dorthin konfliktreich und beinhaltet Neid unter den Frauen und dass Jakob zwei Nebenfrauen nehmen muss, was das Konfliktpotenzial sicherlich nicht verringert hat. Kinder werden in Genesis grundsätzlich allerdings als sehr wichtig dargestellt (vgl. zum Beispiel Gen 1,28):

> Sarah's and Rebekkah's long periods of childlessness are poignant, not simply because ancient Israelite women longed to be mothers but also because they had been promised children by God (Wenham 2003: 25).

Zusätzlich weist Wright (1990: 223) auch auf das ökonomische Gewicht von Kindern hin, was im nächsten Aspekt näher betrachtet werden soll. Nicht zu vergessen ist aber auch die Verletzbarkeit von Kindern und anderen Familienmitgliedern (vgl. Atkinson 2014: 249). Während Jakob selbst in seiner Herkunftsfamilie erlebt hat, welche Auswirkungen es haben kann, wenn Eltern eines der Kinder bevorzugen, wird dieses Thema erneut. Dieses Drama scheint sich in seiner eigenen Familie zu wiederholen. Er zieht nicht nur seine geliebte Ehefrau Rahel vor, sondern auch ihren Sohn Josef (Gen 33,1–20). Welche gravierenden Auswirkungen das hat, wird in der darauf folgenden Josefserzählung erzählt. Außerdem wird auch implizit deutlich, dass Jakob seinen erzieherischen Aufgaben

innerhalb der Familie nicht unbedingt nachkommt, vor allem dann nicht, wenn es um das Rechtsprechen über seine Söhne geht, wie zum Beispiel bei Ruben, der mit Jakobs Nebenfrau Bilha schläft. Andere Autoren sehen hier sogar ein vollständiges Scheitern von Jakob:

> Jacob failed as a father, too. When told of Dinah's rape, he waited until his sons returned home, essentially giving them free rein to deceive the Shechemites and take revenge for their dishonored sister. And, having inherited his parents' habit of preferential love, Jacob favored his youngest son. He indulged Joseph and, though the other sons were jealous, neglected to take adequate action to avert approaching disaster. On the contrary, he sent Joseph to check on his other sons while they were shepherding his flocks, seemingly unaware of the awaiting danger. Jacob's preference for Joseph derived from his love for Rachel, a love for which he had been willing to pay with his freedom (Zakovitch 2012: 184-185).

Hier ist insofern zu widersprechen, da im Buch Genesis nicht ein rein negatives Bild von Jakob und seiner Rolle als Vater und Ehemann geschildert wird. Wenham fasst dies in einem anderen Kontext zusammen: „But this is not to say that the message of Genesis is essentially negative about families. Rather, it is a story of grace triumphing despite human sin, of grace trimphing even in families broken by sin.“ (Wenham 2003: 28). Siehe hierzu auch Campbell (2003) und Otto (1994: 27-29). Doch wird wenig über die konkrete Funktion und Bedeutung der Familie Jakobs genannt.

Auch bei diesem Aspekt wird also deutlich, dass in der Jakobserzählung vor allem implizit Ereignisse und Handlungsweisen beschrieben und vermittelt werden, die in einer bestimmten Familie geschehen. Jedoch wird wenig bewertet und auch nichts normativ geschildert. Dies entspricht auch nicht der literarischen Funktion: „[We] need to recognize that not everything described in the narratives was understood to be normative.“ (Wenham 2003: 19). Hier zeigt das Bild der Jakobserzählung ein ganz anderes, als zum Beispiel Richter (1978: 119), gerade mit Bezug auf die Familie, sieht. Es wird lediglich durch den Fortgang der Erzählung deutlich, dass Gott das Geschehen im Hintergrund führt und Menschen inklusive ihrer Fehltritte, Konflikte und Abweichungen von Normen[171], trotz-

[171] Diese Normen sind an dieser Stelle mit einem Fragezeichen zu versehen: Einige Wissenschaftler sprechen von der eventuellen zu Beginn der Genesis beschriebenen ursprünglichen Idee von Familie. Diesen Aspekt diskutiert Wenham: Er vertritt die These, dass der Standpunkt des Autors (d.h. die Beurteilung der Erzählung) nicht auszumachen sei, wenn man nur isolierte Erzählungen innerhalb der Genesis literarisch analysiere: „Express moralizing comments are rare in Genesis, as in the rest of the Bible.“ (Wenham 2003: 24) Lediglich im Gesamtliterarischen Bild der Genesis gäben sich Hinweise. Als Beispiele nennt er: Geschwister bringen sich um (Kain und Abel) oder nehmen sich dies vor (Esau und

dem zu seinem Ziel kommt und Familie als den Segensträger nutzt, wie nun diskutiert werden soll.

6.2.3 Der Abrahamssegen: Verheißung, Land, Nachkommen und Segen

Ein weiteres zentrales Thema der Jakobserzählung, konnte im vorherigen Kapitel herausgearbeitet werden und wurde auch in den vorherigen Aspekten schon bearbeitet. Es findet sich in direkter Parallelität zum *Abrahamssegen*: *Verheißung: Land, Nachkommen und Segen.* Während der Erzählung wird deutlich, dass es dem Erzähler ein sehr großes Anliegen ist, Jakob in die Linie seiner Väter Abraham und Isaak einzuführen. Dies geschieht auf mehreren Wegen: Zum einen werden (a) Isaak und Abraham immer wieder genannt und werden dadurch zu Hintergrundfiguren der Jakobserzählung. Desweiteren aber auch (b) indem immer wieder der Abrahamssegen, der einst Abraham verheißen wurde und dann an Isaak weitergegeben wurde, auch Jakob zugesprochen wird. Literarisch wird dies sehr deutlich, da geschildert wird, wie die Weitergabe und damit die Weiterführung der Familienlinie durch Gott selbst geschieht. Dadurch wird Jakob implizit von Gott selbst in dieser Linie bestätigt und gesehen. Dabei geht es – auch in der weiteren Erzählung in Genesis – immer wieder um die Verheißung von zahlreichen Nachkommen (siehe 6.2.2), Land und um den Aspekt, dass diese große Familie zum Segen für alle Völker auf der Erde wird[172]. Verschiedene Autoren weisen auf die Bedeutung dieser Aspekte in der Jakobserzählung hin. Dabei sei es gefährlich, „isolating him from the course of the nation's history, but we mustn't forget that Jacob was only one link in the chain of generations, one stop in Israel's unfolding history.“ (Zakovitch 2012: 186). Dies führt allerdings schon wieder einen Schritt weiter – in der Erzählung und auch einen Schritt in die Welt des Lesers.

Deutlich geschildert wird in der Jakobserzählung, dass diese Verheißung teilweise nicht zu Jakobs Lebzeiten in Erfüllung gehen:

Jakob, Joseph und seine Brüder) und Kinder würden ihre Eltern nicht ehren (Ham und Noah, Ruben und Jakob ...). Anders zum Beispiel Atkinson (2014), der ein Bild von Familie im Buch Genesis vor allem in Form von mythologischen Gedanken sieht.

[172] Wenham sieht sogar den primären Fokus der Vätergeschichte mit Bezug zu Familien auf dem Abrahamssegen und folgert: „The rest of Genesis elaborates these promises, making them richer and more comprehensive. It also shows their gradual but progressive fulfillment.“ (Wenham 2003: 29)

Segen für Abraham		Segen für Jakob	
Gen 17,7	Und ich will aufrichten meinen Bund zwischen mir und dir und deinen Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht, dass es ein ewiger Bund sei, sodass ich dein und deiner Nachkommen Gott bin.	Gen 28,13	Ich bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott;
Gen 12,7	Deinen Nachkommen will ich dies Land geben.		das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.
Gen 13,15	Denn all das Land, das du siehst, will ich dir geben und deinen Nachkommen ewiglich.		
Gen 12,2	Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.	Gen 28,14	Und dein Geschlecht soll werden wie der Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden.
Gen 13,16	Und ich will deine Nachkommen machen wie den Staub auf Erden. Kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deine Nachkommen zählen.		
Gen 12,3	Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.		
		Gen 28,15	Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen in dies Land.

Tabelle 6.8: Vergleich der Segen für Abraham (vor allem Gen 12,2.3) und für Jakob in Gen 28,13–15.

Segen für Isaak		Segen für Jakob	
Gen 26,3b	und will meinen Eid wahr machen, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe	Gen 28,13	Ich bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott;
Gen 26,3a	Bleibe als Fremdling in diesem Lande, und ich will mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinen Nachkommen will ich alle diese Länder geben		das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.
Gen 26,4	und will deine Nachkommen mehren wie die Sterne am Himmel und will deinen Nachkommen alle diese Länder geben. Und durch deine Nachkommen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden	Gen 28,14	Und dein Geschlecht soll werden wie der Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden.
Gen 16,5	weil Abraham meiner Stimme gehorsam gewesen ist und gehalten hat meine Rechte, meine Gebote, meine Satzungen und meine Weisungen.		
		Gen 28,15	Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen in dies Land.

Tabelle 6.9: Vergleich der Segen für Isaak (Gen 26,3–5) und für Jakob in Gen 28,13–15.

Segen für Abraham		Segen für Jakob	
Gen 12,2	Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.	Gen 35,11	Und Gott sprach zu ihm: Ich bin der allmächtige Gott; sei fruchtbar und mehre dich! Ein Volk und eine Menge von Völkern sollen von dir kommen, und Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen,
Gen 12,3	Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.	Gen 35,12	und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, will ich dir geben und will's deinem Geschlecht nach dir geben.

Tabelle 6.10: Vergleich der Segen für Abraham (Gen 12,2.3) und des Segens für Jakob in Gen 25,11.12.

> Throughout Genesis, the promises look beyond the patriachal era for their fulfillment. Abraham, Isaac, and Jacob see them only partially fulfilled. And this is very true here too. The only aspect of the promise to Jacob totally fulfilled was the promise of divine protection (Wenham 2017b: 330).

Trotzdem zeichnet die Erzählung mit ihren Spannungsbögen eine Linie in der Geschichte dieser Personen: Wie Gott durch spannungsvoll geschilderte Höhen und Tiefen und menschliche Umwege oder Missgeschicke trotzdem treu zu seinen Verheißungen steht und sie erfüllt – auch dann wenn dies nicht mehr zu Lebzeiten geschieht. Den Segen als reinen „means to an end"(Zakovitch 2012: 302) zu betrachten, ist eine starke Verkürzung[173]. Seine Bedeutung ergibt sich innerhalb des Gesamtzusammenhang und aus dem Fortgang der Erzählung.

Der Segen für Abraham (Gen 12,2.3)[174] wird zunächst an Isaak (Gen 26,3–5) und dann an Jakob (Gen 28,4) weitergegeben. Allerdings finden sich auch noch weitere Ergänzungen für Abraham (Gen 13,15.16;17,6–9 (Bundesschluss)) und Jakob (Gen 28,13–15;35,11.12). Signifikant ist ebenso das Fehlen der Zusätze bei Isaak, wie auch das Fehlen eines neuen Namens (vergleiche Gen 17,5 und 32,29). Ein direkter Vergleich der verschiedenen Texte

[173] Dazu wäre auch zu fragen, welchem Zweck ein isolierter Segen dienen soll: „God did not establish three different covenants, one with each patriarch, but made a singular commitment or covenant (i.e. solemn promise), initially to Abraham, but subsequently to Isaac and Jacob" (Williamson 2001: 199). Dies ist nur ein Aspekt dieses Sachverhalts. Eine reine Betrachtung *innerhalb* der Jakobserzählung wie sie Krauss & Küchler (2004: 235) vorschlägt, greift allerdings auch zu kurz.

[174] Wobei die Analyse durchaus hinterfragen lässt, ob es dabei wie Atkinson (2014: 80) formuliert, darum geht, dass „the principle of differentiation is key". Viel eher wird in den nächsten Generationen gezeigt, dass es weniger um Unterscheidung als um Gottes geheimnisvolle Erwählung geht.

in den Tabellen 6.8, 6.9 und 6.10 lässt aber noch weitere Besonderheiten erkennen:

- Gen 12,2.3 beinhaltet die großen Themen des Segens: Verheißung, Land, Nachkommen und Segen. Dabei werden durch Gen 13,6 und Gen 17,7 die Anzahl der Nachkommen und Gottes Treue und Verheißung an diese betont.
- Gen 26,3–5 betont – auch im Gegensatz zu Gen 28,13, wo dies nur formelhaft übernommen wird – übermäßig den Bezug zu Abraham in den Versen 3b und auch 5: „... weil *Abraham* meiner Stimme gehorsam gewesen ist ...“.
- Gen 28,15 ist dazu eine Ergänzung, die auch eine persönliche Komponente zwischen dem Akteur Gott und Jakob erzählt: „*Ich* bin mit *dir* und will *dich* behüten, wo du hinziehst.“ Es ist eine höchst situative und persönliche Antwort an Jakob, den er wieder in „dies Land“ bringen möchte. Dadurch wird der Abrahamssegen an Jakob adressiert und damit auf ihn zuschneidet.
- In Gen 35,11.12 stehen vor allem Land und Nachkommen im Fokus[175].

Es ergibt sich dadurch also ein weiterer Spannungsbogen, der weiter reicht als nur die Jakobserzählung, vergleiche auch Abschnitt 5.2. Dabei ist Isaak – auf dieser Ebene – eine Randfigur, die Handlung wird zunächst bei Abraham und Jakob vorangetrieben. Die soziale Netzwerkanalyse kann dies angemessen visualisieren, siehe Abbildung 4.1 auf Seite 83: In jedem Schritt wird ein Teil der Familie getrennt, wodurch das Netzwerk ein „Hauptstrang“ durchzieht, von dem nur wenige Abzweigungen gezeichnet werden; die Familie Esaus oder Ismaels geraten schlicht aus dem Fokus der Erzählung. Diese Figurenkonstellation betont die globale Bedeutung des Abrahamssegens als Motiv der Erzählung. Dies deckt sich auffallend mit den Konfliktlinien und Charakterisierungen, die im vorherigen Abschnitt ausgearbeitet wurden.

Aber erst in der Jakobserzählung wird deutlich, dass Gottes Verheißung, die zuerst an Abraham ging, von zahlreichen Nachkommen tatsächlich in Erfüllung gehen kann. Hier lässt sich eine zentrale Funktion von Familie in der Jakobserzählung herausarbeiten: Die Familie Jakobs soll zum Segen für die Völker auf der Erde werden. Dies ergibt sich aus drei Gründen: (a) Die Figurenkonstellation und eine globale Perspektive lässt wie oben herausgearbeitet den Schluss zu, dass der Abrahamssegen ein zentrales Element des

[175] Dabei erscheint die These von Baden (2013: 60), Gen 35,11.12 in direktem Kontext von Gen 28,3.4 zu stellen wenig plausibel, wird doch in den Versen 28,3.4 der Segen explizit referenziert.

Erzähltextes ist und somit verbunden mit Familie ist. (b) Die im vorherigen Abschnitt herausgearbeiteten Konflikte zwischen Personen und Familien ergeben sich primär durch das Oberthema des Abrahamssegens. (c) Diese Verheißung nimmt eine zentrale Stellung im Chiasmus der Verheißung ein (Gen 28,13–15)[176]. Besonders deutlich wird dieser Aspekt allerdings auch in der Josefserzählung[177], die die Jakobserzählung fortführt und zum Ende bringt.

Diese These ist nicht vollständig neu, allerdings weisen lediglich Wright (1990), Hess & Caroll (2003) und Atkinson (2014) auf den Aspekt von Familie als Träger des Bundes und die Familie als Bild des Bundes hin[178]. Dabei trägt diese Arbeit allerdings nicht nur methodisch bei, sondern lässt auch einige Aspekte in einem neuen Licht erscheinen. So lässt die sorgfältige Darstellung der kunstvoll erzählten Konfliktlinien in der Erzählung doch die Frage aufkommen, inwiefern Familie als „sanctuary in which the covenantal life was experienced"(Atkinson 2014: 92) bezeichnet werden darf. Auch Atkinsons These, es handele sich bei Familien um den „locus of the cult"(Atkinson 2014: 99) ist zu hinterfragen: So stiehlt Rahel den Hausgott ihres Vaters (Gen 31,19) oder Jakob weist sein Haus an, fremde Götter zu entfernen (Gen 35,1–5). Auch wenn Wenham (2003: 31) fragt, ob die Beschreibung von Familie im Buch Genesis ein Vorbild an Solidarität sein könne[179], erscheint dies nach den Ergebnissen des vorherigen Abschnitts eher abwegig. Allerdings müssten auch andere Texte beachtet werden. Die Familie in Genesis wird auch nicht *nur* als „infected by sin"(Wenham 2003: 30) bezeichnet, sondern sie stellt auch eine Vision der Funktion Gottes dar: Als Segens- und Bundesträger.

So müssten hier weiterführend ebenfalls noch weitere Aspekte untersucht werden, etwa welche Rolle Familie im entstehenden Volk Israel einnimmt und wie dieses im Kontext von Verheißung, Land, Nachkommen und Segen literarisch verarbeitet, geschildert und eventuell auch bewertet wird. Gibt es eine Kontinuität zwischen den Patriarchenfamilien und dem Volk Israel? Wird sie durch zentrale Regelungen und Gesetze geschützt? Gibt es

[176] Nämlich in Text b Gen 28,10–22 und Text b' Gen 35,1–15

[177] So betont der Erzähler der Josefsgeschichte konsequent Josef als gottesfürchtigen Mann und begründet damit literarisch seinen permanenten Aufstieg in Positionen, in denen er einzelnen Menschen helfen, viele Völker und letztlich seine eigene Familie vor einer riesigen Hungersnot retten kann (Gen 37–50).

[178] Andere Beiträge finden sich lediglich im Bereich der Ethik und der sozialkritischen Analysen, vergleiche dazu beispielsweise Kleine (2004) und Perdue (1997).

[179] „Could the patterns of family life described in Genesis perhaps remind us of the value of family solidarity and the importance of putting the interests of the community before personal gain?"(Wenham 2003: 31). Interessant ist, dass sich der Fokus auf „heilige" Familie vor allem in älterer Literatur findet, etwa bei Richter (1978: 123-125) und Heaton (1965: 56-60).

einen Zusammenhang zwischen den Familienstrukturen Israels und dem Segen für andere Völker? Außerdem ergeben sich spannende weitere Fragestellungen mit Bezug zum Neuen Testament: Gibt es auch hier eine Kontinuität zwischen dem Volk Israel und den familiären Strukturen? Ändern sich Funktionen von Familie? Gibt es durch den neuen Bund eine neue Perspektive auf die Funktion von Familie und den Rahmen von Familie? Auch diese Fragen würden den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

6.2.4 Materieller Reichtum

Direkt mit dem Segen Gottes, aber auch mit der zentralen Funktion der Familie Jakobs verbunden ist *der materielle Reichtum*, der in der Jakobserzählung im direkten Spannungsfeld zur *Flucht* Jakobs vor seinem Bruder steht[180]. Dieser Aspekt lässt sich wiederum nicht losgelöst vom Segen Gottes betrachten. Zu Beginn der Jakobserzählung in Gen 27,27–29 wird Jakob auch mit materiellem Reichtum gesegnet, indem ihm der Tau des Himmels, das Fett der Erde, Korn und Wein in Fülle versprochen werden. Dies geschieht also an prominenter Stelle in der Erzählung. Wright (1990: 142) gibt in diesem Kontext zu bedenken, dass „wealth was considered a gift from God, the ultimate owner of all“. Aber Wright trifft hier nur eine Dimension des materiellen Reichtums, denn zum einen ist materieller Reichtum immer von zwischenmenschlichen Problemen überschattet: Neid, Geiz und Eifersucht stellen sich ein, etwa in den Konflikten Jakobs mit Esau und Laban[181]. Zum anderen beinhaltet die literarische Darstellung, wie oben schon angesprochen, keine Beschreibung dieses Reichtums noch zu Jakobs Lebzeiten. Damit stellt sich die Frage: Will Gott seinen Zuspruch an Jakob nicht erfüllen? Zunächst ist Jakob zur Flucht gezwungen. Diese wird spannungsvoll geschildert: Er kann nur das mitnehmen, was er tragen kann. Insofern bildet die Flucht den Gegensatz zum materiellen Reichtum. Erst nach den vielen Jahren bei seinem Onkel Laban wird deutlich, dass Jakob durch seine Arbeit nicht nur Laban reich gemacht hat, sondern auch noch sich selbst mehr als ausreichend versorgt hat.

Es bieten sich aber auch Fallstricke bei der Interpretation. Denn Reichtum wird nicht als automatische Folge des Segens geschildert. Jedoch wird dem Leser vermittelt, dass es

[180] Vrolijk (2011: 13) führt aus: „Not much OT ethics work has been done on wealth and poverty in Gen 12–50 or in the Jacob-cycle specifically.“

[181] Vrolijk legt zu dieser Thematik eine lesenswerte Studie vor, die besonders die Relation von materiellem Reichtum zur Veränderung von Beziehungen in der Jakobserzählung analysiert (vgl. Vrolijk 2011: 295).

implizit ein Indiz für Segen und damit für Gottes Fürsorge und Führung sein kann[182]. Obwohl Jakob aus seinem Vaterhaus fliehen musste und damit seine Versorgung und die Väterlinie erst einmal räumlich verlässt, wird er von Gott gesehen, versorgt und beschützt, bis er letztlich zu einer eigenen Familie und Wohlstand kommt.

Doch steht dieser Wohlstand in der Erzählung nochmal im direkten Zusammenhang mit Flucht: Er muss erneut fliehen, nämlich vor Laban, seinem Onkel. Auch auf der Flucht zurück in sein Vaterhaus wird er von Gott gesehen, beschützt und kann letztlich mit seinem Bruder Frieden schließen, um wieder in sein Vaterhaus zurückzukehren und somit wieder in der Linie seiner Väter sein. Hier sieht man erneut deutliche Bezüge zu den anderen hier diskutierten Aspekten.

Es wird also zum einen deutlich, dass Gottes Segen weder von einer Flucht, noch von materiellem Reichtum abhängt. Jedoch wird ebenso deutlich, dass Segen materiellen Reichtum ermöglichen kann. Denn Jakobs Flucht dient letztlich dazu, in die Väterlinie zurückzugelangen und seine Rolle einzunehmen. Genauso ist der materielle Reichtum ein Ausdruck von Gottes Fürsorge und die Voraussetzung für zahlreiche Nachkommen. Er ermöglicht es Jakob, eine große Familie zu versorgen.

Man könnte in den literarischen Parallelen sogar weitergehen: Jakob wurde für seinen Onkel zum Segen, indem er Laban zu materiellem Reichtum verholfen hat. Außerdem verhilft Josef, Jakobs Sohn, dem Ägyptischen Volk zu sehr großem Reichtum. Hier ist das zentrale Motiv der Erzählung zwar nicht Flucht, sondern der Verkauf durch seine Geschwister. Trotzdem wird in der Josefserzählung der spätere Reichtum, Josefs Erfolg und sein Ansehen permanent und mit allen kunstvollen, literarischen Stilmitteln immer wieder auf Gott der in Josefs Leben eine Rolle spielt zurückgeführt[183] (z.B.: Gen 39,2.5.21; 40,8; 41,16.39; 43,23; 45,5–9). Diese Aspekte sind in starker Wechselwirkung zu den anderen hier analysierten Begriffen zu sehen.

Doch ergeben sich durch die Jakobsgeschichte weitergehende Fragestellungen. Es müsste beispielsweise weiter untersucht werden, inwiefern Flucht und auch Reichtum ein lite-

[182] Gleichzeitig kann man in ihm aber natürlich einen negativen Aspekt als Ursache für Neid, Überheblichkeit und Missgunst erkennen wie die Jakobserzählung in mehreren Fällen schildert. Manche Autoren wie Petersen (2005: 20) sehen sogar in den Geschenken Jakobs an Esaus eine Überheblichkeit: „he wanted to overpower Esau economically by means of this gift“. So weit muss man freilich nicht denken, allein das Auseinandergehen von Laban und Jakob zeigen dies schon deutlich.

[183] Gleichzeitig ist erneut nicht zu vernachlässigen, dass sich dadurch erst Konflikte ergeben.

rarisches Motiv ist und Flucht sogar als Strukturelement gesehen werden kann. Gibt es signifikante weitere Parallelen, in denen Flucht, Vertreibung oder Reichtum im Kontext von Familie ein Aspekt für seine Segensverheißung für andere Völker literarisches Motiv ist? Vrolijk (2011: 297) weist noch auf den interessanten Aspekt hin, dass materieller Reichtum auch Teil von Konfliktlösungen sein kann. Dies soll nun näher untersucht werden.

6.2.5 Frieden und Versöhnung

Ein immer wiederkehrendes Motiv, insbesondere in der Jakobserzählung ist, wie bereits im vorherigen Abschnitt ausführlich herausgearbeitet, *Frieden und Versöhnung* im Kontext von Familie. Hier zeigt sich der komplette Spannungsbogen der Jakobserzählung, der direkt am Anfang mit dem Erstgeburtssegen beginnt und sich erst mit den beiden Begegnungen der Brüder Jakob und Esau bei ihrer Versöhnung und letztlich bei der Beerdigung ihres Vaters auflöst.

Dass Jakob aufgrund des Erstgeburtssegens – der rein formal seinem Bruder Esau zugestanden hätte – von seiner Familie fliehen muss, wird mit allen Kunstgriffen dramatisch geschildert. Denn dadurch wird dem Leser beschrieben, dass er zunächst aus der Väterlinie, damit auch aus der Vätertradition und auch aus dem Land, das ihm und auch schon seinen Vätern verheißen war, flieht. Literarisch wird diese Situation niemals anders aufgelöst und es bleibt klar, dass es eine Versöhnung und damit Frieden zwischen den beiden Brüdern braucht. Sonst kann Jakobs Familie seiner Funktion nicht nachkommen und die Väterlinie fortführen.

Diese Spannung löst sich erst am Ende der Jakobserzählung auf, als die beiden Brüder tatsächlich Frieden schließen können. Esau hat – wider aller Erwartungen – keine Absichten mehr, seinen Bruder umzubringen. Dabei wird Versöhnung als Motiv innerhalb von Familie vielschichtig geschildert. Nach der Versöhnung sind alte Charakterfehler noch vorhanden und es werden auch vorherige Probleme und Konflikte nicht vollständig aufgelöst. Doch muss man sich gegen eine weitere eindimensionalen Darstellung dieses Aspekts verwehren, wie es beispielsweise Kaminsky tut:

> Rather, when reconciliation occurs in the Bible, usually the characters have matured, but they remain partially flawed. Jacob is still not totally honest with

> Esau about his intentions not to return to Seir with him. His obsequiousness is a ploy to end the encounter without offending Esau in a way that might have once more endangered Jacob and his family. Esau, too, may not be utterly changed. Surely, he is no longer the brute portrayed in chapters 25 and 27, but showing up with four hundred men (Gen 32:6; 33:1) and insisting that he escort Jacob to Seir (Gen 33:12-15) may well indicate that Esau is not all that savvy about how such a force would be perceived and/or that he might have continued to harbor ambitions of revenge against Jacob. Nevertheless, Esau appears to have mastered his envy of his brother's status in a way that Cain could not (Gen 4:7) (Kaminsky 2016: 56).

Kaminsky missachtet kulturelle Verhaltens- und Verhandlungsweisen, weswegen er auch zu dieser Schlussfolgerung kommt. Viel eher kann der Schilderung eine tiefe Verbindung des Friedens- und Versöhnungsmotiv mit den bereits diskutieren Aspekten a-d (siehe Tabelle 6.7) ebenso wie eine geschlossene Darstellung als innerfamiliäre Funktion entnommen werden. Auf der einen Seite ist Familie der Ort großer Konflikte, aber es ist auch der Ort für Versöhnung und Frieden. Dabei müssen jedoch die charakterlichen Eigenschaften einzelner Personen beachtet werden. Wie in Abschnitt 5 schon herausgearbeitet, wird Jakob als zutiefst ambivalente Person geschildert, die entweder aktiv auf Herausforderungen oder passiv reagiert:

> We see that Jacob alternately exhibited initiative and passiveness. He initiated (wrongly) the purchase of the birthright; successfully managed Laban's attempt to deny him his wages (revealing a bit of the trickster image that had been prevalent in the oral tradition); fled Laban in order to return home; and when he found himself at the gateway to Canaan, prepared meticulously for his meeting with his brother, even sending messengers to Esau with placating gifts (Zakovitch 2012: 184-185).

Aber – und hier gliedert sich dieser Aspekt der Jakobsfamilie in die oben genannten ein – es ist kein Ausdruck eines vollumfänglichen Friedens, dass sie gemeinsam zurück in das verheißene Land zu ihrem Vater gehen. Vielmehr gehen sie getrennte Wege. Damit ist Jakob das Land freigegeben, um seiner Funktion als Erstgeborener nachzukommen. Ein möglicher Frieden zwischen Ihnen deutet sich aber darin an, dass die beiden Brüder gemeinsam ihren Vater begraben. Es wurde im Text implizit deutlich, dass Esau die von Gott gegebenen und gewollten Rollenverteilungen respektiert, indem er Jakob in seiner Rolle und mit seinen Entscheidung zu akzeptieren scheint.

6.3 Zusammenfassung

Diese Arbeit geht der zentralen Frage nach, welche Funktionen familiärer Strukturen sich in der Jakobserzählung erkennen lassen. In diesem Kapitel wurden dazu zunächst gemäß der methodischen Vorüberlegungen in Abschnitt 3.4 die exegetischen Resultate aus Kapitel 5 noch einmal mit der globalen Analyse der SNA in 4 gebündelt mit Blick auf diese Fragestellung diskutiert und mit der Literatur ins Gespräch gebracht. Auch wenn sich die einzelnen Aspekte und Fragestellungen aufgrund der methodischen Verschränkung auf drei Kapitel verteilt wurden, ergänzen sie sich, wie in den Abschnitten 2.2.2 und 2.2.3 ausführlich begründet wurde. Dadurch ergab sich ein sehr differenziertes Bild auf Familie in der Jakobserzählung:

- Familie wird als Ort menschlichen Zusammenlebens mit vielfältigen Konflikten und möglichen Bruchstellen dargestellt. Hier ergeben sich direkte methodische Überschneidungen, da Familie sowohl als Elemente der narratologischen Exegese (Personen, Handlungsverlauf, Intrigen etc.) als auch als Elemente der SNA (Personen und Relationen) repräsentiert wird.

- Die Menschen, die in Familien zusammenleben, werden durch unterschiedliche Motive, Rollen und Handlungsspielräume in einem sozialen Netzwerk beschrieben. Die Bindeglieder zwischen narratologischer Exegese und SNA sind Intrigen und Charakterisierungen.

- Zentrales Motiv von Menschen sind Macht und Reichtum sowie der Wunsch nach Anerkennung und Liebe. Auch hier ergeben sich zentrale Bindeglieder durch den Point-of-View, Intrigen und durch die Charaktere der Erzählung.

- Familie wird als Ort beschrieben, in dem Fehler wiederholt werden (vergleiche Rebekka und Rahel).

- Auch wenn die Protagonisten der Erzählung, Jakob und Esau, mit einer gewissen Veränderung in ihrem Charakter beschrieben werden, so bleibt ihre Beschreibung doch mindestens durchmischt und weder rein positiv noch negativ.

Dabei nimmt die Jakobserzählung fast keine Bewertung vor, nicht einmal in der Unterscheidung zwischen den Familien Esaus und Jakobs. Trotzdem bleibt Gottes Erwählung

von Jakob als Geheimnis im Text. Die Funktion der Jakobsfamilie kann also nicht mit diesen Aspekten zusammenhängen und wird von ihnen dadurch nicht qualitativ beeinflusst. Dadurch ergibt sich, dass alle diese Aspekte nicht signifikant für die Funktion der Jakobsfamilie ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass man bei vielen Aspekten keine explizite narratologische Beschreibung von Funktionen von Familie in der Jakobserzählung findet. Es ist noch einmal deutlich zu sagen, dass die Jakobserzählung primär die Familie Jakobs beschreibt. Somit würde sich bei den wenigen Stellen, wo sich Erzählungen über andere Familien finden, lediglich eine Gegenüberstellung mit anderen Familien ergeben, die aber – wie oben schon angedeutet – nicht signifikant ist. In Tabelle 6.7 auf Seite 181 wurden noch einmal alle Spannungsfelder und ihre Verläufe in der Jakobserzählung dargestellt. Diese wurden bereits in der Einleitung eingeführt. Nur implizit finden sich Aspekten zu den Themen (a) Gottesfurcht, (d) materieller Reichtum und Flucht. Wichtiger für unsere Forschungsfrage sind die Bereiche (b) Erstgeburtsrecht, Eheschließung und Kinder und (e) Frieden und Versöhnung. Hier zeigt sich, wie beschrieben, eine große Verflechtung der einzelnen Aspekte. Als Hauptthema und damit Funktion der Jakobsfamilie konnte der (c) Segen und die Verheißungen herausgearbeitet werden, der mit allen anderen Aspekten eng verwoben ist. Er ergibt sich aus der Verheißung Gottes, die bereits Abraham gegeben wurde, dann an Isaak und hier auch mehrmals an Jakob ergangen ist. Thematisch geht es um die Verheißung von Land, einer Vielzahl von Nachkommen und dass diese große Familie zum Segen für andere Völker wird. Daraus ergibt sich der Segen bzw. das Tragen des Segens als Funktion der Familie Jakobs.

Eine weitere wichtige Beobachtung zu der Funktion von Familie in der Jakobserzählung ergibt sich nicht nur aus der Erneuerung oder dem Wiederzusprechen des Abrahamssegens. Auch aus der bisher in der Genesis zu beobachtenden, nur teilweise stattgefundenen Erfüllung des Segens. Damit wird deutlich, dass die Jakobserzählung nur einen Teilaspekt der Genesiserzählung betrifft. Somit müsste die Forschungsfrage perspektivisch insbesondere auf das ganze Buch Genesis oder sogar den Pentateuch erweitert werden: Gilt diese Funktion für alle Familien im Allgemeinen, oder lediglich spezifisch für die Jakobsfamilie bzw. die Nachkommen der Abrahamsfamilie? Außerdem müsste untersucht werden, wie diese Funktion konkret in den Familien gefüllt und umgesetzt wird. Auch diese Fragestellungen können im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden, sollen aber im letzten

Kapitel in den Ausblick aufgenommen werden.

7 Fazit und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat den Versuch unternommen, die Funktion von Familie[184] in der Jakobserzählung zu untersuchen. Dabei lag der Fokus auf ihrer narratologischen Funktion und es wurden verschiedene Methoden der literarischen Textanalyse und der sozialen Netzwerkanalyse verwendet. Die Hauptergebnisse sind dabei zum einen eine präzise Untersuchung der historisch-gesellschaftlichen Funktionen, der von Gott auf diese spezielle Familie zugedachten Funktion und einer Vielzahl von nur implizit zu erfassenden Funktionen. Zum anderen wurden diese Funktionen alle in den größeren theologischen Rahmen des Buches Genesis eingeordnet.

Die soziale Netzwerkanalyse wurde in dieser Arbeit explorativ verwendet und gewürdigt, sie führt zu weitere Fragen an den literarischen Endtext. Dabei wurde deutlich, dass sie gut im Kontext der literarischen Analyse verwendet werden und die Ergebnisse angemessen darstellen und visualisieren kann. Personen, Zeit und Orte sind elementare Elemente der narratologischen Exegese und decken sich methodisch mit der SNA. Intrigen, Konflikte und Handlungsverlauf sind methodisch eng verwandt, bedürfen aber einer weiteren Analyse. Hierbei ist insbesondere kritisch anzumerken, dass die SNA nicht gleichzeitig mit der Exegese verwendet werden konnte. Hier ist weitere Forschung nötig, um hier Perspektiven und exegetische Methoden zu entwickeln. Inhaltlich sind verschiedene elementare Beobachtungen wichtig. Zum einen handelt es sich um einen literarischen Bericht über eine konkrete Familie, die zum anderen theologisch eine bestimmte Funktion erfüllt. Insofern stellte sich eingangs die Frage mit welchem Familienbegriff der Leser aus einem anderen kulturellen und zeitlichen Hintergrund den Text konfrontiert. Die narratologische Auslegung dieser Arbeit konnte zwei literarische Spannungsfelder herausfiltern: Will die

[184] An dieser Stelle sei noch einmal auf das Ergebnis von Abschnitt 3.2 hingewiesen: Trotz aller Schwierigkeiten wird in dieser Arbeit der Begriff „Familie“ verwendet, da mögliche Umschreibungen wie „Haus“, „Großfamilie“ oder „familiäre Strukturen“ sprachlich-kommunikativ wieder Hilfskonstrukte sind, die den Leser weiter in die Irre führen würden.

Erzählung – und eventuell das Buch Genesis – überhaupt auf eine bestimmte Funktion der Familie außerhalb des konkreten theologischen Rahmens hinweisen? Der ausgelegte Text kennt das Familienmotiv des Lesers natürlich nicht und kann dazu nicht sinnvoll Stellung beziehen. Es drängt sich geradezu die Frage auf, ob die hier bearbeitete Forschungsfrage nicht in einem größeren Kontext bearbeitet werden muss.

Doch soll nun zunächst konkret der Ertrag zu den Forschungsfragen zusammengefasst werden, bevor ein Ausblick gewagt werden soll.

7.1 Ergebnisse

Die Hauptforschungsfrage in dieser Arbeit wurde wie folgt gestellt: Welche Funktionen familiärer Strukturen lassen sich in der Jakobserzählung erkennen? Diese Frage ist, wie in Abschnitt 4.1 ausführlich diskutiert, zunächst im größeren Rahmen des Buches Genesis und des Alten und Neuen Testaments zu betrachten. Zentrale Funktionen lassen sich in der Gottesfurcht, dem Erstgeburtsrecht, der Eheschließung und Kinder sowie der materiellen Versorgung finden. Doch die vorliegende Untersuchung konnte für die Jakobserzählung besonders die Themenfelder Frieden und Versöhnung sowie Verheißung (Land, Nachkommen und Segen) als zentral herausarbeiten.

Es muss an dieser Stelle noch einmal betont werden, dass diese Arbeit primär Ergebnisse für die Familie Jakobs darstellt und die Frage nicht geklärt ist – und vermutlich verneint werden muss –, ob der Erzähltext dies dem Leser in irgendeiner Form als normativ vermittelt möchte. Die Beschreibung Familie ist zunächst Teil der Erzählung und ihrer Hintergundgestaltung. Auch Wenham (2003: 19) führt dies aus: „we need to recognize that not everything described in the narratives was understood to be normative.“ Außerdem ist zu beachten, dass der Text den Leser mit seiner Erwartung, einer Kritik oder einer Zurechtweisung, also jeglicher Bewertung durch Gott, enttäuscht. Der Standpunkt des Autors (also die Beurteilung der Erzählung) ist in der Genesis oft nicht auszumachen und Wenham (2003: 24) gibt dazu vor allem zu bedenken, dass dies für die Betrachtung isolierte Erzählungen gilt: „Express moralizing comments are rare in Genesis, as in the rest of the Bible.“ Dies kann als Impuls für weitere Forschung gesehen werden, die im nächsten Abschnitt diskutiert werden soll. Richtig ist der Einwand von Willi-Plein (2011: 173),

dass in der Genesis nicht das Thema Familie oder Elternschaft literarisch thematisiert werden, sondern dass primär von Eltern erzählt wird, „um die geschichtliche und geistige Situation der Söhne zu verstehen“. Zum anderen ist der Text literarisch oft doppeldeutig. Denn die eigentliche Funktion von Familie wird oft in für den Leser irritierender Weise durchbrochen: Es wird von Konflikten innerhalb der Familie, zwischen Geschwistern und Frauen, Bevorzugung, Neid oder „gestohlenem“ Erstgeburtssegen erzählt. Dass dies trotz allem von Gott in einer gewissen Form akzeptiert wird, ist ein weiteres Indiz, dass diese Erzählungen nicht normativ gelesen werden wollen. Wenham fasst es sehr pointiert zusammen:

> It is into this most bitterly divided family that the forefathers of the twelve tribes were born. Fathered by a lying trickser and mothered by sharp-tongued shrews, the patriarchs grew up to be less than perfect themselves. Yet through them the promises to Abraham took a great step toward their fulfillment, showing that it is divine grace not human merit that gives mankind hope of salvation (Wenham 2017b: 250).

Es ist also durchaus als eine der zentralsten narratologischen Funktionen der Jakobsfamilie zu nennen, dass Gottes Gnade und Segen wichtiger ist und dieser vor allem nicht abhängig von bestimmten Formen oder Arten des Zusammenlebens.

Diese Spannungsbögen finden sich in den einzelnen Texten und werden in der Jakobserzählung literarisch nach und nach aufgelöst:

a	27,1-40	Jakob gewinnt die Rolle des Erstgeborenen
b	28,10-22	Gott segnet Jakob: Die Himmelsleiter
c	29,31-30,24	Jakobs eigene Familie
c’	33,1-20	Jakobs Herkunftsfamilie: Versöhnung mit Esau
b’	35,1-15	Gott segnet Jakob in Bethel
a’	35,23-29	Jakob kehrt in seine Rolle als Erstgeborener zurück

Es findet sich ein vielfältiger Ertrag der literarischen Darstellung der Funktion der Familie Jakobs. Die Texte **a** und **a’** klammern dabei die Erzählung ein: Der Text **a** erzählt, wie Jakob den Erstgeborenensegen erhält und somit die Funktion des Erstgeborenen übernehmen müsste. Zusätzlich geht auf ihn mit dieser Rolle der Abrahamssegen über, eine zentrale Funktion der Jakobsfamilie. In **a’** lösen sich die allermeisten Verheißungen und somit der Spannungsbogen der Erzählung auf. Die Texte **b** und **b’** erzählen Gottes Reden und wie er Jakob und seiner Familie segnet. Die Texte **c** und **c’** stehen im Mittelpunkt

der ausgewählten Texte und erzählen zum einen wie Jakob selbst zu einer eigenen Familie kommt, zum anderen, wie Jakob sich mit seinem Bruder versöhnt und damit wieder zu seiner Familie zurückkehren kann.

Diese Texte in ihrer Endfassung ergeben erst in ihrer Gesamtschau die literarische Funktion der Familie Jakobs. Zum einen wird die Familie Jakobs dem Leser als Segensträger für alle Geschlechter der Erde dargestellt. Jakob werden, wie auch schon seinen Vätern Abraham und Isaak, viele Nachkommen und Land verheißen. Dies ist tief verbunden damit, dass Jakob den Gott Abrahams und Isaaks als seinen Gott anerkennt und dieser unmittelbar in sein Leben eingreift. Dabei steht die Funktion der Familie Jakobs stets in der literarischen Spannung zum Handeln der Protagonisten. Lea und Rahel stehen im Wettkampf um Gunst und Kinder, oder die zunächst noch Ausstehende Versöhnung zwischen Jakob und Esau sorgt für Spannung. Seebass (1999: 457) fasst die literarische Pointe wie folgt zusammen: „Jakob ist von Geburt an der von Jahwe/Gott Geführte, bis er Israel genannt werden kann, ohne daß er in einen Goldrahmen gehörte oder nicht an der Fragwürdigkeit vieler Erwählter partizipierte". Dabei auffällig ist, dass Gottes Handeln und seine Versprechen nicht vom Verhalten der Menschen und den Formen oder Problemen innerhalb der Familie, also konkret der Ausgestaltung des familiären Lebens, abhängig sind. Literarisch besonders deutlich wird die häufige Analogie der Jakobserzählung zu Abraham. Dies ist eine Begründung für die Bedeutung des Abrahamssegens für die Funktion der Familie Jakobs.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man bei vielen Aspekten keine explizite Beschreibung von Funktionen von Familie in der Jakobserzählung finden kann. Allerdings lassen sich durch die SNA, die methodisch eng mit der narratologischen Ansatz zusammengeht, wichtige zusätzliche Aspekte wie Konflikte und Strukturen beleuchten. Die Jakobserzählung beschreibt primär die Familie Jakobs. Somit würde sich literarisch bei den wenigen Stellen, wo sich Erzählungen über andere Familien finden, lediglich eine Gegenüberstellung mit anderen Familien ergeben. Es ist also deutlich zu unterscheiden zwischen den eventuell für die Jakobsfamilie literarisch normativ geschilderten Aspekten und Funktionen und solchen Gesichtspunkten, die Teil der Beschreibung der Familie Jakobs sind, weil sie als Menschen zusammengefunden haben und als solche beschrieben werden. Als Hauptthema und damit Funktion der Jakobsfamilie konnte der Segen und die Verheißungen herausgearbeitet werden, die mit allen anderen Aspekten literarisch eng verwoben

sind. Sie ergeben sich aus der Verheißung Gottes, die bereits Abraham gegeben wurde, dann an Isaak und hier auch mehrmals an Jakob ergangen ist. Thematisch geht es um die Verheißung von Land, einer Vielzahl von Nachkommen und dass diese große Familie zum Segen für andere Völker wird. Daraus ergibt sich der Segen beziehungsweise das Segenstragen als Funktion von Familie.

7.2 Ausblick

Der Ertrag dieser Arbeit bleibt nicht ohne weitere Fragen. So ergibt sich eine wichtige Beobachtung zu der Funktion von Familie in der Jakobserzählung nicht nur aus der Erneuerung oder dem Wiederzusprechen des Abrahamssegens. Auch aus der bisher in der Genesis zu beobachtenden, nur partiellen Erfüllung des Segens. Damit wird wenig überraschend literarisch deutlich, dass die Jakobserzählung nur einen Teilaspekt der Genesiserzählung betrifft. Somit müsste die Forschungsfrage perspektivisch insbesondere auf das ganze Buch Genesis oder sogar den Pentateuch erweitert werden: Gilt diese Funktion für alle Familien im allgemeinen, oder lediglich spezifisch für die Jakobsfamilie beziehungsweise die Nachkommen der Abrahamsfamilie. Außerdem müsste untersucht werden, wie diese Funktion konkret in den Familien gefüllt wird und wie sie umgesetzt wird.

Es fällt auch auf, dass die hier vorliegenden Ergebnisse in der Literatur nur am Rande oder in einem anderen Rahmen diskutiert werden. Zum einen findet sich vielfältige Literatur im Themenfeld der praktischen Theologie, Pastoraltheologie und Seelsorge, die aber auf eine ganz andere Fragestellung, nämlich nach der Form und der Struktur von Familie, abzielen. Lediglich Wright – der die These vertritt, dass Familie eine zentrale Stellung im sozialen, ökonomischen und religiösen Leben in Israel einnimmt – sowie Wenham – der insbesondere nach der Botschaft des Buches Genesis für Familien fragt und diese in normative, paradigmatische und beschreibende Erzählungen unterteilt – behandeln Teilaspekte. Die einzige gesamtbiblische Analyse findet sich in dem Werk von Atkinson. Nach einer ausführlichen Analyse der Patriarchenfamilien und des alttestamentlichen Gedanken des Volkes Gottes kommt er zu dem Schluss „the family is the carrier of the covenant.“(Atkinson 2014: xi). Auch er betont die Wichtigkeit, Familie im Alten Testament zu verstehen – nicht umsonst behandelt ein großer Teil seines Werkes das AT. Grundsätzlich ist gesamtbiblisch der Befund zum Thema der Funktion von Familie dünn und schöpft

primär aus dem Themenfeld der Alltagsberichte innerhalb der biblischen Literatur. Die Schwierigkeit dabei ist, dass der Themenkomplex nicht explizit benannt wird, sehr wohl aber häufig implizit beschrieben ist.

Grundsätzlich stellt sich nicht nur die Frage nach einer gesamtbiblische Perspektive, sondern es drängt sich auch alttestamentlich eine weitere Fragestellung auf: Inwiefern ist der Begriff Haus – בית oder בית אב – als soziales Gefüge relevant für die biblische Beschreibung der Segensverheißung oder sogar der Bünde und inwiefern nehmen die biblischen Beschreibungen der Bünde Einfluss und Bezug auf „Familie“ und welche Entwicklung findet sich darin? Konkret könnte man auch fragen, in welchem Rahmen menschlichen Zusammenlebens das Alte Testament die Bünde entfaltet?

Das Ende der Jakobserzählung berichtet, wie Segen und Verheißung an einigen Stellen immer wieder ansatzweise in Erfüllung gehen. Doch wie ist der konkrete Zusammenhang zwischen dem Abrahamssegen und Familie? Der Segen wird immer wieder literarisch erwähnt und von Generation zu Generation weitergegeben, wobei mit Jakobs Kindern das Volk Israel, Gottes auserwähltes Volk, entsteht. Dabei wäre zu untersuchen, welche Rolle der Dekalog als Bundeszeichen zwischen Gott und Israel spielt und inwiefern der Dekalog zum Schutz der Familie dient. Außerdem wäre weiter zu untersuchen, inwiefern das שמע ישראל *Höre Israel* das Volk Israel in die in dieser Arbeit diskutierte Funktion der Jakobsfamilie hinein nimmt und das Volk dazu anleitet, wie sie diese Funktion konkret in ihrem Leben ausführen können. Schlussendlich: Findet der alttestamentliche Bundesgedanke seine Vollendung im neutestamentlichen Gedanken, dass alle Gläubigen Brüder und Schwestern sind und somit eine neue Art von sozialer Form des menschlichen Zusammenlebens („Familie Gottes“) bilden? Es drängt sich die Frage auf, ob beispielsweise durch die Genealogien oder Nacherzählungen in theologischen Reden, Jesus als der Heils- und Segensbringer Gottes in der Herkunftslinie zu Jakob steht und damit die Segensverheißung der Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs eine neue Bedeutung bekommt beziehungsweise zur Erfüllung kommt. Dabei können auch Verheißungen im Alten Testament eine wichtige Rolle spielen. Daraus würde folgen, dass durch Jesus und den neuen Bund alle Menschen, die an ihn glauben, Segensträger sind. Die Frage wäre dann konkret, ob die christliche Gemeinde dadurch die Funktion von Familie als Segensträger übernimmt.

Insofern ergibt sich eine weitere Fragestellung, ob und wenn ja welche Aspekte allgemein auf Familie an sich übertragen werden können. Es geht den biblischen Texten primär

um die Funktion von Familie als Segensträger und damit letztlich auch als Missionsträger. Es geht weniger um das „wie“, also die Form von Familie. Durch die Erzähltexte wurde deutlich, dass implizit die Funktion von Familie im Vordergrund steht und es dadurch möglich ist, dass Gott unabhängig von bestimmten Familienformen oder menschlichen Abgründen Familie zum Segensträger werden lassen kann.

A Literaturverzeichnis

Acock, A. C. & J. S. Hurlbert 1990. Social network analysis: A structural perspective for family studies. *Journal of Social and Personal Relationships* *7*(2), 245–264.

Agarwal, A., A. Corvalan, J. Jensen, & O. Rambow 2012. Social network analysis of alice in wonderland. *Proceedings of the NAACL-HLT 2012 Workshop on computational linguistics for literature*, 88–96.

Albertz, R. & B. Becking 2003. *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era.* Assen: Royal Van Gorcum.

Albertz, R., B. A. Nakhai, S. M. Olyan, & R. Schmitt 2013. *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies.* Winona Lake: Pennsylvania State University Press.

Alter, R. 1997. *Genesis: Translation and Commentary.* New York: W. W. Norton.

Alter, R. 2011. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books.

Anderson, C. 2018. Digital Humanities and the Future of Theology. *Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie*. Publisher: PubPub.

Anderson, J. E. 2011. *Jacob and the divine trickster: a theology of deception and YHWH's fidelity to the ancestral promise in the Jacob cycle.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Antwi, E. K. E. 2017. Younger-brother motif in genesis as an object of love and hatred in the family: Tensions, conflicts and reflection for the contemporary african family. *Old Testament Essays 30*(1), 11–29.

Appel, H. 1989. Vater, in T. Schlatter (Hg.) *Calver Bibellexikon.* Stuttgart: Calver.

Asis, E. 2016. *Identity in conflict: the struggle between Esau and Jacob, Edomand Israel.* (Siphrut 19). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Atkinson, J. 2014. *Biblical and Theological Foundation of the Family.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Baden, J. 2013. *The Promise to the Patriarchs.* Oxford: University Press.

Bar-Efrat, S. 2006. *Wie die Bibel erzählt.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Barton, J. & J. Muddiman 2007. *The Oxford Bible Commentary.* Oxford: University Press.

Becker, D., E. Gerstenberger, C. Osiek, B. Klein, W. Heun, A. Gestrich, B. Wannenwetsch, D. Browning, C. Grethlein, & R. Lachmann 2021. Familie, in *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Online im Internet: URL: <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_07436 [Stand 2021-08-23].

Bergant, D. 2013. *Genesis: In the Beginning.* Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Bergmann, H. 2009. Tochter, in H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, & G. Maier (Hg.) *Das große Bibellexikon*, Bd. 2. Witten: Brockhaus.

Berlin, A. 1994. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Winona Lake: Eisenbrauns. (Bible and literature series).

Berry, D. 2012. *Understanding Digital Humanities.* New York: Palgrave Macmillan UK.

Blenkinsopp, J. 1997. The family in first temple israel. *Families in ancient Israel, Leo G. Perdue*, 48–103.

Blum, E. 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte.* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 57). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.

Boadt, L. 1984. *Reading the Old Testament: An Introduction.* Mahwah: Paulist Press.

Brandt, K. 2009. Mutter, in H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, & G. Maier (Hg.) *Das große Bibellexikon*, Bd. 2. Witten: Brockhaus.

Braune-Krickau, T. 2010. *Handbuch Diakonische Jugendarbeit.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

Campbell, K. 2003. *Marriage and Family in the Biblical World.* Downers Grove: Inter-Varsity Press.

Carrington, P. J., J. Scott, & S. Wasserman 2005. *Models and methods in social network analysis.* (Structural Analyses in the Social Sciences, 27). Cambridge: University Press.

Chabrol, C. 1973. *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel.* München: Kösel-Verlag.

Claassen, W. T. 1994. New ways of access to old testament information. *Old Testament Essays 7*(4), 333–342.

Clivaz, C. 2017. Die Bibel im digitalen Zeitalter: Multimodale Schriften in Gemeinschaften. *Zeitschrift für Neues Testament 20*(39/40), 35–57.

Collar, A. 2013a. Re-thinking jewish ethnicity through social network analysis, in C. Knappet (Hg.) *Network analysis in archaeology: New approaches to regional interaction.* Oxford: University Press. 223–246.

Collar, A. 2013b. *Religious Networks in the Roman Empire.* Cambridge: University Press.

Collar, A., F. Coward, T. Brughmans, & B. J. Mills 2015. Networks in archaeology: phenomena, abstraction, representation. *Journal of Archaeological Method and Theory 22*(1), 1–32.

Cornils, A. 2006. *Vom Geist Gottes erzählen: Analysen zur Apostelgeschichte.* Tübingen: Francke.

Cotter, D. W. 2003. *Genesis.* Collegeville, Minn: Liturgical Press.

Crowell, B. L. 2021. *Edom at the Edge of Empire: A Social and Political History.* 29. Atlanta: SBL Press.

Davies, P. R. 1994. 'house of david' built on sand: the sins of the biblical maximizers. *Biblical Archaeology Review 4*(20), 52–56.

Davies, P. R. 2008. *Memories of ancient Israel: An introduction to biblical history-ancient and modern.* Westminster: John Knox Press.

Day, L. 1995. *Three Faces of a Queen: Characterization in the Books of Esther.* The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. Sheffield: Academic Press.

De Pury, A. 1991. Le cycle de jacob comme légende autonome des origines d'lsraël. in *Congress Volume Leuven 1989*, 78–96. Brill.

Dearman, J. A. 1998. The family in the old testament. *Interpretation 52*(2), 117–129.

Deist, F. 1986. *Words from afar.* Cape Town: Tafelberg Publishers.

Deist, F. 2000. *Material Culture of the Bible: An Introduction.* London: Bloomsbury Publishing.

Dicou, B. 1994. *Edom, Israel's brother and antagonist: the role of Edom in biblical prophecy and story.* 169. Sheffield: University Press.

Diestel, R. 2012. *Graphentheorie.* Berlin: Springer.

Dietrich, M., O. Loretz, O. Kaiser, W. Delsman, K. Hecker, W. Müller, W. Römer, H. Hotabi, & A. Ünal 2019. *Mythen und Epen IV.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dietrich, W. (Hg.) 2017. *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld - Inhalte - Grundthemen.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Domsgen, M. 2016. Ehe und Familie, in *WiBiLex.* Deutsche Bibelgesellschaft. Online im Internet: `https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100059/` [Stand 2018-09-20].

Dorsey, D. A. 1999. *The literary structure of the Old Testament.* Grand Rapids, Mich.: Baker Books.

Dreytza, M., W. Hilbrands, & H. Schmid 2002. *Das Studium des Alten Testaments.* Wuppertal: Brockhaus.

Dubbink, J. 2016. Jakob auf der couch: Kann die psychologie uns helfen die jakobserzählung zu verstehen? *Communio Viatorum 58*(3), 322–337.

Duling, D. C. 2013. Paul's aegean network: The strength of strong ties. *Biblical Theology Bulletin 43*(3), 135–154.

Dörpinghaus, J. 2021a. Die soziale Netzwerkanalyse: Neue Perspektiven für die Auslegung biblischer Texte? *Biblisch erneuerte Theologie* (5).

Dörpinghaus, J. 2021b. Digital theology: New perspectives on interdisciplinary research between the humanities and theology. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* (17).

Ebach, J. 2007. *Genesis 37-50.* Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg im Breisgau: Herder.

Egelkraut, H. 2017. *Das Alte Testament: Entstehung, Geschichte, Botschaft.* Gießen: Brunnen.

Elson, D., N. Dames, & K. McKeown 2010. Extracting social networks from literary fiction. in *Proceedings of the 48th annual meeting of the association for computational linguistics*, 138–147.

Evans, C. A. (Hg.) 2012. *The book of Genesis.* (Supplements to Vetus Testamentum). Leiden: Brill.

Faber van der Meulen, H. E. 1996. 'Worden als een kind'. Als welk kind? *Hervormde teologiese studies 52*(2/3), 351–375.

Fabry, H.-J. 2013. Vater. in M. Fieger (Hg.) *Wörterbuch alttestamentlicher Motive: (WAM)*, 411–415. WBG (Wiss. Buchges.).

Fechter, F. 1998. *Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewahlten Texten des Alten Testaments.* (Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft). Berlin: De Gruyter.

Fewell, D. 2016. *The Oxford Handbook of Biblical Narrative.* Oxford: University Press.

Fischer, I. 1994. *Die Erzeltern Israels: feministisch-theologische Studien zu Genesis 12 - 36.* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222). Berlin u.a.: de Gruyter.

Fisher, W. 1987. *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action.* South Carolina: University of South Carolina Press.

Fokkelman, J. 2000. *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide.* Lousville: Westminster John Knox.

Fokkelman, J. 2004. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis.* Eugene: Wipf and Stock.

Fortunato, S. 2010. Community detection in graphs. *Physics reports 486*(3-5), 75–174.

Freeman, L. C. 1978. Centrality in social networks conceptual clarification. *Social Networks 1*(3), 215–239.

Fry, C. 2014. *The Firstborn.* Cambridge: University Press.

Garland, D. & D. Garland 2007. *Flawed Families of the Bible: How God's Grace Works through Imperfect Relationships.* Grand Rapids: Baker Publishing Group.

Genette, G. 1966. *Figures I.* Paris: Éditions du Seuil.

Genette, G. 2014. *Figures III.* Paris: Éditions du Seuil.

Genette, G., A. Knop, J. Vogt, & I. Kranz 2010. *Die Erzählung.* Paderborn: Fink.

Gies, K. 2013. Jakob, in *WiBiLex.* Deutsche Bibelgesellschaft. Online im Internet: `https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22151/` [Stand 2021-06-03].

Golka, F. 1999. *Jakob, Biblische Gestalt und literarische Figur: Thomas Manns Beitrag zur Bibelexegese.* Stuttgart: Calwer Verlag.

Gottwald, N. 1999. *Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE.* Biblical Seminar. London: Bloomsbury Academic.

Granovetter, M. S. 1973. The strength of weak ties. *American journal of sociology 78*(6), 1360–1380.

Gray, D. & T. Vander Wal 2014. *The connected company.* Sebastopol: O'Reilly.

Greenspahn, F. E. 1994. *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible.* Oxford: University Press.

Gruber, M. I. 1995. Private Life in Ancient Israel, in J. M. Sasson (Hg.) *Civilizations of the Ancient Near East*, Bd. 1. New York: Scribners.

Guillaume, P. 2016. *Land, Credit and Crisis: Agrarian Finance in the Hebrew Bible.* BibleWorld. Abingdon: Taylor & Francis.

Haag, H. 1973a. בן, in G. J. Botterweck & H. Ringgren (Hg.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Haag, H. 1973b. בת, in G. J. Botterweck & H. Ringgren (Hg.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Hamilton, V. P. 1995. *The Book of Genesis.* Bd. 2 (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Heaton, E. W. 1965. *Biblischer Alltag.* Stuttgart: Evang. Buchgemeinde.

Hendel, R. S. 1987. *The epic of the patriarch: the Jacob cycle and the narrative traditions of Canaan and Israel.* Atlanta: Scholars Press.

Hennig, M. 2006. *Individuen und ihre sozialen Beziehungen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hensel, B. 2011. *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis.* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft). Berlin: De Gruyter.

Hess, R. & D. Caroll 2003. *Family in the Bible: Exploring Customs, Culture, and Context.* Baker Publishing Group.

Hieke, T. 2003. *Die Genealogien der Genesis.* (Herders biblische Studien). Freiburg im Breisgau: Herder.

Holmgren, F. C. 1990. Holding Your Own Against God! Genesis 32: 22–32 (In the Context of Genesis 31–33). *Interpretation 44* (1), 5–17.

Jackson, M. O. 2010. *Social and Economic Networks.* Princeton: University Press.

Jacob, B. [1934] 2000. *Das Buch Genesis.* Stuttgart: Calwer Verlag.

Jannidis, F., H. Kohle, & M. Rehbein (Hg.) 2017. *Digital Humanities: Eine Einführung.* Stuttgart: J.B. Metzler.

Jauss, H. 1982. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jauss, H. 1994. *Wege des Verstehens.* Paderborn: W. Fink.

Jenni, E. 1971. בַּיִת, in E. Jenni & C. Westermann (Hg.) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* München: Chr. Kaiser Verlag.

Kaminsky, J. 2016. *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election.* Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Kennedy, V. 2013. *Edward Said: A critical introduction.* John Wiley & Sons.

Kleine, M. 2004. *Hilfe für Schwache im Alten Testament: Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat.* Philipps-Universität Marburg.

Knierim, R. 1989. Mutter, in T. Schlatter (Hg.) *Calver Bibellexikon.* Stuttgart: Calver.

Kollmar, E. 2009. Vater, in H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, & G. Maier (Hg.) *Das große Bibellexikon*, Bd. 2. Witten: Brockhaus.

Koorevaar, H. 2015. Der Aufbau des Buches Genesis und die literarisch-theologische Bedeutung des Entwicklungsansatzes. in R. Junker (Hg.) *Genesis, Schöpfung und Evolution. Beiträge zur Auslegung und Bedeutung des ersten Buches der Bibel*, Holzgerlingen, 203–217. Hänssler Verlag.

Kratz, R. G. & F. Neumann 2018. Die Verheissungen an die Erzväter. Die Konstruktion ethnischer Identität Israels. in M. G. Brett & J. Wöhrle (Hg.) *The Politics of the Ancestors*, Tübingen, 35–66. Mohr Siebeck.

Krause, J. J. 2008. Tradition, history, and our story: some observations on jacob and esau in the books of obadiah and malachi. *Journal for the Study of the Old Testament 32*(4), 475–486.

Krauss, H. & M. Küchler 2003. *Erzählungen der Bibel: Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die Urgeschichte (Gen 1-11).* Stuttgart: Kohlhammer.

Krauss, H. & M. Küchler 2004. *Erzählungen der Bibel II: Abraham - Isaak - Jakob.* Freiburg, Schweiz: Paulusverl.

Köckert, M. 2009. *Die Erzväter in der biblischen Tradition: Festschrift für Matthias Köckert.* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400). Berlin: de Gruyter.

Kühlewein, J. 1971a. בן, in E. Jenni & C. Westermann (Hg.) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* München: Chr. Kaiser Verlag.

Kühlewein, J. 1971b. אם, in E. Jenni & C. Westermann (Hg.) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* München: Chr. Kaiser Verlag.

Lev, S. 2009. Esau's gender crossing, in *Torah Queeries.* New York: University Press. 38–42.

Martella, I. M. 2015. *Geschwisterrivalitäten im Buch Genesis: Eine literaturwissenschaftliche Analyse ausgewählter Geschwisterrivalitäten.* Ph. D. thesis.

McClure, J. M. 2018. The structure of jesus's social network: Subgroups, blockmodeling, and balance. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* (14).

Meynet, R., L. Pouzet, N. Farouki, & A. Sinno 1998. *Rhétorique sémitique.* Paris: Patrimoines.

Michel, A. 2013. Kind. in M. Fieger (Hg.) *Wörterbuch alttestamentlicher Motive: (WAM)*, 254–259. WBG (Wiss. Buchges.).

Mitchell, T. C. 2009. Family, in H. Burkhardt, F. Grünzweig, F. Laubach, & G. Maier (Hg.) *Das große Bibellexikon*, Bd. 1. Witten: Brockhaus.

Nave-Herz, R. 2015. *Familie heute.* Wissen verbindet. Darmstadt: WBG.

Newman, M. E. & M. Girvan 2004. Finding and evaluating community structure in networks. *Physical review E 69*(2), 026113.

Niditch, S. 2008. *My Brother Esau is a Hairy Man: Hair and Identity in Ancient Israel.* Oxford: University Press.

Oden, R. A. 1983. Jacob as father, husband, and nephew: Kinship studies and the patriarchal narratives. *Journal of Biblical Literature 102*(2), 189–205.

Otto, E. 1994. *Theologische Ethik des Alten Testaments.* Stuttgart: Kohlhammer.

Pais, I. 1966. Die spuren der urentwicklung der familie im alten testament. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica et Sociologica.*

Perdue, L. 1997. *Families in Ancient Israel.* Westminster: John Knox Press.

Petersen, D. L. 2005. Genesis and family values. *Journal of Biblical Literature 124*(1), 5–23.

Peuckert, R. 2012. *Familienformen im sozialen Wandel.* Wiesbaden: Springer.

Phillips, P., K. Schiefelbein-Guerrero, & J. Kurlberg 2019. Defining digital theology: Digital humanities, digital religion and the particular work of the Codec Research Centre and Network. *Open theology 5*(1), 29–43.

Pitzele, P., F. Lorenz, & E. Stegemann 2012. *Die Brunnen unserer Väter: Midraschim und Bibliologe über Bereschit - Genesis.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Porter, J. 1967. *The Extended Family in the Old Testament.* Indiana: Edutext.

Porter, M. A., J.-P. Onnela, P. J. Mucha, et al. 2009. Communities in networks. *Notices of the AMS 56*(9), 1082–1097.

Pury, A. d. & M. Bauks 2001. *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Gen 25 - 36.* (Le monde de la Bible 44). Genève: Labor et Fides.

von Rad, G. 1976. *Das erste Buch Mose: Genesis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Reitmayer, M. & C. Marx 2010. Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft, in C. Stegbauer & R. Häußling (Hg.) *Handbuch Netzwerkforschung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 869–880.

Richter, H.-F. 1978. *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt.* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 10). Frankfurt am Main: Lang.

Rienecker, F. 2013a. Mutter, in F. Rienecker, G. Maier, A. Schick, & U. Wendel (Hg.) *Lexikon zur Bibel.* Witten: Brockhaus.

Rienecker, F. 2013b. Vater, in F. Rienecker, G. Maier, A. Schick, & U. Wendel (Hg.) *Lexikon zur Bibel.* Witten: Brockhaus.

Ringgren, H. 1973. אב, in G. J. Botterweck & H. Ringgren (Hg.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Rogerson, J. & P. Davies 1989. *The Old Testament World.* Cambridge: University Press.

Rollinger, C. 2014. *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik.* (Studien zur Alten Geschichte 19). Heidelberg: Verlag Antike.

Rollinger, C. 2020. Prolegomena. problems and perspectives of historical network research and ancient history. *Journal of Historical Network Research* (4), 1–35.

Römer, T. & R. Geuss 2015. *The Invention of God.* Harvard: University Press.

Rydberg-Cox, J. 2011. Social networks and the language of greek tragedy. *Journal of the Chicago Colloquium on Digital Humanities and Computer Science 1*(3).

Said, E. W. 1985. Orientalism reconsidered. *Race & class 27*(2), 1–15.

Sailhamer, J. 1992. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-theological Commentary.* (Library of Biblical interpretation). Grand Rapids: Zondervan.

Salkin, J. 2018. *Toledot (Genesis 25:19-28:9) and Haftarah (Malachi 1:1-2:7): The JPS B'nai Mitzvah Torah Commentary.* JPS B'nai Mitzvah Torah commentary. Nebraska: Jewish Publication Society.

Sasson, J. M. 1995. *Civilizations of the Ancient Near East.* New York: Scribner.

Scharbert, J. 1982. Beyt 'ab als soziologische Größe im Alten Testament, in W. C. Delsman (Hg.) *Von Kanaan bis Kerala.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 213–237.

Schlatter, T. 1989. Sohn, in T. Schlatter (Hg.) *Calver Bibellexikon.* Stuttgart: Calver.

Schmid, K. & M. Grohmann 2017. Von Jakob zu Israel. Das antike Israel auf dem Weg zum Judentum im Spiegel der Fortschreibungsgeschichte der Jakobüberlieferungen der Genesis. *Identität und Schrift*, 33–67.

Schweizer, T. 1996. *Muster sozialer Ordnung: Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie.* Berlin: D. Reimer.

Scott, J. 2012. *Social Network Analysis.* SAGE Publications.

Seebass, H. 1999. *Genesis/2,2. Vätergeschichte II (23,1-36,43).* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Seybold, K. 2010. *Poetik der prophetischen Literatur im Alten Testament.* Stuttgart: Kohlhammer.

Shannon-Weaver, C. 1949. *The mathematical theory of communication.* Illinois: The University of Illinois Press.

Snyman, G. 1996. Who is speaking? Intertextuality and textual influence. *Neotestamentica 30*(2), 427–449.

Snyman, G. F. 2016. A hermeneutic of vulnerability. Edom in Malachi 1: 2–5. *Journal for Semitics 25*(2), 595–629.

Snyman, G. F. 2020a. Readers' Disgust in the Case of Rebekah, Jacob, Isaac, and Esau: Perverters of Justice? *Old Testament Essays 33*(3), 445–472.

Snyman, G. F. 2020b. The Narrative erasure of Adam in Cain's Birth in Gen. 4:1. Some Notes on Eve, Sex and Vulnerability. *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics 119*(1), 1–17.

Spangenberg, E. 1988. *Ein Blick in das Familienrecht des Alten Testaments.* (Familie aktuell). s.n.

Spina, F. A. 2005. *The faith of the outsider: Exclusion and inclusion in the biblical story.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Stegbauer, C. & R. Häußling 2010. *Handbuch Netzwerkforschung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Steinberg, N. A. 2012. The World of the Family in Genesis, in *The Book of Genesis.* Leiden: Brill. 279–300.

Steinmetz, D. 1991, November. *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis.* (Literary Currents in Biblical Interpretation). Westminster: John Knox Press.

Sternberg, M. 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Indiana Studies in Biblical Literature. Indiana: University Press.

Stolz, F. & O. Borowski 2021. Erstlinge, in *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Online im Internet: URL: `http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_04570` [Stand 2021-06-23].

Syrén, R. 1993. *The forsaken first-born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives.* (Journal for the study of the Old Testament: Supplement series, 133). Sheffield: JSOT Pr.

Traag, V. A., L. Waltman, & N. J. Van Eck 2019. From Louvain to Leiden: guaranteeing well-connected communities. *Scientific reports 9*(1), 1–12.

Unger, D. G. & D. R. Powell 1980. Supporting families under stress: The role of social networks. *Family relations*, 566–574.

Uspenskij, B. 1975. *Poetik der Kompositio.: Struktur des künstlerischen Textes und Typologie der Kompositionsform.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Utzschneider, H. & S. A. Nitsche 2014. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

de Vaux, R. 1964. *Das Alte Testament und seine Lebensordnung.* Bd. 1. Freiburg: Herder.

de Vaux, R. 1966. *Das Alte Testament und seine Lebensordnung.* Bd. 2. Freiburg: Herder.

Vrolijk, P. 2011. *Jacob's Wealth: An Examination into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25: 19-35: 29).* Leiden: Brill.

Watzlawick, P., J. Beavin, & D. Jackson 1996. *Menschliche kommunikation.* Bern: Huber.

Weinberg, J. 1992. *The Citizen-Temple Community.* London: Bloomsbury Publishing.

Wenham, G. 2017a. *Genesis 1-15.* Bd. 1 (Word Biblical Commentary). Dallas: Zondervan Academic.

Wenham, G. 2017b. *Genesis 16-50.* Bd. 2 (Word Biblical Commentary). Dallas: Zondervan Academic.

Wenham, G. J. 2003. Family in the pentateuch, in R. Hess & M. R (Hg.) *Family in the Bible: Exploring Customs, Culture, and Context.* Grand Rapids: Baker Publishing Group.

Wénin, A. 1999. Adam et eve: la jalousie de caïn,«semence» du serpent. un aspect du récit mythique de genèse 1-4. *Revue des sciences religieuses 73*(1), 3–16.

Westbrook, R. 1991. *Property and the Family in Biblical Law.* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies). London: Bloomsbury Publishing.

Westermann, C. 1976. *Die Verheißungen an die Väter: Studien zur Vätergeschichte.* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 116). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Westermann, C. 1989. *Genesis: 2. Teilband, Genesis 12-36.* Biblischer Kommentar: Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wetherell, C. 1998. Historical social network analysis. *International review of social history 43*(S6), 125–144.

Willi-Plein, I. 2011. *Das Buch Genesis. 2, Kapitel 12 - 50.* (Neuer Stuttgarter Kommentar 1). Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk.

Williamson, P. 2001. *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis.* Sheffield: Academic Press.

Wright, C. J. H. 1990. *God's people in God's land.* Michigan: W.B. Eerdmans Pub. Co. Grand Rapids.

Wright, C. J. H. 1992. Family, in D. N. Freedman (Hg.) *The Anchor Bible Dictionary*, Bd. 2. New York: Doubleday.

Yoo, Y. & M. Suk 2008. Family in the old testament through family systematic theory. *Korean Journal of Old Testament Studies 14* (1).

Zakovitch, Y. 2012. *Jacob: Unexpected Patriarch.* Jewish Lives. Yale: University Press.

Zobel, H.-J. 1987. מִשְׁפָּחָה, in G. J. Botterweck & H. Ringgren (Hg.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 5. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

B Bibelstellenregister

Gen

1,28 . . . . . 113, 184
5,4 . . . . . 69, 71
9,1 113
12–50 21
12,2.3 . . . . . 189, 190
12,2–3 101
12,3 . . . . . 114, 124
12,6 144
12,8 144
13,6 190
13,15.16 189
15,5 150
15,7 150
17,1 149
17,5 189
17,6–9 189
17,7 190
17,22 149
18,10 70
19,18 72
20,9 72
20,15 72
22,2 . . . . . 66, 70
24 155
24,12 72
24,15 72
25 19
25–36 . 74, 80–83, 88, 92, 93, 97, 174, 175
25–50 . . . . . 74, 97, 98, 100
25,1–6 155
25,7–11 155
25,8 155
25,11.12 189
25,23 . . . . . 106, 107, 114, 171
25,23–28 . . . . . 118, 172
25,28 . . . . . 106, 107
25,29–34 . . . . . 107, 115
25,31 167
25,31–34 115
25,34 . . . . . 118, 170
26 101
26,3–4 150
26,3–5 188–190
26,24 150
27 . . . . . 68, 115
27,1 106
27,1–4 106
27,1–40 . . . . 8, 99, 103–105, 157, 167, 182
27,2 106

27,5 107
27,5–17 . . . . . 107, 181
27,8 . . . . . 107, 165
27,9 108
27,11 108
27,12 108
27,13 . . . . . 107, 108, 165
27,14–15 108
27,16 108
27,17 110
27,18 109
27,18–29 109
27,19 . . . . . 110, 169
27,20 110
27,21 . . . . . 109, 110
27,22 109
27,23 . . . . . 109, 110
27,24 . . . . . 109, 110
27,27 . . . . . 109, 112
27,27–29 192
27,28 . . . . . 112, 113
27,29 . . . . . 109, 112–114
27,30 110
27,32 110
27,33 111
27,33–35 171
27,35 . . . . . 111, 167, 169
27,36 111
27,37 111
27,38 111
27,39 112
27,40 112
27,43 116
28,1 106
28,3 190
28,3.4 190
28,4 . . . . . 101, 106, 189
28,10–22 . . 8, 100, 103, 104, 120, 121, 146, 157, 182, 191
28,11 121
28,13 . . . . . 101, 123, 124, 190
28,13–14 150
28,13–15 . . . . . 123, 187–189, 191
28,14 . . . . . 123, 124, 126, 127
28,15 . . . . . 123, 190
28,16 . . . . . 121, 125
28,16–22 . . . . . 144, 167
28,17 . . . . . 121, 122, 125, 126
28,18 125
28,19 121
28,20 . . . . . 125, 167
28,21 . . . . . 125, 180
28,22 . . . . . 125, 126, 167
29,1–30 100
29,10 165
29,15 72
29,31 . . . . . 104, 130, 136, 157
29,31–35 . . . . . 131, 165
29,31–30,24 . . . . 8, 103, 128, 130, 167, 183
29,33–35 131
29,35.23 181
30,1 . . . . . 70, 132
30,1–3 165
30,4 133
30,8 133

30,9 134
30,22 136
30,24 . . . . . 104, 136, 157
30,30 . . . . . 101, 165
31,1–21 100
31,2 165
31,3 . . . . . 167, 168
31,7 165
31,19 191
31,36–42 165
31,50 72
32,7 111
32,7–9 138
32,14–22 138
32,22 74
32,23–33 . . . . . 100, 142
32,25–30 146
32,29 . . . . . 149, 150, 189
33,1 139
33,1–16 . . . . . 99, 100
33,1–17 171
33,1–208, 84, 103, 104, 138, 156, 157, 167, 184
33,4 140
33,5 140
33,11 141
33,12 168
33,21 144
33,22 144
35,1 . . . . . 147, 151
35,1–5 191
35,1–15 . . . 8, 100, 103, 104, 146, 157, 191
35,2 101
35,2–5 . . . . . 147, 181
35,6–8 147
35,9 . . . . . 149, 151
35,9–13 . . . . . 147, 151, 182
35,10 151
35,11 . . . . . 150, 151, 189
35,11.12 190
35,12 . . . . . 102, 150, 151
35,13 . . . . . 149, 151
35,14–15 147
35,16–22 100
35,22 . . . . . 8, 153, 154
35,23–29 . . . . . 103, 104, 157
35,26 . . . . . 106, 153
35,27 . . . . . 153, 155
35,28 155
35,29 . . . . . 143, 153, 155
35,29a 153
36 . . . . . 83, 112
37–50 . . . . . 83, 191
37,12–36 . . . . . 99, 100
37,35 71
39,2 193
39,5 193
39,21 193
40,8 193
41,16 193
41,39 193
43,23 193
43,33 115
44,20 66
45,1–28 100

45,5–9 193
46 83
46,1–27 100
46,8–27 . . . . . 83, 87
46,27 101
46,28–34 . . . . . 99, 100
47,12 83
48,16 102
49,1–28 100
Ex
2,10 69
13,14 71
20,10 . . . . . 71, 72
20,12 . . . . . 65, 68, 71
21,7 65
22,15 72
Lev
19,14 110
Num
1,26 . . . . . 59, 60
26,1 72
Dtn
1,11.21 66
4,1 66
5,2 66
5,16 . . . . . 65, 68
6,3 66
6,7 . . . . . 63, 66
7,3 72
8,3 112
11,19 71
12,1 66
17 73
21,15–17 65
22,21 72
25,5 61
26,7 66
32,7.46 66
Jos
7,16–18 64
7,19 70
13–19 59
24 66
Ri
3,6 72
11,34 72
13,3 70
13,5 70
13,7 70
19,24 72
1Sam
2,29 70
1Kön
1,11 65
3,5–15 122
8 66
15,13 68
20,35 70
21,7 68
2Sam
12,3 72
2Kön
2,3 70
6,1–2 64
1Chr
4,38 123

5,2 115

Hi

1,2 71

42,13 71

Ps

51,7 68

103,13 71

127,3 70–72

128,3 72

131,2 68

144,12 72

Spr

1,8 68

1,10 70

2,12 66

3,11 70

4,3 66

6,20 68

6,20–27 66

10,1 66

13,1.24 66

14,26 66

15,20 66

23,22 66

23,24 66

23,26 66

31,1 68

Jes

1,8 71

7,14 70

51,18 70

66,13 68

Jer

16,2 70

Hos

4,10 123

Mi

7,6 71

Mal

1,6 65

3,17 71

Lk

1–2 70

Joh

4,10.19 66

C Index

Betweenness, 46, 47
Betweenness-Zentralität, 84, 164
Brokerage, 46

Closeness, 46
Closeness-Zentralität, 47, 84, 164
Closure, 46
Cluster, 45, 46
Community, 45, 46

Degree, 46

Eigen-Zentralität, 47, 84, 164

Harmonic-Closeness-Zentralität, 47

Kanten, 45
Knoten, 44
Knotengrad, 46

Pfad, 45

Redundanz, 45

Soziale Netzwerkanalyse, 42

Zentralitätsmaß, 46

D Formeln zur SNA

Betweenness-Zentralität Die Betweenness-Zentralität nach Jackson (2010) ist gegeben durch

$$bc(v) = \sum_{k \neq j, v \neq k, v \neq j} \frac{P_v(k,j)}{P(k,j)} \cdot \frac{2}{(n-1)(n-2)},$$

wobei n die Anzahl der Knoten im Graph bezeichnet. Es berechnet für einen Knoten v alle kürzesten Wege in einem Netzwerk $P_v(k,j)$ für alle Anfangs- und Endknoten $k, j \in V$. Dabei bezeichnet $P(k,j)$ die Gesamtzahl der Wege zwischen k und j.

Clique $\rightarrow$ Cluster.

Cluster Dichte und vielfältige Netzwerkbereiche werden oft vereinfacht *Cluster* oder *Community* genannt. Eine Extremform des Clusters ist die *Clique*, in der alle Knoten paarweise miteinander verbunden sind (vgl. Jackson 2010: 34-38).

Closeness-Zentralität Bei einem Knoten $i \in V$ kann der durchschnittliche Abstand zwischen dem ersten und anderen Knoten $j \in V$ mit $\sum -j \neq id(i,j)$ berechnet werden, wobei $d(i,j)$ die Länge eines kürzesten Pfades zwischen i und j bezeichnet. Dann kann nach Jackson (2010: 39) die Closeness-Zentralität wie folgt berechnet werden:

$$cl(v) = \frac{n-1}{\sum_{u \in V} d(u,v)}$$

Eine kleine Anpassung dieser Formel führt jedoch zur Harmonic Closeness-Zentralität:

$$hcl(v) = \frac{n-1}{\sum_{u \in V, u \neq v} d(u,v)}$$

Community Eine Community (dt. *Gemeinschaft*) bezeichnet im wesentlichen jede Art von Teilnetzwerk. In aller Regel ist man an Teilnetzwerken mit besonderen Eigenschaften interessiert. So können Communities in aller Regel durch eine hohe → Dichte oder eine cliquenartige (→ Clique) Struktur identifiziert werden.

Harmonic Closeness-Zentralität → Closeness-Zentralität.

Kürzester Weg → Pfad.

Pfad Ein *Pfad* p in einem Graphen $G = (V, E)$ ist eine Menge paarweise verbundener Knotenpunkte $v_1, ..., v_n$, zum Beispiel geschrieben als

$$p = [v_1, ..., v_n],$$

wobei $(v_i, v_{i+1}) \in E$ für $i \in \{1, \ldots, n-1\}$. Die Länge $|p|$ des Pfades p ist die Gesamtzahl der Kanten, also $|p| = n - 1$.