

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Identität und Schrift*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Von Jakob zu Israel

Identität und Schrift,: 33-67

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2017

URL <http://doi.org/10.13109/9783788731977>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Identität und Schrift* ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Von Jakob zu Israel

Identität und Schrift: 33-67

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2017

URL <http://doi.org/10.13109/9783788731977>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com>

Ihr IxTheo-Team

Von Jakob zu Israel

Das antike Israel auf dem Weg zum Judentum im Spiegel der Fortschreibungsgeschichte der Jakobüberlieferungen der Genesis

Konrad Schmid (Zürich)

Mit dem Thema „Identität und Schrift“¹ bewegt man sich auf der Ebene von Sekundär- oder Tertiärverwendungen von Schrift in antiken Kulturen: Schrift diene wohl zunächst vor allem administrativen und wirtschaftlichen Belangen, konnte dann aber in der Tat auch zur Etablierung und Sicherung eines historischen Gedächtnisses antiker Ethnien und politischer Gemeinwesen eingesetzt werden oder doch zumindest dazu dienen.

In Bezug auf das antike Israel stehen wir in kulturgeschichtlicher Hinsicht vor einem gewissen Sonderfall im Blick auf die Thematik „Identität und Schrift“, da jene uns erhalten gebliebenen textlichen Materialien, die sich um die Identität des antiken Israel drehen, in der Regel Produkte agglutinierender Fortschreibung bestehender Texte sind. Das heißt, hinter der Fortschreibungsgeschichte der Hebräischen Bibel lassen sich – mitunter und mit der gebotenen Vorsicht – die sich wandelnden Selbst- (oder auch Fremd-)Verständnisse des antiken Israel rekonstruieren.

Nun ist allerdings das Verfahren der Vorstufenrekonstruktion an biblischen Texten hinsichtlich der Prämissen und Methodologie umstritten und im Ergebnis tatsächlich oft sehr disparat.² Am Fakt des Gewachsenseins der alttestamentlichen Literatur als solchem ist aber nicht

¹ Vgl. dazu z.B. *Thomas Römer*, *La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat*, in: J. Briand / O. Artus edd., *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, LeDiv 228, Paris 2009, 21–43; *L. Jonker*, ed., *Historiography and Identity. (Re)Formulation in Second Temple Historiographical Literature*, LHB.OTS 534, New York u.a. 2010; *Marianne Grohmann*, *Diskontinuität und Kontinuität in alttestamentlichen Identitätskonzepten*, in: M. Öhler, ed., *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, BThSt 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 17–42.

² Vgl. z.B. *W. Dietrich* u.a., edd., *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Stuttgart 2014.

zu zweifeln. Darauf führt einerseits der Textbefund in den alten Übersetzungen der alttestamentlichen Bücher, der empirische Evidenzen für die letzten Phasen dieses Vorgangs bietet,³ andererseits aber auch die kulturgeschichtlichen Analogien, die zeigen, dass die antike Literatur des Vorderen Orients im Wesentlichen Traditionsliteratur und nicht Autorenliteratur ist.⁴

Für den Fall der Jakobüberlieferungen der Genesis können wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dieser Literaturblock aufgrund einer differenzierten Fortschreibungstätigkeit zu seiner jetzigen Gestalt – bzw. mit Blick auf die Versionen: zu seinen jetzigen Gestalten – gefunden hat. Das lässt sich exemplarisch an Gen 28,19 erläutern.

<p>וַיִּשְׁלֹם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח אֶת־הָאֶבֶן אֲשֶׁר־שָׂם מִרְאֲשׁוֹתָיו וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מַצְבֵּה וַיִּצְקֵם שֶׁמֶן עַל־רֵאשָׁה: וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאִזְלֵם לֹז שֵׁם־הָעִיר לְרֵאשֻׁנָה:</p>	<p>18 Am andern Morgen früh nahm Jakob den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, richtete ihn als Mazzebe auf und goss Öl darauf. 19 Und er nannte jenen Ort Bet-El; früher aber hieß die Stadt Lus.</p>
---	--

In Gen 28,10–22 träumt Jakob an einem offenkundig unbewohnten Ort davon, dass Gott ihm erscheint, und in V. 19 wird nun von diesem Ort

³ Vgl. z.B. *Armin Lange*, *The Dead Sea Scrolls and the Date of the Final Stage of the Pentateuch*, in: J. Aitken, ed., *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, BZAW 420, Berlin u.a. 2011, 287–304; *ders.*, *Textpluralität und Textqualität im ägyptischen Judentum*, in: T.S. Caulley / H. Lichtenberger, edd., *Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins*, WUNT 277, Tübingen 2011, 47–65; *Emanuel Tov*, *Textual Harmonization in the Stories of the Patriarchs*, in: D. Dimant / R.G. Kratz, edd., *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls*, BZAW 439, Berlin u.a. 2013, 19–50.

⁴ Vgl. *Bernard M. Levinson*, *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*, Cambridge 2008; *Konrad Schmid*, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tübingen 2011; *Jan C. Gertz*, *Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive*, in: F. Nüssel, ed., *Schriftauslegung. Themen der Theologie 8*, Tübingen 2014, 9–41.

gesagt, dass diese Stadt früher Lus hieß, obwohl von einer Stadt bislang nicht die Rede war.

Man hat es hier wohl mit einer an historischer Geographie interessierten Glosse zu tun, die damit zusammenhängt, dass Bet-El im antiken Israel zunächst ein Heiligtum und später dann eine Stadt bezeichnen kann, wobei beide zwar nahe beieinanderliegen, aber doch geographisch getrennt sind. Das Heiligtum in Bet-El wurde im 8., spätestens 7. Jahrhundert v. Chr. aufgehoben.⁵ Offenbar ging der Name dieser prominenten Stätte auf die benachbarte Stadt über, die fortan dann ebenfalls Bet-El hieß; zuvor scheint sie, wie der Grenzbeschreibung in Jos 16,1–2 zu entnehmen ist, Lus geheißen zu haben. In dieser Liste bezeichnet Bet-El vermutlich noch das von der Stadt getrennte Heiligtum:

<p style="text-align: center;">וַיִּצֵא הַגּוֹזֵל לְבְנֵי יוֹסֵף מִיַּרְדֵּן יְרִיחוֹ לְמִי יְרִיחוֹ מִזְרָחָה הַמִּדְבָּר עֲלֵה מִיְרִיחוֹ בְּהַר בֵּית־אֵל: וַיֵּצֵא מִבֵּית־אֵל לְלוֹזָה וַעֲבַר אֶל־גְּבוּל הָאֲרָכִי עַטְרוֹת:</p>	<p>1 Und so fiel das Los für die Nachkommen Josephs: Vom Jordan bei Jericho, östlich vom Wasser Jerichos, in der Wüste, geht es hinauf, von Jericho auf das Gebirge nach Bet-El. 2 Und von Bet-El geht es weiter nach Lus und zieht sich hinüber zum Gebiet der Arkiter nach Atarot.</p>
--	---

Man kann also zwei Phasen in der Geschichte des Toponyms Bet-El unterscheiden: In der ersten Phase bezeichnet Bet-El das Heiligtum und Lus die benachbarte Stadt, in der zweiten Phase, nachdem das Heiligtum untergegangen ist, bezeichnet Bet-El nur noch die Stadt, die zuvor Lus geheißen hat.⁶

⁵ Vgl. *Israel Finkelstein / Lily Singer-Avitz*, Reevaluating Bethel, ZDPV 125, 2009, 33–48.

⁶ So die klassische Hypothese von *Martin Noth*, Bethel und Ai, Palästina-Jahrbuch 31, 1935, 7–29: 13–14 = *ders.*, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde, 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1971, 215–216; dagegen aber *Detlef Jericke*, Bet-El und Lus. Lokalisierung und theologische Konnotation der Toponyme, WO 38, 2008, 176–193; *ders.*, Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar, FRLANT 248, Göttingen 2013.

Das ist nur eines von vielen möglichen Beispielen. Wenn auch somit das Vorhandensein von Textstufung in Gen 25–35 außer Frage steht und kaum mehr bestritten wird,⁷ so wird im Folgenden auf kleinteilige Rekonstruktionen verzichtet werden. Dies allerdings weniger aus dem Grund, weil diese methodologisch ohnehin fragwürdig wären – das muss von Fall zu Fall entschieden werden –, sondern vielmehr deshalb, weil für unsere Belange grundsätzliche Beobachtungen konzeptioneller Natur wichtiger sind, die auf elementare Wachstumsstufen in der Überlieferung hindeuten.

Doch bevor mit diesen elementaren Differenzierungen bezüglich wechselnder politischer Hintergründe eingesetzt werden soll, sind zunächst einige grundlegende Bemerkungen zur Forschungsgeschichte der Jakoberzählungen und ihren möglichen historischen Kontexten nötig. Denn hier haben sich die Parameter in den letzten hundertfünfzig Jahren mehrfach verschoben – bedingt durch unterschiedliche Auffassungen zur Literaturgeschichte des Pentateuch, aber auch durch neue historische und religionsgeschichtliche Erkenntnisse zum antiken Israel und Juda.⁸

1. Forschungsgeschichtliche Bemerkungen zu den Erzeltern- erzählungen der Genesis

Wie bei so vielen Bereichen der alttestamentlichen Wissenschaft, so gilt auch für die Erzeltern-erzählungen der Genesis, dass der Diskussionsstand

⁷ Vgl. z.B. *Israel Finkelstein / Thomas Römer*, Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis, ZAW 126, 2014, 317–338, siehe aber *Nadav Na'aman*, The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel, Tel Aviv 41, 2014, 95–125.

⁸ Vgl. im Überblick *Konrad Schmid*, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2014²; *Michael Tilly / Wolfgang Zwickel*, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011.

grundlegend von Julius Wellhausen geprägt ist.⁹ Er schrieb in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels:

„Freilich über die Patriarchen ist hier kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volke entstanden; diese spätere Zeit wird hier [...] absichtslos ins graue Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild ab.“¹⁰

Wellhausen machte so Ernst mit der Unterscheidung zwischen erzählter Welt und Welt der Erzähler, die im Fall der Bibel, namentlich im Bereich der narrativen Bücher, von entscheidender Bedeutung ist. Wellhausen hielt die Erzelternzählungen – entsprechend den Grundannahmen der Neueren Urkundenhypothese – für im Wesentlichen königszeitlich. Erstaunlich ist allerdings das Adverb „absichtslos“, das Wellhausen verwendet im Rahmen der angenommenen Projektion in das „graue Altertum“. Was immer auch Wellhausen damit verband, aus heutiger Sicht ist festzuhalten, dass sich die Szenerie der Erzelternzählung in der Vorzeit ihrer funktional mythischen Begründungsfunktion der Identität Israels als Zwölfstämmevolk verdankt – und nicht einer wie auch immer gearteten Absichtslosigkeit.

Allerdings ist Wellhausens Einschätzung der Erzelternzählungen nicht bestimmend geblieben für die spätere Forschung, die sich vielmehr grundlegend von Hermann Gunkel beeinflussen ließ:¹¹

⁹ Vgl. für die ältere Forschungsgeschichte *Hans Weidmann*, Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, Göttingen 1968; neuerdings z.B. *Albert de Pury*, Die Erzelternzählungen, in: T. Römer u.a., edd., Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 196–216.

¹⁰ Berlin 1883, 336.

¹¹ Vgl. zu ihm *Konrad Hammann*, Hermann Gunkel. Eine Biographie, Tübingen 2014.

„Die Sagen waren, als sie aufgeschrieben wurden, bereits *uralt* und hatten bereits eine lange Vorgeschichte hinter sich. So liegt es in der Natur der Sache: Der Ursprung der Sage entzieht sich stets dem forschenden Blick und geht in vorgeschichtliche Zeit zurück.“¹²

Gunkel war vor allem am Volksgeist des antiken Israel interessiert. Um in die verschiedenen Stadien der Frühzeit der mündlichen Überlieferung des antiken Israel Einblick nehmen zu können, bediente er sich in erster Linie der formgeschichtlichen Methode, die er maßgeblich mitgeprägt und weiterentwickelt hatte. Mit Gunkel wurden die Erzelternerzählungen auf form- und überlieferungsgeschichtlichem Weg – zumindest, was ihre mutmaßlich mündliche Überlieferungsgestalt angeht – um Jahrhunderte älter gegenüber Wellhausens Datierung. Allerdings machte Gunkel einen deutlichen Unterschied zwischen den mündlichen Vorstufen und den schriftlichen Fassungen der Erzählungen; letztere wies er den klassischen Quellenschriften des Pentateuch zu.

Es ist deshalb keine angemessene Rezeption Gunkels, wenn er namentlich im Bereich der nordamerikanischen Bibelwissenschaft als Gewährsmann einer extremen Frühdatierung der Erzelternerzählungen herangezogen wurde. Besonders oft wird etwa die Position von William Foxwell Albright zitiert, der zu den Erzvätern festhielt:

„[A]s a whole, the picture in Genesis is historical, and there is no reason to doubt the general accuracy of the biographical details.“¹³

Es ist unmittelbar offenkundig, dass Albright sich damit – vorsichtig ausgedrückt – sehr weit von Wellhausen entfernt hatte. Erst in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts ergab sich mit den Büchern von Thomas Thompson und John Van Seters eine neue Diskussionsgrundlage: sie lenkten den Blick zu Wellhausen zurück und konnten anhand

¹² *Hermann Gunkel*, Genesis, HKAT I/1, Göttingen 1964⁶ (=1910³), xl.

¹³ *William F. Albright*, The Biblical Period from Abraham to Ezra, New York 1963, 5.

verschiedener historischer Elemente, die in Gen 12–36 vorausgesetzt werden, zeigen, dass das erzählerische Setting der Erzelternerzählungen von ihrem Autorenmilieu deutlich zu unterschieden ist.¹⁴ Es ist nicht nötig, die relevanten Argumente hier in Gänze zu wiederholen; zu verweisen ist nur auf die Kamele als Transporttiere in der Levante,¹⁵ die Stadt Gerar sowie die Philister¹⁶ überhaupt, die alle nicht in das 2. Jahrtausend, sondern in das 1. Jahrtausend v.Chr. gehören. Doch auch die Umwälzungen in der Pentateuchforschung seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts haben die Perspektiven auf die Erzelternerzählungen entscheidend verändert. Die Infragestellung der traditionellen Urkundenhypothese durch John Van Seters, Hans Heinrich Schmid und Rolf Rendtorff¹⁷ wird zwar oft als „Krise der Pentateuchforschung“¹⁸ bezeichnet, doch tatsächlich handelte es sich dabei vielmehr um eine Chance, die sich aus dem Umstand ergibt, dass sich gewisse herkömmliche Überzeugungen als nicht mehr tragend herausgestellt haben. Das wohl wichtigste Resultat dieser Zäsur in der Forschungsgeschichte des Pentateuch besteht darin, dass man Abstand nimmt von der Überzeugung, die im Pentateuch durchlaufenden Erzählfäden würden bereits an den Anfang der Überlieferungsbildung gehören. Namentlich was die Annahme eines Jahwisten oder Elohisten betrifft, so ist man – zumindest in der europäischen Forschung –

¹⁴ *Thomas L. Thompson*, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, Berlin u.a. 1974; *John Van Seters*, *Abraham in History and Tradition*. New Haven u.a. 1975.

¹⁵ Vgl. *Robert Walz*, *Neuere Untersuchungen zur Domestikation der altweltlichen Cameliden*, ZDMG 104, 1954, 45–87; *Volkmar Fritz*, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr.* *Biblische Enzyklopädie 2*, Stuttgart 1996, 114.

¹⁶ *Carl S. Ehrlich*, *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000–730 B.C.E.*, SHCANE 10, Leiden 1996.

¹⁷ *John Van Seters*, *Abraham in History and Tradition*. New Haven u.a. 1975; *Hans Heinrich Schmid*, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; *Rolf Rendtorff*, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin u.a. 1977.

¹⁸ Vgl. die Diskussion bei *Erhard Blum*, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin u.a. 1990, 1.

überzeugt, dass diese übergreifenden Erzählwerke nicht mehr unhinterfragt als Ausgangspunkte weiterer Forschungen dienen können. Vielmehr scheint der Pentateuch, wie etwa die Psalmen oder das Jesajabuch, seine übergreifenden Aussagelinien erst gegen Ende seiner Literaturgeschichte erhalten zu haben.¹⁹

Für die Jakoberzählungen hat vor allem Erhard Blum in seiner Arbeit von 1984 zeigen können,²⁰ dass sie keineswegs vom Anfang ihrer schriftlichen Fixierung an bereits in größere Erzählzusammenhänge, die über den Jakobkreis hinausgereicht hätten, eingestellt gewesen sind. Vielmehr beruhen die Jakoberzählungen auf ursprünglich selbständigen Erzählungen, die erst nach und nach zu einem Jakobzyklus zusammengestellt worden und in weiteren Schritten mit anderen Materialien zu einer umfassenden Erzelternerzählung angewachsen sind; schließlich sind sie in den Pentateuch eingebunden worden, worauf noch weitere Fortschreibungen sich angeschlossen haben.

Dass unter den Erzelternerzählungen insbesondere der Jakobzyklus einmal eine literarische Größe für sich gewesen ist, lässt sich an seiner konzentrischen Struktur ablesen, die Michael Fishbane bereits 1975 beschrieben hatte²¹ und eine gewisse literarische Fügung erkennen lässt, die zwar wohl vormals selbständige Erzählungen miteinschließt, aber doch eine Einheit für sich schafft:

¹⁹ Vgl. zur neueren Diskussion z.B. *Jean Louis Ska*, Introduction to Reading the Pentateuch, Winona Lake 2006; *Thomas B. Dozeman* u.a., edd., The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, FAT 78, Tübingen 2011; *Thomas Römer*, Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung, ZAW 125, 2013, 2–24; *ders.*, Der Pentateuch, in: *W. Dietrich* u.a., edd., Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, Stuttgart 2014, 53–166; *Konrad Schmid*, Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte, ZThK 111, 2014, 239–271.

²⁰ *Erhard Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; vgl. *ders.*, The Jacob Tradition, in: C.A. Evans u.a., edd., The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation, VT.S 152, Leiden 2012, 181–211.

²¹ *Michael Fishbane*, Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen 25:19–35:22), JJS 26, 1975, 15–38. Die nicht zum Jakobzyklus gehörigen Kapitel Gen 26 und 34 sind in der nachstehenden Grafik grau unterlegt.

Gen 25	Linsengericht, Erstgeburt
Gen 26	Isaak
Gen 27	Erlistung des Segens, Flucht Jakobs
Gen 28	Traum in Bet-El
Gen 29–30	Jakob bei Laban, elf Söhne
Gen 31	Trennung von Laban
Gen 32	Rückkehr Jakobs, Gotteskampf
Gen 33	Aussöhnung zwischen Jakob und Esau
Gen 34	Schändung der Dina
Gen 35	Bet-El, Tod Rahels, Geburt Benjamins

Dieser Jakobzyklus ist nun im Folgenden auf seine innerbiblische Auslegungsgeschichte hin zu untersuchen und die damit verbundenen Veränderungen seiner politischen Funktionen.

2. Der Jakobzyklus als Ursprungslegende für Israel

Bezüglich der Frage nach den politisch identitätsstiftenden oder -abbildenden Funktionen des Jakobzyklus ist zunächst hervorzuheben, dass die Erkenntnis seiner literarischen Eigenständigkeit nur eine unter den wichtigsten Veränderungen in der Forschungsgeschichte zum Jakobzyklus darstellt. Ebenso bedeutend ist die vor allem von Albert de Pury und von Erhard Blum vorgetragene Erkenntnis, dass der Jakobzyklus eine Ursprungslegende für Israel ist – also als literarische Größe von vornherein politisch ausgerichtet ist.²² Für de Pury war vor

²² *Albert de Pury*, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d’Israël*, in: J.A. Emerton, ed., *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43 *Leiden 1991*, 78–96 = *ders.*, *Die Patriarchen und die Priesterschrift – Les Patriarches et le document sacerdotal*. *Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag – Recueil d’articles, à l’occasion de son 70e anniversaire*, AThANT 99, Zürich 2010, 93–

allem Hos 12 ein wichtiger Ausgangspunkt für seine Argumentation, wo Jakob- und Moseüberlieferung einander gegenübergestellt zu werden scheinen,²³ während Blum eher auf die in den Texten angelegte Identifizierung von Jakob mit Israel und Esau mit Edom hinwies. Die jetzt vorliegende völkergeschichtliche Ausrichtung des Jakobzyklus für die Gleichsetzung von Jakob/Israel und Esau/Edom, in deren Gefolge auch Laban für Aram steht, ist literarkritisch nicht mehr hintergebar, vor allem deshalb, weil sich die politischen Segenssprüche in Gen 27,29.39–40 nicht literarkritisch aus dem Kontext ausgrenzen lassen:

Gen 27,29:

יַעֲבֹדוּךָ עַמִּים וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ לְאֻמִּים הָיָה גְבוֹר לְאֹחֶיךָ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְנֵי אִמְךָ אֲרֻרָה אֲרוּר וּמְבֹרָכִיךָ בְרוּךְ׃	<i>Völker sollen dir dienen und Nationen sollen sich vor dir niederwerfen. Sei Herr über deine Brüder, und vor dir sollen sich niederwerfen die Söhne deiner Mutter. Verflucht ist, wer dich verflucht, und gesegnet, wer dich segnet.</i>
--	---

Gen 27,39–40:

וַיַּעַן יִצְחָק אָבִיו	Da antwortete sein Vater Isaak
-------------------------	--------------------------------

108; *ders.*, Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard, in: A. Wénin, ed., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Leuven 2001, 213–241 = *ders.*, Patriarchen, 119–146; *ders.*, The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch, in: T.B. Dozeman / K. Schmid, edd., *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL.SS 34, Atlanta 2006, 51–72 = *ders.*, Patriarchen 147–169.

²³ Vgl. *Albert de Pury*, Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejehwismus. Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: W. Dietrich / M. Klopfenstein, edd., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Fribourg u.a. 1994, 413–439; *Erhard Blum*, Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen, in: A. Hagedorn / H. Pfeiffer, edd., *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. FS Matthias Köckert, BZAW 400, Berlin u.a. 2009, 291–321; mit später Datierung *Roman Vielhauer*, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 349, Berlin u.a. 2007, 178–180.

<p>וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲיֵה מִשְׁמֵנֵי הָאָרֶץ יְהִי מִוֹשְׁבֶיךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל: וְעַל־חַרְבֶּךָ תֵּחִיָּה וְאֶת־אָחִיךָ תַעֲבֹד וְהָיָה כִּאֲשֶׁר תִּרְדֹּךָ וּפְרָקֶתָ עָלָיו מֵעַל צוּאֲרֹךָ:</p>	<p>und sprach zu ihm [sc. Esau]: Sieh, fern vom Fett der Erde wird deine Wohnung sein und fern vom Tau des Himmels droben. Von deinem Schwert wirst du leben, und <i>deinem Bruder sollst du dienen</i>. Doch es wird geschehen: wenn du dich mühest, <i>wirst du sein Joch von deinem Halse reißen</i>.</p>
---	--

Diese – politisch konnotierten – Segenssprüche Isaaks gegenüber seinen Söhnen Jakob und Esau stellen nachgerade die Klimax der Erzählung in Gen 27 dar, ohne sie bliebe sie ohne Pointe. Sie sind also fest in der Erzählung integriert und müssen ihrem literarischen Grundbestand zugerechnet werden.

Hinzu kommt, dass der für den Fortgang der Erzählung wichtige Zug des Behaartseins (*s 'r*) Esaus (27,11) ebenfalls bereits auf die Geographie Edoms/Seirs (*s 'r*) anspielt.

Gen 27,11:

<p>וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־רֵבֶקָה אִמּוֹ הֲנִי עֹשֶׂה אָחִי אִישׁ שֹׁעַר וְאַנְכִי אִישׁ חֲלֹק:</p>	<p>Jakob aber sprach zu seiner Mutter Rebekka: Sieh, mein Bruder Esau ist behaart, ich aber bin unbehaart.</p>
--	--

In Gen 25 zeigt sich ein ähnlicher Sachverhalt: Das Geburtsorakel an Rebekka Gen 25,23 ist ebenfalls politisch ausgerichtet, und auch in Gen 25,25 klingt – wie in 27,11 – wiederum mit dem „behaarten“ Esau die Topographie Edoms/Seirs (*s 'r*) an.

Gen 25,23:

<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבֶטְנְךָ</p>	<p>Und Jhwh sprach zu ihr: Zwei Völker sind in deinem Leib,</p>
--	---

וּשְׁנֵי לְאֻמִּים	und zwei Nationen
מִמְעֵיךְ יִפְרְדּוּ	werden sich aus deinem Schoße scheiden.
וְלֹאֵם מִלְאֵם יֶאֱמָץ	Eine Nation wird der andern überlegen sein,
וְרֵב יַעֲבֹד צְעִיר:	und der Ältere wird dem Jüngeren dienen.
וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לְלֵדָת	Und es kam die Zeit, da sie gebären sollte,
וְהִנֵּה תוֹמָם בְּבֶטְנָהּ:	und sieh, da waren Zwillinge in ihrem Leib.
וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי	Der Erste, der hervorkam, war rötlich,
כְּלוֹ כְּאֲדָרְתַּת שֶׁעַר	über und über mit Haaren bedeckt wie mit einem Fell,
וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו:	und man nannte ihn Esau.

Mit alledem ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass die Stoffe des Jakobzyklus eine noch nicht politisch ausgerichtete Vorgeschichte gekannt hätten, die eher auf den kulturgeschichtlichen Gegensatz Jäger – Viehzüchter hin ausgerichtet gewesen wäre,²⁴ doch fehlen genügend sichere Anhaltspunkte, diese als literarische oder überlieferungsgeschichtliche Vorstufe zu rekonstruieren.

Blum nahm mit der von ihm hervorgehobenen völkergeschichtlichen Deutung übrigens eine durchaus traditionelle Interpretationslinie zu den Erzelternerzählungen auf, die bereits bei Wellhausen im Vordergrund stand:

„Der Stoff ist hier [sc. in der Patriarchengeschichte] nicht mythisch, sondern national.“²⁵

Dass der Jakobzyklus in den Norden gehört, darüber geben die genannten Örtlichkeiten hinreichend Auskunft: Bet-El, Sichem, Pnuel, Machanajim, Sukkot und Gilead befinden sich im Gebiet des Nordreiches.²⁶ Die durch

²⁴ Vgl. Reinhard G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, UTB 2137, Göttingen 2000, 263–279; Eckart Otto, Art. Jakob I. Altes Testament, in: RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 352–354.

²⁵ Julius Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1883, 336.

²⁶ Vgl. Israel Finkelstein, The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel, SBL Ancient Near Eastern Monographs 5, Atlanta 2013.

die Überlieferung in Gen 28 und 32 prominent herausgestellten Orte Bet-El und Pnuel sind von besonderer politischer Bedeutung.²⁷ Pnuel diente als Hauptstadt, Bet-El als Reichsheiligtum des Nordreichs. Da Bet-El als Anfangs- und Endpunkt der Wanderung Jakobs (28,*10–22; 35,6–7) erscheint, eine Abgabe an das Heiligtum (28,20–22) begründet sowie als Heiligtum die entsprechenden literatursoziologischen Gegebenheiten bietet, kann man davon ausgehen, dass die Jakobüberlieferung offenbar hier tradiert worden ist. Sein literarisches Überleben nach dem Fall des Nordreichs dürfte der nordisraelitische Jakobzyklus allerdings vor allem der späteren redaktionellen Verbindung mit den in Juda beheimateten Abraham- und Isaaküberlieferungen verdanken.

Jakob ist also im Rahmen des Jakobzyklus von allen literarischen Anfängen an auf Israel hin transparent, auch wenn seine Umbenennung von Jakob zu Israel in Gen 32,22, wie jüngst Jakob Wöhrle vorgeschlagen hat, möglicherweise von den priesterschriftlichen Parallelversionen in Gen 35 und Gen 17 abhängig ist²⁸ – und so eine späte Explizierung eines zuvor allerdings bereits implizit vorhandenen Sachverhalts darstellt. Die völkergeschichtliche Perspektive setzt also Israel, Aram und Edom in ein Verhältnis zueinander, allerdings ohne die Erwähnung eines Königs. Das eröffnet in historischer Hinsicht zwei Erklärungsmöglichkeiten: Entweder ist der Jakobzyklus noch vor dem Untergang des Nordreichs Israel 720 v.Chr. anzusetzen. Das Fehlen einer Königsfigur wäre dann zum einen aus dem Befund zu erklären, dass der Jakobzyklus am Bet-El-Heiligtum, also nicht an einem Königssitz, verankert ist. Zum anderen

²⁷ Vgl. *Winfried Thiel*, Pnuël im Alten Testament, in: R. Liwak / S. Wagner, edd., *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*. FS für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1991, 398–414; *Wolfgang Zwickel*, Pnuel, BN 85, 1996, 38–43; *Melanie Köhlmoos*, Bethel. Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bethel-Überlieferung, FAT 49, Tübingen 2006; *Ernst Axel Knauf*, Bethel. The Israelite Impact on Judean Language and Literature, in: O. Lipschits / M. Oeming, edd., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake IN 2006, 291–349.

²⁸ *Jakob Wöhrle*, Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, FRLANT 246, Göttingen 2012, 88–90.

wäre auch der Einfluss des Fehlens einer übergreifenden Nordreichsdynastie in Anschlag zu bringen, das dem Königtum im Nordreich nie den Status verlieh, den es in Juda hatte. Oder aber man rechnet damit, dass der Jakobzyklus von vornherein eine nachstaatliche Ätiologie für Israel formuliert, die das nachkönigliche Israel nach 720 v.Chr. mit seinen Nachbarn in Beziehung setzt.²⁹

Auf die Zeit vor 587 v.Chr. weist in jedem Fall die Sicht des Jakobzyklus, dass Jakob und Esau als Zwillinge dargestellt sind. Er ist offenbar noch in der Zeit vor dem Zerwürfnis mit Edom, das die zahlreichen negativen Edom-Texte in der prophetischen Überlieferung reflektieren, entstanden. Die Wende in der Sicht Edoms, die sich in der prophetischen Literatur nachgerade zu einem Edom-Hass steigert,³⁰ hängt wahrscheinlich mit der Annexion des judäischen Südens bis Hebron durch Edom in der Folge der Ereignisse von 597 oder 587 v.Chr. zusammen, die allerdings sehr schlecht dokumentiert ist – in der Regel wertet man das Arad-Ostrakon 24 in dieser Richtung aus.³¹

Ein neues Licht auf die Verbindungen zwischen dem durch die Jakobfigur repräsentierten Nordreich und dem im Süden befindlichen Edom ergibt sich aus den Funden aus Kuntillet 'Ajrud.³² Kuntillet 'Ajrud war eine während des 9. Jahrhunderts v.Chr. besiedelte Karawanserei im südlichen Negev zwischen Gaza und dem Roten Meer, in der Wandinschriften

²⁹ Vgl. auch die Diskussion bei *Johannes Taschner*, Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19–33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens, HBS 27, Freiburg u.a. 2000, 196–197.

³⁰ Vgl. *Beth Glazier-McDonald*, Edom in the Prophetic Corpus, in: D. Edelman, ed., *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, Atlanta 1995, 23–32; *Elie Assis*, Why Edom? On the Hostility towards Jacob's Brother in Prophetic Sources, VT 56 (2006), 1–20; *Piotr Bienkowski*, New Evidence on Edom in the Neo-Babylonian and Persian Periods, in: J. A. Dearman, ed., *The Land That I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J. Maxwell Miller*, JSOT.S 343, Sheffield 2001, 198–213.

³¹ *Johannes Renz / Wolfgang Röllig*, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band 1, Darmstadt 1995, 389–393; *Herbert Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, GAT 4/1.2, Göttingen 2000/2001³, 405 mit Anm. 23–24; 407 mit Anm. 35.

³² Vgl. *Ze'ev Meshel*, Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Jerusalem 2012.

sowie bemalte und beschriebene Pithoi gefunden wurden, die für unser Thema von großer Bedeutung sind. Die auf den Pithoi im Rahmen einer Segensformulierung vorfindliche Fügung „Jhwh von Samaria“ – wohlgernekt im tiefen Süden des Negev! – bezeugt einen Wirtschafts- und Religionskontakt zwischen dem Norden und dem Süden.³³ In der zuvor dargestellten konzentrischen Struktur ist also der Jakobzyklus ein literarisch kunstvoll und literatursoziologisch vergleichsweise klar definierbares Dokument: Es begründet die politische Identität des Nordens, entweder als noch monarchische oder aber als nachmonarchische Einheit.

3. Jakob reist nach Harran

Diese spezifische politische Ausrichtung wird nun durch ein kleines erzählerisches Moment, das – wie zu zeigen sein wird – auf einer Fortschreibung dieses Jakobzyklus beruht, neu akzentuiert. Dreimal wird im Rahmen der Jakobüberlieferung das nordmesopotamische Harran (27,43; 28,10; 29,4) als Wohnort Labans vorausgesetzt oder sogar genannt.³⁴ Dies ist im Rahmen des Jakobzyklus insofern auffällig, als Laban sonst nicht im entfernten Nordsyrien, sondern eher in der viel näheren Gegend um Damaskus beheimatet zu sein scheint. Das lässt sich aus folgenden Hinweisen erschließen: Zunächst ist in Gen 29,1 davon die Rede, dass Jakob auf seiner Reise zu Laban in das Gebiet der *bny qdm* „Söhne des Ostens“ gekommen sei. Das ist zwar nicht sehr spezifisch, aber aus den Belegen für *bny qdm* in Ri 6,3.33; 7,12; Jer 49,28; Ez 25,4.10 lässt sich doch ersehen, dass diese nicht nach Harran gehören, sondern in den sehr viel südlicheren Bereich der syrisch-nordarabischen Wüste.³⁵

³³ Meshel, Kuntillet 'Ajrud 73–142; vgl. auch Blum, Jacob Story 208–210.

³⁴ Vgl. Blum, Vätergeschichte 164–167.

³⁵ Vgl. Blum, Vätergeschichte 164, Anm. 2.

Dazu passt die Auskunft in Gen 31,23, dass Laban Jakob nach dessen siebentägiger Flucht im Gebiet von Gilead eingeholt habe. Wäre Jakob von Harran geflohen, würde dies erheblich mehr Zeit als sieben Tage in Anspruch nehmen.

Schließlich findet die Szenerie von Gen 31,23 an jenem Ort statt, wo laut Gen 31,51–53 der Grenzvertrag zwischen Laban und Jakob geschlossen wird, was darauf hindeutet, dass Labans Gebiet sich bis hierher erstreckt. Mit diesen Beobachtungen sowie dem Umstand, dass die drei Harran-Erwähnungen nur sehr locker in ihren Kontext eingebettet sind, empfiehlt es sich, dem in der Forschung breit akzeptierten Vorschlag zu folgen,³⁶ die Harran-Notizen, die bezwecken, Laban vom Ostjordanland um Damaskus in den Norden nach Harran zu versetzen, als sekundär anzusehen.

Doch weshalb sollte dies geschehen sein? Welchen Sinn macht es, Laban aus seiner angestammten Umgebung um hunderte von Kilometern nach Norden zu transferieren? Martin Noth und Erhard Blum vermuteten, dass hinter der Einführung Harrans dessen Aufstieg im 9.–7. Jahrhundert als eines aramäischen Zentrums im 7. Jahrhundert v. Chr. steht.³⁷ Mit Knauf lässt sich aber auch auf die Bedeutung Harrans in neuassyrischer Zeit verweisen: Die Funktion Harrans als Stadt des Mondgottes Sin, der gleichzeitig der Herr des Westens ist, lässt Jakob, wenn er dorthin reist, als loyalen Untertan der neuassyrischen Herrschaft erscheinen.³⁸

Für die genauere literaturgeschichtliche Verortung der Harran-Notizen ist die Erwähnung Beerschevas neben jener Harrans in Gen 28,10 von Belang: Jakob bricht von Beerscheva – ganz im Süden Judas – auf. Was hat Jakob in Beerscheva zu tun? Alle anderen Orte, die mit seiner Person in Verbindung gebracht werden, liegen im Norden. Es ist ganz offenkundig, dass Gen 28,10 mit der Erwähnung von Beerscheva auf Gen

³⁶ Vgl. die Diskussion bei *Blum*, Vätergeschichte 164–167.

³⁷ Vgl. *Martin Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 218; *Blum*, Vätergeschichte 164–167; 343–344 Anm. 11.

³⁸ *Ernst Axel Knauf*, Bethel 320.

26 zurückschlägt, wo Beerscheva als Aufenthaltsort seiner Eltern Isaak und Rebekka genannt ist. Beachtenswert ist nun aber, dass Gen 26 sicher nicht zum ursprünglichen Jakobzyklus gehört, denn die Jakoberzählungen vor und nach Gen 26 (also in Gen 25 und 27) setzen voraus, dass Isaak und Rebekka bereits Kinder haben, nämlich Jakob und Esau, während dies in Gen 26 ausweislich der Erzählung, in der Isaak Rebekka als seine Schwester ausgibt, sicher nicht der Fall ist.

Kompositionsgeschichtlich heißt das, dass die Harran-Bearbeitung die Verbindung von Isaak- und Jakobüberlieferung entweder bereits voraussetzt oder nun vollzieht.

Man sieht an der Harran-Bearbeitung also eine markante theologiepolitische Verschiebung in der Überlieferungsdynamik des Jakobzyklus: Der Jakobzyklus begründet nicht mehr die politische und kultische Eigenständigkeit Israels, sondern macht Jakob zum Assur-treuen Vasallen und wird enger an die Gründungsfigur Isaak angebunden. Diese scheint wegen ihrer engen überlieferungsgeschichtlichen Verbindung mit Ortschaften im Süden, vor allem Beerscheva und Gerar, in den Süden zu gehören, allerdings ist dies nicht unumstritten. Blum etwa hat aufgrund von Am 7,9.16 vermutet, „Isaak“ hätte ursprünglich als Gründerfigur des Nordreichs gegolten.³⁹

4. Jakob als Empfänger von Mehrungs-, Land- und Beistands-Verheißungen

Mit der Harran-Bearbeitung wurden wir einer auf Fortschreibung beruhenden Neuinterpretation des Jakobzyklus ansichtig, die wohl noch in die Königszeit selbst gehört. In diesem folgenden Abschnitt wird es um eine massive theologische Neuakzentuierung gehen, die sich wahrscheinlich im Zuge der Weiterüberlieferung des Jakobzyklus nach dem Fall Judas und Jerusalems ergeben hat.

³⁹ Blum, *Jacob Story* 209.

Eines der markantesten literarischen Merkmale nicht nur der Jakobüberlieferung, sondern der Erzelternerzählung der Genesis insgesamt ist das Motiv der Verheißung. So hielt Gerhard von Rad etwa in seiner Theologie des Alten Testaments zutreffend fest:

„So bunt das Überlieferungsmaterial ist, das in der großen Erzählkomposition von Abrahams Berufung bis zum Tod Josephs zusammengekommen ist, so hat das Ganze doch ein tragendes, verbindendes Gerüst, nämlich die sogenannte Erzväterverheißung. Mindestens kann man sagen, daß dem bunten Erzählungsmosaik durch die immer wieder auftretende Verheißung [...] eine thematische Verbindung gegeben wurde.“⁴⁰

Im Rahmen der klassischen Erklärungsparadigmata sah man in den Verheißungen gerne das Urgestein der Erzelternerzählungen, das auf die nomadische Vorzeit Israel zurückgehe.

„Nomadenreligion ist Religion der Verheissung. Der Nomade lebt ja nicht im Zyklus von Saat und Ernte, sondern in der Welt der Migration. Das ist die Welt des Heute-hier, Morgen-dort, wo man weiss, dass die Kinder an einem anderen Orte sterben werden, als wo die Eltern begraben sind.“⁴¹

Nun darf man getrost sagen, dass dieses romantische Bild nomadischen Lebens und Denkens heute überholt ist. Nomaden lebten in einer engen Arbeitsteilung mit dem städtischen Leben, und ihre Sozialstruktur war wohlgeordnet und nicht einfach zufällig. Insofern stellt es eine

⁴⁰ *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Band I: Die geschichtlichen Überlieferungen, München 1957, 171.

⁴¹ *Viktor Maag*, Malkut JHWH (1959), in: H.H. Schmid / O.H. Steck, edd., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte, Göttingen u.a. 1980, 145–156: 156.

perspektivische Verzerrung dar, wenn man davon ausgeht, dass sich Nomaden nichts sehnlicher als Landbesitz und Sesshaftigkeit wünschen.⁴² Dass die Verheißungen überlieferungsgeschichtlich uralt sind, kann man so nur schon aus kulturgeschichtlicher Perspektive ausschließen. Doch auch ihre literarische Zuweisung an einen in der frühen Königszeit wirkenden Jahwisten, der damit der Vätergeschichte ihre Kohärenz verliehen haben soll, hat sich auf Dauer nicht bewährt. Auffällig bleibt ja, dass der Jahwist, dessen literarischer Horizont ja als weit über die Genesis hinausreichend bestimmt worden ist, sich nur im Bereich von Gen 12–36 des literarischen Stilmittels der Verheißung bedient haben sollte, um übergreifende Linien herauszustellen.⁴³

Vor allem mit den Arbeiten von Rolf Rendtorff und Erhard Blum ist deutlich geworden, dass die Verheißungen im Wesentlichen der redaktionellen Herstellung einer eigenständigen Vätergeschichte dienen. Sie sind nahezu durchgehend nicht integraler Bestandteil der Erzählungen, innerhalb derer sie stehen, und lassen sich leicht literarkritisch herauslösen. Allerdings sind die Verheißungen inhaltlich und auch entstehungsgeschichtlich recht unterschiedlicher Natur. Sie dürften zwei überlieferungsgeschichtliche Wurzeln haben: zum einen in der Abrahamserzählung⁴⁴ Gen 18, der einzigen vorpriesterlichen Erzeltern erzählung mit einer integralen Verheißung – der Sohnesverheißung in V. 14b –, zum anderen im Segensthema der

⁴² Vgl. z.B. *Manfred Weippert*, *Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends*, Bib. 55, 1974, 265–280.472–483; *Fritz*, *Entstehung*, 113–118.

⁴³ *Joel S. Baden*, *The Promise to the Patriarchs*, New York 2013, versucht, die Verheißungen als integrale Bestandteile der Quellenschriften J und E zu erweisen, doch gelingt dies zum einen nur mittels einer harmonisierenden Auslegungstechnik, zum anderen bleibt die Frage der Beschränkung dieses Stilmittels auf Gen 12–36 besonders in dieser Perspektive erklärungsbedürftig.

⁴⁴ Vgl. zu ihrer Literaturgeschichte *Matthias Köckert*, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, in: A. Lemaire, ed., *Congress Volume Leuven 2004*, VT.S 109, Leiden u.a. 2006, 103–127; *Israel Finkelstein / Thomas Römer*, *Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative*. Between „Realia“ and „Exegetica“, *HeBAI* 3, 2014, 3–23; *Jean-Louis Ska*, *Essay on the Nature and Meaning of the Abraham Cycle (Gen 11:29–25:11)*, in: ders., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, *FAT* 66, Tübingen 2009, 23–45.

Jakoberzählungen. Die in diesen Erzählkränzen verankerten Elemente der Verheißung an Abraham und des Segens an Jakob legten es offenbar nahe, das Verheißungsthema insgesamt dann als redaktionsgeschichtliches Klammerelement zwischen den neu zu verbindenden, vormals eigenständigen Erzählzyklen zu sehen.⁴⁵ Die wichtigste Verheißung im Rahmen der Jakoberzählung ist Gen 28,13–15. Dass sie nicht integral zur Bet-El-Geschichte hinzugehört, ergibt sich aus verschiedenen Beobachtungen: Jakobs Reaktion nach seinem Erwachen bezieht sich nur auf das Bild der Himmelsrampe, nicht aber auf die Gottesrede, und das Gelübde, das er nachfolgend leistet, scheint die Zusagen aus der Gottesrede ebenfalls nicht zu kennen.⁴⁶

<p>וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּעַר שֶׁבַע¹⁰ וַיֵּלֶךְ חָרָנָה: וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם¹¹ וַיֵּלֶן שָׁם כִּי־בָא הַשָּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מִרְאֲשֵׁתוֹ וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: וַיִּחְלֵם¹² וְהִנֵּה סֹלֶם מַצְבַּב אֶרֶצָה וְרֵאשׁוּ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיְמָה וְהִנֵּה מַלְאָכָי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ: וְהִנֵּה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו¹³ וַיֹּאמֶר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֲבִיךָ</p>	<p>¹⁰ Jakob aber zog weg von Beer-Scheba und ging nach Charan. ¹¹ Und er gelangte an den Ort und blieb dort über Nacht, denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen von den Steinen des Ortes, legte ihn unter seinen Kopf, und an jener Stelle legte er sich schlafen. ¹² Da hatte er einen Traum: Sieh, da stand eine Rampe auf der Erde, und ihre Spitze reichte bis an den Himmel. Und sieh, Boten Gottes stiegen auf ihr hinan und herab. ¹³ Und sieh, Jhwh stand vor ihm und sprach: Ich bin Jhwh, der Gott deines Vaters Abraham</p>
---	--

⁴⁵ Matthias Köckert, Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer „Vätergeschichte“ verbunden? HeBAI 3, 2014, 43–66.

⁴⁶ Vgl. grundlegend Rolf Rendtorff, Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10–22, ZAW 94, 1982, 511–523, sowie Blum, Vätergeschichte 7–35; weitere Literatur bei Köhlmoos, Bethel 233 Anm. 14.

<p> וְאֱלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שׁוֹבֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנֶנָּה וְלִזְרַעֲךָ: ¹⁴ וְהָיָה זְרַעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפְרָצְתָּ יָמָה וְקִדְמָה וְצָפֹנָה וְנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ: ¹⁵ וְהִנֵּה אֲנִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר־תֵּלֵךְ וְהִשְׁבֵּיתִיךָ אֶל־הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם־עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי לְךָ: ¹⁶ וַיִּיקָץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אֲכֹן יֵשׁ יְהוָה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֲנִי לֹא יָדַעְתִּי: ¹⁷ וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מִה־נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם־בַּיִת אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם: ¹⁸ וַיִּשְׁלֹם יַעֲקֹב בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח אֶת־הָאֶבֶן אֲשֶׁר־שָׁם מִרְאֲשֹׁתָיו וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל־רֹאשָׁהּ: ¹⁹ וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית־אֵל וְאוּלָם לִזְזֵי שֵׁם־הָעִיר לְרֹאשְׁנָהּ: ²⁰ וַיַּדַּר יַעֲקֹב נְדָר לֵאמֹר אִם־יְהִי־אֱלֹהִים עִמָּדִי </p>	<p> und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, dir und deinen Nachkommen will ich es geben. ¹⁴ Und deine Nachkommen werden sein wie der Staub der Erde, und du wirst dich ausbreiten nach Westen und Osten, nach Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen werden Segen erlangen alle Sippen der Erde. ¹⁵ Und sieh, ich bin mit dir und behüte dich, wohin du auch gehst, und ich werde dich in dieses Land zurückbringen. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich getan, was ich dir gesagt habe. ¹⁶ Da erwachte Jakob aus seinem Schlaf und sprach: Fürwahr, Jhwh ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht. ¹⁷ Und er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist diese Stätte! Sie ist nichts Geringeres als das Haus Gottes, und dies ist das Tor des Himmels. ¹⁸ Am andern Morgen früh nahm Jakob den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, richtete ihn als Mazzebe auf und goss Öl darauf. ¹⁹ Und er nannte jenen Ort Bet-El; früher aber hieß die Stadt Lus. ²⁰ Dann tat Jakob ein Gelübde und sprach: Wenn Gott mit mir ist </p>
---	---

<p> וּשְׁמַרְנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ וְנָתַן-לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לְלִבָּשׁ: וְשָׁבְתִי²¹ בְּשָׁלוֹם אֶל-בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים: וְהָאֶבֶן הַזֹּאת²² אֲשֶׁר-שָׁמַתִּי מִצֵּבָה יְהִי בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן-לִי עֲשֵׂר אֶעֱשֶׂרנָו לָךְ: </p>	<p> und mich auf diesem Weg, den ich jetzt gehe, behütet, wenn er mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen gibt ²¹ und wenn ich zurückkehre wohlbehalten in das Haus meines Vaters, so soll Jhwh mein Gott sein. ²² Und dieser Stein, den ich als Mazzebe aufgerichtet habe, soll ein Gotteshaus werden, und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehren. </p>
--	--

Außerdem ist die Verheißung in Gen 28,13–15 eng verwandt mit derjenigen von Gen 12,1–3,⁴⁷ was anzeigt, dass der literarische Horizont von Gen 28,13–15 über die Jakobsgeschichte hinausreicht, zumal Abraham und Isaak namentlich genannt werden. Diese Verheißungen beinhalten die Zusage von Mehrung und Land. Beides sind Themen, die für Israel und Juda im 7.–5. Jahrhundert v.Chr. von akuter Bedeutung sind: Die assyrischen und babylonischen Deportationen sowie ökonomische Probleme führten zu einem erheblichen Bevölkerungsrückgang in einem nicht mehr unter eigener Königsherrschaft stehenden Gebiet.⁴⁸ Die Verheißungen sind zeitgeschichtlich wahrscheinlich vor diesem kontrafaktischen Hintergrund zu verstehen. Wie genau sie historisch anzusetzen sind, wird allerdings kontrovers diskutiert. Einig ist man sich in der neueren Forschung, dass sie zumindest den Untergang des Nordreichs 720 v.Chr. voraussetzen; ob

⁴⁷ Besonders betont und kompositionsgeschichtlich ausgewertet von *Reinhard G. Kratz*, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2157, Göttingen 2000, 263–279.

⁴⁸ *Charles E. Carter*, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOT.S 294, Sheffield 1999, 235; *Gary N. Knoppers*, *Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period*, in: O. Lipschits / M. Oeming, edd., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake IN 2006, 265–289: 268.

für sie auch der Fall Jerusalems bereits in der Vergangenheit liegt, ist umstritten, aber meines Erachtens wahrscheinlich.⁴⁹

Es ist aber deutlich, dass die Verheißungen der politischen Theologie des Jakobzyklus einen ganz neuen Akzent verleihen: Mehrung, künftiger Landbesitz, Beistand Gottes – das sind Themen, die ein in der Diaspora befindliches Israel betreffen. Ja, man kann bestimmte Passagen der Verheißungen sogar in der Richtung lesen, dass die Diaspora als ein gottgewollter Zustand Israels interpretiert wird – wohl nicht zuletzt zum Zwecke, dass die Völker sich Segen an Israel erwerben können, wie dies Gen 12,1–3 theoretisch und Gen 39,2–6.21–23⁵⁰ konkret darstellt.

⁴⁹ Vgl. *Matthias Köckert*, Vatergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988; *ders.*, Art. Verheißung I. Altes Testament, TRE 34, Berlin u.a. 2002, 697–704; namentlich für Gen 12,1–3 und 46,2–4 sind neuerdings mit beachtlichen Gründen noch spätere Datierungen, im literaturgeschichtlichen Gefolge erst der Priesterschrift, vorgeschlagen worden (für Gen 12,1–3: *Jean Louis Ska*, L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël, in: M. Vervenne / J. Lust, edd., Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS Chris H.W. Brekelmans, BETHL 133, Leuven 1997, 367–389; für Gen 46,2–4: *Jan C. Gertz*, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung, FRLANT 189, Göttingen 2000, 273–277.382–383). Es ist allerdings auch denkbar, dass die hierfür in Anschlag gebrachten Berührungen mit „P“ dadurch zu erklären sind, dass „P“ die ihr vorgegebene Verheißungstheologie rezipiert hat, was auch ihre theologische Neukzentuierung der Vätergeschichte erklären würde: Namentlich die Berührungen von Gen 12,1–3 mit dem priesterschriftlichen Refrain aus der Völkertafel Gen 10,5.20.31–32 („Volk“, „Sippe“, „Land“, vgl. *Frank Crüsemann*, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“, in: J. Jeremias / L. Perlitt, edd., Die Botschaft und die Boten, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29: 29; *Ska*, L'appel 369–370; *Konrad Schmid*, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 168) lassen sich diachron plausibel so verwerten, dass die priesterschriftliche Vorstellung der Welt in Gen 10 (*Kratz*, Komposition 239) so bereits gemäß dem Segenserwerb an Abraham gezeichnet ist.

⁵⁰ Vgl. *Christoph Levin*, Righteousness in the Joseph Story. Joseph Resists Seduction (Genesis 39), in: T.B. Dozeman u.a., edd., The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, FAT 78, Tübingen 2011, 223–240.

Die strukturell nachmonarchische – handle es sich nun um den Untergang des Nord- oder des Südreichs – Entstehung der Verheißungen lässt sich auch an bestimmten traditionsgeschichtlichen Verschiebungen erkennen, so besonders in Gen 12,1–3:

Gen 12,1–3: Und Jhwh sprach zu Abram: ... Und ich werde dich zu einem großen Volk machen und ich werde dich *segnen* und ich werde deinen Namen groß machen und *er soll zum Segenswort sein*. ... *Und es sollen sich an dir Segen erwerben alle Sippen der Erde*.

Ps 72,17: Ewig soll sein Name bestehen, solange die Sonne scheint, sprosse sein Name. Und in ihm *sollen sich Segen wünschen*, ihn sollen glücklich preisen alle Völker.

Mit dem Motiv des „großen Namens“ und dessen Segensmittlerschaft übernimmt Gen 12,1–3 tragende Elemente der traditionellen Königsideologie, wie sie etwa in Ps 72,17 ausgesprochen sind, und überträgt sie auf den Stammvater des Volkes, Abraham.⁵¹ Diese „demo(kra)tisierenden“ Tendenzen sind in noch staatlicher Zeit kaum vorstellbar. Vielmehr steht Gen 12,1–3 in theologiegeschichtlicher Nähe zu entsprechenden Perspektiven in Jes 40–55, die das exilierte Israel als „Abraham“ oder „Jakob“ adressieren und ebenfalls in königlicher Qualität zeichnen können.

Weiter ist zu beachten, dass das aus Gen 12,1–3; 13,14–17; 28,13–15 und 46,2–4 bestehende Verheißungssystem mit Wanderungsnotizen (vgl. Gen 26,2–3; 31,3.13) verbunden ist: „Ziehe weg aus deinem Land“ (12,1), „Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen“ (46,2) usw.⁵² Hier zeigt sich die geographieunabhängige Definition des Gottesvolkes: Israel ist Israel – kraft seiner Gottesbeziehung und nicht kraft seiner

⁵¹ Vgl. z.B. *Blum*, Vätergeschichte 351–353, mit weiterer Lit.

⁵² Vgl. *Blum*, Vätergeschichte 300.

Ansässigkeit in seinem Land. Jakob ist auf dem Weg von Israel zum Judentum.⁵³

5. Die Jakoberzählung der Priesterschrift

Mit der wahrscheinlich exilischen Neuinterpretation der Jakobüberlieferung, die vor allem die Eintragung der Verheißungen nach sich zog, ist ihre innerpentateuchische Literaturgeschichte aber noch nicht beendet. Eine weitere Neuakzentuierung bedeutete ihre Rezeption in der sogenannten Priesterschrift.

Die Pentateuchforschung gilt nicht ganz zu Unrecht als unübersichtlich,⁵⁴ doch hat sich mit der vergleichsweise einhelligen Ausgrenzung der Priesterschrift ein Element der traditionellen Urkundenhypothese bis in die Gegenwart hinein halten können.⁵⁵ Im Rahmen der Jakobtexte werden ihr üblicherweise folgende Texte zugewiesen: Gen 25,19–20.26b; 26,34–35; 27,46–28,9; 31,17–18; 33,18*; 35,(6?.)9–15.22b–29.⁵⁶

Datiert wird die Priesterschrift üblicherweise in die frühe Perserzeit.⁵⁷ Ihre politische Theologie geht davon aus, dass mit der Perserherrschaft

⁵³ Zur schwierigen Frage des Judentums in der Hebräischen Bibel vgl. die differenzierte Position von *Marc Z. Brettler*, *Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism*, CBQ 61, 1999, 429–447.

⁵⁴ Vgl. *Konrad Schmid*, *Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte*, ZThK 111, 2014, 239–271.

⁵⁵ Vgl. z.B. *Blum*, *Komposition des Pentateuch 221*; *David M. Carr*, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, 43. Einen Überblick über neuere Debatten geben die Beiträge in *S. Shectman / J.S. Baden*, edd., *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zürich 2009.

⁵⁶ Vgl. die Darstellung und Diskussion bei *de Pury*, *Jakobsgeschichte* 45 Anm. 9; 50–57; siehe auch *Peter Weimar*, „Vielmehr Israel sei dein Name“ (Gen 35,10). Aufbau und Komposition der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, in: ders., *Studien zur Priesterschrift*, FAT 56, Tübingen 2008, 227–268; *Jochen Nentel*, *Die Jakoberzählungen. Ein literar- und redaktionskritischer Vergleich der Theorien zur Entstehung des Pentateuch*, München 2009, 11–49.

⁵⁷ Vgl. *Albert de Pury*, *P^g as the Absolute Beginning*, in: T. Römer / K. Schmid, edd., *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven 2007, 99–128: 123–128 = *ders.*, *Patriarchen* 13–42; *Kratz*, *Komposition* 248; *ders.*, *Historisches und biblisches Israel*.

über die gesamte damals im Alten Orient bekannte Welt nachgerade das heilvolle Ziel der Geschichte Jhwhs mit Israel und der Welt – zugespitzt gesagt, im Sinne einer „realized eschatology“⁵⁸ – erreicht ist. Natürlich bedarf dieses Ziel an verschiedenen Stellen noch der Vervollständigung, doch grundsätzlich gilt die Heilswende als vollzogen. Die politische Position der Priesterschrift ist im Grunde genommen nichts anderes als die jüdisch gewendete Rezeption der offiziellen persischen Reichsideologie. Sie vertritt das Konzept eines befriedeten Vielvölkerstaates unter Wahrung der jeweiligen kulturellen und religiösen Eigenarten, wie sie ihren Ausdruck etwa in der Behistun-Inschrift Dareios’ I. fand (TUAT I, 419–450), die – wie Funde ihrer aramäischen Fassung in Elephantine belegen – auch als Schultext umlief. Innerhalb der Priesterschrift findet sich dieses perserzeitlich inspirierte Bild einer geordneten Welt in der sogenannten Völkertafel in Gen 10, die die Wiederbevölkerung der Welt nach der Sintflut (Gen 6–9) beschreibt.⁵⁹ Sie verfügt über einen Refrain, der die sprachlich und kulturell diversifizierte Ordnung der Welt beschreibt:

<p>בְּאַרְצֹתָם [...] אִישׁ לְלִשְׁנֹוֹ לְמִשְׁפָּחֹתָם בְּגוֹיֵיהֶם:</p>	<p>Gen 10,5: [Das sind die Söhne Jafets] in ihren Ländern, je nach ihrer Sprache, nach ihren Sippen, in ihren Völkerschaften.</p> <p>Gen 10,20:</p>
---	---

Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013, 162 Anm. 107, hier auch zur Unterscheidung des Alters der Kultgesetze und des narrativen Rahmens.

⁵⁸ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935.

⁵⁹ Vgl. *Johan G. Vink*, *The Date and the Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, in: ders., *The Priestly Code and Seven Other Studies*, OTS 52, Leiden 1969, 1–144: 61; *Ernst Axel Knauf*, *Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten*, in: T. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, BEThL 147, Leuven 2000, 101–118, bes. 104–105; *Christophe Nihan*, *From Priestly Torah 383*, vgl. auch *Jacques Vermeylen*, *La „table des nations“ (Gn 10): Yaphet figure-t-il l’Empire perse?*, *Trans. 5*, 1992, 113–132.

אֱלֹהֵי בְנֵי-חָם	Das sind die Söhne Hams
לְמִשְׁפַּחְתָּם	nach ihren Sippen,
לְלִשְׁנָתָם	ihren Sprachen,
בְּאַרְצֹתָם	in ihren Ländern,
בְּגוֹיֵיהֶם: ׀	in ihren Völkerschaften.
	Gen 10,31:
אֱלֹהֵי בְנֵי-שֵׁם	Das sind die Söhne Sems
לְמִשְׁפַּחְתָּם	nach ihren Sippen,
לְלִשְׁנָתָם	ihren Sprachen,
בְּאַרְצֹתָם	in ihren Ländern,
לְגוֹיֵיהֶם:	nach ihren Völkerschaften.

Dieses persisch inspirierte Konzept ist insofern eine Novität in der Geschichte des Imperialismus im Alten Orient, als hier die Pluralität von Sprachen, Nationen und Kulturen explizit anerkannt und politisch gestützt wird.⁶⁰ Entsprechend ist die Perserherrschaft im Alten Testament in der Regel positiv gesehen – das Image der Perser unterscheidet sich also aus biblischer Perspektive erheblich von derjenigen der altgriechischen Literatur.

Blickt man nun auf die speziellen Interpretationen der Priesterschrift im Bereich der Jakobüberlieferung, so scheinen hier zwei Themen von besonderer Bedeutung zu sein: zum einen der Umgang mit der Heiligtumsüberlieferung von Bet-El, die von der Priesterschrift in Gen 35,9–15 neu gedeutet wird, und zum anderen die Frage der Möglichkeit einer Heiratspolitik inner- und außerhalb der ethnischen Größe Israel. Zunächst zum priesterschriftlichen Bet-El-Text Gen 35,9–15 als neuinterpretierender Aufnahme der Erzählung von Jakobs Traum in Bet-

⁶⁰ Vgl. *Josef Wiesehöfer*, Achaemenid Rule and its Impact on Yehud, in: L. Jonker, ed., *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature. Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, FAT II/53, Tübingen 2011, 172–185. Vgl. zu den Assyriern *Angelika Berlejung*, *The Assyrians in the West. Assyrianization, Colonialism, Indifference, or Development Policy?*, in: M. Nissinen, ed., *Congress Volume Helsinki 2010*, VT.S 148, Leiden u.a. 2012, 21–60.

El in Gen 28,10–22.⁶¹ Es handelt sich hier um eine der ganz wenigen klaren Dubletten in der Pentateuchüberlieferung, da Jakob hier zweimal eine Mazzebe in Bet-El aufrichtet und zweimal den Ort als solchen benennt.

<p> ⁹ וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ: ¹⁰ וַיֹּאמֶר-לוֹ אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: ¹¹ וַיֹּאמֶר לֹא אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֹה וּרְבֵה גּוֹי וְקָהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ וּמְלָכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ: ¹² וְאֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְנַנֶּה וּלְזַרְעֶךָ אֲחַרַיִךְ אֶתֵּן אֶת-הָאָרֶץ: ¹³ וַיַּעַל מֵעֵלְיוֹ אֱלֹהִים בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֹתוֹ: ¹⁴ וַיִּצֵּב יַעֲקֹב מִצְבֵּה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֹתוֹ </p>	<p> ⁹ Und Gott erschien Jakob noch einmal, als er von Paddan-Aram kam, und er segnete ihn. ¹⁰ Gott sprach zu ihm: Dein Name ist Jakob. Aber du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel soll dein Name sein. Und er nannte ihn Israel. ¹¹ Und Gott sprach zu ihm: Ich bin El-Schaddai. Sei fruchtbar und mehre dich. Ein Volk, ja eine Großzahl von Völkern soll von dir abstammen, und Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen. ¹² Und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir will ich es geben, und auch deinen Nachkommen will ich das Land geben. ¹³ Dann fuhr Gott auf von ihm, an der Stätte, wo er mit ihm geredet hatte. ¹⁴ Jakob aber errichtete eine Mazzebe an der Stätte, wo er mit ihm geredet hatte, </p>
---	--

⁶¹ Vgl. dazu *Hans A. Rapp*, Jakob in Bethel. Gen 35,1–15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts, HBS 29, Freiburg u.a. 2001, 25–66.

<p>מִצֶּבֶת אֶבֶן וַיִּסֹךְ עָלָיָהּ נֹסֶךְ וַיִּצֹק עָלָיָהּ שֶׁמֶן: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת־שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲתוֹ שָׁם אֱלֹהִים בֵּית־אֵל:</p>	<p>ein steinernes Mal, und er brachte auf ihm ein Trankopfer dar und goss Öl darüber. ¹⁵ Und Jakob nannte die Stätte, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bet-El.</p>
---	---

Weshalb bietet der Komplex der Erzeltern Erzählungen diese Erzählung zweimal? Weshalb wird in der Priesterschrift diese Geschichte verdoppelt?⁶² Offenbar war der Traditionsdruck der Heiligtumsüberlieferung von Bet-El so stark, dass in der Priesterschrift mit dieser prominenten Erzählung ein aktiver Umgang gefunden werden musste. Was wird in der priesterschriftlichen Erzählung Gen 35,9–15 gegenüber Gen 28,10–22 verändert?

Am augenfälligsten sind die folgenden Elemente: Zunächst einmal stellt Gen 35,9 klar, dass Gott sich „sehen lässt“, d.h. die Gotteserscheinung hängt nicht an dem speziellen Ort Bet-El, der erst 6 Verse später überhaupt genannt wird, sondern am Willen Gottes, sich zu offenbaren. Damit konkordant ist Gen 35,13: Nachdem Gott mit Jakob geredet hatte, fuhr er von dieser Stätte wieder auf. In der Priesterschrift ist Bet-El also kein Heiligtum, sondern ein Offenbarungsort. Was Jakob dort von Gott mitgeteilt bekommt, ist allerdings im Wesentlichen eine Wiederholung dessen, was Gott Abraham bereits in Gen 17 zugesagt hatte.

Dann bringt Gen 35,15 ganz klar die Benennung des Ortes mit dem Umstand in Verbindung, dass Gott dort mit Jakob geredet habe. Die aus Gen 28,16–17 bekannte Charakterisierung Bet-Els als „Haus Gottes“ und „Tor des Himmels“ wird geflissentlich übergangen.

⁶² Vgl. *Albert de Pury*, Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte, in: R.G. Kratz, ed., *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin u.a. 2000, 33–60 = *ders.*, *Patriarchen* 43–72.

Nur schon der schiere Textumfang dessen, was die Priesterschrift zur vorgegebenen Überlieferung über die Heiratspolitik hinzuformuliert, zeigt die Bedeutung dieses Themas: Etwa ein Drittel der priesterschriftlichen Jakobüberlieferung dreht sich um die Vermählungen Esaus und Jakobs. Die Frage von Endogamie und Exogamie scheint also ein zentrales Thema der priesterschriftlichen Jakobüberlieferung zu sein. Damit wird bereits die Verschiebung der politischen Dimension erkennbar: Nicht mehr die Definition von nationalen, sondern von familiären Zusammenhängen stehen in der Priesterschrift im Vordergrund. Die narrative Darstellung zu diesem Thema setzt zunächst mit zwei Mesallianzen von Esau ein, der zwei Hetiterinnen heiratet (Gen 26,34), was von seiner Mutter Rebekka zutiefst missbilligt wird (Gen 27,46). Was bei Esaus Brautschau nicht korrekt verlief, soll nun bei Jakob anders vor sich gehen. Gen 28,1 hält fest, dass Isaak seinen Sohn Jakob explizit ermahnt, keine Kanaanäerin zur Frau zu nehmen. Vielmehr soll er zu seinem Onkel Laban gehen und eine Frau aus der Verwandtschaft seiner Mutter heiraten. Esau sieht die Ablehnung der Kanaanäerinnen durch seine Eltern und heiratet daraufhin eine Ismaeliterin.

<p>וַיְהִי עֵשָׂו בֶן־אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־יְהוּדִית בֶּת־בְּאֵרִי הַחִתִּי וְאֶת־בַּשְׂמַת בֶּת־אֵילָן הַחִתִּי:</p>	<p>Gen 26,34: Als Esau vierzig Jahre alt war, nahm er Jehudit, die Tochter des Hetiters Beeri zur Frau, ferner Basemat, die Tochter des Hetiters Elon.</p>
<p>וַתֹּאמֶר רִבְקָה אֶל־יִצְחָק קִצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בָנוֹת חֵת אִם־לִקַּח יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבָּנוֹת־חֵת כְּאֵלֶּה מִבָּנוֹת הָאָרֶץ</p>	<p>Gen 27,46: Rebekka aber sprach zu Isaak: Mein Leben ist mir zuwider wegen der Hetiterinnen. Wenn auch Jakob eine Frau nimmt von den Hetiterinnen wie diese, eine von den Töchtern des Landes,</p>

<p>לָמָּה לִי חַיִּים:</p> <p>וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל-יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיִּצְוֵהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא-תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן: קוּם לֶךְ פְּדָנָה אֲרָם² בֵּיתָה בְּתוֹאֵל אָבִי אִמֶּךָ וְקַח-לָךְ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אָחִי אִמֶּךָ: וְאֵל שַׁדַּי יְבָרֶכְךָ אֶתְּךָ³ וַיַּפְרֶךְ וַיִּרְבֶּךָ וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים: וַיִּתֵּן-לָךְ⁴ אֶת-בְּרַכְתּוֹ אֲבִרָהָם לְךָ וּלְזַרְעֶךָ אַתָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶת-אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֲשֶׁר-נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם: וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת-יַעֲקֹב⁵ וַיֵּלֶךְ פְּדָנָה אֲרָם אֶל-לָבָן בֶּן-בְּתוֹאֵל הָאֲרָמִי אָחִי רִבְקָה אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו: וַיִּרְא עֵשָׂו כִּי-בָרַךְ יִצְחָק אֶת-יַעֲקֹב⁶ וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ פְּדָנָה אֲרָם לְקַחַת-לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכּוֹ אֹתוֹ וַיִּצְוֵה עָלָיו לֵאמֹר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה</p>	<p>was soll mir dann das Leben? Gen 28,1: Isaak aber rief Jakob zu sich und segnete ihn. Er gebot ihm und sprach: Du sollst dir keine Frau von den Kanaaniterinnen nehmen. ² Mach dich auf, geh nach Paddan-Aram, zum Haus Betuels, des Vaters deiner Mutter, und nimm dir eine Frau von dort, von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter. ³ El-Schaddai wird dich segnen und dich fruchtbar machen und mehren, und du wirst zu einer Großzahl von Völkern werden. ⁴ Und er wird dir geben den Segen Abrahams, und mit dir auch deinen Nachkommen, dass du in den Besitz des Landes kommst, in dem du als Fremder weilst und das Gott Abraham gegeben hat. ⁵ Und Isaak entließ Jakob, und er ging nach Paddan-Aram, zu Laban, dem Sohn des Aramäers Betuel, dem Bruder Rebekkas, der Mutter Jakobs und Esaus. ⁶ Und Esau sah, dass Isaak Jakob segnete und ihn nach Paddan-Aram sandte, damit er sich von dort eine Frau nehme, indem er ihn segnete und ihm gebot: Du sollst dir keine Frau</p>
--	---

מִבְּנוֹת כְּנָעַן:	von den Kanaaniterinnen nehmen.
וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל-אָבִיו וְאֶל-אִמּוֹ	⁷ Jakob aber hörte auf seinen Vater und seine Mutter
וַיֵּלֶךְ פְּדָנָה אֲרָם:	und ging nach Paddan-Aram.
וַיֵּרָא עֵשָׂו ⁸	⁸ Da sah Esau,
כִּי רָעוֹת בְּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינָיו יִצְחָק אָבִיו:	dass die Kanaaniterinnen seinem Vater Isaak missfielen.
וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו אֶל-יִשְׁמָעֵאל ⁹ וַיִּקַּח אֶת-מַחְלַתוֹ	⁹ So ging Esau zu Ismael und nahm zur Frau Mahalat,
בַּת-יִשְׁמָעֵאל	die Tochter Ismaels,
בֶּן-אַבְרָהָם	des Sohns Abrahams,
אֲחֹת נְבִיֹּת	die Schwester Nebajots,
עַל-נָשָׂיו לֹו לְאִשָּׁה:	zu den Frauen, die er schon hatte.

Aus diesen Texten wird die in der Priesterschrift vertretene Position zur Heiratspolitik klar: Judäer und Israeliten dürfen keine Hethiterinnen und Kanaanäerinnen heiraten, wohl aber Ismaeliterinnen und Edomiterinnen. Diese politische Position stimmt mit der konzentrischen Weltsicht der Priesterschrift überein, in der die Welt in drei Kreise eingeteilt wird: den Weltkreis, den Abrahamkreis und den Israelkreis. Der Weltkreis ist geprägt durch die Offenbarung des Schöpfergottes als „Elohim“ an die ganze, damals bekannte Welt. „Elohim“ garantiert der Welt im Noahbund (Gen 9) ewigen Bestand und das Verschontbleiben von Katastrophen wie der Flut, die sich ein für allemal in der Vergangenheit abgespielt haben. Wie die Aufnahme von Am 8 und Ez 7 in Gen 6,11–13 zeigt, setzt sich die Priesterschrift hier vor allem mit der ihr vorgegebenen Gerichtsprophetie auseinander und verbannt den umfassenden Gerichtswillen Gottes zurück in die graue Vorzeit.⁶³ Der Abrahamkreis

⁶³ Vgl. *Thomas Pola*, Back to the Future. The Twofold Priestly Concept of History, in: C. Frevel u.a., edd., *Torah and the Book of Numbers*, FAT II/62, Tübingen 2013, 39–65; vgl. auch *Rudolf Smend*, „Das Ende ist gekommen“: Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: J. Jeremias / L. Peritt, edd., *Die Botschaft und die Boten*. FS für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1981, 67–74 = *ders.*, *Die Mitte des Alten Testaments*. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 238–243; *Jan C.*

umschließt die Völker der Nachkommenschaft Abrahams: Das sind (via Isaak und Jakob) natürlich die Israeliten und Judäer, aber auch (via Isaak und Esau) die Edomiter und (via Ismael) die Araber. Diesem Kreis gilt der Abrahambund (Gen 17), der Mehrung, Land und Gottesnähe umfasst. Den abrahamitischen Völkern offenbart sich Gott als El Schaddai. Schließlich befindet sich ganz in der Mitte der Israelkreis, charakterisiert durch die Gabe des Opferkultes gemäß Ex 25–40; entsprechend ist auch Israel allein der wahre Gottesname Jhwh, der für kultische Zwecke benötigt wird, bekannt.

Blickt man zurück auf die priesterschriftliche Jakobüberlieferung, so wird erkennbar, dass die politische Theologie der Tradition sich abermals verändert. Das ehemalige Reichsheiligtum Bet-El wird zu einem okkasionellen Ort der Gottesoffenbarung degradiert, die politische Substanz des Jakobzyklus wird in ein Manifest von Heiratsregeln überführt. Auch hier ist deutlich zu erkennen, wie sich wichtige Themen des Judentums konzeptionell auszuformen beginnen.

6. Rückblick

Zusammenfassend sind vor allem folgende Punkte von Bedeutung: Erstens: Der Jakobzyklus ist eine literarisch gewachsene Größe, wie beinahe ausnahmslos von der Forschung auch angenommen wird. Seine literarischen Anfänge gehörten wohl noch in die Königszeit, auch wenn auffälligerweise eine Königsfigur in ihm fehlt, was auf eine Entstehungszeit nach 720 v.Chr. hindeuten könnte. Dieser Jakobzyklus ist – was seine literarische Gestalt betrifft – von vornherein national ausgerichtet, d.h., Jakob steht für Israel, Esau für Edom, Laban für Aram. Zweitens: Der ursprüngliche Jakobzyklus scheint Laban in der Gegend von Damaskus vorauszusetzen. Die drei Harran-Notizen in 26,34; 27,46;

Gertz, Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 81, 2007, 503–522.

28,10 versetzen Laban nach Harran in den nordsyrischen Bereich. Jakobs Reise nach Harran, dem Zentrum der Assyrer des 7. Jahrhunderts v.Chr. im Westen, wird damit zur Präfiguration der Anerkennung Assurs durch Israel. Im Rahmen dieser Harran-Bearbeitung sind die Jakobtexte bereits (zumindest) mit der Isaak-Perikope Gen 26 literarisch verbunden, da Jakob nach Gen 28,10 von Beerscheva nach Harran aufbricht. Dieser Vorgang ist deshalb von Bedeutung, weil er für die Übertragung des ursprünglich im Norden beheimateten Israelnamens auf den Süden Juda steht.⁶⁴

Drittens: Die Jakobüberlieferung ist – wie die Abrahamsüberlieferung – von einem dichten System von Verheißungen durchzogen, die offenkundig dem redaktionellen Zusammenhalt einer Erzelterngeschichte im Umfang von Gen 12–36 oder sogar Gen 12–50 dienen. Besonders eng aufeinander abgestimmt sind Gen 12,1–3 und 28,13–15. Nur schon die Themen – Mehrung, Land, Beistand auf allen Wegen – erwecken den Eindruck, dass sich diese Texte an eine nachstaatliche Leserschaft richten. Dafür spricht auch die traditionsgeschichtliche Übertragung von Königsmetaphern auf das Volk selbst („großer Name“). Offenbar ist der national ausgerichtete Jakobzyklus auch nach dem Untergang von Israel und Juda politisch verstanden worden, doch in der neuen Weise, dass das in die Diaspora zerstreute „Israel“ eine Entität eigener politischer Relevanz ist.

Viertens: Schließlich ist die Rezeption der Jakoberzählung in der Priesterschrift zu nennen, die die Politik nun auf Religions- und Familienpolitik beschränkt – die Heiligtumslegende von Bet-El muss depotenziert werden; das politische Zusammenleben betrifft vor allem die Möglichkeiten und Beschränkungen der Verheiratung unterschiedlicher

⁶⁴ Vgl. *Reinhard G. Kratz*, Israel als Staat und als Volk, ZThK 97, 2000, 1–17; *Nadav Na'aman*, Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel”, ZAW 121, 2009, 211–224; *Wolfgang Schütte*, Wie wurde Juda israelitisiert?, ZAW 124, 2012, 52–72; *Daniel E. Fleming*, The Legacy of Israel in Judah’s Bible. History, Politics, and the Reinscribing of Tradition, Cambridge 2012; vgl. jetzt aber *Kristin Weingart*, Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament, FAT II/68, Tübingen 2014.

Ethnien. Die Priesterschrift scheint dabei die politischen Realitäten ihrer Zeit mit ihrer eigenen religionsgeschichtlichen Theorie zur Identität Israels im Kreis der Völker vermitteln zu wollen.

Fünftens: Die Fortschreibungsgeschichte der Jakobüberlieferung umfasst auch nachpriesterschriftliche Elemente, etwa die Erzählung von der Schändung der Dina zu Sichem,⁶⁵ die die von der Priesterschrift in die Erzeltern Erzählung eingeführte Beschneidungspraxis voraussetzt.

Sechstens: Insgesamt dürfte der Jakobzyklus einer derjenigen Textbereiche des Alten Testaments sein, dessen Literaturgeschichte den politischen Wandel Israels – vom Nordreich über die Nord- und Südreichsdiaspora bis hin zur in das Perserreich eingebetteten Ethnie – am umfassendsten dokumentiert. In historischer Hinsicht umspannen die Texte den Zeitraum vom 9. bis zum 4. Jahrhundert v.Chr., überlieferungsgeschichtliche Vorstufen dürften allerdings noch bis in das 2. Jahrtausend v.Chr. zurückreichen. Das aufgrund von Fortschreibungselementen sich wandelnde Bild der Identität Israels im Jakobzyklus inkorporiert damit eine spannungsreiche Abfolge unterschiedlicher Konzeptionen, die sich aber jeweils aufeinander beziehen und in der vorliegenden Hebräischen Bibel mit weiteren politischen Entwürfen literarisch interagieren.

⁶⁵ Vgl. z.B. *Christoph Levin*, Dina. Wenn die Schrift wider sich selbst lautet, in: ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin u.a. 2003, 49–59.