

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 45 (1989)
Heft: 4

Artikel: Genesis 27 als Rebekkageschichte : zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten
Autor: Willi-Plein, Ina
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878242>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Genesis 27 als Rebekkageschichte

Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten*

I

Gen 27 gehört in den Rahmen der Vätergeschichte Israels. Diese ist in den von den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob handelnden Erzählzusammenhängen der Genesis ab Gen 12 überliefert. Vor jeder Einzelexegese bedingt der zeitliche, räumliche und vor allem geistesgeschichtliche Abstand die Notwendigkeit, die Art und Fragestellung des exegetischen Zuganges zu klären. In bezug auf die Vätergeschichten wirft die historisch-kritische Exegese verschiedenartige Fragen auf:

1. Die Frage nach der tatsächlichen Vorgeschichte der Texte, die nur mehr hypothetisch erschlossen werden kann, als Frage nach den historischen Fakten. Die Vätererzählungen werden hierbei als Quellen für die Geschichte der «Väterzeit» betrachtet – als literarische Quellen, die, da sie viel später Gestalt gewannen, nicht Primärquellen sind und somit nur bedingt Aufschluss über die den Erzählungen zugrundeliegenden historischen Verhältnisse geben. Dabei sind wiederum zwei Ebenen zu unterscheiden: Dass überhaupt Vätergeschichten erzählt werden, lässt erschliessen, dass eine Vorstufe der Geschichte Israels eine nomadisch geprägte Gesellschaft¹ war. Die Darstellung der Familiengeschichte erlaubt zudem Rückschlüsse auf die sozialen Bedingungen und Lebensgewohnheiten des Erzählers, d. h. auf den historischen Ort² des Textes. In Gen 27 ist eine patriarchale Gesellschaft vorausgesetzt.

2. Die Frage der Form- und Traditionsgeschichte gilt der Überlieferung – z. B. in verschiedenen Sagenkreisen – und ihren Gesetzmässigkeiten, die den uns schriftlich vorliegenden Erzählungen vorausging bzw. ihre Ausbildung bestimmte. Hier sind die Kristallisationskerne der Sagenstoffe, seien

* Öffentliche Habilitationsvorlesung, gehalten am 23. Juni 1989 in Basel.

¹ Ob eher von «Kulturlandnomaden» (H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 1(1984) 77 u. ö.) oder Halbnomaden bzw. «Halbbeduinen» (z. B. W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen 1980, 19) gesprochen werden sollte, braucht hier nicht geklärt zu werden. Jedenfalls ist auch am Wert der biblischen Überlieferungen für die historische Forschung festzuhalten, weil «... dem Materiale mit historischen Methoden mehr geschichtliche Einsichten abzugewinnen sind, als man zunächst erwarten sollte.» (H. Donner, GI 1, 73).

² Vgl. zu diesem Begriff H. Barth–O. H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen ¹¹1987, v. a. 93 ff.

es Personen wie Isaak, Jakob, oder vor allem Orte wie z. B. Beerseba, aufschlussreich, ausserdem auch die – vorwiegend mündlich zu denkenden – Gattungen, in denen die Tradition weitergegeben wurde.

3. Die Frage der Überlieferungsgeschichte, also des Zusammenwachsens einzelner Traditionen oder Überlieferungskomplexe – Sagenkreise oder Grundthemen wie Urgeschichte, Väter sagen, Exodusüberlieferungen, Richterzeit-Geschichten – zu grösseren Zusammenhängen versucht, den Weg bis hin zu den in der Bibel vorliegenden Erzählwerken, «Büchern» und – als Redaktionsgeschichte – ihrer Gesamtradaktion nachzuzeichnen.

Irgendwo im Laufe von Traditions- oder Überlieferungsgeschichte ist der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Tradition anzusetzen. In diesen Zusammenhang gehört vor allem auch die sogenannte³ Quellenscheidung, d. h. die Identifizierung und Klassifizierung der in den biblischen Büchern, hier im Pentateuch, verarbeiteten, redaktionell zu einer sekundären Gesamteinheit verflochtenen Erzählstränge, deren jeder bereits für sich literarischen Charakter hatte, jedenfalls wenn man im grossen und ganzen immer noch der klassischen Theorie der Pentateuchquellen⁴ folgt.

Keine der bisher genannten Fragestellungen lässt sich losgelöst von den anderen beantworten. Insbesondere die Literargeschichte als Geschichte und Nachgeschichte formulierter Texte kann nicht ohne bewusste oder unbewusste Zuhilfenahme einer literaturwissenschaftlichen Theorie⁵ geklärt

³ Dabei wäre durchaus zu fragen, inwiefern bei der Bestimmung der grossen Erzählstränge des Pentateuch überhaupt von «Quellen» zu sprechen sei.

⁴ Darunter wird hier die klassische Ausformung der neueren Urkundenhypothese nach Graf-Kuenen-Wellhausen verstanden, vgl. die informative Zusammenfassung bei R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThWiss 1(1978) 55 f.

⁵ Neuerdings – v. a. seit den 70-er Jahren – ist nicht nur die Debatte um die Pentateuchquellen entscheidend belebt worden (vgl. die Zusammenfassung bei R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, v. a. 166–174). Die von R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147 (1976), gewünschte Untersuchung der «Kompositionsgeschichte» wird in bezug auf die Vätergeschichte detailliert durchgeführt durch E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (1984). Neue Impulse gehen von einem metakritischen Interesse an der «Endgestalt» der biblischen Texte aus, vgl. etwa D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Suppl Ser. 10 (1978). Anstösse in diese Richtung gab vom strukturalistischen Ansatz her im deutschsprachigen Raum v. a. das Buch von W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971. – Im Sinne der ganzheitlichen «Werkinterpretation» verdienen die Anregungen zur «totalen Interpretation» von M. Weiss, *The Bible from within. The Method of total Interpretation*, Jerusalem 1984, noch mehr Beachtung. – Auf die «Grenzen der Literarkritik im AT» machte bereits 1962 H. J. Stoebe in ThZ 18 (1962) 385–400 (jetzt in: *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube*, BBB 72, 1989, 289–304) aufmerksam.

werden, die die Identifizierung literarischer Einheiten und ihrer Aussagen überhaupt erst ermöglicht. Damit stellt sich

4. die Frage der literarischen Konzeption der fertigen, uns vorliegenden Texteinheiten, mögen sie nun auf einen einzigen Autor oder das Zusammenwirken verschiedener «Hände» zurückzuführen sein. Nur bei einer die sprachliche Form eines Textes erschliessenden Fragestellung kann die exegetische Arbeit als Philologie sozusagen auf einer metakritischen Stufe die Erzählung als solche würdigen, ja überhaupt zu Worte kommen lassen. Der / die Exeget(in) wird zwar so nicht gleichzeitig mit den ursprünglichen Hörern oder Lesern einer Erzählung, aber er oder sie versucht doch, dem unvermittelten Hörerlebnis nachzuspüren, indem sie die sprachliche Form des Textes ohne vorausgehende Konzeption von seinem Inhalt zu Worte kommen lässt und so in einem bewussten Prozess nachzuvollziehen trachtet, was die Primärhörer selbstverständlich und unwillkürlich taten,⁶ nämlich vom Erzählvorgang zur Erzählabsicht geführt zu werden, und das heisst, von der Sprache zur Sache, von der «Form» zum «Inhalt».⁷

II

In bezug auf Gen 27 darf im Sinne einer Arbeitshypothese, die sich auf einen relativ breiten Konsens der Forschung zu stützen vermag, vorausgesetzt werden, dass ein literarisch einheitlicher Text vorliegt.⁸ Er ist im Zusammenhang mit dem Vorangehenden – also Gen 25 – und dem Folgenden –

⁶ «Die Philologie erfüllt diese Informationsaufgabe, durch die wir das Werk nicht in einer akademischen Lektüre austrocknen, sondern die Bedingungen seiner Neuheit, unter denen es entstanden war, wiederfinden ...»: U. Eco, Einführung in die Semiotik (übers. J. Trabant), UTB 105 (1972) 191.

⁷ Diese Formulierung ist bewusst unbestimmt gehalten, indem sie darauf Bezug nimmt, was ein durchschnittlicher Leser als den «Inhalt» eines Textes bezeichnet, nämlich den «wirklich» dahinter stehenden Sachverhalt. Der Inhalt im Sinne der Botschaft des Textes ist von der Form nicht trennbar, wenngleich es auch für die strukturalistische Textinterpretation unumkehrbare Schritte der Erarbeitung der Form gibt (W. Richter, Exegese ...). – Historisch-kritische Exegese ist in dem Masse, wie sie «historische», also am Sachverhalt orientierte und bereits auch über ihn informierte Wissenschaft ist, in der Gefahr, dass sie «nicht auf der Grundlage der vom Sender angenommenen Kenntnisse» vorgeht, «sondern auf der Grundlage von eigenen Kenntnissen, die wir »wirkliche« nennen.» (U. Eco, UTB 105, 191). Einen weiteren Aspekt des Problems zeigt der von H. Barth-O.H. Steck, Exegese ... v. a. 2. 101 verwandte Terminus «Sinn», vgl. 2: «... wissenschaftliche Exegese ... beschränkt ... sich auf die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes innerhalb des alttestamentlichen Überlieferungsbereiches.»

⁸ Vgl. hierzu C. Westermann, Genesis, BK I/2 (Neukirchen 1981) 531.

der Jakobgeschichte ab Gen 18 – konzipiert.⁹ Wir müssen die Geburtsgeschichte (25,21–26) von Esau und Jakob mit dem Geburtsorakel (25,23), «der Grosse wird dem Kleinen dienen», sowie die Erzählung¹⁰ vom Verkauf des Erstgeburtsrechts (25,27–34) kennen, um die Spannung von Gen 27 zu verstehen. Sie beruht nicht auf der traditionsgeschichtlichen Vorstufe der auf dem Wortspiel 'dm – Edom – «rot» aufbauenden Stammesgeschichte¹¹ und erst recht nicht auf der historischen Grundgegebenheit des Bruder-, ja Zwillingsverhältnisses zwischen Jakob/Israel und Edom¹² und der Priorität Edoms in bezug auf eine der Landnahme folgende Staatenbildung,¹³ sondern auf der geschilderten Familiensituation, in die alle diese Voraussetzungen bereits transponiert sind. Die Spannung der Erzählung in ihrer vorliegenden Form ergibt sich nämlich aus dem Widerstreit zwischen Geburtsorakel und Geburtsvorgang, zwischen sich in beidem aussprechendem hintergründigem mütterlichen Wissen um die Charaktere der beiden Kinder und dem vordergründig motivierten (V. 28) Stolz des Vaters auf den Erstgeborenen und schliesslich zwischen der natürlichen Erstgeburtsstellung des Älteren und dem erworbenen Erstgeburtswillen des Jüngeren. Tatsächlich lässt ja die Exposition der Erzählung keinen Zweifel, dass der Jüngere der für die «Erstgeburt», und das heisst nach dem Erzählzusammenhang, für die patri-

⁹ C. Westermann, a. a. O. 530, weist zwar darauf hin, dass «man bei der Auslegung den grösseren Zusammenhang Gen 25–33 berücksichtigen» muss, nimmt aber an, dass «Gn 27 eine ursprünglich mündliche, selbständige Einzelerzählung» sei, d. h. wohl, dass der Gen 27 zugrundeliegende Stoff eine mündliche Vorstufe der Erzählung durchlaufen haben soll. Um diese Fragestellung geht es hier jetzt nicht.

¹⁰ D. h. nicht nur ihr Motiv, sondern auch ihre formale Durchführung, etwa die Schilderung der Gefühle der Eltern V. 27f.

¹¹ Vgl. dazu auch E. Blum (Anm. 5) 86.

¹² M. Weippert bemerkt in seinem zum Thema «Edom und Israel» unentbehrlichen Artikel in TRE 6(1982) 291–299, auf S. 297 zu diesem seltsam engen Bruderverhältnis (vgl. Num 20,14; Dtn 23,8), der historische Ansatzpunkt dieses Bewusstseins sei «schwer festzustellen ..., doch dürfte er am ehesten in der gemeinsamen Vorgeschichte von Bevölkerungsgruppen zu suchen sein, die in Edom bzw. Israel (Juda?) aufgegangen sind.»

¹³ Innerbiblisch zur edomitischen Königsliste bezeugt in Gen 36, 31; vgl. zur Frühzeit M. Weippert, a. a. O. 293f. und insgesamt zum Thema: Ders., *Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen*, Habil. Tübingen 1971.

archale Führungsrolle,¹⁴ Geeigneter ist: Er ist es, der als «integrier Mann»¹⁵ in Zelten sitzt (25,27), d. h. doch wohl, die soziale Kommunikation und die Planung für die Sippe wahrnimmt, während der Bruder jagend durch die Steppe zieht¹⁶, und er ist es, der – zugegebenermassen zunächst unbefugt – für die Zukunft plant (25,31), während der Ältere ein ungebundenes Leben führt (25,32) und dem ganzen Vorgang des Verkaufs der Erstgeburt samt seiner juristisch wirksamen Beeidung keine Bedeutung beimisst (25,34).

Die äusserste Schärfe der die Erzählung durchziehenden Spannung ergibt sich aber aus der Charakterisierung des Geburtsorakels als JHWH-Wort.¹⁷ Implizit wird dieses dem beabsichtigten Erstgeburtssegen entgegengestellt, wenn Rebekka (27,7) in der Wiedergabe des von Isaak erlassenen «damit ich dich segne» ein «vor JHWH» hinzufügt. Nun geht es also darum, wie sich das JHWH-Wort erfüllt, erfüllen kann, da es sich doch erfüllen muss. Dementsprechend wird in der Segenseinleitung ausdrücklich der Gottesname wieder aufgenommen (27,27: «das Gefilde, das JHWH gesegnet hat»), obwohl im folgenden (traditionellen?) Segensspruch von «Gott» (*hā-^{re}lōhîm*) die Rede ist. Im Segenswort an Jakob hat sich also potentiell bereits das Geburtsorakel als JHWH-Wort erwiesen und bewährt. Im Zwillingssegen für Esau (V. 39b.40) braucht darum der Gottesname nicht mehr aufzutreten, denn der Esausegen ist ganz auf den Jakobsegen bezogen und zitiert ihn in parallelem Aufbau.

«Schau den Geruch meines Sohnes – wie der Geruch eines Gefildes, das JHWH gesegnet hat:

¹⁴ Dies entspricht einer nichtbeduinischen, teilweise oder ganz sesshaften Lebensweise: «Ein ausgeprägtes Erstgeburtssrecht existiert bei den Beduinen nicht» (W. Thiel, (Anm. 1), 13). Wenn nach der Anlage der Erzählung und dem Wortlaut des Segens mit dem Erstgeburtssegen die Stellung des Chefs in einem über die Kernfamilie eines Vaters, seiner Frau(en) und unverheirateten Kinder hinausgehenden Familienverband, der verheiratete Brüder umfassen kann, vergeben wird, so setzt die Erzählung deutlich die Verhältnisse nach der Landnahme voraus; denn mit «zunehmender Sesshaftigkeit wird die patriarchalische Stellung des Vaters zu einer monarchischen Position ausgebaut. Die neuen wirtschaftlichen Bedingungen fördern das Zusammenleben in einer Grossfamilie und die Verfestigung der eigentumsrechtlichen Verhältnisse.» (W. Thiel, ebd. 14).

¹⁵ Vgl. dazu E. Blum (Anm. 5) 131 mit Anm. 46.

¹⁶ Der Unterschied ist also durchaus als Schilderung bestimmter Charaktere und nicht als Gegenüberstellung von Hirten und Jägern zu verstehen (E. Blum (Anm. 5) 75), auch wenn Esau als typischer Jäger geschildert wird, der laufend sein Leben aufs Spiel setzt (25,32 nach dem bei B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, 1934, 546 mitgeteilten Textverständnis des Ibn Ezra und R. Samuel ben Meïr (um 1100)).

¹⁷ Gen 25,23: Ist damit das in der Form wohl vorgegebene Wort auf einem von der Prophetie geprägten Hintergrund zu hören?

Und Gott wird/möge dir geben vom Tau des Himmels und vom Fetten der Erde, und vielfältig Korn und Most.»

Ein Segenswort, das durch den Geruch der Kleider Esaus assoziativ ausgelöst wird, aber mit der Formel von Tau und fetter Erde wohl auch geprägtes Spruchgut verwendet. So wird denn auch diese Formel – und nur sie – im Segen für den zweiten Sohn wiederholt, wenn auch in anderer syntaktischer Struktur und nach der Einleitung durch *hinnê* «siehe», die eher auf Neues, nicht Erwartetes¹⁸ weist und so einen Gegensatz zur sinnlichen Assoziationsverknüpfung des ersten Segens bekundet: «Siehe, vom Fetten der Erde her wird dein Wohnsitz sein und vom Tau des Himmels von oben.»

Keine Fülle von Korn und Most, keine Assoziation an den Geruch des Feldes, aber doch, nur chiasmisch umgestellt, Fetterde und Tau.

Nun ist es allerdings in der neueren exegetischen Literatur und davon abhängig bereits auch in den neueren Bibelübersetzungen¹⁹ üblich, das zweite Segenswort, genauer gesagt, die Präposition *min* «von weg», anders zu übersetzen und aus dem den ersten zitierenden zweiten Segen einen Fluch²⁰ zu machen: «ohne Fettigkeit der Erde und ohne Tau des Himmels von oben her».

Kann diese Auffassung sprachlich begründet werden? – In V. 39b handelt es sich trotz der Verbform *jhjh*²¹ um den Typus: «Nominalsatz mit präpositionalen Wendungen im Prädikat». Die normale Wortfolge wäre Subjekt – präp. Wendung, während die umgekehrte Wortstellung (p.W. – S.) «den

¹⁸ W. Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik 3, ATSAT 13(1980), 206: «Das Satz-Deiktikon hebt den von ihm eingeleiteten Satz hervor. Besonders *w'*=*hinni* betont dabei einen Satz in einer Satzreihe.»

¹⁹ Vgl. als *pars pro toto* sogar: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio ... auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgata* ²1986(=1979): «*Ecce procul a pinguedine terrae ... et procul a rore caeli ...*» gegenüber: «*in pinguedine terrae et in rore caeli desuper erit benedictio tua*» (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem adi. B. Fischer OSB ... rec. et brevi apparatu instruxit R. Weber OSB. I, Stuttgart* ²1975, 40) und ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς ἔσται ἡ κατοίκησίς σου καὶ ἀπὸ τῆς δρόσου ... in LXX (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auct. Ac. Sc. Gottingensis I. Genesis, ed. J. W. Wevers, Göttingen* 1974, 266 z. St.)

²⁰ So auch E. Blum (Anm. 5) 82: «mit seinem verzweifelten Insistieren auf einem Segen ... hat schliesslich auch Esau »Erfolg«, doch nur so, dass Isaak ihm einen <Segen> gibt, der genau besehen einem Fluch gleichkommt.»

²¹ E. Jenni, Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments. Basel 1978, § 7.3.1.4 (82). Das Verbum *hjh* soll hier das zeitliche Verhältnis zum Sprechenden verdeutlichen, d. h. den NS. verzeiten. Obwohl also i. a. «Sätze mit *hjh* ... definitionsgemäss zu den Verbalsätzen» gerechnet werden (E. Jenni, ebd. 81), muss hier von einem NS. gesprochen werden, vgl. auch W. Richter, Grundlagen ... 3, § 4.2.3.1 (228): «HYY kann jede NS-Art verbalisieren.» Auch für einen Verbalsatz wäre übrigens die Vorwegnahme eines Präp.-Ausdrucks eher ungewöhnlich und würde dessen Inhalt hervorheben.

Inhalt des Prädikats einem anderen Inhalt gegenüberzustellen»²² scheint. Dieser «andere Inhalt» wäre nach der heute gängigen Auffassung der Inhalt des ersten, des von Jakob empfangenen Segens. Das hiesse aber, dass das gleiche Satzinventar je einander entgegengesetzte Inhalte wiedergeben würde. Diese Annahme ist unwahrscheinlich. Die Wiederholung des Ausdrucks vergegenwärtigt im Munde Isaaks bzw. des Erzählers und somit auch für seine Hörer den Jakobsegen, nicht jedoch für Esau. Für den Esau innerhalb der Erzählung ist dieser Teil des Segens überhaupt nicht negativ hörbar; seine quasi negative Bedeutung ergibt sich erst aus dem Vergleich beider Segensworte und der Feststellung, was im zweiten Segen nicht gesagt wird, aber nicht aus dem Wortlaut.

Die Präposition *min* «von weg» hat eine direktionale Grundbedeutung «von her, von weg» und heisst nicht «ohne», was eine statische Grundbedeutung «Abstand von» voraussetzen würde. Von allen im Wörterbuch²³ für die Bedeutung «ohne» genannten Belegen halten nur Hi 21, 9; 28, 4 und Jer 48, 2 einer ersten Nachprüfung stand, doch ergibt sich die «privative» Bedeutung «ohne» dort jeweils aus dem Bezugswort (in Hi 28, 4 und Jer 48, 2 ein Verb, in Hi 21, 9 ein prädikatives Nomen). Dieser Befund deckt sich mit dem von E. Jenni²⁴ in bezug auf die zeitliche Verwendung der Präposition mitgeteilten: «Die Sonderbedeutung <im Abstand von> kommt nur dann zustande, wenn das der Präposition vorgeordnete Nomen oder Verbum bereits das Bedeutungselement des Abstandes in sich enthält, z. B. *rahoq min*, <fern von>.« Ein solches vorgeordnetes Nomen oder Verb fehlt aber an unserer Stelle.

Wir müssen also annehmen, dass bei unvoreingenommenem Hören, wie der Erzähler es zumindest für Esau, der den ersten Segen nicht gehört hat, intendiert, das *min* nur direktional, d. h. «von einem bestimmten Ausgangspunkt her» verstanden werden kann. Auch so bleibt die syntaktische Struktur noch schwierig; sie muss es bleiben, weil die nur im Kontext des ersten Segens ursprüngliche Formulierung im zweiten Segen zitiert werden muss. Beide Sätze aber sind Segen und sollen es sein. Der modernen Auffassung, hier gehe es um eine Alternative von Segen und Fluch, widerspricht der Duktus der Erzählung und vor allem das Stilmittel der rhetorischen Frage Esaus (V. 38): «Hast du denn nur einen Segen, mein Vater?» – Die Fortset-

²² E. Jenni, Lehrbuch § 7.3.1.4.

²³ Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament (=HAL), v. L. Koehler-W. Baumgartner, 3. A. neu bearb. v. W. Baumgartner ... hg. v. B. Hartmann, Ph. Reymond und J. J. Stamm. II (Leiden 1974) 566, 7b.9.

²⁴ E. Jenni, Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterocesaja, in: FS C. Westermann 70 (Göttingen 1980) 288–301; die zitierte Stelle 297.

zung, «segne mich, auch mich, mein Vater!», lässt keinen Zweifel daran, dass es sich um eine rhetorische Frage²⁵ handelt, deren Antwort mithin als selbstverständlich vorausgesetzt wird: Nein, er hat mehrere Segen.²⁶

Sprachlich und stilistisch lässt sich also die Annahme, der Vater würde dem zweiten Sohn ausdrücklich einen wüsten Wohnsitz²⁷ «ohne» fette Erde und Tau zusagen und ihn – den geliebten Sohn! – *de facto* verfluchen, nicht stützen, und sie ist auch immer wieder im Hinblick auf die tatsächlichen geographischen Verhältnisse bezweifelt worden. Der biblische Erzähler will keinen tragischen Konflikt schildern, sondern in der Familienerzählung die tatsächliche Volksgeschichte motivieren.

Welcher «andere Inhalt» soll dann aber dem Präpositionalausdruck «vom Tau des Himmels» gegenübergestellt werden? – Es kann nur der Inhalt der beiden folgenden Sätze (und Präpositionalausdrücke) sein: «Und aufgrund deines Schwertes wirst du leben, und aber deinem Bruder musst du dienen!»

Nur in seinem ersten Teil konnte der zweite Segen den ersten zitieren. Der zweite Teil (V. 29) des Segenswortes an den zuerst erschienenen Sohn übertrug diesem die patriarchale Führungsrolle.

²⁵ Zur rhetorischen Frage als «*immutatio syntactica*», also Änderung der Satzart, indem der Aussagesatz in einen Fragesatz verwandelt wird, vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik. München 1971, § 445, 2 (145): «Die <rhetorische Frage> ... peitscht die Affekte durch die Evidenz der Unnötigkeit der fragenden Formulierung auf.» – Dass es die so definierte, d. h. im Sinne der *ironia* verstandene rhetorische Frage auch in hebräischen, biblischen Texten gibt, ergibt sich trotz etwas anderer Terminologie und Einteilung auch aus den Fachbüchern zur hebräischen Syntax, vgl. C. Brockelmann, Hebr. Syntax, Neukirchen 1956, § 53 (54): «Negative Zweifelsfragen, die eine positive Antwort hervorrufen sollen, können den Sinn einer Versicherung oder einer Aufforderung annehmen, während die durch eine Tatsachenfrage ausgelöste Unsicherheit in die Verneinung übergehen kann.» Letzteres ist hier der Fall, indem die durch *h* eingeleitete «Frage eine Verneinung ausdrückt» (ders., ebd. § 54b).

²⁶ Dies wird auch in der auf den Jakobsegen Gen 49 zulaufenden Gesamtkonzeption der JE-Vätergeschichten vorausgesetzt. Reizvoll wäre die Frage, ob der Verfasser von Gen 27 die Josefsgeschichte – vielleicht vor ihrer Einarbeitung in den Pentateuch (vgl. H. Donner, Die literarische Gestalt der at.lichen Josephsgeschichte, Sitzungsber. d. Heidelb. A. d. W. phil. hist. Kl. 2 (1976)) – mit dem Doppelsegen für Efraim und Manasse gekannt hat.

²⁷ Dagegen ist mit Recht immer wieder auch sachlich geltend gemacht worden, dass das edomitische Gebiet keineswegs nur aus Steppe und Wüste bestand, selbst wenn der Name *Se'ir* «eventuell auf die Zwergbuschflora des steppen- und wüstenhaften Gebiets» anspielt (M. Weippert, TRE 6, 291). M. Weippert, ebd. 292, rechnet für das Siedlungsgebiet der Edomiter mit «einem vor allem durch die Höhe der jährlichen Niederschläge festgelegten Streifen von ca. 10–25 km Breite».

«Völker mögen/werden dir dienen und Völkerstämme dir huldigen: Sei ein Gebieter deinen Brüdern, dass die huldigen die Söhne deiner Mutter!

Die dir Fluchenden – verflucht! Und die dich Segnenden – gesegnet!«

Auch Isaaks entsetzte Prosazusammenfassung in V. 37 lässt erkennen, dass es hier um die Position im Familienverband geht: «Ich habe ihn dir zum Gebieter gesetzt, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben.» Da in der Erzählung nur ein Bruder, der geprellte Esau, vorhanden ist, darf angenommen werden, dass formelhaft geprägte Sprache vorliegt²⁸, mit der die Führungsrolle im Familienverband verliehen wurde.

Durch den väterlichen Segen²⁹ wird die Geburtswürde also rechtsgültig bestätigt und begründet eine reale und interessanterweise unwiderrufliche³⁰ soziale Funktion. Durch die Vorschaltung der Einleitungszeile «Völker mögen dir dienen...» hat der Erzähler zudem die geschilderte Familiensituation im Sinne seiner Gesamtkonzeption auf die *in nuce* hier angelegte Völkergeschichte, d. h. vor allem die Geschichte Israels in ihr, hin transparent gemacht. Diesem zweiten und eigentlich wichtigsten Teil des Segens, der nicht nur das physische Leben zuspricht, sondern darüber hinaus die soziale Rangordnung verleiht, kann im zweiten Segen kein positives Pendant entsprechen. Es gibt nur eine Erstgeburt und auch nur eine Verleihung der patriarchalen Entscheidungsgewalt. V. 40 als Fortsetzung des zweiten Segens muss darum auf eine andere Ebene ausweichen, um die Abhängigkeit im Familienverband dennoch positiv einzufassen: «Und aufgrund deines Schwertes wirst du leben» – eine ständig bedrohte Existenz also, wenn auch andererseits anzunehmen ist, dass auch dieses Wort für den antiken Hörer positiven

²⁸ C. Westermann, BK I/2 538: «Dieser Satz v. 29bα weist auf die Kämpfe zwischen den Stämmen, der seltene imp. *hjh* und *gbjr*, das nur hier und V. 27 (*sic*) vorkommt, auf eine feste Prägung.»

²⁹ F. Horst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel (1947) in: Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, ThBAT 12(1961) 188–202, betont den rechtlichen Aspekt des Segens. «Eltern haben eine von Gott gesetzte familienrechtliche Gewaltstellung» (201). Die Gültigkeit der Zusage entspricht dem faktitiv-deklarativen Charakter des Pi'el (E. Jenni, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im AT, Zürich 1968).

³⁰ Dies ist auch in der Josefsgeschichte vorausgesetzt (Gen 48, 17–19), wo ebenfalls historische Entwicklungen durch die besonderen Umstände der Segenshandlung des Patriarchen motiviert werden (I. Willi-Plein, Historiographische Aspekte der Josefsgeschichte. Henoch 1 (1979) 305–331).

Klang haben konnte. Doch blieb die Einschränkung: «Aber³¹ deinem Bruder musst du dienen.» Aber immerhin – für einen Mann der Art, wie Esau geschildert wird (25,27; 27,3.41), ist die Zusage der ungebundenen, aber auch ungesicherten Existenz eine positive Bestätigung seiner Eigenart.

Nun geht allerdings in der Schlusszeile V. 40b – und zwar wohl in einer Prosa fortführung des Segenstextes – auch die für Esau bittere Einschränkung nochmals in ein zumindest konditionales Trostpflaster über: «Und dann, sowie du dich regst, so wirst/magst du sein Joch von deinem Nacken abschütteln.»

Es ist ganz klar, dass der Erzähler hier nicht mehr das individuelle Schicksal Esaus vor Augen hat, sondern das historische Verhältnis zwischen Jakob/Israel und Edom. Gerade deshalb ist es bemerkenswert, dass er auch diese Möglichkeit, mit der ja praktisch der unveränderliche Segen doch noch verändert werden könnte, als vom Stammvater beider Völker vorgesehen ins Auge fasst. Esau und Edom sind also nicht für alle Zeiten durch den Jakob zuteil gewordenen Segen quasi gebunden, und das heisst umgekehrt, dass sich Jakob/Israel nicht auf den Vätersegen wird berufen dürfen,³² um eine spätere Unterjochung Edoms für alle Zeiten zu postulieren. Der Erzähler will nicht Ansprüche anmelden, sondern historische oder politische Gegebenheiten erklären. Sein Anliegen ist kein ideologisches, sondern ein historiographisches.³³

Es darf nun eine Zwischenbilanz gezogen werden, was sich aus der Gegenüberstellung der beiden Segensprüche für die Intention des Erzählers, den von ihm gemeinten «Inhalt», ergibt:

1. Es gibt nicht nur einen Vatersegen. Diese Feststellung wird wichtig im Blick auf das Gesamtkorpus der Vätererzählungen³⁴ und den es abschliessenden Jakobsegen Gen 49.

2. Es gibt allerdings nur eine Erstgeburtswürde. Die Erzählung setzt eine patriarchale Gesellschaft voraus, in der das Erstgeburtsrecht in der Familie

³¹ W. Richter, *Grundlagen ...* (Anm. 18) 3 § 4.1 (210): «Die Nicht-Erststellung von P wird durch die Absicht des Redenden bestimmt sein, das Gewicht der Erststellung einem anderen Syntagma neben P mitzuteilen», d. h. die Erststellung eines anderen Satzteilens als des verbalen Prädikats dient dessen Hervorhebung (vgl. auch C. Brockelmann, a. a. O. § 123a), die im Deutschen oft durch restriktives «aber» wiederzugeben ist.

³² B. Jacob (Anm. 16) 571 z. St.: «Es muss also etwas Wahres an der haggadischen Erklärung sein (Onk., Ber.r.67,7, Targ.), dass es von dem Verhalten Jakobs abhängen wird ...; daher Raschi ...: «Wenn du dich (mit Recht) zu beklagen haben wirst» (über übergrosse Härte)».

³³ S. u. Anm. 51 zum Begriff der Geschichtsschreibung.

³⁴ S. o. Anm. 26. Auch die Verknüpfung der Josefsgeschichte mit ihren Segenshandlungen mit den JE-Vätererzählungen setzt diese Auffassung voraus.

die Funktion des *pater familias*, des Chefs der Grossfamilie, mit sich bringt.³⁵ Die Erstgeburtswortfunktion wird zwar durch den Segen quasi charismatisch weitergegeben, ist aber als Institution unveränderlich.

3. In der konsequenten Darstellung der Vorgeschichte Israels und seiner Nachbarvölker in der Form einer Familiengeschichte wird durch die beiden Segensworte und ihre erzählerische Verumständung die Ätiologie des Vormachtanspruchs von Jakob/Israel über das doch eigentlich ältere³⁶ Brudervolk Edom gegeben.

4. Im Zusatz V. 40b schliesslich³⁷ fasst der Erzähler die potentielle Gefährdung dieser soeben überzeugend in seine Konzeption der Geschichte eingebetteten Vormachtstellung Jakobs ins Auge und blickt damit durch den Rahmen der Familiengeschichte wieder auf die durch sie dargestellten historisch-politischen Grössen.

III

Gen 27 als literarischer Text setzt also den Abschluss der einzelnen Vätertraditionen und ihr Zusammenwachsen zum Vätersystem der Abfolge Abraham – Isaak – Jakob als Vorspiel der Geschichte Israels im Land voraus; darüberhinaus transponiert er auch konsequent und lückenlos alle für diese Vorgeschichte relevanten Vorgänge in die Familiengeschichte. Was ist damit eigentlich gewonnen?

Nicht nur Volksgeschichte, sondern Völkergeschichte erscheint hier als allerdings exemplarische Familiengeschichte,³⁸ in der sich der einzelne Hörer, die einzelne Hörerin wiederfinden kann. Wir empfinden in unmittelba-

³⁵ D. h. sie spiegelt nicht die Verhältnisse der vorstaatlichen Väterzeit (s. o. Anm. 14) und geht infolgedessen auch nicht auf eine alte Sagentradition zurück, sondern ist Rekonstruktionsversuch des biblischen Historikers.

³⁶ Es ist historisch in bezug auf die Staatenbildung im Kulturland älter, s. o. Anm. 13.

³⁷ Falls dieser nicht auch in bezug auf die Gesamterzählung, nicht nur in bezug auf den poetischen Kernspruch, sekundär ist, was sich weder beweisen noch widerlegen lässt.

³⁸ In bezug auf die Menschheitsgeschichte entspricht dies durchaus der Urgeschichte bei J, zuerst im Brüderpaar Kain und Abel (vgl. T. Willi, *Der Ort von Gen 4, 1–16* innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: I. L. Seeligmann-Jubilee-Volume, Jerusalem 1983, 99–113). Die bei P systematisierte, in den Chronikbüchern perfektionierte Durchgenealogisierung der Geschichte stellt ebenfalls Konstellationen der Welt-(nicht nur der Volks-)Geschichte in Form von Familienbeziehungen dar. Es liegt also ein Denkmuster vor, das die historische Konzeption zunehmend bestimmte, wenngleich Genealogien als solche nicht ausschliesslich historiographischen Zielen dienen (R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven/London 1977, bes. 54).

rer Identifikation mit den Figuren der Erzählung deren Gedanken und Handlungen mit und sollen sie mitempfinden. Hier liegt natürlich auch eine Gefahr. Wo man sich unmittelbar identifiziert, geht das historische Bewusstsein, das ja immer auch ein Bewusstsein der Distanz ist, verloren, vor allem dann, wenn das metakritische ganzheitliche Hören die durch die Erzähltechnik gegebenen Hinweise überspringt und zum unkritischen Einfühlen wird. Dann wird aus der Vergegenwärtigung eine Scheingegenwart. Dann erst ergibt sich auch der moralisierende Anstoss am «Erschleichen des Segens» und seine erbauliche Überwindung durch die religiöse oder psychologische Überhöhung der Personen.³⁹ Und doch bleibt es dann doch immer eine unmögliche Familiensituation, in der die Eltern die Kinder bevorzugen, der Sohn den Vater betrügt, die Frau den Mann hintergeht, die Blindheit des Greises missbraucht wird und der geprellte Erbe Mordpläne gegen den Bruder spinnt.

Lösen wir uns aber aus dem Banne der scheinbaren Gegenwart dieses Geschehens und nehmen wir den Text als erzählende Vergegenwärtigung nicht in seinem von aller Form abstrahierten scheinbar faktischen Inhalt ernst, sondern in seinem kunstvollen Ineinander von Inhalt und Form, und das muss für die heutige Exegese vor allem heissen, in seiner Form, so gewinnen die Dinge nochmals eine andere Dimension.

Es geht um den Segen. Die Wurzel *brk* «segnen» ist denn auch das das Ganze durchziehende, strukturierende und motivierende Leitwort⁴⁰ (V. 4. 7. 10. 12. 19. 23. 25. 27 (2×). (29.) 30. 31. 33 (2×). 34. 35. 36 (2×). 38 (2×). 41 (2×). Daneben lassen sich weitere Leitworte feststellen. Vor allem fällt die häufige Apposition «Sein/ihr Sohn» zu den Namen Jakob und Esau auf. Es wird damit gleichsam eingehämmert, dass in bezug auf den Vater Esau «sein Sohn» ist (V. 1. 5. 31. 37., bzw. in der Verwechslung gehäuft V. 18. 20. 21 (2×).

³⁹ Vgl. z. B. Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. D. Arenhoevel-A. Deissler-A. Vögtle. Freiburg-Basel-Wien 1968, 44 Anm. z. St.: «Die hier berichtete Lüge dient – im Rahmen einer noch unvollkommenen Sittlichkeit – geheimnisvoll dem Wirken Gottes, dessen freie Wahl Jakob dem Esau vorgezogen hat ...». Und zur psychologischen Lösung Ingeborg Kruse, Unter dem Schleier ein Lachen. Neue Frauengeschichten aus dem Alten Testament, Stuttgart 1986, 57: «Sie musste stark und unbeugsam werden, damit sie gegen ihren Mann und ihren ältesten Sohn kämpfen und siegen konnte – sie, eine Frau. ... Sie hatte es in ihrem langen Leben auszuhalten gelernt, unverstanden zu sein.»

⁴⁰ Zum «Leitwort» vgl. F. Rosenzweig, Das Formgeheimnis der biblischen Erzählung (1928) in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 167–181, v. a. 174 f., sowie M. Buber, Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs (1927), und ders., Das Leitwort und der Formtypus der Rede (1935), in: M. Buber-F. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 211–238 und 262–275.

24. 25. 26. 27), «ihr Sohn» aber, der der Mutter, Jakob (V. 8. 13. 17. 43), obwohl doch beide nicht nur die Söhne eines Vaters, sondern auch einer Mutter sind, wie durch die Zusätze «ihr grosser» bzw. «ihr kleiner Sohn» betont wird (V. 15. 42).

Dass der Vater «seinen grossen Sohn» (V. 1), also den Älteren, mit dem Erstgeburtsseggen bedenken will, ist selbstverständlich. Dass aber die Mutter eben diese Erstgeburtsstellung aufgrund ihres andersgearteten mütterlichen Wissens dem Jüngeren zgedacht hat, deutet den Grundkonflikt an, den die Erzählung zu lösen hat. Formal wird dies durch die Struktur der Erzählung deutlich: V. 1–4 schildern in selbstverständlich einander folgenden Narrativen die Vorbereitung zur Segenshandlung, in die parenthetisch V. 5a eingeschoben wird: «Und Rebekka aber hörte es, als Isaak zu Esau, seinem Sohn, redete»⁴¹; doch unberührt von diesem Einschub schliesst V. 5b mit einem letzten Narrativ die Einleitung ab: «Und da ging Esau ins Gefilde, um Jagd zu jagen, es zu bringen».

Nun aber kommt die grosse, eigentlich sogar die einzige Zäsur des ganzen Textes. V. 6a lässt mit der Figur *w^e-x-qatal*⁴², also einem invertierten Verbal-satz, einen neuen, gegenläufigen Erzählstrang einsetzen, der bis zum Schluss nicht mehr unterbrochen werden wird. Zwar bieten V. 30 und V. 34 Neben-zäsuren, durchbrechen aber damit nicht die Narrativketten. Im Gegenteil verknüpft der «Tempusmarker»⁴³ *wjhj* in V. 30, indem er den Temporalsatz

⁴¹ Vgl. z. B. E. Jenni, Lehrbuch § 7.3.1.3 (81): «Nominalsätze, meist mit *w* angeschlossen, die in den Handlungsablauf eingeschoben sind und einen begleitenden Zustand schildern, werden »Umstandssätze« genannt.» Und ders., ebd. 8.3.4.2 (96): «Bei Umstandssätzen ..., die einen begleitenden Nebenumstand nachtragen ..., ist die charakteristische Wortfolge: *w* + Subjekt – Prädikat.» Wichtig ist v. a., «dass als Hauptfunktion des als Prädikat verwendeten Partizips ... der Ausdruck der GZ (Gleichzeitigkeit) eines SV (Sachverhalts) betrachtet wird.» (R. Bartelmus, HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes». ATSAT 17 (München 1982) 51. D. h. die Doppelspurigkeit der Erzählung wird durch die syntaktische Figur in V. 5a eingeführt.

⁴² Zum invertierten VS. des Typs *w^e-x-qatal* vgl. W. Richter, Grundlagen ... 3, (Anm. 18) 219 mit Anm. 833–835, v. a. die «Sonderfunktion: Koinzidenz», bzw. E. Jenni, Lehrbuch § 6.3.1.6 (71): «Gemeinsam ist allen folgenden Beispielen ..., dass der Fluss der Erzählung durchbrochen wird», und zwar im Sinne von «Diskontinuität» oder «Markierung der Gleichzeitigkeit zweier Vorgänge (Parallelität)». Durch die Funktion «Nicht-Folge» oder «Nicht-Progress» wird eine leichte (nicht logisch, aber erzähltechnisch) adversative oder restritive Funktion eingebracht.

⁴³ Zu *wjhj* als «Tempusmarker» vgl. R. Bartelmus, a. a. O. 211–213, der feststellt, «dass die Verwendung des Tempussignals im freien stilistischen Ermessen des jeweiligen Autors stand» (212).

in die Narrativkette einbettet, beide Handlungsstränge: Kaum ist Jakob verschwunden, erscheint auch schon Esau.

Lediglich V. 34 markiert durch den asyndetischen Einsatz einen Absatz, der aber keine neue Handlung einleitet, sondern lediglich die Schrecksekunde fühlen lässt, in der Esau begreift, was sich bisher abgespielt hat. Hier führt der Erzähler also objektiven Handlungsverlauf und subjektive Handlungserfahrung des Hauptbetroffenen zusammen: «Als Esau die Worte seines Vaters hörte, schrie er mit grossem und gar sehr bitterem Geschrei und sagte zu seinem Vater: <Segne mich, auch mich, mein Vater!>

Es bedürfte nicht des ratlosen 'pw' «womit denn bloss?» (V. 37) des Vaters, das dessen erstes Entsetzen (V. 33 ebenfalls 'pw') zitiert, um zu zeigen, dass die Sache unwiderruflich ist. Dieses zweimalige 'pw' deutet vielmehr an, dass der Vater nach einer «Segenslücke» ausspäht und dass also der Hörer der Erzählung wirklich beide Segensformulierungen auf diese gefundene Lücke hin abhören und vergleichen soll.

Doch auch über den zweiten Segen hinweg wird die Narrativkette durchgehalten, schreitet die Handlung fort, bis am Ende (V. 42) Esaus Mordpläne der Mutter hinterbracht werden, sie nun noch einmal Jakob kommen lässt, noch einmal das Vernommene zur Sprache bringt, noch einmal, sich selbst zitierend (V. 43 als wörtliche Aufnahme von V. 8a) den zukunftsweisenden Ausweg einleitet: «Und nun aber⁴⁴, mein Sohn, höre auf meine Stimme!»

So wird denn am Ende des ganzen kunstreichen Gewebes dieses Textes die Weiche zu den Erzählungen von Jakob im Ostjordanland⁴⁵ gestellt. Mit der einen grossen, zwei Handlungsstränge, von denen fortan der zweite ungebrochen fortgeführt wird, gegenüberstellenden Zäsur von V. 6, bzw. mit dem zweimaligen «und Rebekka aber» in V. 5 und V. 6, hat der Erzähler die Vätergeschichte zur Rebekkageschichte gemacht. So wird der die Erzählung motivierende Konflikt, indem er aus der Ebene der zu erklärenden historischen Konstellation auf die Ebene der Familie transponiert wurde, auch formal erkennbar zum Konflikt zwischen Vater und Mutter.

Darum also wurden bereits in 25, 28 die je verschiedenen Gefühle beider Eltern mit der Wurzel 'hb «lieben» angedeutet, die in Gen 27, 4. 9. 14 im

⁴⁴ Das Text-Deiktikon (W. Richter, Grundlagen ... 3, 205f.) bezeichnet die Rückkehr zur bzw. Aktivierung der Sprech-Situation und drängt auf aktuelle Massnahmen (E. Jenni, Zur Verwendung von 'atta «jetzt» im Alten Testament, ThZ 28 (1972) 5–12).

⁴⁵ Genauer gesagt, der ostjordanischen Jakob-Esau-Geschichte und Jakob-Laban-Geschichte, vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, § 8, v. a. 100ff. und 108ff.

Sprachspiel angedeutet wird. Bemerkenswerterweise wird hier die affektive Bindung gerade des Vaters betont, obwohl doch auch objektiv dem Erstgeborenen der Segen zukommt. Die Mutter hingegen hat eine andere, nicht-institutionelle Objektivität bereits im Gotteswort des Geburtsorakels empfangen,⁴⁶ aber sie muss nun dafür sorgen, dass sich Jakob «nimmt» (Leitwort *lqh* 27,8. 13. 14. 15), was ihm zukommt. Dabei weiss sie im Rahmen der Erzählung nicht, dass er mit dem Kauf der Erstgeburt (25, 29–34) sich diese längst «genommen» hat. Der Erzähler spielt aber darauf mit dem dreimaligen *lāqah* «er hat genommen» in der Rede Esaus 27,35f. an. Auch dieser Vorgang ist ja schon vor dem Einsetzen von Gen 27 durch den Schwur sozusagen objektiviert worden. So lügt Jakob zwar, wenn er sich in 27,19 als Esau vorstellt, nicht aber, indem er sich als «deinen Erstgeborenen» bezeichnet. Esau seinerseits gebraucht in umgekehrter Wortfolge die gleiche Selbstvorstellung (V. 32), aber indem er «dein Sohn» voranstellt, das Jakob nicht in den Mund nahm.

In der Tat, so ist es: Zwei objektive Gegebenheiten stehen einander gegenüber – und darin spiegelt sich die historische Erfahrung des Bruderzwistes zwischen Israel und Edom, der Erstlingsstellung Edoms und der tatsächlichen Besserstellung Israels –, zwei Ansprüche, die einander ausschliessen, obwohl jeder berechtigt erscheint. In der Transposition auf die Familienebene heisst das, dass in bezug auf die Zwillinge⁴⁷ – und vielleicht sind sie deshalb Zwillinge – zwei Beurteilungen im Widerstreit liegen, die affektiv auf Vater und Mutter verteilt werden.

Aber hätte denn in einer solchen Familiensituation die mütterliche Intuition gegenüber dem doch wohl von der Institution⁴⁸ voll gedeckten väterli-

⁴⁶ S. o. Anm. 17. Vielleicht könnte auch hier ein geistesgeschichtlicher Anhaltspunkt zur Datierung gefunden werden.

⁴⁷ IChr 5,2 unterscheidet deutlich zwischen der Vormachtstellung im Familienverband (Wz. *gbr*) und der *bkrh*, d. h. dem Erstgeborenen-Anteil. Wenn nach Ausfall des eigentlichen Erstgeborenen Jakobs Ruben (IChr 5,3!) dessen Rechte dergestalt auf Juda (Herrschaft) und Josef (Erstgeburtsanteil) verteilt werden, kombiniert der Chronist als Ausleger (T. Willi, Die Chronik als Auslegung, FRLANT 106 (1972) die ihm vorliegenden Informationen von Gen 49,10 und Gen 48,22, bzw. er interpretiert das «eines über deinen Bruder hinaus» im Sinne des doppelten Anteils (*pj šnjm*), vgl. M. Tsevat, Art. *bkwr*, ThWAT 1(1973) Sp. 643–650, v. a. 648) des Erstgeborenen. Chr setzt also auch selbstverständlich voraus, dass der Erstgeburtsanteil an sich an die Geburt gebunden wäre. Diese ist bei einer Zwillingengeburt, bei der es um einen Unterschied von maximal wenigen Stunden geht, ein besonders heikler Punkt.

⁴⁸ Aus der Sicht des Vaters ist ja die Erstgeburt eindeutig und unangefochten und wird durch seine «Liebe» zurecht bestätigt.

chen Recht irgendeine Chance? Die patriarchale Ordnung hatte offensichtlich gar keinen Platz für ein offenes Gespräch zwischen den Eltern, und es gab auch keinen Anlass, über die Erstgeburt zu diskutieren.

Dennoch wusste der Erzähler und wussten auch seine Hörer von Anfang an, dass es in der Volksgeschichte, die durch diese Familie dargestellt wurde, eben doch anders gekommen war. Das wider Erwarten Erfahrene ist geradezu ein Grundzug der Geschichte Israels bzw. des Zeugnisses Israels über seine eigene Geschichte.⁴⁹

Die literarische Erzählung, die diese Familiengeschichte als Kern der Volks- und Völkergeschichte darstellt, lässt das Unmögliche durch einen verblüffend einfachen Kunstgriff möglich werden. Gerade weil sie die patriarchale Gesellschaft als selbstverständlich voraussetzt, kann sie der Mutter als Freielement eine wesentliche Rolle übertragen. Da die Mutter juristisch gesehen sozusagen nichts zu sagen hat, hat sie auch nicht die den Vater fesselnde institutionelle Verantwortlichkeit. Der Vater muss blind sein, um den mit der Führungsrolle segnen zu können, dem sie nach dem Wissen von Erzähler, Hörer und Leser zukommt, dem sie also in der Väterzeit übertragen worden sein muss. Die Mutter aber ist gerade durch ihre institutionelle Unmündigkeit frei von jedem «Sachzwang». Die mögliche «Schmähung» kann sie getrost auf sich nehmen (V. 13), um den «richtigen» Sohn zum Handeln zu befreien. Sie weiss – nach der Erzählung dank des ihr zuteilgewordenen JHWH-Wortes –, dass sie recht hat, aber sie weiss auch, dass der Vater dies weder einsehen kann noch darf. Er muss betrogen werden, um das Richtige zu tun. Dieser «Betrug» ist nicht Jakobs Betrug, sondern Rebekkas Ausweg. Sie denkt an alle Einzelheiten. Sie kennt die «Vorliebe» (V. 9) des Vaters und bereitet dementsprechend das Essen zu, obwohl durchaus auch der Sohn hätte kochen können, wie er es in 25, 29 tat und wie auch Esau es tun wird. Sie staffiert Jakob mit Esaus bei ihr aufbewahrtem Gewand aus. Sie hilft der Blindheit Isaaks noch nach, indem sie Jakobs Befürchtungen praktisch abhilft und die Ränder des Gewandes mit Pelz

⁴⁹ M. Tsevat, ThWAT 1, 649f., meint, es sei «nicht unwahrscheinlich, dass die Patriarchenerzählungen eine Zeit beschreiben wollten, in der der Erstegeborene sich (oft) keiner Sonderstellung erfreute. ... In ihrer jetzigen Form aber wenden sich die Erzählungen an eine Hörerschaft, für die die Erstgeborenenengesetze voll gelten», d.h. «gegenüber der überall spürbaren Tendenz zu institutioneller Verfestigung ...» wahre die Darstellung der Gen «die Freiheit Gottes in der Geschichtsführung.»

drapiert.⁵⁰ So wird den Patriarchen, auch wenn er sich wundert, die Stimme sei doch Jakobs Stimme (V. 22), keine Schuld treffen, wenn er den Falschen segnet und so den Richtigen in die Erbfolge einsetzt.

Schliesslich wird ja am Ende jeder von beiden mit dem gesegnet, was ihm und seinen Anlagen entspricht: Dem Mann des offenen «Feldes», also der Steppe (*šādâ* in 25, 27. 29; 27, 3. 5 und 27, 27), der es liebt, im ungebundenen Jagen sein Leben aufs Spiel zu setzen, wird das «Leben durch das Schwert» zugesagt, das seinen Neigungen entgegenkommt; denn der Vater hatte wirklich nicht nur einen Segen. Und dem besonnenen Zeltbewohner kommt die patriarchale Führungsrolle zu, die seinem Wesen entspricht – und Jakob im Gesamtkonzept der Vätergeschichte zu Israel, dem Vater der Söhne Israels, werden lässt.

Gen 27 ist demnach nicht in erster Linie eine Jakobsgeschichte, sondern eine Rebekkageschichte. Die Mutter erscheint sozusagen als *dea ex machina*

⁵⁰ C. Westermann, BK I/2, 535 z. St. stellt mit Recht fest: «Das Umwinden der Arme und des Halses v. 16 stösst sich ... nicht mit dem Kleid v. 15, beides ist miteinander durchaus sinnvoll und kein Merkmal zweier Quellen.» Es darf sogar vermutet werden, dass es überhaupt nur miteinander sinnvoll ist. Wie sollte man sich denn wohl die Befestigung der Felle ohne ein Gewand vorstellen? Sollte Jakob sich Pelzstücke umschnallen? Und hätte der Blinde nicht gerade dies bemerken müssen, wenn er den Sohn gemäss Jakobs Befürchtung betastete (v. 12)? Die Voranstellung des Objekts «die Ziegenfelle aber» in V. 16 lässt erkennen, dass die geschilderte Massnahme nicht Variante, sondern Ergänzung der Bekleidung mit Esaus Festgewand ist. Im Gegensatz zum Alltagsgewand bedeckt das Festkleid anscheinend mehr und wird mit Ärmeln versehen gewesen sein. Somit blieb nur das Problem des Halsausschnittes dort, wo Jakobs Hals «glatt» war (V. 15) und der unbehaarten Hände oder allenfalls Arme zu lösen. An diesen Stellen liess sie ihn die Felle «anziehen», und zwar am Halsausschnitt sicher zum grösseren Teil unter dem Gewand, so dass die rauhe Behaarung durch den Stoff und an dessen Rändern zu spüren war. Das gleiche legt sich für die Arme nahe. Praktisch mussten die Felle, wenn sie nicht verrutschen sollten, durch Ärmel gedeckt und kaschiert werden, vielleicht ähnlich dem in Bildmaterial bezeugten Fransensaum. Am sinnvollsten wäre es, mit einem langärmeligen Kleid zu rechnen, wie es auf SB-Abbildungen syrischer Tributträger vorkommt (H. Weippert, Art. Kleidung, in: K. Gallig, BRL²(1977) 185–188), aber auch später sicher möglich ist, denn «viele aus der MB- und SB-Zeit bekannten Kleidungsstücke lebten in der E-Zeit weiter» (dies., ebd. 187). Zumindest ist mit kurzen Ärmeln zu rechnen. Auch wenn der Vorgang als solcher fiktiv ist, muss er technisch vorstellbar und unmittelbar einleuchtend sein.

der historiographischen Konzeption, also einer Geschichtsschreibung⁵¹, die die Vorgeschichte Israels als Familiengeschichte vorführt. In ihr spielen Frauen gerade wegen ihrer juristischen Narrenfreiheit eine entscheidende Rolle.⁵² Durch sie kann ins Werk gesetzt werden, wozu die Väter als Patriarchen in all ihrer rollenspezifischen Macht gerade nicht die Vollmacht gehabt hätten: Die Kontingenz des göttlichen Eingreifens in die Geschichte, die Gesetzmässigkeiten durchbricht und das Unwahrscheinliche wahr werden lässt. Denn so hat Israel rückblickend seine Geschichte gesehen, geglaubt und bezeugt.

IV

Die Darstellung der Vätergeschichte, d. h. der Vorgeschichte der Existenz Israels im Land, als Müttergeschichte und Frauengeschichte scheint auch über Gen 27 hinaus einer durchgehend literarisch ausgeformten Schicht des Pentateuch eigen zu sein. Sie verbindet im Sinne einer Gesamt-

⁵¹ Gewiss ist die Anwendung des Begriffs der Geschichtsschreibung auf das AT oder Teile von ihm nicht unproblematisch, insofern er von der Konzeption abendländischer Geschichtsschreibung geprägt ist. «Das alttestamentliche Hebräisch besitzt ... keinen Ausdruck für Geschichte» (R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens* (1968), in: *Ges. Stud. 1. Die Mitte des Alten Testaments*, München 1986, 160–185, das Zitat 184), aber doch auch mehr als nur «Elemente» eines «Geschichtsdenkens», wenn die durch menschliches Handeln und göttliches Lenken gefüllten Tage der Vorzeit als Tage der «Väter» geschildert werden, mit einer Metapher also, die eine übergreifende Einheit im Sinne kontinuierlicher Entwicklung schildert. «Reconstructing history means to narrate it; therefore ... the richness of biblical narratives about the past is by itself sufficient proof of genuine historical activity.» (J. Licht, *Biblical Historicism*. in: *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, ed. H. Tadmor-M. Weinfeld, Jerusalem 1986, 107–120, Zit 108). Der biblische Schriftsteller versucht wie jeder Geschichtsschreiber, die ihm vorliegenden Kenntnisse und Quellen in einer ihm selbst plausiblen, d. h. stimmigen Erzählung zu verarbeiten, und d. h. zu rekonstruieren. Die aus moderner Sicht unhistorische, weil nicht kritisch abwägende, sondern kombinierende Quellenverarbeitung hat er mit klassischen antiken Historikern gemeinsam.

⁵² So v. a. auch in Gen 38, wo das Ausspielen der Schwächeposition der Frau im patriarchalen Gefüge als letztlich entscheidende Stärke der Handlungsfreiheit auf die Spitze getrieben wird, und in Ex 2,1–10, wo die Einführung der Tochter Pharaos die Möglichkeit bietet, Mose an den ägyptischen Hof zu bringen und so seinen ägyptischen Namen zu motivieren, obwohl die Bedrohung durch den Pharao für die Exoduserzählung konstitutiv ist. Als weitere Beispiele könnte man Lots Töchter Gen 19,30ff. anführen und vielleicht auch die Rolle der Frau, die nicht direkt das Verbot von Gen 2,17 gehört hat, in der Paradiesgeschichte.

konzeption die ihr vorliegenden Überlieferungen⁵³ und stellt sie als zusammenhängende Einheit dar. Insofern ist sie Geschichtsschreibung, die ihre Gegenwart durch die Vergangenheit erklärt und rekonstruiert.⁵⁴ Sie scheint J- und E-Stücke zu umfassen und entspricht somit am ehesten, wenn die Brüchigkeit der Zuordnung der E-Stücke im Sinne einer Preisgabe des Elohisten als Erzählers⁵⁵ ernstgenommen wird – dem klassischen Jahwisten. Doch wäre es nicht sinnvoll, diese hier postulierte literarische Schicht nun wiederum nach einem Element ihrer Darstellung zu benennen, wobei sich, eher spielerisch, «M» als «Müttergeschichte» oder «F» als «Frauengeschichte» anböte. Auch wäre es wohl voreilig, jedenfalls nicht beweisbar, als Verfasserin eine Frau anzunehmen.⁵⁶ Über Verfasserpersönlichkeiten wie auch über konkret zu fassende Tradentenkreise wissen wir nach wie vor nichts.

Schritte zur historischen und geistesgeschichtlichen Einordnung müssten von verschiedenen Ansätzen her erfolgen. Ganz allgemein setzen die Frauenerzählungen, vor allem der Rebekkakomplex (auch Gen 24), durch den möglicherweise überhaupt erst Isaak zwischen Jakob und Abraham integriert wird, den Abschluss der Väteragenkreise als solcher voraus und verknüpfen sie im Rahmen der Familiengeschichte.⁵⁷

Überlieferungsgeschichtlich repräsentieren sie eine deutlich jüngere Stufe als die noch mündlich zu denkende Sagentradition. So wird z. B. der ältere Typ der Trennungssage⁵⁸ hier durch den Bruderzwist und seine Lösung durch mütterliches Eingreifen ersetzt. Datierungsansätze könnten sich ergeben, wenn es gelänge, die hier vorausgesetzte patriarchale Familie mit durch

⁵³ Seien diese nun «mündlich» oder «schriftlich» zu denken, oder besser gesagt, als geprägte Texte (wie z. B. Stammessprüche), als formbare Erzähltraditionen (wie z. B. Stammesagen) oder als überkommene Einzelelemente wie Wortspiele (*'dm* – Edom), Namen oder historische Einzelnachrichten (z. B. das höhere Alter des edomitischen Königtums gegenüber dem israelitischen).

⁵⁴ J. Licht, a. a. O. 118: «The past explains the present.»

⁵⁵ P. Volz – W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert ...*, BZAW 63 (1933).

⁵⁶ R. E. Friedmann, *Who wrote the Bible?* New York 1987, rechnet damit, dass die um 800 im Südreich entstandene Quelle J von einer Frau geschrieben worden sei.

⁵⁷ Vielleicht wird erst dadurch überhaupt Isaak als Zwischenglied zwischen Abraham und Jakob integriert und somit das Bild der dreigliedrigen Väterzeit einer Trias der in direkter Generationenfolge einander ablösenden Patriarchen durch diese literarisch konzipierte Gesamtschau erst geschaffen.

⁵⁸ H. Donner, *Geschichte Israels* 1, 58, nennt als Trennungssagen, «die alle darauf hinauslaufen, dass sich einer der Erzväter von einem Verwandten trennt», Gen 13 (Abraham/Lot); 31 (Jakob/Laban); 33, 1–16 (Jakob/Esau) und fährt fort: «Auf derselben Linie liegen, ohne Trennungssagen zu sein: Gen 19, 30–38 J . . . ; 25, 27–34 und 27, 1–45 J».

Erstgeburt bestimmter Führungsrolle und Erbrecht durch väterliche Verfügung zeitlich genau einzukreisen. Mehr als solche grobmaschigen Raster könnten vielleicht Kleinigkeiten wie das anscheinend langärmelige Feiertagskleid, die Jagdgeräte, die differenzierte Kochkunst und die Trennung der Wohnbereiche von Frau und Mann für die Datierung hergeben. Schliesslich ist auch die Gleichsetzung von Esau, Edom und (Gebirge) Seir von Belang, ferner die für Israel und Edom vorausgesetzte Staatenbildung und, wenn man V. 40b für ursprünglich hält, auch Edoms erneute Unabhängigkeit.⁵⁹ Doch all dies sind über den vorliegenden Zusammenhang hinausführende Erwägungen. Hier sollte lediglich auf die erzähltechnische Funktion der Initiative der Mütter in der Vätergeschichte hingewiesen werden.

Die entscheidende Rolle der Frauen in diesen Erzählungen entspringt weder einer grundsätzlichen Kritik am Patriarchat, das sie ganz selbstverständlich voraussetzen, noch spiegelt sie im Sinne historischer Faktizität eine vorpatriarchale Stufe der Ur- oder Vorgeschichte Israels, sondern sie ist ein historiographischer Kunstgriff im besten Sinne des Wortes: Die Erzählkunst, die die vielen kleinen und grossen Gegebenheiten der Geschichte Israels, seiner Sicht der eigenen Vorgeschichte, des Väterglaubens und der Erfahrung wunderbarer, unverhersehbarer Wendungen, aufnimmt, verwebt in durchstrukturierter Kunstprosa all diese Fäden zu dem bunten, vielfädigen, engmaschig sich zum schönen Bild vereinigenden Gewebe, in dem wir die Vätergeschichte als Familiengeschichte vor uns sehen.

In ihr kommt den Frauen eine die Sachzwänge durchbrechende Freiheit zu, durch die – auch – Gott handelt. Weil die Vätergeschichte durchzogen ist von dem einen roten Faden der herausgreifenden, unerwartet berufenden und segnenden Zusage Gottes, darum sind die Vätergeschichten in dieser Darstellung zu einem grossen Teil Müttergeschichten. Gen 27 gehört in den Rahmen der Müttergeschichte Israels.

Ina Willi-Plein, Basel

⁵⁹ «Erst unter Josaphats Nachfolger Joram erstritten sich die Edomiter die Unabhängigkeit unter einem eigenen König (II Reg 8, 20–22). Wahrscheinlich war dies die Geburtsstunde des edomitischen Einheitsstaats» (M. Weippert, TRE 6, 294). Dann wäre *terminus post quem* für die Erzählung die Zeit um ca. 850 v. Chr.