

Daniel Vorpahl

# „Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es“

Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall  
der Brüder Jakob und Esau.





Pri ha-Pardes

Herausgegeben von Nathanael Riemer  
im Auftrag der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.  
in Verbindung mit dem Zentrum für Jüdische Studien  
der Universität Potsdam

meinem Bruder

Pri ha-Pardes | Band 4

Daniel Vorpahl

„Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es“

Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall  
der Brüder Jakob und Esau

Universitätsverlag Potsdam

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

### **Universitätsverlag Potsdam 2008**

<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Universitätsverlag Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

E-Mail: [ubpub@uni-potsdam.de](mailto:ubpub@uni-potsdam.de)

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt. Es darf ohne vorherige Genehmigung des Autors und des Herausgebers nicht vervielfältigt werden.

Umschlaggestaltung: Attila Szamosi

Titelabbildung: Die Skulptur "Birth of Jacob and Esau" stammt aus der "Genesis"-Serie von Phillip Ratner: The Dennis & Phillip Ratner Museum, 10001 Old Georgetown Road, Bethesda, MD 20814 USA

[www.ratnermuseum.com/?page=genesis](http://www.ratnermuseum.com/?page=genesis)

Elektronisch veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2008/1852/>

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-18527](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18527)

[<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18527>]

Zugleich gedruckt erschienen im Universitätsverlag Potsdam:

ISBN 978-3-940793-32-4

# Inhalt

1	Einführung	7
2	Exegetische Betrachtung der Quellentexte	10
2.1	Bereschit 25, 19-34 Geburt und Verkauf des Erstgeburtsrechts	11
2.2	Bereschit 27, 1-45 Der väterliche Segen	19
2.3	Bereschit 32, 4 - 33, 20 Das Wiedersehen der Brüder	36
3	Drei Betrachtungsebenen der Jakob-Esau-Tradition	51
3.1	Das Motiv des Brüderstreits im Buch Bereschit	55
3.2	Stellung und Recht des Erstgeborenen in der Bibel	60
3.3	Segen und Verheißung in der Vätertradition	68
4	„Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es“ Ein Schlussplädoyer	80
5	English Summary	85
6	Abkürzungen	86

7	Stellenverzeichnis	87
8	Literatur	95
8.1	Quellen	95
8.2	Übersetzungen und Hilfsmittel	95
8.3	Sekundärliteratur	96

# 1 Einführung

Die Geschichte der Brüder Jakob und Esau zählt zweifelsohne zu den spannendsten und eindringlichsten Beispielen biblischer Haggada. Als Volksgeschichte rezipiert, hat sie die Verfechter der Religionen über Jahrhunderte hinweg immer wieder nachhaltig beschäftigt. Vor allem jüdische und christliche Autoren entwickelten aus dieser Tradition eine schier unerschöpfliche Streitfrage um religiöse Ansprüche und Vorrechte, welche sich im Wesentlichen auf jenem einen verheißungsvollen Satz in Bereschit 25, 23 begründet: „Ein Volksstamm wird stärker sein als der andere Volksstamm, und der Größere wird dienen dem Kleineren“.<sup>1</sup>

Im Schatten dieser ausschlaggebenden Worte wurden aus biblischen Szenen, wie der Geburt der Zwillinge, Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechts und Jakobs Erschleichung des väterlichen Segens, die verschiedensten moralischen Urteile und charakterlichen Zuschreibungen über die Brüder gefällt und theologisch, aber auch ‚politisch‘ gedeutet.<sup>2</sup> Die Stammesgeschichte Jakobs (Israels) und Esaus (Edoms) wurde so nicht nur zur Parade-metapher für die Auseinandersetzungen der Juden mit anderen Völkern - insbesondere den Römern, wie Talmud und Midraschim nachhaltig belegen -, sondern letztlich zum religiösen Identitäts- und Legitimationsstreit zwischen Juden- und Christentum.<sup>3</sup>

Bei der Beurteilung der kommentierenden und auslegenden Literatur zur Jakob-Esau-Tradition bleibt dieser Hintergrund natürlich stets zu berücksichtigen. Darüber hinaus soll er uns hier aber nicht weiter beschäftigen. Statt dessen möchte ich in dieser Arbeit zum Ursprung der Jakob-Esau-

---

<sup>1</sup> Sämtliche Zitate aus der Hebräischen Bibel und rabbinischen Schriften wurden von mir übersetzt. Die zugrunde liegenden Ausgaben sind im Literaturverzeichnis aufgelistet.

<sup>2</sup> Zur Verwendung Jakobs und Esaus als ‚politische‘ Chiffren in der rabbinischen Literatur vgl. Sacha Stern: Jacob and Esau: polarity and interdependence, in: Ders.: Jewish identity in early rabbinic writings, Leiden u.a. 1994, S. 18-21.

<sup>3</sup> Beispiele dafür finden sich auf christlicher Seite u.a. bei Justin Martyr (Dialog mit dem Juden Trypho, dial. 120 u. 134), Irenäus (Contra Haereses, Viertes Buch, 21, 2-3) oder Tertullian (Adversus Iudaeos, Kap. 1. u. 2.). Die Frage nach einer jüdischen anti-christlichen Polemik im Zusammenhang mit der Auslegung der Jakob-Esau-Tradition, beispielsweise in Wajikra Rabba, ist dagegen noch strittig. Vgl. dazu Burton L. Visotzky: Esau, Edom, and Others, in: Ders.: Golden Bells and Pomegranates - Studies in Midrash Leviticus Rabbah, Tübingen 2003, S. 154-172.

Geschichte zurückkehren und einer, wenigstens auf den ersten Blick ganz einfachen Frage auf den Grund gehen: Wie ist es zu verantworten, oder wenigstens zu begründen, dass der dritte Stammvater, Offenbarungsempfänger und Kultstifter sowie Erzeuger der zwölf Stämme Israels, seinen eigenen Bruder um dessen Erstgeburtsanspruch ‚betrügt‘, das ‚gängige Erbrecht umgeht‘ und dabei auch noch den gemeinsamen Vater hinters Licht führt? Wie ist dieses ‚unrechte‘ Verhalten Jakobs sowohl als Einzelfall sowie vor allem auch als Teil der gesamten Vätergeschichte zu beurteilen und möglichst zu erklären?

Dass hier nicht nur der Unrechtsbegriff in Anführungszeichen gesetzt ist, hat den einfachen Grund, dass die angestrebte Untersuchung möglichst vorurteilsfrei geführt werden soll. Das eingangs erwähnte allgemeine Vorverständnis zur Jakob-Esau-Tradition sei deshalb fürs erste in Klammern gesetzt, um zunächst einmal zu klären, wer hier tatsächlich wem gegenüber und auf welcher Rechtsebene ‚unrecht‘ handelt. Diese exegetische Aufgabe soll im ersten Teil meiner Arbeit erfolgen und die eingangs formulierte Fragestellung im Hinblick auf eine abschließende Untersuchung nochmals präzisieren. Denn aller wissenschaftlichen Erfahrung nach ist davon auszugehen, dass sich unsere ‚ganz einfache‘ Ausgangsfrage noch als alles andere denn simpel, sondern als äußerst komplex, vielschichtig und mehrdimensional entpuppen wird. Sobald wir an diesem kleinen ‚Schnürchen‘ gezogen haben, wird sie sich wie ein Rettungsschlauchboot auf ein Vielfaches ihrer Größe entfalten. Einige Aspekte unserer Frage werden einer genauen Exegese wohlmöglich nicht standhalten. Andere werden sich zumindest relativieren und stattdessen neue Probleme zutage fördern. So sollten am Ende des ersten Teils bereits einzelne Antworten sowie einige gezielt ausgearbeitete Fragen übrig bleiben.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit soll diesen neu entwickelten, bzw. übrig gebliebenen Fragestellungen dann auf intertextuell-kanonischer Ebene nachgegangen werden, vor allem um die Einzelerzählung auch im Kontext der gesamten Vätertradition beurteilen zu können. In beiden Arbeitsschritten werden dabei, neben der Hebräischen Bibel selbst, auch apokryphe Traditionen sowie die Auslegungen jüdischer Gelehrter, bis hin zu neuzeitlichen Bibelkommentaren berücksichtigt, um so im dritten Teil zu einer möglichst umfassenden und, im Rahmen der Möglichkeiten, abschließenden Einschätzung darüber zu gelangen, wie der Erstgeburtsrechts-

und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau im Rahmen der biblischen Vätergeschichte zu beurteilen ist.

Da dieser Arbeit die hebräischen Quellen zugrunde liegen, werden im Text selbst auch deren transkribierte hebräische Titel verwendet, während ich in den Abbiaviaturen biblischer Bücher der Einfachheit halber auf die allgemein gebräuchliche griechische, bzw. lateinische Form zurückgreife. Sämtliche verwendeten Abkürzungen biblischer, neutestamentlicher, apokrypher und rabbinischer Titel sind im Abbiaviaturen-Verzeichnis aufgeschlüsselt. Aus Respekt vor den biblischen Schriften und der jüdischen Tradition verwende ich anstelle des Gottesnamen die Bezeichnung ‚Ewiger‘.

Bleibt mir nur noch, zum Abschluss dieser Einführung, einige Worte an jene Menschen zu richten, welche diese Arbeit ermöglicht und durch ihre förderliche Hilfe bereichert haben. Mein herzlicher Dank für ihre Unterstützung gilt vor allem PD Dr. Susanne Talabardon, die sich nicht nur für die Veröffentlichung dieser Arbeit einsetzte und wertvolle Korrekturhilfe leistete, sondern der ich darüber hinaus auch mein methodisches Wissen zur Exegese sowie den Zugang zu biblischen und rabbinischen Texten verdanke. Außerdem danke ich Prof. Dr. Rainer Kessler für die ergänzenden Literaturhinweise und Nathanael Riemer, der diese Publikation als Herausgeber möglich gemacht hat. Zudem möchte ich meinen Eltern und auch ganz besonders Joanna Lasalle für ihre unermüdliche Unterstützung und fortwährende Ermutigung danken.

Berlin im Januar 2008

Daniel Vorpahl

## 2 Exegetische Betrachtung der Quellentexte

In Paul Austers Roman *The Brooklyn Follies* (2006) versucht Nathan Glass seinem Neffen Tom klar zu machen, dass Betrüger, Schurken und Schwindler die Welt regieren. Rasch kommen die Beiden auch auf Jakob und Esau zu sprechen. Die Geschichte hatte Tom als Kind offenbar mächtig zu schaffen gemacht:

“My mother always taught me to be good. ‘God wants you to be good,’ she’d say to me [...]. Then I came across that story in the Bible, and I didn’t understand a thing. The bad guy wins, and God doesn’t punish him. It didn’t seem right. It still doesn’t seem right.”

“Of course it does. Jacob had the spark of life in him, and Esau was a dumbbell. Good-hearted, yes, but a dumbbell. If you’re going to choose one of them to lead your people, you’ll want the fighter, the one with cunning and wit, the one with the energy to beat the odds and come out on top. You choose the strong and clever over the weak and kind.”<sup>4</sup>

Sollte diese Faustformel vom ‚gerissenen Schurken‘ mehr als eine literarische Interpretation, nämlich wirklich den ideellen Kern der Jakob-Esau-Tradition darstellen? Lautet die Quintessenz dieser biblischen Erzählung schlichtweg: ‚Frech muss man sein‘? Um dieser Frage und dem Problem ihrer (Un-)Vereinbarkeit mit halachischen Grundsätzen nachzugehen, werden wir im Folgenden zunächst einen detaillierten Blick auf die biblischen Quellentexte der Jakob-Esau-Geschichte werfen. Es handelt sich dabei um vier Schlüsselszenen, verteilt auf drei Bibelpassagen: Die Geburt der Zwillinge, den Verkauf des Erstgeburtsrechts Esaus an Jakob (Gen 25, 19-34), den väterlichen Segen (Gen 27, 1-45) und das Wiedersehen der beiden Brüder (Gen 32, 4 - 33, 20). Freilich umfasst die Erzählung noch einige weitere Kapitel, deren Inhalt ebenfalls Berücksichtigung erfahren muss und wird. Doch den exegetischen Löwenanteil machen eben diese drei Bibelpassagen aus.

---

<sup>4</sup> Paul Auster: *The Brooklyn Follies*, New York 2006, S. 48.

## 2.1 Bereschit 25, 19-34

### Geburt und Verkauf des Erstgeburtsrechts

Nach der genealogischen Einleitung erleben wir im ersten Teil dieses Kapitels (V. 19-23), wie Isaak den Ewigen um die Fruchtbarwerdung seiner Frau Rebekka bittet. Sein Gebet wird erhört und Rebekka wird schwanger. Von den außerordentlichen Schmerzen der Schwangerschaft stark strapaziert, ist sie es nun, die in ihrer Verzweiflung Gott um Rat fragt.

Dessen folgenschwere Antwort finden wir im bereits eingangs erwähnten Vers 23:

Da sprach der Ewige zu ihr:  
Zwei Völker sind in deinem Leib, also zwei Volksstämme,  
aus deinem Leibesinnern teilen sie sich.  
Und ein Volksstamm wird stärker sein als der andere,  
und der Größere wird dienen dem Kleineren.

Hier wird nicht nur eine strenge Teilung der sich bereits im Mutterleib streitenden ‚Parteien‘ deutlich,<sup>5</sup> sondern die Brüder werden als künftige Völker identifiziert, wobei wohlmerklich noch nicht gesagt ist, um welche es sich namentlich handelt. Benno Jacob weist darauf hin, dass sich רב (Größerer) und צעיר (Kleinerer) dabei nicht auf Esau und Jakob beziehen können, da der gesamte Vers ausschließlich von Völkern und deren Herrschaftsverteilung spricht.<sup>6</sup> Aus diesem Grunde seien רב und צעיר auch besser als ‚groß‘ und ‚klein‘ übersetzt und nicht, im Bezug auf die beiden Brüder, als ‚alt‘ und ‚jung‘. Denn daran, so Benno Jacob, hätten allein die Eltern gedacht,<sup>7</sup> genauer genommen sogar nur Rebekka. Dass Isaak etwas von der göttlichen Weissagung erfährt, gibt der Text jedenfalls nicht her.

---

<sup>5</sup> Die inhaltlich dargelegte Teilung wird durch Verwendung jeweils zweier verschiedener Begriffe für ‚Völker‘ (לאמים und גוים) und ‚Mutterleib‘ (מעיה und בטן) auch noch sprachlich veranschaulicht. Dass die beiden Brüder bereits im Mutterleib miteinander ringen, ist auch ein beliebter Ausgangspunkt zahlreicher rabbinischer Traditionen, die schon hier, u.a. mit Verweis auf Tehillim 58, 4, die gängigen Stigmatisierungen Jakobs und Esaus ansetzen. Vgl. z.B. BerR 63, 6.

<sup>6</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, Stuttgart 2000, S. 543.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

Zwar stimme ich der Übersetzung Benno Jacobs aus sprachlichen Gründen zu, doch dass die göttliche Verheißung in keinerlei Bezug zu dem Verhältnis der beiden Brüder stehe, scheint mir ein unzureichender Versuch, deren folgenden Streit um den Erstgeburtsanspruch theologisch zu entschärfen. Die Angabe müsste sich demnach allein auf die Größe, bzw. bei verschiedener Übersetzung auf das Alter der Völker Israel und Edom beziehen; eine Schlussfolgerung der wir jedoch nicht zweifelsfrei folgen können, da uns über die Edomiter letztlich zu wenig bekannt ist. Hinzu kommt, dass gerade die widersprüchliche Vergabe des Erstgeburtsrechts zwischen dem älteren Esau und dem jüngeren Jakob im Mittelpunkt deren gesamter gemeinsamer Geschichte steht.<sup>8</sup> Aber ist die göttliche Weissagung an dieser Stelle nun als ‚Aufforderung‘ zu diesem Streit und Jakobs Streben nach dem Erstgeburtsrecht und -seggen zu verstehen, oder prophezeit sie lediglich deren Folgen? Wir werden diese Frage nicht verbindlich beantworten können, ehe wir nicht die gesamte Erzählung der beiden Brüder betrachtet haben. Doch wir können sie auch nicht einfach verwerfen, indem wir von vornherein konstatieren, die göttliche Prophezeiung beziehe sich ausschließlich auf zukünftige Völker, mit denen die Individuen Jakob und Esau nicht zu gleichzusetzen seien.

Die Völkergeschichte Israels und Edoms ist nicht ohne weiteres aus der Jakob-Esau-Erzählung herauszulösen.<sup>9</sup> Die Verheißung Gottes weist gerade

---

<sup>8</sup> Frank Crüsemann ergänzt darüber hinaus, dass צעיר „gerade auch in der Genesis (19,31ff.; 29,26; 43,33; 48,14) das Verhältnis von konkreten Geschwistern, nicht von Völkern“ bezeichne. Frank Crüsemann: *Herrschaft, Schuld und Versöhnung*, in: Ders.: *Kanon und Sozialgeschichte*, Gütersloh 2003, S. 83.

<sup>9</sup> Dies wird sich im Verlaufe dieser Arbeit noch mehrfach zeigen. *Eine* Argumentationslinie, die für eine reine Familiengeschichte plädiert, beruft sich auf den Umstand, dass die Hauptprotagonisten der Erzählung durchgängig die Personennamen Jakob und Esau behalten, anstatt die Volksnamen Israel und Edom anzunehmen. Immerhin tritt Jakob auch nach seiner Umbenennung am Jabbok (Gen 32, 29) nicht als Israel auf. Dass selbst dies jedoch keine ausreichende Begründung darstellt, um die implizierte Volksgeschichte vollständig aus der Jakob-Esau-Tradition herauszustreichen, belegt Erhard Blum nachhaltig in seiner umfangreichen Untersuchung zum Thema. Vgl. Erhard Blum: *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 69-79, bes. S. 70-73 u. 76f. Ebenso Frank Crüsemann: *Herrschaft, Schuld und Versöhnung*, a.a.O., S. 82.

Im Übrigen rezipiert bereits Hosche'a 12, ein m.E. gewiss vorexilischer Text und ältester literarischer Rückgriff auf die Jakobstradition außerhalb des Buches Bereschit, die Figur Jakob in volksgeschichtlicher Hinsicht. So heißt es in Hosche'a 12, 5 in Anlehnung an Bereschit 32, 29ff.: וישר אל-מלאך ויכל („Da stritt er [Jakob] gegen einen Boten/Engel und er

an dieser Stelle - zwischen Empfängnis (V. 21b) und Geburt (V. 24ff.) - unmissverständlich darauf hin, dass die Geschichte der beiden Brüder auf einer übergeordneten Ebene den entscheidenden Beginn des Überganges zur Volksgeschichte Israels (und Edoms) markiert. Dass Vers 23 dabei jedoch nicht von Brüdern spricht und auch auf den expliziten Begriff des Erstgeborenen verzichtet, deutet aber zugleich an, dass dieser Übergang nicht durch eine gängige familiäre Erbfolgeregelung erklärbar gemacht werden kann. In dieser Reibung zwischen Volks- und Familienebene ruht der zweite große Konflikt der Jakob-Esau-Tradition. Wie unvereinbar und zugleich untrennbar beide Ebenen hier miteinander verknüpft sind, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass über viele Jahrhunderte hinweg sowohl der Großteil der jüdischen als auch der christlichen Rezeption nicht einfach eine Familiengeschichte als Ursprung späterer Volks- und Religionskonflikte erklärte, sondern es im Grunde genau umgekehrt tat und dabei so vehement wie bei keiner anderen Bibelerzählung auf eine Negativstigmatisierung des einen Protagonisten angewiesen war, um dem Handeln des anderen eine ideologische Intention zu verleihen.

Mit der Zeit da Rebekka gebären soll, beginnt der zweite Teil des Kapitels (V. 24-28). Die Erzählung von der Geburt Jakobs und Esaus relativiert zwar stellenweise deren Teilung zugunsten ihrer Brüderlichkeit,<sup>10</sup> doch zugleich weist die Verwendung verschiedener Verbformen bei gleichwertigen Aussagen über die Brüder (יצא und קרא in V. 25 u. 26) auf eine gewisse Diskrepanz zwischen ihnen hin, ganz ähnlich wie schon bei den Brüdern Kain und Abel (Gen 4, 2-5). Dieser Brüderzwist erlebt bereits hier einen erstmaligen und auffälligen Höhepunkt, als Jakob während der Geburt die Ferse seines Bruders Esau ergreift (V. 26a) und daher abgeleitet seinen Namen erhält (וַיִּדּוּ אֶתְּזֶת בְּעֵקֶב יַעֲקֹב). Dennoch bleibt festzustellen, dass

---

obsiegte“). Die Präposition אל ist an dieser Stelle jedoch unpassend und daher im Textzusammenhang auch eigentlich nicht übersetzbar. Sie dient offenbar nur dazu, in Verbindung mit ישר eine wortspielerische Verbindung zu ישראל (Jisra'el; im Text: ...וישר אל...) herzustellen.

<sup>10</sup> Dies wird deutlich anhand der Verwendung der vereinheitlichenden Begriffe ‚Zwillinge‘ (תומם, V.24b) und ‚Bruder‘ (אה, V.26a) sowie dem Personalpronomen 3.pl in Vers 26b. Bereschit Rabba schlussfolgert dagegen aus der Schreibweise תומם im Unterschied zu תאומים in Bereschit 38, 27, dass Jakob ‚heilig‘ (צדיק), Esau aber ‚böse‘, oder ‚gesetzlos‘ (רשע) sei. Vgl. BerR 63, 8.

dies zunächst einmal bibeltypische Anzeichen für einen sich anbahnenden Brüderstreit sind. Davon, dass ein Bruder dem anderen ‚diene‘ oder unterlegen sei, kann hier keine Rede sein. Und dass Jakob Esaus Ferse etwa festhalte, um dessen Erstgeburt zu verhindern, wäre zumindest insofern absurd, als dass Esau nach Vers 25 zu diesem Zeitpunkt bereits vollständig geboren ist.<sup>11</sup> Nichtsdestotrotz bleibt Jakobs Fersengriff natürlich ein bemerkenswertes Ereignis und wird uns daher an späterer Stelle nochmals zu beschäftigen haben.

Die Bedeutung der Namen Jakob und Esau bedürfte an sich einer komplett eigenständigen Untersuchung. Bereits die Bibel selbst weist auf die verschiedenen Varianten hin. So bedeutet עֶקֶב, die Wurzel des Namen Jakob, nicht nur ‚Ferse‘ (V. 26), sondern auch ‚betrügen‘ (Gen 27, 36), ‚zurückhalten‘ oder ‚gefleckt‘ (Hos 6, 8), was ebenfalls einen verheißungsvollen Sinn ergibt, im Hinblick auf Jakobs Auseinandersetzungen mit seinem rothaarigen Bruder (V. 25) und seinem Onkel Laban (לָבָן = weiß) sowie den gefleckten Schafen, welche in Bereschit 30, 32ff. eine Rolle spielen. Ähnliches gilt für Esau (עֵשָׂו), dessen Name nicht nur von ‚haarig‘ (שָׁעָר, V. 25) herrührt, sondern auch auf seinen zukünftigen Wohnsitz, das Land Se'ir sowie auf den ‚Ziegenbock‘ (שָׁעִיר) anspielt; nicht zu vergessen seinen späteren Beinamen des Stammes Edom (אֶדוֹם, V. 30), welcher ‚rot‘ bedeutet und somit zudem an das ‚Blut‘ (דָּם) erinnert.

Die Namen der beiden Brüder sind hier also durchaus Programm und dürfen nicht nur als Anspielung auf die Umstände ihrer Geburt, sondern auch als Hinweis auf nachfolgende Ereignisse verstanden werden.

Diese charakterliche Prädestination wird in Vers 27 noch um eine genauere Wesens- und Entwicklungsbeschreibung Esaus und Jakobs erweitert. So erfahren wir, dass Esau zum Jäger heranwächst, also einem recht umtriebigen und blutigen Lebenserwerb nachgeht, während sein Bruder Jakob offenbar ein einfacher Hirtennomade wird.<sup>12</sup> Das ihn charakterisierende

---

<sup>11</sup> Ein solches Szenario wäre gewiss anders dargestellt, wie etwa bei der Geburt von Tamars Zwillingen, Perez und Serach, in Bereschit 38, 27ff. Interessanter Weise wird dort der Erstgeborene ausgerechnet mit einem roten Faden markiert. Im Midrasch ha-Gadol heißt es im Übrigen, dass beide Brüder nach der Erstgeburt streben, sich Jakob jedoch letztlich zurückhält, um so das Leben seiner Mutter zu schonen. Vgl. MHG 390-391.

<sup>12</sup> Es ist jedoch festzustellen, dass das Milieu der Erzählung bereits auf ein späteres Stadium der Ansässigkeit hinweist. Vgl. Claus Westermann: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2,

Wort lautet hier  $\alpha\eta$  und könnte mit ‚schlicht‘, ‚gesittet‘, gegensätzlich zu Esaus Jagdtätigkeit aber auch als ‚rechtschaffen‘ übersetzt werden. In jedem Fall wird an dieser Stelle die Unterschiedlichkeit der Brüder betont, wobei Esau durchaus schlechter abschneidet. Jäger kommen in der Bibel so gut wie überhaupt nicht vor und spielen bei der Versorgung der Israeliten keine Rolle.<sup>13</sup> Schließlich erfolgt auch der spätere Exodus aus Ägypten eher als Hirtenwanderung denn im Stile eines Jagdausflugs, weshalb die jüdische Auslegung an dieser Stelle gern Jakobs Untadeligkeit betont, bzw. Esau aufgrund seines ‚Broterwerbs‘ zum blutdürstigen Frevler erklärt (PRE 32). Und auch die elterliche Zuneigung für die Brüder spaltet sich an dieser Stelle: „So liebte Isaak Esau, weil die Jagd nach seinem Geschmack war. Doch Rebekka liebte Jakob“ (V. 28). Dass Rebekkas Liebe zu Jakob unbegründet bleibt, wird immer wieder als auffallend betont. Dabei scheint es doch weit bemerkenswerter, dass die Liebe eines Vaters zu seinem Sohne einer derartigen, wie sich noch zeigen wird, nahezu kulinarischen Begründung bedarf. Des Weiteren bietet diese Textstelle einen klaren Hinweis darauf, dass wir es hier nicht nur mit einem Konflikt unter Brüdern zu tun haben, sondern auch mit einem zwischen Rebekka und ihrem Mann Isaak. Dafür spricht bereits, dass bis zu dieser Stelle die zwei häufigsten Begriffe die je drei Mal verwendeten Worte ‚Frau‘ ( $\alpha\eta$ ) und ‚Mann‘ ( $\alpha\eta$ ) sind.

---

Neukirchen-Vluyn 1986, S. 279. Apokryphe Traditionen ergänzen hier, Jakob sei ein Schriftgelehrter geworden (Jub 19, 14). Vgl. auch PRE 32.

<sup>13</sup> Als ‚Jäger‘ ( $\alpha\eta$ ) ist uns aus der Bibel eigentlich nur noch der ‚gewalttätige‘ Nimrod bekannt. Rabbinische Traditionen berichten davon, dass Esau Nimrod verfolgt und erschlägt, um so an dessen Jagdgeschirr zu gelangen, welches seinem Träger magische Kräfte verleihe. Vgl. PRE 24, BerR 63, 13 u. 65, 16. Ismael, der verstoßene Erstgeborene Abrahams, wird immerhin ein Bogenschütze ( $\alpha\eta$  קשת, Gen 21, 20). Auch ihn bringen rabbinische Traditionen nachhaltiger mit Esau in Verbindung, wenn es um dessen Rachedanken gegen Jakob geht. Vgl. MHG 440 u. BerR 67, 8. Diese Art der Parallelisierung biblischer Figuren ist freilich ein typisches Stilmittel der rabbinischen Auslegungsliteratur. Auffällig ist in diesem Fall jedoch, dass sie dazu genutzt wird, Esau in ein noch schlechteres Licht zu rücken als den Begründer der unrühmlichen Städte Babel und Ninive (Gen 10, 10-11) und den Sohn einer ägyptischen Sklavin.

Einige moderne Kommentatoren lesen die Jakob-Esau-Geschichte sogar als ursprüngliche Gegenüberstellung von Hirte und Jäger. Dass das Thema des Textes damit jedoch zu kurz gefasst ist, macht Erhard Blum deutlich. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 75f.

Es hat sich bereits gezeigt, dass die gesamte hier behandelte Tradition zu gewissen Teilen eine Mischung aus Familien- und Volksgeschichte bietet. Brüder, Eltern und zukünftige Völker stehen in Konflikt miteinander. Und so erleben wir im dritten Teil dieses Kapitels (V. 29-34) Esaus Benennung mit dem Volksnamen Edom, gemäß der von Jakob zubereiteten roten Speise, nach welcher er bei seiner erschöpften Rückkehr vom Felde verlangt (V. 30).

Jakob will seinem ausgehungerten Bruder jedoch erst zu essen geben, nachdem dieser ihm den Verkauf seines Erstgeburtsrechts geschworen hat (V. 31-33). Erst als dieser Schwur geleistet ist, erhält Esau Brot und ein Linsengericht, isst, trinkt, steht auf und geht (V. 34a). Bereits die Bibel versteht diese unmanierlichen Tischsitten Esaus als eine Geringschätzung des Erstgeburtsrechts (V. 34b). Darüber hinaus werden sein gieriges Gebärden und die pöbelhafte Sprache, insbesondere der Begriff ‚verschlingen‘ (הִלְעִיטָנִי von לעט, statt z.B. אכל) in Vers 30a, in der rabbinischen Auslegung aber oft auch als Zeichen Esaus genereller Sündhaftigkeit betrachtet (BerR 63, 12 u. 14). Aus der gesamten Perikope ermitteln die jüdischen Gelehrten so letztlich eine Vielzahl von Vergehen, derer sich Esau schuldig gemacht habe, einschließlich der Verachtung Gottes (bBB 16b; BerR 63, 13).

Ungeachtet ihrer Auslegung sind diese Beobachtungen zum Verhalten Esaus natürlich augenscheinlich zutreffend. Dass Esau jedoch sein Erstgeburtsrecht zum Preis eines Linsengerichts verkauft, wie es zum Beispiel im Neuen Testament heißt (Hebr 12, 16), gibt der Text nicht her. Es ist deutlich gesagt, dass der Verkauf „vor“ (בְּיָוֶם, V. 31b u. 33a) dem Essen erfolgt und nicht zum Preis dessen. Über den Handel selbst erfahren wir allenfalls, dass er mit einem Schwur besiegelt wird (V. 33), aber nicht um welche Summe.<sup>14</sup> Dennoch bleibt fraglich, was für ein Erstgeburtsrecht es ist, das hier offenbar so ohne weiteres übertragen werden kann.

Literarchronologisch taucht der Begriff בְּכֹרָה, von Wilhelm Gesenius als „Stellung u. Recht des Erstgeborenen“<sup>15</sup> übersetzt, hier erstmalig auf und bedarf ohne Zweifel noch einer genaueren Betrachtung. Aus dem Text

---

<sup>14</sup> Auch einzelne rabbinische Traditionen teilen diese Auslegung und ergänzen, Jakob hätte Esau in Münzen, bzw. mit einem besonderen Schwert Metuschelachs für den Segen entlohnt. Vgl. Leq Ber 25, 34 u. Sek Ber 25, 26.

<sup>15</sup> Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 1962, S. 99.

selbst lässt sich daher zunächst auch nur bedingt schlussfolgern, ob der geschilderte Verkauf wirklich rechtmäßig ist. Er bietet jedenfalls keinerlei Anlass, daran zu zweifeln. Allenfalls könnte man von erpresserischen Umständen ausgehen. Dass Esau außerordentlich hungrig ist, wird offensichtlich, zumal zweifach betont wird, wie „erschöpft“ (עָיַף, V. 29b u. 30aß) er ist. Entscheidend ist demnach letztlich die Begründung, mit welcher Esau seinem Erstgeburtsrecht abschwört. Weil er „dem Sterben entgegen gehe“, fragt er in Vers 32: „Warum denn für mich ein Erstgeburtsrecht?“ Ob die offensichtliche Naherwartung seines Todes nun bedeutet, dass Esau dabei ist zu verhungern,<sup>16</sup> oder dass er aufgrund seines gefährlichen Handwerks in beständiger Lebensgefahr schwebe und den Vater ohnehin nicht überleben werde,<sup>17</sup> bleibt vielleicht Streitbar. Im Kontext dieses Kapitels liegt ersteres jedoch näher. Die Frage לָמָּה זֶה לִי בְּכֹרָה jedenfalls deutet darauf hin, dass Esau sich in einer äußerst verzweifelten Lage befinden muss, aus der er keinen anderen Ausweg weiß. Denn die Formulierung ähnelt Rebekkas Klage über die Schmerzen ihrer Schwangerschaft in Vers 22: לָמָּה זֶה אֲנֹכִי. Auch taucht in diesem, wie im ersten Teil (V. 19-23) des Kapitels, gehäuft die wechselseitige Zuwendungspräposition לַ auf, die im zweiten Teil (V. 24-28) gänzlich fehlt. Diese Zuwendungen betreffen im ersten Teil Rebekka, Isaak und Gott, im dritten Teil des Kapitels Jakob und Esau. Es geht dabei um den familiären Nachwuchs, konkreter um die Sicherung von Isaaks Erbfolge, die nach Vers 23 auch auf dem Sprung zur Volksgeschichte steht. Mit der Geburt der Brüder Jakob und Esau wurde diese Nachkommenschaft grundsätzlich gesichert und eigentlich auch deren Rangfolge im familiären Sinne geklärt, aber noch längst nicht im übergeordneten Sinne der Volksgeschichte. Die Frage der stammväterlichen Erbfolge entscheidet sich ebenso wenig wie bei Isaak und Ismael an der Reihenfolge der Geburt, sondern muss sich an weit existentielleren Maßstäben messen lassen.

Gerade die unreflektierte Behauptung, Esau habe sein Erstgeburtsrecht zum Preis eines Linsengerichts verkauft, verleitet vom Standpunkt einer westlichmodernen Betrachtung aus allzu leicht zu der allgemeinen Auffassung, es handle sich um einen recht profanen Handelswert, für den Esau hier seine Stellung als Erstgeborener veräußert. Doch Essen, Nahrung, ist

---

<sup>16</sup> Vgl. Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose, Genesis, Göttingen/Zürich 1987, S. 214.

<sup>17</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 546.

allenfalls für denjenigen profan, der genug davon hat.<sup>18</sup> Vielleicht mag sich auch der einzelne diesbezüglich noch irgendwie durchschlagen können. Aber wenn es um die Ernährung einer Familie, ja gar eines Stammes oder eines ganzen Volkes geht, wird das schon schwieriger. Dies zeigt der Auszug Josephs Brüder nach Ägypten ebenso wie der Versorgungsstreit während des Exodus. Und gewiss nicht zufällig beginnt auch gleich das anschließende Kapitel, Bereschit 26, mit dem Bericht einer Hungersnot.

Esau kehrt offenbar ohne Beute von seiner Jagd zurück (V. 29), während der Hirte Jakob über Linsen und Brot verfügt.<sup>19</sup> Wendet man nun also Vers 23, Gottes Antwort auf Rebekkas Klage „Warum denn ich?“ (V. 22aγ) auf Esaus ganz ähnlich klingende Frage in Vers 32 an, nachdem er dort selbst betont, ‚dem Sterben entgegen zu gehen‘, so gibt dies doch wohl am ehesten darüber zu denken, wie jemand, der sich noch nicht einmal selbst versorgen kann, eine komplette Familie ernähren, geschweige denn Ursprung eines ganzen Volkes werden soll. Oder um es mit den Worten der Bibel zu schlussfolgern: „Wer sein Ackerland bebaut, wird sich an Brot sättigen. Doch wer nichtige Dinge verfolgt, wird sich an Armut sättigen“ (Spr 28, 19).

Es scheint hier also weniger darum zu gehen, ob Jakobs Drängen auf den Verkauf des Erstgeburtsrecht eine Erpressung darstellt oder nicht - zumal sich der Handel im weiteren Verlauf der Geschichte noch als offenbar unberücksichtigt entpuppen soll -, sondern vielmehr darum, welche Umstände ihn überhaupt zu einer solch bedrängenden Vorgehensweise befähigen. Insofern ist Esaus Zustimmung zum Verkauf auch eigentlich kein Frevel, sondern schlicht folgerichtig, da er - ohne Jakob und dessen Gericht - allein von seinem Erstgeburtsrecht auch nicht satt würde.

---

<sup>18</sup> Selbst die rabbinischen Gelehrten, die in ihren Auslegungen für gewöhnlich keine Gelegenheit versäumen, Esau als sündhaften Frevler darzustellen, lassen sich nicht einfallen, die von Jakob bereitete Speise als profanen Handelswert zu bezeichnen. Im Gegenteil: Die meistverbreitete Tradition wertet das Linsengericht sogar noch als Trauermahl um den verstorbenen Abraham auf. Vgl. BerR 63, 11 u. 14.

<sup>19</sup> Dass Esau zum Zwecke der Jagd auf dem Feld (שדה) war, erschließt sich zumindest aus der engen Verknüpfung von ‚Jagd‘ (ציד) und ‚Feld‘ (שדה) in Vers 27. Es zeigt sich hier außerdem, wie auch später in Kapitel 27, eine gewisse Vermischung von nomaden- und sesshafter vieh-, bzw. landwirtschaftlicher Nutzung. Vgl. auch o. S. 14, Anm. 12.

## 2.2 Bereschit 27, 1-45

### Der väterliche Segen

Bereschit 27 gehört zu jenen umfangreichen biblischen Erzählpassagen, die durch ihre eindringlichen Dialoge und die hohe sprachliche Kohäsion so klar gegliedert sind und doch zu-gleich so komplex und rätselhaft bleiben, dass es zugunsten einer besseren Übersicht angebracht scheint, diesmal vorweg die Gliederung des Textes zu veranschaulichen:

- 1-4      Isaak beauftragt Esau mit der Besorgung einer Mahlzeit, in der Absicht ihn danach zu segnen
- 5-13     Rebekka weiht Jakob in die Pläne Isaaks ein und instruiert ihn entsprechend ihres Planes
- 14-17    Jakob und Rebekka handeln entsprechend dieses Plans
- 18-26    Jakob (als Esau) bei Isaak
- 27-29    Segnung Jakobs (als Esau)
- 30-38    Esau bei Isaak
- 39-41    „Segnung“ Esaus\*
- 42-45    Rebekka weiht Jakob in die Absichten Esaus und ihren neuen Plan ein<sup>20</sup>

Bereits die drei Leitworte des Textes, ‚Sohn‘ (בן), ‚Vater‘ (אב) und ‚segnen‘ (ברך) - sie tauchen jeweils mehr als zwanzig Mal auf -, geben klare Auskunft darüber, dass die Segnung der Söhne Esau und Jakob durch ihren Vater Isaak im Mittelpunkt dieser Erzählung steht. Doch auch Rebekka spielt erneut eine wichtige Rolle, wie überhaupt im gesamten Kapitel viele Parallelen zu Bereschit 25 bestehen.

Während dort anfangs von der Geburt der Zwillinge Jakob und Esau die Rede war, beginnt der erste Teil dieses Kapitels (V. 1-4) mit dem

---

<sup>20</sup> Jeder Abschnitt umfasst abwechselnd 4, bzw. 9 Verse, ausgenommen der Segnungen, die in jeweils 3 Versen abgehandelt werden. \*Es wird an späterer Stelle dieses Kapitels jedoch noch zu klären sein, ob Esau überhaupt gesegnet wird.

augenscheinlich unmittelbar bevorstehenden Ableben Isaaks.<sup>21</sup> Bevor er jedoch in Anbetracht dessen Esau, seinen ‚großen Sohn‘ (בְּנוֹ הַגָּדוֹל), segnen will, verlangt er von diesem ein Tier zu jagen, es ihm zuzubereiten und zum Essen zu bringen. Die Handlungsketten von drei bis vier wechselnden Verbformen sind typisch für das gesamte Kapitel. Gerade die Kombination von ‚essen‘ (אָכַל) und ‚segnen‘ (בָּרַךְ) taucht dabei aber besonders häufig auf (V. 4, 7, 10, 19, 25, 31), und das nicht etwa in der Absicht eines abschließenden gemeinsamen Mahls, wie es beispielsweise nach der Verhandlung streitender Parteien üblich wäre (z.B. Gen 31, 46f.). Nein, die Vergabe des väterlichen Segens wird hier verbindlich an die Zubereitung einer selbst besorgten Mahlzeit geknüpft. Dafür spricht zudem die häufige Betonung dieses Vorgangs sowie der Gebrauch des seltenen Wortes מְטַעְמִים zur Bezeichnung des feinschmeckenden Gerichts, das noch dazu sein muss, wie der Vater Isaak „es liebt“ (V. 4, 9, 14). Die Verbindung zu Bereschit 25, 29-34, dem Verkauf Esaus Erstgeburtsrechts an Jakob, ist offensichtlich. Hier wie dort wird in den Kreislauf von Tod und Leben, für welchen Erstgeburtsrecht und väterlicher Segen wichtige Übergangsriten bedeuten, die Sicherung der Nahrungsversorgung integriert, welche bei neuzeitlichen Kommentatoren leider viel zu wenig Berücksichtigung erfährt.

Dies wird letzthin noch deutlicher, wenn Isaak seinen Segen (irrtümlich) an Jakob verteilt (V. 27-29). Es handelt sich dabei in erster Linie um einen Bauernsegens, der ökonomischen Reichtum (V. 28) und in dessen Folge soziale Anerkennung verspricht (V. 29a), wie Isaak selbst es in Bereschit 26, 12-31 erlebte.<sup>22</sup> Erst in zweiter Linie erfolgt darüber hinaus auch die Regelung der Familienhierarchie, welche den einen Bruder über *die* anderen stellt (V. 29aβ.γ). Die Frage, in welchem Verhältnis dieser Segen Isaaks zur göttlichen Verheißung in Bereschit 25, 23 steht, sei jedoch vorerst zurückgestellt. Ich werde an späterer Stelle noch genauer darauf eingehen. Zunächst einmal bleibt festzuhalten, dass die Sicherung der Nahrungsversorgung, wie bereits Bereschit 25, 29-34 zeigte, einen wesentlichen Aspekt

---

<sup>21</sup> Tatsächlich wird Isaak noch um etliche Jahre länger leben als er hier annehmen muss. Erst in Bereschit 35, 29 stirbt er, und zwar um einige Zeit nach Jakobs zwanzig Jahre dauerndem Aufenthalt bei Laban.

<sup>22</sup> Bereschit Rabba kommentiert zu Bereschit 26, 13, Isaak sei so reich geworden, dass man sagte, man hätte lieber den Dünger der Esel Isaaks als das Silber und Gold Abimelechs. Vgl. BerR 64, 7.

der Erbfolgefrage ausmacht und dass auch Kapitel 27 deutliche Hinweise darauf liefert, dass diese eher durch landwirtschaftliche Nutznießung anstatt etwa durch Jagd gewährleistet wird. Anders lässt es sich wohl kaum erklären, weshalb der Jäger Esau von seinem Vater ausgerechnet einen Bauernsegen erhalten soll (der letztlich auf Jakob fällt).<sup>23</sup>

Ehe wir uns nun dem in diesem Kapitel so dramatisch geschilderten Betrugsfall zuwenden wollen, sei allerdings noch darauf hingewiesen, dass Esau es auch hier hinsichtlich des Essens wieder sehr eilig hat, wengleich diesmal unter ganz anderen Vorzeichen als noch im dritten Abschnitt von Kapitel 25, nämlich um so rasch als möglich den väterlichen Segen zu erlangen. Während Rebekka für Jakob die dem Vater zugedachte Mahlzeit so zubereitet, wie dieser „es liebt“ (V. 14b), fehlt dieser Zusatz bei Esaus Zubereitung (V. 31a), obgleich Isaak ihn ja genau darum ausdrücklich gebeten hatte (V. 4a). Darüber hinaus bittet Esau seinen Vater nur, sich zu erheben (V. 31b), und bietet ihm nicht zusätzlich an, zum Essen Platz zu nehmen, wie es Jakob in Vers 19 tut. Nichtsdestotrotz ist Esau diesmal jedoch immerhin in der Lage, eine selbstbesorgte Mahlzeit zuzubereiten; nur eben leider zu spät.

Der zweite Teil des Kapitels (V. 5-13) berichtet davon, wie Rebekka die offenbar geheime Absprache zwischen Isaak und Esau belauscht, Jakob davon unterrichtet und ihn beauftragt, seinerseits zwei Ziegenböckchen aus seinem Kleinviehbestand zu besorgen,<sup>24</sup> damit Rebekka diese nach dem Geschmack Isaaks zubereite und Jakob, verkleidet als Esau, die Mahlzeit dann seinem Vater überbringe, um dessen Segen zu empfangen. Im dritten Teil (V. 14-17) beginnt schließlich die Ausführung dieses Plans.

Es gibt kaum einen Kommentar, der es versäumt darauf hinzuweisen, dass Rebekka der Wiedergabe Isaaks Rede die Worte „vor dem Ewigen“ (לְפָנָי) ?

---

<sup>23</sup> Ergänzend sei hier zudem auf die Beobachtung hingewiesen, dass Isaak ursprünglich ein Jagdwild Esaus essen und dann sterben soll (V. 4), letztlich jedoch eine Mahlzeit aus Zuchttieren Jakobs (V. 9) empfängt und noch um einiges weiterleben wird.

<sup>24</sup> Dass zwei Ziegenböckchen notwenig sind, um das entsprechende Mal zuzubereiten, mag rein praktische Gründe haben. Zugleich wird hier aber auch erneut deutlich, dass Jakob keinerlei Versorgungsschwierigkeiten zu haben scheint. Sein Kleinviehbestand ist jedenfalls groß genug, um „zwei gute Ziegenböckchen“ (שְׁנֵי גְדֵי עִזִּים טְבִימִם) daraus auszuwählen (V. 9a). Pirké de-Rabbi Eli’aser erklärt dagegen, dass eines der beiden Tiere als Pessach-Opfer vorgesehen sei. Vgl. PRE 32.

הַהָרָה) hinzufügt (V. 7b). Der Grund dafür, und damit zugleich die Gesamtintention ihres trickreichen Plans, kann wohl nur darin liegen, dass sie Isaaks Segen mit einer Festlegung höherer Ordnung gleichsetzt, nämlich der ihr in Bereschit 25, 23 erteilten Verheißung Gottes. Dafür spricht auch, dass sie Jakob nicht einfach bittet, sondern ihm ‚gebietet‘ (אָנִי מְצַוָה אֹתְךָ, V. 8b) und darüber hinaus bereit ist, alle Verantwortung für ihren Plan und jeden Fluch, den dieser eventuell nach sich ziehen mag, auf sich zu nehmen (V. 13a). Die daraus zu schließende theologische Intention Rebekkas scheint hier jedenfalls eine größere Gewichtung zu haben als ihre aus Kapitel 25 bekannte Bevorzugung Jakobs gegenüber Esau, sofern man diese nicht wiederum von vornherein aus der göttlichen Verheißung in Bereschit 25, 23 ableitet.

Es gibt jedoch einen berechtigten Grund zu der Annahme, dass noch andere Umstände Rebekkas Handeln beeinflusst haben mögen. Denn das hier betrachtete Kapitel wird, wie als Prolog und Epilog, noch von zwei Textpassagen umklammert, die unbedingt berücksichtigt werden müssen. Dabei handelt es sich um die Verse Bereschit 26, 34-35 und 27, 46 - 28, 9, welche Auskunft darüber geben, dass Esau sich noch vor der väterlichen Segnung, und zwar zum großen Kummern seiner Eltern (Gen 26, 35), gleich zwei Hetiterinnen, Töchter Kanaans, zur Frau genommen hat (Gen 26, 34). Die Frage dieser Ehelichung und die diesbezüglich getroffenen Vorkehrungen um Jakob (Gen 27, 46 - 28, 5), berühren wieder stärker die volksgeschichtliche Ebene unserer Erzählung. In der Erblinie der Stammväter wird die Voraussetzung, keine der Töchter Kanaans zur Frau zu nehmen, stets nachdrücklich betont (Gen 24, 3.37 u. 28, 1.6). Von daher ist es verständlich, dass sich sowohl Rebekka als auch Isaak an Esaus Ehefrauen stören (Gen 26, 35 u. 27, 46). Umso fragwürdiger ist es jedoch, warum Isaak trotzdem Esau seinen Segen spenden will und weshalb Rebekka die Hetiterinnen erst am Ende von Kapitel 27 wieder anspricht. Dies sowie die Tatsache, dass zwischen den Versen 45 und 46 ein inhaltlicher Bruch zu bestehen scheint, während die Textanschlüsse zwischen Bereschit 26, 35 und 27, 46 sowie 28, 1 weit nachvollziehbarer wären, deutet darauf hin, dass Bereschit 27, 1-45 an dieser Stelle eingefügt wurde. Da ich eine gesamtliterarische Betrachtung der Jakob-Esau-Tradition anstrebe, soll es uns jedoch nicht weiter beschäftigen, wann dieser Einschub erfolgte und welche Teile des Textes älteren oder neueren Datums sind.

Vielmehr stellt sich die Frage, weshalb der Großteil von Kapitel 27 hier platziert wurde, also was er an dieser Stelle der Gesamterzählung leistet.

Eine erste Antwort darauf liegt wohl in Rebekkas trickreichem Einfluss auf die Segnung ihres Sohnes. Bereits im ersten Kapitel dieser exegetischen Betrachtung habe ich darauf hingewiesen, dass die Jakob-Esau-Tradition zum Teil auch eine Auseinandersetzung zwischen Rebekka und Isaak beinhaltet. Diese erfährt hier nun ihren Höhepunkt, indem Rebekka gegen die Segnungsabsichten Isaaks interveniert und so Jakob anstelle von Esau zum väterlichen Segen verhilft. Wie schon im Falle Sarahs (Gen 21, 10-12), ist es erneut die Frau und Mutter, welche über die Rangfolge ihrer Söhne entscheidet und sich so gegenüber ihrem Mann durchsetzt, vor allem wenn Rebekka abschließend in Bereschit 27, 46 die Veranlassung dafür gibt, dass Jakob in Bereschit 28, 1-5 nach Paddan-Aram geschickt wird, um sich dort eine Tochter ihres Bruders Laban zur Frau zu nehmen.

Der Hintergrund dieser Einflussnahme seitens biblischer Frauenfiguren ist sicherlich kein feministischer, sondern eher ein theologischer. Auch Lea und Rahel sorgen letztlich erst durch ihren Konflikt für die Anzahl von zwölf Stämmen Israels. Und bis heute gilt als Jude, wer eine jüdische Mutter hat. Völlig zu Recht besteht die feministische Bibelauslegung darauf, die Rolle der Stammütter stärker zu würdigen und ihnen größere Aufmerksamkeit zu widmen. Es wäre jedoch wiederum anachronistisch und auch vom feministischen Standpunkt her kontraproduktiv, diese starken und interessanten Frauenfiguren bereits als vollständig emanzipiert zu betrachten. Dass sie nichtsdestotrotz in den biblisch-patriarchischen Strukturen untergeordnet sind, zeigt in Rebekkas Fall schon allein die Tatsache, dass sie erst zu einer List greifen muss, um sich hinsichtlich des Segens durchzusetzen. Möglicher Weise dient dies allerdings auch dazu, noch einmal an ihre Herkunft zu erinnern. Denn auch ihr Bruder Laban sowie dessen Tochter Rahel haben offensichtlich ein Talent dafür, durch betrügerische Handlungen zum Ziel ihrer Absichten zu gelangen, wie Bereschit 29 und 31 zeigen.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> So betrügt Laban Jakob bezüglich dessen Heirat und der damit verbundenen Dienstjahre bei seinem Schwiegervater (Gen 29, 21-30) und Rahel hintergeht ihren Vater hinsichtlich dessen gestohlenen Terafim (Gen 31, 19.31-35). Bereschit Rabba erklärt Laban und seine gesamte Sippe in Herleitung von ארמי (Gen 25, 20) zu „Betrüger“ (רמאי), schließt Rebekka aber wohlgermerkt als „Lilie [schöner eigentlich: Rose] unter Dornen“ aus. BerR 63, 4.

Wir wollen aber den eigentlichen Konflikt Jakobs und Esaus, und insbesondere den hier stattfindenden Betrugsfall, ungeachtet des Beweggrunds, aus dem heraus Rebekka ihn initiiert, nicht aus den Augen verlieren. Bereits der zweite Teil (V. 5-13) zeigt, dass Jakob zwar Bedenken um die Ausführbarkeit Rebekkas Plan hat, dessen Rechtmäßigkeit grundsätzlich aber nicht in Frage stellt (V. 11-12). Wer hier dennoch an Jakobs Unschuld festhalten mag, muss jedoch spätestens im vierten Teil dieses Kapitels (V. 18-26) erkennen, dass eine solche Behauptung dem Text nicht standhält.

Während der letzten Phase der Ausführung Rebekkas Plans geht Jakob offensiv auf den Vater zu (V. 18) und verübt einen aktiven Betrug, wenn er sagt: „Ich bin Esau, dein Erstgeborener“ (V. 19a).<sup>26</sup> Den Begriff des ‚Erstgeborenen‘ (בכור) benutzen im Übrigen nur er und Esau (V. 32b). Dabei fühlt sich Jakob offenbar zugleich auch zu höherem berufen, wenn er seine vermeintlich frühe Rückkehr (als Esau von der Jagd) Isaak gegenüber mit den bedeutungsschweren Worten begründet: „Es ließ mir der Ewige dein Gott entgegenkommen“ (V. 20b). Damit beweist Jakob eine ähnliche Intention wie sie auch seine Mutter Rebekka für das gesamte Betrugsvorhaben hegt sowie eine dementsprechende Erwartungshaltung. „Dein Gott“ ist der Gott seines Vaters. Jakob sinnt danach, in die Verheißungslinie Abrahams und Isaaks einzutreten, während sein Bruder Esau letztlich ‚nur noch *irgendeinen*‘ Segen haben will (V. 36b u. 38). Zudem verweist Jakobs Aussage bereits auf zukünftige Ereignisse, denn die Hif’il-Form von קרה (‚entgegenkommen lassen‘, oder ‚begegnen lassen‘) taucht in dieser Bedeutung nur noch in Bereschit 24, 12 auf, wo der namenlose Knecht Abrahams für Isaak eine Frau sucht und sie schließlich im Hause Labans findet, am selben Ort zu dem später in Kapitel 28 auch Jakob, infolge der akut bedrohlichen Situation nach dem Betrug und mit dem erneuten Segen Isaaks, geschickt wird, um sich dort eine Frau zu nehmen.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Apokryphe Traditionen überliefern dagegen an dieser Stelle lediglich: „Ich bin dein Sohn“ (Jub 26, 13). Und Bereschit Rabba tilgt Jakobs Lügenantwort durch eine Teilung der Aussage, laut der „Ich bin“ (אני) bedeute, dass Jakob der zukünftige Empfänger der zehn Gebote werde, während der Rest des Satzes für sich als Aussage stehen bleibe: „Esau ist dein Erstgeborener“ (עשו בכור). Vgl. BerR 65, 18.

<sup>27</sup> Dieser Bezug zu Bereschit 24 ist von großer Bedeutung. Er wird im Laufe der Jakob-Esau-Erzählung nicht der einzige bleiben und kann demnach als eine Art Schlüsselhinweis darauf

Trotz einiger Zweifel (V. 20-23), während derer auch Jakob seine Täuschung aufrecht erhält (zuletzt in V. 24), segnet Isaak so schließlich im fünften Teil dieses Kapitels (V. 27-29) seinen Sohn Jakob in der irrigen Annahme, es handle sich um Esau.<sup>28</sup> Nicht wenige Kommentatoren weisen zu Recht darauf hin, dass dieser Segensspruch mit Vers 29aa erneut volksgeschichtliche Anteile enthält. Westermann klammert die Verse 27b-29 sowie auch 39-40 deshalb per Quellenscheidung gegenüber dem Rest von Kapitel 27 als jünger aus.<sup>29</sup> Erhard Blum dagegen, der davon ausgeht, dass die Familienerzählungen um Jakob und Esau „nie anders denn als völkergeschichtliche Ätiologien intendiert“<sup>30</sup> waren, betont in diesem Zusammenhang vor allem die „strukturelle Entsprechung des Orakels in 25, 23 und der Segensprüche in Kap. 27“.<sup>31</sup> Und Frank Crüsemann, der sich explizit auf Blum beruft, geht gar so weit, in Vers 29a eine Wiederholung des Gottespruches aus Bereschit 25, 23 zu konstatieren.<sup>32</sup>

Auf die permanente Präsenz einer volksgeschichtlichen Ebene innerhalb der gesamten Jakob-Esau-Erzählung wurde auch in dieser Arbeit bereits mehrfach hingewiesen. Gleiches gilt für die engen Bezüge zwischen den Kapiteln 25 und 27, von denen nur noch einmal das Thema des Erstgeburtsrechts (Gen 25, 31-33 u. 27, 36) und die Bedeutung der Nahrungsver-

---

verstanden werden, was Bereschit 27 für den weiteren Verlauf dieser Erzählung leistet. Ich werde am Ende dieses Kapitels noch einmal darauf zurückkommen.

<sup>28</sup> Ein vorheriges Segenswort in Vers 23b sei laut Benno Jacob lediglich als eine gängige Form anerkennenden Lobes und Dankes zu verstehen. Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 565. Gegen eine ähnliche Interpretation B. D. Eerdmans' argumentiert Blum m.E. zu Recht, dass dies im Kontext nach V. 23a keinen Sinn ergebe. Stattdessen betrachtet er Vers 24 bereits als beginnende Vollzugshandlung des Segens und damit Einleitung zum Segensspruch selbst, der in Vers 27b-29 erfolgt. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 83f. Demnach wäre laut Blum das Riechen an Jakob (V. 27) kein dritter Test Isaaks (nach dem Fragen und dem Betasten in V. 20-22), um die Identität seines Sohnes zweifelsfrei zu klären, was wiederum bedeutet, dass hier keine Entsprechung zur dreimaligen Segens-Bitte Esaus (V. 34b, 36b u. 38) vorliegt. M.E. entsteht hierdurch ein Widerspruch bei Blum, da er zuvor den Dialog zwischen Esau und Isaak in „vieler Hinsicht“ als „das Gegenstück zu dem zwischen Jakob und Isaak“ bezeichnet, da beide ähnlich „komplex strukturiert“ seien. Ebd., S. 81f.

<sup>29</sup> Vgl. Claus Westermann: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2, a.a.O., S. 279.

<sup>30</sup> Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 88.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 81.

sorgung (Gen 25, 27.28.29-34 u. 27, 3.4.9.10.17.19.25.28.30.31.33) erwähnt seien. Dennoch gilt es hier aber m.E. behutsam zwischen inhaltlichen Bezügen oder Anspielungen und textevidenten Parallelen zu differenzieren. So werden beispielsweise Jakob und Esau in Kapitel 27 als ‚kleiner‘ und ‚großer‘ Sohn bezeichnet (V. 1b $\alpha$  u. 15), wobei jedoch die Worte קטן und גדל statt, wie in Bereschit 25, 23, צעיר und רב gebraucht werden. Es liegt also, ähnlich wie bei Rebekkas und Jakobs Betrugsintentionen (V. 7b, 8, 13a $\beta$  u. 20b), lediglich eine Anspielung, aber doch keine wortwörtliche Parallele zur göttlichen Weissagung in Bereschit 25, 23 vor.

Sowohl Blum als auch Crüsemann versäumen es jedoch, möglicherweise aufgrund der vermeintlichen Offensichtlichkeit der von ihnen konstatierten Parallele zwischen Bereschit 25, 23 und 27, 29a, entsprechende textevidente Details zu dem engen Verhältnis von göttlicher Verheißung und Isaaks Segensspruch aufzuzeigen. Für unsere hier behandelte Fragestellung ist es allerdings von enormer Wichtigkeit, ob die Segnung Jakobs durch seinen Vater eventuell bereits die Erfüllung des Gotteswortes aus Kapitel 25 bedeutet. In diesem Fall nämlich stünden wir vor dem theologischen Problem, dass der Ewige Jakobs (und Rebekkas) Betrug an Isaak intendiert hätte. Von daher dürfte eine detaillierte komparatistische Betrachtung der Verse 28-29 und der göttlichen Verheißung in Bereschit 25, 23 mehr als angebracht sein.

In Vers 28 verlautbart Isaak seinem Sohn zunächst ökonomische Reichtümer. Gott (הָאֱלֹהִים) möge ihm „vom Tau der Himmel“ (מִטַּל הַשָּׁמַיִם), „von den Fetten der Erde“ (מִשְׁמַיִ הָאָרֶץ) sowie „eine Fülle an Korn und Most“ (רַב דָּגָן וְתִירֹשׁ) geben. Als erstes fällt hier natürlich der Gottesbegriff אֱלֹהִים auf, entgegen der Verwendung des Tetragrammatons in Bereschit 25, 23 und den Erwartungsandeutungen Rebekkas und Jakobs (V. 7b u. 20b). Damit steht zumindest der erste Teil von Isaaks Segensspruch deutlich abseits der göttlichen Verheißung aus Kapitel 25, zumal hier auch inhaltlich keinerlei Übereinstimmung festzustellen ist. Lediglich der Begriff רַב ist uns aus Bereschit 25, 23 bekannt, als einzelnes Wort jedoch kein ausreichender Beweis für eine tiefere Verbindung dorthin. Versucht man hier dennoch eine Parallele in Betracht zu ziehen, zumal wir uns ja bislang auch erst am Anfang des Segensspruches befinden, so wäre allerdings festzuhalten, dass Jakob an dieser Stelle die Verheißung einer gewissen ‚Größe‘ (genauer die Fülle an Korn und Most) empfängt und Bereschit 25, 23 davon spricht, dass

eben der ‚Größere‘ (רַב) dem ‚Kleineren‘ (צַעִיר) dienen werde.<sup>33</sup> Damit wäre der bisherige Ausgangspunkt unserer Untersuchung, nämlich die Tatsache, dass Jakob als der Jüngere oder Kleinere die Vormachtstellung gegenüber dem älteren oder größeren Esau gewinnt, vollkommen verdreht. Die göttliche Weissagung hätte in diesem Fall nichts mehr mit dem Erstgeburtstreit der beiden Brüder zu tun. Stattdessen sollten wir m.E. dabei bleiben, dass das einzelne רַב hier keine Parallele zu Bereschit 25, 23 darstellt, was somit für den gesamten Vers 28 gilt.

Abschließend zu Vers 28 sei allerdings noch einmal kurz auf die Rede von ‚Korn und Most‘ eingegangen. Diese Formulierung findet sich vor allem bei den Propheten im Sinne einer von Gott gegebenen landwirtschaftlichen Fruchtbarkeit (z.B. Hag 1, 11 od. Joe 2, 19), an anderer Stelle aber auch mit direktem Bezug auf Juda (Jes 36, 17). In Jirmejahu 31, 11f. und noch deutlicher in Devarim 33, 28<sup>34</sup> gelten diese Worte als Umschreibung für das Land Israels, und zwar mit unmittelbarem Bezug auf Jakob. Bei den Landverheißungen innerhalb der Vätertradition finden wir eine entsprechende Formulierung dagegen nicht, womit der Vollständigkeit halber noch einmal darauf hingewiesen sei, dass Jakob in Vers 28 lediglich den Segen für ökonomische Reichtümer und nicht etwa die Verheißung des Landes Kanaan empfängt, wie Otto Eißfeldt behauptet.<sup>35</sup> Diese wird erst in Bereschit 28 eine Rolle spielen.

Der nächste Segensabschnitt, Vers 29a, verlautbart Jakob zunächst die Unterwerfung anderer „Völker“ (עַמִּים). Diese sollen ihm (Jakob) „dienen“ (עָבַד) und „Volksstämme“ (לְאָמִים) sollen sich ihm „niederwerfen“ (יִשְׁתַּחֲוּוּ). Des Weiteren sei er „Herr“ (גְּבִיר) über seine „Brüder“ (Plural!). „Niederwerfen“ (יִשְׁתַּחֲוּוּ) sollen sich ihm die „Söhne“ (Plural!) seiner Mutter.

Um das augenscheinlichste, worauf gewiss auch Blum und Crüsemann ihre Aussagen stützen, vornan zu stellen: Mit עָבַד und לְאָמִים finden sich

---

<sup>33</sup> Demnach wäre Esau dann plötzlich der ‚Kleinere‘, was man allenfalls durch die Ähnlichkeit der Worte צַעִיר und שַׁעִיר, Esaus zukünftigem Wohnsitz, zu begründen versuchen könnte.

<sup>34</sup> Dort auch in Verbindung mit ‚Tau‘ und ‚Himmel‘.

<sup>35</sup> Vgl. Otto Eißfeldt: Kleine Schriften zum Alten Testament, Berlin 1971, S. 115. Vgl. dagegen auch Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 80, Anm. 73.

immerhin zwei wortwörtliche Parallelen zu Bereschit 25, 23.<sup>36</sup> Der Völker-Begriff לאמים begegnet uns dort ein Mal im Plural (Gen 25, 23aβ) und zwei Mal im Singular (Gen 25, 23bα), wobei letzteres eine unmittelbare Gegenüberstellung zweier ungleich starker Volksstämme vollzieht. Gerade diese betonte Dualität zweier singulärer Völker, des einen und des anderen, des ‚Größeren‘ und des ‚Kleineren‘, fehlt hier in Vers 29a. Vor allem fällt auf, dass nicht nur die ‚Völker‘ ausschließlich im Plural stehen (V. 29aα), sondern ebenso die ‚Brüder‘ (V. 29aβ) und ‚Söhne deiner Mutter‘ (V. 29aγ). Auch ‚dient‘ (עבד) hier nicht der ‚Größere‘ dem ‚Kleineren‘, sondern ‚Völker‘ (עמים)<sup>37</sup> ‚dienen‘ (עבד) dem einen (Jakob). Dass Jakob selbst zu einem Volk wird, ist damit lediglich impliziert, nicht aber wortwörtlich gesagt (vgl. Gen 28, 3).

Im Gegensatz zu Bereschit 25, 23 spricht der 29. Vers von Kapitel 27 hier auch von Brüdern, und zwar im unmittelbaren Anschluss an die Aussagen zur Vormachtstellung gegenüber anderen Völkern, allerdings ohne ו-copulativum. Zwar wird dabei für beide ‚Personengruppen‘ der Begriff des ‚Niederwerfens‘ (שתה) gebraucht, der in Kapitel 25 fehlt,<sup>38</sup> doch grundsätzlich bleibt es bei einer separaten Hierarchieregelung für Völker und ‚Familienmitglieder‘,<sup>39</sup> aus der sich wenigstens schließen lässt, dass es hier nicht *allein* um das Herrschaftsverhältnis zwischen Jakob (Israel) und Esau (Edom) geht.<sup>40</sup>

Es dürfte soweit offensichtlich sein, dass Vers 29a zahlreiche auffällige Bezüge zu Bereschit 25, 23 aufweist, einschließlich zweier Einzelwortparallelen. Die gleichen Worte allein, noch dazu nur zwei einzelne, ergeben

---

<sup>36</sup> Crüsemann sieht zudem eine wortspielerische Parallele zwischen גביר (Gen 27, 29aβ) und צעיר (Gen 25, 23bβ). Vgl. Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 83.

<sup>37</sup> In Bereschit 25, 23 lautet der zweite Völker-Begriff גיים.

<sup>38</sup> Die ‚Stärke‘ (אמץ, Gen 25, 23bα) des einen gegenüber dem anderen wird damit ebenfalls lediglich implizit erfasst.

<sup>39</sup> Blum weist darauf hin, dass die Pluralform „deine Brüder“ (אחריך) auch in der erweiterten Bedeutung als ‚Verwandte‘ gelesen werden kann (vgl. Gen 29, 11.15) und „die Söhne deiner Mutter“ (בני אמך) im Parallelismus membrorum möglicherweise als Variation zu אחריך zu betrachten sei. Er schließt daraus, dass Jakob hier „weit mehr als die Herrschaft über Edom allein“ zugesagt wird. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 193, bes. Anm. 15.

<sup>40</sup> Vgl. o. Anm. 39.

jedoch nicht zwangsläufig den gleichen Satz und noch längst nicht dieselbe Aussage. Nicht zuletzt die durchgängigen Pluralformen, entgegen den singulären ‚eye-to-eye‘-Gegenüberstellungen in Kapitel 25, verbieten es m.E. hier vorschnell von einer strukturellen Entsprechung zur Gottesverheißung vor der Geburt der Zwillinge zu sprechen, und erstreckt nicht von einer ‚Wiederholung des Gottesspruches‘ durch Isaak.

Bei detaillierter Betrachtung des Verses 29a zeigt die Summe der Differenzen m.E. letztlich, dass der Segensspruch Isaaks auch noch nicht die Erfüllung der göttlichen Verheißung aus Bereschit 25, 23 bedeutet, da die beiden Brüder einander hier nicht explizit als zwei geteilte Völker gegenübergestellt sind. Das Machtverhältnis zwischen Israel und Edom ist somit noch nicht verbindlich geklärt, zumal Jakob mit dem nun empfangenen Segen auch längst noch nicht in die Verheißungslinie der Stammväter eingetreten ist.<sup>41</sup>

Erst im bereits erwähnten Kapitel 28 empfängt Jakob vor seinem Aufbruch nach Paddan-Aram, in Anlehnung an Bereschit 17, 6ff.,<sup>42</sup> von Isaak einen Abschiedssegens (Gen 28, 2-4), der sich deutlich von dem Segen in Kapitel 27<sup>43</sup> unterscheidet und erstmals Jakobs volksgeschichtlich relevanten Eintritt in die Verheißungslinie betrifft, da er den direkten Gottessegens in Bezug auf Abraham sowie die Fruchtbarkeit und Vermehrung zu einem großen Volk und dessen Inbesitznahme des Landes Kanaan enthält. Erst mit diesem Segen sind die Weichen für die göttliche Weissagung in Bereschit 25, 23 gestellt. Und da er an die Bedingung gebunden ist, keine der Töchter Kanaans zur Frau zu nehmen (Gen 28, 1b), hat sich Esau mit der Heirat zweier Hetiterinnen längst dafür disqualifiziert (Gen 26, 34; 27, 46; 28, 8-9). Dass er in Bereschit 28, 8-9 seinen Fehler erkennt und nun eine Tochter Ismaels zur Frau nimmt, kommt nicht weniger zu spät als die von ihm berei-

---

<sup>41</sup> Den gleichen Standpunkt vertritt auch Elie Assis: “The first blessing that was meant for Esau refers to materialistic abundance, and does not include the divine promises to Abraham regarding the destiny of his offspring and his inheritance of Canaan.” Elie Assis: *Why Edom?*, in: *Vetus Testamentum*, Vol. 56, Nr. 1, Leiden 2006, S. 10, Anm. 38.

<sup>42</sup> Benno Jacob ergänzt als zusätzliche Parallelstellen Bereschit 12, 7; 13, 14ff.; 15, 7 und 22, 17. Vgl. Benno Jacob: *Das Buch Genesis*, a.a.O., S. 573.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

tete Mahlzeit in Bereschit 27, 31.<sup>44</sup>

Kehren wir aber nochmals zum 27. Kapitel und den dort an Jakob ergehenden Segen zurück. Denn er enthält, ungeachtet aller bisher dargelegten Ausführungen, noch einen abschließenden Satz, der uns sehr wohl aus der Abraham-Tradition bekannt ist, jedoch wohlweislich keine stammes- oder volksgeschichtliche Relevanz besitzt. So heißt es in Vers 29b: „Wer dir flucht, sei verflucht, wer dich segnet, sei gesegnet“. Dabei liegt eine deutliche Parallele zu Bereschit 12, 3 vor, wo der Ewige ganz ähnliche Worte an Abram richtet.<sup>45</sup> Ohne dabei explizit auf die Verheißungslinie der Stammväter einzugehen, erfüllt der Satz jedoch an dieser Stelle offenbar eine ganz andere, doppelte Funktion. Zum einen verweist er auf Rebekkas Aussage in Vers 13, eine eventuelle Verfluchung Jakobs beim Scheitern ihres Planes auf sich zu nehmen, und impliziert dabei durch die Parallele zu Bereschit 12, 3, dass ihre Initiative allein daher rührt, dass sie an dieser Stelle für ihren Sohn Jakob eigentlich einen Segen erwartet, der ihn ausdrücklich in die Verheißungslinie Abrahams und Isaaks einreicht.

Die zweite Bedeutung des Fluch-Segen-Spruches eröffnet sich schließlich im sechsten Teil von Kapitel 27 (V. 30-38). Die Rückkehr Esaus zu seinem Vater und deren gemeinsame Erkenntnis darüber, dass Jakob sich den väterlichen Segen bereits „mit List“ erschlichen hat (V. 32-36), zählt zweifelsohne zu den dramatischsten Momenten biblischer Haggada. Die besondere Dramatik rührt daher, dass der an Jakob ergangene Segen nicht mehr rückgängig zu machen ist: „So segnete ich ihn. Also wird er auch gesegnet bleiben“ (V. 33). Benno Jacob weist darauf hin, dass die Zurücknahme des Segens „implizit eine Verfluchung Jakobs bedeuten“ würde, zu der sich

---

<sup>44</sup> Rabbinische Traditionen negieren hier sogar Esaus gute Absichten und berichten, er verfolge mit dieser Heirat lediglich den Plan, Ismael davon zu überzeugen, Isaak umzubringen, nur um anschließend diesen Mord an seinem Vater zu rächen und Ismael töten zu können. Sinn dieser Aktion sei es, dass Esau erst nach Isaaks Tod Jakob werde umbringen und das gesamte Erbe für sich behalten können. Vgl. MHG 440 u. BerR 67, 8.

<sup>45</sup> Eine weitere Parallelstelle findet sich in Bemidbar 24, 9. Es handelt sich dabei um einen begleitend schützenden Segensspruch Gottes. In Bereschit 12, 3 steht für „wer dir flucht“ allerdings מקללך, während in Bereschit 27, 29 und Bemidbar 24, 9 das Wort ארריך gebraucht wird.

Isaak nicht entschließen könne.<sup>46</sup> Wie sollte er auch, nachdem er in Vers 29b selbst sagte: „Wer dir flucht, sei verflucht.“<sup>47</sup>

In Vers 36 spricht Esau nun erstmals von einem Betrug Jakobs und bietet damit eine neuerliche Herleitung dessen Namen: „denn betrogen hat mich dieser“ (וַיַּעֲקֹב בְּנֵי זָהָה) von עַקֵּב, und daher יַעֲקֹב). Interessant ist aber vor allem, dass Esau von einem doppelten Betrug spricht, nämlich den um sein ‚Erstgeburtsrecht‘ (בְּכֹרֶה) und den um seinen ‚Segen‘ (בְּרִכָּה). Die Unterscheidung beider Begriffe scheint auf den Kaufhandel in Kapitel 25 anzuspielen, den Esau demzufolge nachträglich als Betrug wertet.

Eine interessante alternative Erklärungsmöglichkeit bietet dagegen Otto Eißfeldt. Er geht davon aus, dass Bereschit 25, 29-34 erst nach dem Tode Rebekkas und Isaaks spielt und mit Esaus endgültigem Abschied endet.<sup>48</sup> Darum erklärt sich für ihn zwangsläufig auch Bereschit 27, 36 anders, nämlich allein aus der Betrugsgeschichte selbst. Demnach beziehe sich das von Esau angesprochene ‚Erstgeburtsrecht‘ (בְּכֹרֶה) auf Vers 33, der ihm genommene ‚Segen‘ (בְּרִכָּה) dagegen auf Vers 35,<sup>49</sup> also zum einen auf die Anerkennung als Erstgeborener (V. 33)<sup>50</sup> und zum anderen auf den daraus folgenden Segensspruch (V. 35). Auch wenn man die literarische Chronologie der Geschichte beibehält, wäre dies eine zumindest erwägbare Möglichkeit, die Unterscheidung der beiden Begriffe unmittelbar aus Kapitel 27 heraus zu erklären, wengleich Esau damit den Verkauf des Erstgeburtsrechts in Kapitel 25 einfach für nichtig erklären würde. Dafür sprechen könnte, dass den Begriffen בְּכֹרֶה und בְּרִכָּה jeweils dieselbe perfekte Verbform zugeteilt ist. Dagegen sprechen allerdings die Zeitangabe „nun“ (עַתָּה, V. 36aγ) sowie die veränderte Satzstellung vor dem Segens-Begriff

---

<sup>46</sup> Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 568.

<sup>47</sup> Vgl. auch BerR 67, 3. Dass aber auch Esau keine Rücknahme des Segens erwartet, sondern nach einem zweiten verlangt (Gen 27, 36), bzw. nur darum bittet, „auch“ gesegnet zu werden (Gen 27, 34 u. 38), spricht dafür, dass ein solcher Segen grundsätzlich nicht rückgängig zu machen ist.

<sup>48</sup> Vgl. Otto Eißfeldt: Kleine Schriften zum Alten Testament, a.a.O., S. 114f.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Da bereits in Vers 33 vom Segnen die Rede ist, müsste dies demnach zunächst nur als eine Art Anerkennungsformel des Erstgeburtsrechts verstanden werden, was wiederum als Erklärung für das Problem der erstmaligen Segnungsaussage in Vers 23b dienen könnte. Vgl. o. S. 25, Anm. 28.

(vgl. V. 36aß u. γ) und nicht zuletzt die Tatsache, dass in den Versen 33-35 bereits durchgängig vom Segnen die Rede ist, wie auch Blum einwendet.<sup>51</sup> Es ist also vielleicht nicht letztgültig zu klären, ob Esau nun in Vers 36 auf den Verkauf des Erstgeburtsrechts in Kapitel 25 anspielt oder nicht. In Anbetracht der hier dargestellten Textlage sowie der bislang aufgeführten zahlreichen Bezüge zwischen Bereschit 27 und 25 bin ich jedoch weitestgehend mit Blum konform, dass hier auf den vorangegangenen Verkauf des Erstgeburtsrechts angespielt wird und Eißfeldts These dagegen wenig Halt bietet. In jedem Fall bleibt die Frage nach der genauen Bedeutung und Unterscheidung von ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) und ‚Segen‘ (ברכה) bestehen und wird uns von daher im zweiten Teil dieser Arbeit noch einmal zu beschäftigen haben.

Drei Mal fragt, bzw. bittet und fleht Esau letztlich seinen Vater an, auch ihm einen Segen zu erteilen (V. 34-38). Möglicher Weise liegt es an diesen herzerreißenden Worten, mit deren Ende Esau bitterlich zu weinen beginnt, dass die meisten Kommentatoren den siebten Teil dieses Kapitels (V. 39-41) grundsätzlich als die Segnung Esaus betrachten.<sup>52</sup> Tatsächlich kann von einer solchen jedoch nicht ohne weiteres Rede sein, da sämtliche Segenshandlungen, die innerhalb der Bibel von menschlicher Seite vollzogen werden, eine einheitliche Formulierung aufweisen: ‚Da segnete(n) er/sie ihn/sie (und gebot) und sprach‘.<sup>53</sup> Dies gilt für die Segnung Rebekkas durch ihre Brüder ebenso wie für die Segnungen Isaaks an Jakob und dessen Segnungen an seine Enkel und Söhne. In Bereschit 27, 39 jedoch fehlt eine derartige Aussage. Dass Isaak Esau segnet, ist nicht gesagt, sondern es heißt

---

<sup>51</sup> Blum hält Eißfeldts These deshalb für eine ‚zweifellose Verfehlung des Textes‘. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 80, Anm. 73. Vgl. altern. o. S. 31, Anm. 50.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. Claus Westermann: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2, a.a.O., S. 283 oder Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 575. Blum spricht immerhin noch vom ‚Fluchcharakter‘ des an Esau ergehenden ‚Segens‘ und bezeichnet ihn letztlich als ‚das negative Komplement des Jakob erteilten Segens‘. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 82. Hermann Gunkel erklärt ebenfalls den ‚Segen über Esau‘ als Fluch. Vgl. Hermann Gunkel: Genesis, Berlin 1963, S. 314. In der unmittelbar kommentierenden rabbinischen Literatur findet sich eine explizit formulierte ‚Segnung Esaus‘ dagegen in aller Regel nicht. Lediglich in Pirké de-Rabbi Eli‘ezer ist mit Verweis auf Bereschit 27, 40 von einer Segnung Esaus durch Isaak die Rede. Vgl. PRE 41.

<sup>53</sup> Vgl. Bereschit 14, 19; 24, 60; 27, 27; 28, 1; 48, 15.20 und 49, 28-29.

hier lediglich: „Da antwortete Isaak sein Vater und sprach zu ihm“ (וַיַּעַן) (וַיֹּאמֶר אֵלָיו). Statt eines Segens erhält Esau nur die Bestätigung dessen, was sich aus der Segnung Jakobs für ihn ergibt. Dies bedeutet zum einen ökonomische Armut (V. 39b) und unsteten Lebenserwerb (V. 40aα)<sup>54</sup> sowie die Verheißung, dass er fortan seinem Bruder werde ‚dienen‘ müssen (V. 40aβ).

Letzteres führt uns noch einmal auf die vergleichende Betrachtung der Segnung Jakobs (V. 28 u. 29) und der göttlichen Verheißung in Kapitel 25 zurück. Die Verse 39 und 40 erwähnen hier mit keinem Wort zukünftige oder andere Völker. Während die übrigen zwei Aspekte der Segnung Jakobs, also die ökonomische (vgl. V. 28 u. 39b) und die familienhierarchische (vgl. V. 29aβ u. 40aβ) Ebene, in Isaaks Worten an Esau ihre Entsprechung erfahren, fällt der völkergeschichtliche Bezug komplett weg. Stattdessen finden wir hier aber eine klare Aussage zum unmittelbaren Verhältnis der beiden Brüder, wenn es heißt: „und deinem Bruder diene“ (וְאָת־אָחִיךָ תַעֲבֹד), V. 40aβ).<sup>55</sup> Eine derartig direkte Gegenüberstellung Jakobs und Esaus fehlt wiederum in Vers 29a, was entscheidend dazu beiträgt, dass der an Jakob ergehende Segen noch nicht als Erfüllung der göttlichen Verheißung aus Bereschit 25, 23 gelten kann. So betrachtet scheint Vers 40 dem Gotteswort aus Kapitel 25 weit näher zu stehen,<sup>56</sup> würde hier nicht der Völker-Bezug komplett fehlen. Die Verbindung zur göttlichen Verheißung ergibt sich eigentlich erst durch den bereits an Jakob ergangenen Segen. Wenn wir nun also in Bereschit 27, 40 die Erfüllung des Gotteswortes sehen wollen, so hieße dies, dass Bereschit 25, 23 nicht als Aufruf zu Jakobs

---

<sup>54</sup> Die Wurzel des Wortes חרב, hier gemeinhin als ‚Schwert‘ übersetzt, bedeutet auch ‚Trockenheit‘ und ‚Dürre‘.

<sup>55</sup> Ohne die masoretische Vokalisierung ist die Singularform ‚dein Bruder‘ (V. 40aβ) grundsätzlich nicht von der Pluralform ‚deine Brüder‘ (V. 29aβ) zu unterscheiden: אָחִיךָ. Das im Anschluss in Vers 40bβ gebrauchte עלוי zeigt jedoch unmissverständlich ein Personalsuffix in der 3. Person Singular an. Zudem ist inhaltlich und logisch klar vorausgesetzt, dass nur ein Bruder an der Spitze der Familienhierarchie stehen kann, Esau also auch nur diesem einen (nämlich Jakob) dienen muss.

<sup>56</sup> Dies soll jedoch nicht heißen, dass Bereschit 25, 23bβ in Vers 40aβ eine genaue Entsprechung findet. So zeigt Bereschit 25, 23bβ aufgrund des Satzbaus eine unmittelbare Gegenüberstellung von ‚Größerem‘ und ‚Kleinerem‘: וּרְבִי יַעֲבֹד צַעִיר – Subjekt, finite Verbform, Objekt. Bereschit 27, 40aβ betont dagegen stärker die Unterordnung des älteren Esau unter den jüngeren Jakob: וְאֵת־אָחִיךָ תַעֲבֹד – Objekt, finite Verbform.

Betrug zu verstehen ist, sondern lediglich dessen Folgen ankündigt. M.E. kommen wir der Bedeutung von Bereschit 25, 23 damit schon wesentlich näher. Nichtsdestotrotz kann aber auch Vers 40 noch nicht als die Erfüllung der göttlichen Verheißung betrachtet werden, da wir uns hier eindeutig auf der familiären Ebene der Jakob-Esau-Tradition befinden.

So schließt denn auch Isaaks Rede an Esau mit den Worten: „Doch wenn es sei, dass du umherziehst, so wirst du abreißen sein Joch von deinem Hals“ (V. 40b) und deutet damit an, dass Esau erst fortziehen müsse, um aus der familienhierarchischen Bindung an seinen Bruder zu entkommen. Von der Verhältnissituation zweier Völker sind wir dagegen noch weit entfernt. Um diese verbindlich zu klären, ist wohl vor allem der Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie von Belang, auf welchen die Vorgänge in Bereschit 27 jedoch keinen Einfluss nehmen. Denn letztlich ist dies allein eine Frage göttlicher Erwählung, welche nicht einfach anhand einer gängigen oder, wie in diesem Fall, manipulierten Regelung der Familienhierarchie entschieden wird.

Es ist damit an der Zeit, noch einmal auf die Frage zurückzukommen, was das Kapitel 27 demnach nun überhaupt innerhalb der Jakob-Esau-Erzählung leistet. Zum einen ist dies die bereits erwähnte Einflussnahme Rebekkas auf die familiäre Rangfolge ihrer Söhne. Des Weiteren verschärft sich dadurch wiederum der Konflikt zwischen ihren zwei Söhnen so sehr, dass Esau in seinem Zorn über den gestohlenen Segen den Entschluss fasst, Jakob nach dem Ableben des gemeinsamen Vaters zu töten (V. 41). Es bleibt ein Rätsel, durch wen Rebekka eben jene Absichten Esaus berichtet werden (V. 42a).<sup>57</sup> Doch im achten und letzten Teil des hier behandelten Kapitels (V. 42-45) beschließt sie, Jakob zu ihrem Bruder Laban nach Charan zu schicken, damit er so dem Zorn Esaus entgehe. Rebekkas offensichtliche Intention, die göttliche Verheißung aus Kapitel 25 herbeizuführen, indem sie ihrem jüngeren Sohn den Segen des älteren verschafft, hat sich nicht erfüllt. In gewisser Weise befindet sie sich damit wieder in einer ähnlichen Situation wie am Ausgangspunkt der Geburt: Die Spannungen zwischen

---

<sup>57</sup> Apokryphen Traditionen zufolge werden ihr die Worte Esaus im Traum mitgeteilt (Jub 27, 1). Bereschit Rabba erklärt diese Stelle schlicht damit, dass ‚die Mütter‘ Prophetinnen gewesen seien. Vgl. BerR 67, 9.

ihren beiden Söhnen sind so groß, dass sie sich aus ‚ihrer Mitte‘ werden trennen müssen.<sup>58</sup>

Die Erzählung vom Betrug um den ‚Erstgeburtssegen‘ liefert somit die zwingende Notwendigkeit dafür, dass Jakob das Land Kanaan verlässt und nach Charan in Paddan-Aram geht. Und dies ist keineswegs unbedeutend, wie sich bei einem Blick auf die gesamte Vätergeschichte ersehen lässt.

Während Abram vom Ewigen aufgefordert wurde Charan zu verlassen (Gen 12, 1ff.), bestand er selbst aus diesem Grund darauf, dass sein Sohn Isaak nicht dorthin zurückkehre (Gen 24, 7-8). Abrahams Knecht schwor ihm, die Hand unter seine ‚Hüfte‘ (ירך) gelegt, dass Isaak keine Kanaaniterin heirate, aber auch nicht selbst nach Aram-Naharajim (Paddan-Aram) gehen werde (Gen 24, 2-9), um sich dort eine Braut zu suchen. Später wird es Isaak dann während einer Hungersnot von Gott selbst, und zwar mit Berufung auf dessen Schwur an Abraham, verwehrt nach Ägypten zu ziehen (Gen 26, 2-6). Zeit seines Lebens bleibt Isaak in dem Land, welches seinem Vater und dessen Nachkommen durch Gott verheißen wurde.

Sicher bestünde nun die Möglichkeit, für Jakob eine Frau aus Paddan-Aram holen zu lassen, damit auch er nicht dorthin ziehe. Seine Mutter Rebekka, die einst auf genau diese Weise von Paddan-Aram nach Kanaan gelangte, sagt selbst, dass sie jemanden senden werde, der Jakob aus Charan zurückholt, sobald sich Esaus Zorn gelegt habe (Gen 27, 45aβ). Am Personalmangel kann es also nicht liegen. Vielmehr ist es die akute Bedrohung durch Esau, gegeben infolge des Betrugs um den Segen, die es erforderlich macht, dass Jakob selbst Kanaan verlässt. Auf seinem Weg erscheint ihm erstmals Gott und fordert ihn interessanter Weise weder auf, aus Kanaan fortzugehen, noch im Land zu bleiben (Gen 28, 13-15). Schweigend erkennt der Ewige die Notwendigkeit Jakobs Reise an und verspricht nur, ihn auf seinem Wege nicht zu verlassen und schließlich in dieses Land zurückzubringen, welches er im gleichen Atemzug ihm und seinen Nachkommen verheißt. Mit dem Empfang dieser göttlichen Offenbarung tritt Jakob in die Verheißungslinie Abrahams und Isaaks ein, wird zum Kultstifter und

---

<sup>58</sup> Für einen solchen indirekten Bezug zu Bereschit 25, 22 sprechen vor allem die auffallend dramatischen rhetorischen Fragestellungen Rebekkas in Vers 45b (למה אשכל גם-ישניכם יום אחד) und 46bβ (למה לי חיים). Erstere deutet zudem an, dass Rebekkas Vorliebe für Jakob keineswegs als völlige Abneigung gegen Esau zu verstehen ist. Die konkrete Bedeutung dieser ersten Frage (V. 45b) ist jedoch alles andere als einfach zu schlussfolgern.

schließlich zum Vater der zwölf Stämme Israels. Als er jedoch später mit Frau und Kindern aus Paddan-Aram zurückkehrt, wird er am Jabbok mit einem geheimnisvollen Mann ringen, welcher sein ‚Hüftgelenk‘ (כַּף־יָרֵךְ) verrenkt (Gen 32, 23-26), also ausgerechnet jenen Teil des Körpers, auf den Abrahams Knecht ihm schwor, dass sein Sohn nicht nach Paddan-Aram gehen werde.

In diesem Zusammenhang zur gesamten Vätergeschichte wird auch deutlich, weshalb bereits der erste Verweis auf Bereschit 24 im 20. Vers von Kapitel 27 eine gewisse Bedeutung hat.<sup>59</sup> Jakobs Betrug um den Esau zuge-dachten Segen liefert die Grundlage dafür, dass er an genau jenen Ort ‚zurückkehren‘ wird, von dem aus Abram in das ihm und seinen Nachkommen verheißene Land Kanaan aufbrach. Damit tritt Jakob weit tiefer in die Fußstapfen des ersten Stammvaters als er beabsichtigt haben dürfte. Doch den Grund dafür hat er selbst herbeigeführt. Gott ist es nicht, der ihn nach Charan entsendet. Dessen Offenbarung und schützenden Segen empfängt Jakob noch innerhalb Kanaans, in das er ‚um Gottes Willen‘ auch wieder zurückkehren soll (Gen 28, 15, vgl. 31, 3 u. 13b). Die familiäre Ebene der Jakob-Esau-Tradition, der Brüderstreit selbst, ist mit Jakobs Aufbruch nach Paddan-Aram jedoch längst noch nicht beendet. Sein Finale wird lediglich auf die Kapitel 32 und 33 verschoben und fällt geradewegs mit Jakobs Rückkehr aus Charan zusammen.

## **2.3 Bereschit 32, 4 - 33, 20**

### **Das Wiedersehen der Brüder**

Zwanzig Jahre dauert Jakobs Aufenthalt in Paddan-Aram (vgl. Gen 31, 38 u. 41). Und was ihm in dieser Zeit widerfährt, weist durchaus einige Bezüge und Anspielungen zu seinem Bruder Esau und insbesondere zu den Vorgängen in Bereschit 27 auf. Dazu gehört nicht nur, dass Jakobs Schwiegervater Laban, ebenso wie Esau (Edom), einen Farbennamen trägt (לבן = weiß), sondern auch, dass sich Jakob nur durch eine weitere List, die ebenfalls mit Farben, allerdings derer von Schafen, zu tun hat (Gen 30, 32ff.), einigermaßen gewinnbringend aus dessen Diensten entfernen kann. Nicht zu

---

<sup>59</sup> Vgl. o. S. 24.

vergessen der Streit der beiden Schwestern Rahel und Lea um ihren gemeinsamen Mann Jakob und das Vorrecht, Mutter dessen Kinder zu werden. Ein Konflikt, der schließlich so weit führt, dass die bislang unfruchtbare Rahel, für einige der als Aphrodisiakum betrachteten Früchte der Alraune (דודאים),<sup>60</sup> Jakob ihrer Schwester für eine Nacht überlässt (Gen 30, 14-16). Dieser Tauschhandel kann natürlich zum einen als indirekte Anspielung auf Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechts in Bereschit 25, 29-34 betrachtet werden, wobei diesmal, gemäß den biblisch-patriarchischen Familienstrukturen, nicht die ‚männliche Aufgabe‘ der Sicherung der Nahrungsversorgung im Mittelpunkt steht, sondern eben die ‚weibliche Funktion‘ der Fruchtbarkeit und des Gebärens.<sup>61</sup> Darüber hinaus findet sich hier m.E. aber auch ein Bezug zu Kapitel 27, wenn Lea zu ihrer Schwester Rahel sagt: „Ist es zu wenig, dass du meinen Mann nahmst, dass du jetzt auch die Dudaim meines Sohnes nimmst“ (הַמַּעַט קָחְתְּךָ אֶת-אִישִׁי וְלָקַחְתְּ גַם) אֶת-דֹּדָאִי בְנִי אֶת-בְּכֹרְתִי (לְקַח וְהָיָה עִתָּהּ לְקַח בְּרִכְתִּי).<sup>62</sup>

Die offensichtlichste Anspielung auf den Brüderkonflikt Jakob und Esaus zeigt sich jedoch bereits, als Laban Jakob seine Tochter Lea anstelle von Rahel, für die dieser sieben Jahre lang gedient hat, zur Frau gibt und sein Schwiegersohn ihn daraufhin einen Betrüger nennt (Gen 29, 25bγ). Als Antwort erhält Jakob nur die deutlich traditionell fundierte Begründung: „Man tut das in unserem Ort nicht, die Jüngere vor der Erstgeborenen zu geben“ (Gen 29, 26).<sup>63</sup> Woran dürfte dieser Satz Jakob wohl erinnert haben?

---

<sup>60</sup> „Dudaim“ (דודאים), sog. ‚Liebesäpfel‘. Der Begriff findet sich ansonsten nur noch in Schir ha-Schirim 7, 14.

<sup>61</sup> Es fällt auch auf, wie passiv Jakob in diesem Zusammenhang bleibt (Gen 30, 16). Wie schon bei Sarah und Rebekka zeigt sich hier abermals der Einfluss biblischer Frauenfiguren hinsichtlich der Regelung der Nachkommenschaft. Vgl. o. S. 23. Die Anspielung auf Bereschit 25, 29-34 wird zudem dadurch verstärkt, dass Leas Sohn Ruben die Dudaim „auf dem Feld“ (בשדה, Gen 30, 14aα) findet.

<sup>62</sup> Diese Parallele ließe sich, wenn auch nicht explizit aus Bereschit 30, 15, grundsätzlich sogar per Gematria stützen. So hat das Wort דודאים den Zahlenwert 65, dessen Quersumme 11 ist. ברה und ברכה haben jeweils einen Zahlenwert von 227. Auch hier lautet die Quersumme 11.

<sup>63</sup> Blum betont hier, mit Verweis auf R. Eliezer Ashkenazi, völlig zu Recht vor allem die auffällige Gegenüberstellung von ‚Erstgeborener‘ (בכירה) und ‚Jüngerer‘ (צעירה) als Hinweis auf

Ihm bleibt jedenfalls nichts anderes übrig als nochmals sieben Jahre für die zweite Tochter Labans zu dienen.

Frank Crüsemann fasst die Bedeutung all dieser indirekten Bezüge und Anspielungen, die sich in den Ereignissen zwischen der Trennung und dem Wiedersehen der beiden Brüder finden lassen, sehr treffend zusammen, wenn er schreibt:

In Aram muss der Betrüger selbst Betrug erfahren, muss lernen, dass die Jüngere nicht der Älteren vorzuziehen ist (29,26), erkennen, dass Geschwisterrivalitäten auch auf andere Weise auszutragen sind.<sup>64</sup>

Als Jakob mit seinen zwei Frauen, zwölf Kindern<sup>65</sup> sowie diversen Mägden, Knechten und reichlich Vieh endlich nach Kanaan zurückkehrt, gilt sein erster Gedanke der Begegnung mit seinem Bruder Esau (Gen 32, 4). Es obliegt der Brillanz des biblischen Hebräisch, dass dabei ein einziger Satz ausreicht, um die gesamte Jakob-Esau-Tradition, von ihrer Zwillingsgeburt bis hin zur Volksgeschichte, vor allem aber ihren Anfang in Bereschit 25, noch einmal umfassend ins Gedächtnis des Lesers zu rufen. Denn Bereschit 32, 4 lässt keine der in diesem Rahmen möglichen Bezeichnungen Esaus aus: Er wird ebenso ‚Bruder‘ (אָה) und Esau (עֵשָׂו) genannt, wie auch die Namen Se’ir (שֵׁעִיר) und Edom (אֶדוֹם) gebraucht werden.<sup>66</sup> Ja selbst das ‚Feld‘ (שָׂדֶה), Esaus ‚Jagdgebiet‘ (Gen 25, 27aß u. 29b), begegnet uns hier als שָׂדֶה אֶדוֹם wieder.

---

den bisherigen Brüderstreit Jakobs und Esaus. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 101f.

<sup>64</sup> Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 82.

<sup>65</sup> Es handelt sich hierbei wohlgernekt noch nicht in aller Vollständigkeit um die späteren zwölf Stämme Israels, da Benjamin erst später geboren wird (Gen 35, 16-18). Zwölf Kinder sind es dennoch bereits, wegen Leas Tochter Dina, die später in Bereschit 34 noch eine wenig schmeichelhaft wichtige Rolle spielen wird. Im übrigen sei an dieser Stelle auch noch einmal daran erinnert, dass vier der zwölf Söhne Jakobs von den Mägden Bilha (Gen 30, 4-8) und Silpa (Gen 30, 9-13) geboren wurden. In rabbinischen Traditionen erhöht sich die Zahl der Kinder sogar noch, da nach deren Überlieferungen fast jeder der Söhne gemeinsam mit einer Zwillingschwester, bzw. einem ‚Partner‘ geboren wurde. Vgl. BerR 82, 2 u. PRE 36.

<sup>66</sup> Vgl. o. S. 14.

Die gesamte nun folgende Perikope, Bereschit 32, 4-22, welche Jakobs Vorbereitungen auf das Wiedersehen mit seinem Bruder behandelt, steht somit unter dem Schatten des zurückliegenden Konflikts der Zwillinge, welcher mit dem Ende von Kapitel 27, bzw. in Bereschit 28, 1-5, zunächst nur einen vorläufigen Abschluss gefunden hatte. Dabei machen bereits die ersten Verse (V. 4-6) über die Entsendung von Boten Jakobs deutlich, dass dieser hier nun auf eine Versöhnung mit Esau sinnt. So spricht Jakob in Vers 5aγ von Esau als seinem ‚Herrn‘ (אֲדוֹן) und nennt sich selbst dessen ‚Diener‘ (עַבְדִּי). Auf den ersten Blick scheint dies der Versuch einer Umkehrung des in Kapitel 27 von Jakob erlangten Segens zu sein. Wenigstens Bereschit 27, 40aβ sagt unmissverständlich aus, dass Esau derjenige sei, der seinem Bruder zu ‚dienen‘ habe (וְאָתָּה־אֶחָיִךְ תִּעְבֹּד). Andererseits wird hier aber nicht, wie in Bereschit 27, 29aβ und 37aα, das Wort גַּבִּיר gebraucht, sondern אֲדוֹן.<sup>67</sup>

Zudem dürfen wir auch nicht vergessen, an welchem Punkt der Jakob-Esau-Tradition wir uns mittlerweile befinden. Zwanzig Jahre sind seit den Vorgängen in Bereschit 27 vergangen. Und wenn dies auch eine, für biblische Verhältnisse, relativ kurze Zeitspanne sein mag, so hat sich doch die Situation der beiden Brüder insofern verändert, als dass sich die Familiengeschichte, in welche sie ursprünglich eingebunden waren, inzwischen deutlich hin zur Individualgeschichte entwickelt hat, in deren Mittelpunkt nun zweifelsohne Jakob, als Empfänger der göttlichen Offenbarung, Patriarch einer Großfamilie und Oberhaupt eines wohlbegüterten Nomadenlagers, steht. Rebekka und Isaak hingegen, die in den Kapiteln 25-27 noch äußerst präsent und aktiv waren, haben an dieser Stelle der Erzählung keinen Einfluss mehr.<sup>68</sup> Zudem wurden wenigstens die familienhierarchischen Folgen, wie sie sich aus Jakobs Segnung in Bereschit 27 ergaben (Gen 27, 39f.), durch Jakobs Flucht nach Paddan-Aram im Grunde nie umgesetzt.

---

<sup>67</sup> Auch ungeachtet der Sonderform als Gottesbegriff findet das Wort אֲדוֹן besonders häufig im Buch Bereschit Verwendung und dabei überwiegend innerhalb wörtlicher Rede, wo es von einer familiären Stellungszuschreibung (z.B. Gen 18, 12 od. 31, 35), über die konkrete Bezeichnung eines Dienstverhältnisses (v.a. Gen 24 u. 39), bis hin zur höflichen Anredeformel (z.B. Gen 23, 6.11.15; 24, 18 od. 44, 7ff.) wechselnde Bedeutung haben kann.

<sup>68</sup> Von Rebekka erfahren wir erst in Bereschit 49, 31, dass sie dann mittlerweile gestorben sei. Über Isaak heißt es immerhin noch, dass Jakob ihn in Mamre besucht, ehe er schließlich sterben und von seinen beiden Söhnen Jakob und Esau beigesetzt wird (Gen 35, 27-29).

Was vorerst bleibt, ist der unmittelbare Betrugsfall Jakobs an Esau sowie dessen Zorn und vermeintliche Rachegeleüste (Gen 27, 41). Von daher steht m.E. zunächst einmal dieser unausgetragene Brüderkonflikt an sich im Mittelpunkt Jakobs Reden und Handelns. Wenn er sich dabei selbst als ‚Diener‘ (עבד) und Esau als seinen ‚Herrn‘ (אדני) bezeichnet, was in den Versen 4-22 jeweils drei Mal geschieht,<sup>69</sup> so muss dies wohl vor allem als Versuch betrachtet werden, die Folgen aus Jakobs Betrug um den väterlichen Segen herunterzuspielen und somit den Zorn seines Bruders zu entschärfen,<sup>70</sup> der im übrigen in der gleichen Perikope auch fünf Mal Jakobs ‚Bruder Esau‘ genannt wird (V. 4, 7, 12, 14, 19). Eine solch deeskalierende Beschwichtigungsstrategie, bzw. das Bemühen direkten Konflikten aus dem Weg zu gehen, wird sich auch in Zukunft noch als ganz typisches Verhaltensmuster Jakobs etablieren.<sup>71</sup>

Noch erfahren wir aber nur von Jakobs Versöhnungsabsichten. Er will Gunst finden, in den Augen seines Bruders (V. 6). Wie der zuletzt mörderisch erzürnte Esau (Gen 27, 41) zu dem Konflikt und dessen Lösung steht, bleibt vorerst offen, und zwar im Sinne einer Spannung, die sich im weiteren Verlauf von Kapitel 32 noch zuspitzen wird, ehe sie in Kapitel 33 ihren Höhepunkt erreicht.<sup>72</sup> Denn die zu Esau gesandten Boten berichten Jakob nach ihrer Rückkehr lediglich, dass dessen Bruder ihm bereits mit vierhundert Mann entgegenziehe (V. 7). Dass dies in friedlicher Absicht geschieht, könnte man allenfalls deshalb mutmaßen, weil die Boten Esau

---

<sup>69</sup> So in den Versen 5, 6 (אדני), 19 und 21 (עבד). Das Wort עבד (‚Knecht‘, oder ‚Diener‘) kommt darüber hinaus in dieser Perikope noch vier weitere Male vor, ein Mal in Jakobs Rede an Gott (V. 11aβ) und drei Mal als Bezeichnung seiner eigenen Knechte (V. 6aβ, 17aα u. bα).

<sup>70</sup> In ähnlicher Hinsicht stellt auch Benno Jacob fest, dass Jakob sich selbst sowie seine Erlebnisse und Verhältnisse als ‚möglichst unwichtig‘ darzustellen versucht. Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 630. In Pirké de-Rabbi Eli‘eser heißt es sogar noch deutlicher, dass Jakob dem ‚Frevler‘ (שׂוֹעֵר) schmeichle, damit ihn dieser nicht töte. Vgl. PRE 37. Bereschit Rabba spielt hier auf eine Art Höflichkeitsformel an. Vgl. BerR 75, 5. Wirklich rückgängig machen könnte Jakob den Segen Isaaks ohnehin nicht mehr.

<sup>71</sup> So zum Beispiel nach der Vergewaltigung Jakobs Tochter Dina (Gen 34, 5ff.) und der folgenden Rache ihrer Brüder (Gen 34, 30) sowie bei der ersten Rückkehr seiner Söhne aus Ägypten (Gen 43, 11ff.).

<sup>72</sup> Man beachte auch den geographischen Aspekt der gegenseitigen Annäherung Jakobs, der aus Paddan-Aram im Norden kommt, und Esaus, der ihm von Süden her aus Edom entgegenzieht.

nun wieder Jakobs ‚Bruder‘ nennen und nicht seinen ‚Herrn‘, als den sie ihn laut Vers 5 aufsuchen sollten. Andererseits könnte genau dies ebenso gut darauf hindeuten, dass der Brüderstreit keineswegs durch Jakobs demutsvolle Anredeformel einfach vom Tisch ist. Jakob jedenfalls packt angesichts dieser Neuigkeiten die nackte Angst, was in Vers 8a durch die Erwähnung starker Furcht (וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד) und Angst (וַיִּצָר) nachhaltig zum Ausdruck gebracht und später in Vers 12 nochmals bekräftigt wird. Zwar besteht hier keinerlei strukturelle oder wörtliche Parallele zu Kapitel 27, aber dennoch kann man sich, ob der Intensität der Angstbekundungen Jakobs, in gewisser Weise an Isaaks und Esaus Entsetzensäußerungen in Bereschit 27, 33a und 34a erinnert fühlen, zumal sich Jakob in seiner Not gleich im Anschluss sogar Hilfe suchend an Gott wendet (V. 10-13).

Gerade die Stellung Gottes zwischen Jakob und Esau ist im ersten Teil von Kapitel 32 (V. 4-22) besonders interessant. Nicht nur, dass zwischen dem quasi informativen (V. 4-9) und dem aktiven Teil (V. 14-22) Jakobs Vorbereitungen auf das Wiedersehen mit Esau ein Bittgebet an den Ewigen eingeschoben ist. Darüber hinaus findet sich noch davor, in den Versen 2 und 3, eine Begegnung Jakobs mit ‚Boten Gottes‘ (וַיִּפְגְּעוּ-בוֹ מַלְאָכֵי אֱלֹהִים), V. 2b), die er als dessen ‚Heerlager‘ bezeichnet (מַחֲנֵה אֱלֹהִים, V. 3aβ) und daraufhin jenem Ort den Namen Machanajim (מַחֲנֵי, hergeleitet von מַחֲנֵה) gibt. Den Begriff der Begegnung (פגוע) finden wir in einer auffallend ähnlichen Wortform (פגוע) in Vers 18bα in Bezug auf Esau wieder. Außerdem entsendet Jakob zunächst die bereits erwähnten ‚Boten‘ (מַלְאָכֵי), um Esau sein Kommen anzukündigen (V. 4aα u. 7aα), wohingegen später nur noch von Jakobs ‚Knechten‘ die Rede ist (V. 6aβ, 17aα u. bα).<sup>73</sup> Während des gesamten Kapitels 32 treten weder Gott noch Esau je in Erscheinung, sondern Jakobs Kontakt zu beiden besteht allein durch Vermittlerfiguren, sieht man einmal von dem hier zentral eingeschobenen Gebet ab, in dem sich Jakob ebenfalls äußerst demütig gibt (V. 11). Er beruft sich dabei, hinsichtlich des zu klärenden Brüderkonflikts, auf die ihm zuteil gewordene Offenbarung Gottes (V. 12 u. 13). Doch eine unmittelbare Antwort des Ewigen bleibt zunächst aus. M.E. wird hierin deutlich, dass Jakobs Betrug um den ‚Erstgeburtssegen‘ nicht durch die göttliche Verheißung in

---

<sup>73</sup> Blum sieht in dem Wort מַלְאָכֵי zunächst vor allem eine wichtige Verknüpfung zwischen den Versen 2 und 4. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 141.

Bereschit 25, 23 legitimiert war. Er selbst ist es, der nun handeln muss, um den daraus resultierenden Konflikt zu lösen.

Bereits vor dem Gebet hat Jakob, angesichts seiner Angst, mit der Teilung des Lagers zunächst defensive Maßnahmen getroffen (V. 8-9). Nachdem er nun die bedrohliche Situation überschlafen hat (V. 14), folgt schließlich auch die offensive Vorbereitung auf ein Wiedersehen mit Esau, und zwar durch die gestaffelte Entsendung von Geschenken (V. 14-22). Bemerkenswert ist dabei die große Besonnenheit, mit welcher Jakob hier taktisch vorgeht. So sollen die vorausgehenden Geschenke an seinen Bruder freilich den Zweck erfüllen, dessen vermeintlichen Zorn zu besänftigen, damit es bei der Begegnung mit dem vierhundert Mann starken Esau nicht zum äußersten komme, wie es in Vers 21b deutlich heißt: „Ich will bedecken sein Angesicht mit dem Geschenk das vor mir geht, und erst danach will ich erblicken sein Angesicht, vielleicht wird er mein Angesicht erheben.“<sup>74</sup> Zugleich dürften diese zahlreichen<sup>75</sup> und großen Herden - wir reden hier immerhin von weit mehr als fünfhundert Tieren (V. 15 u. 16) - auf Esau aber auch einen enormen Eindruck machen, ob des beachtlichen Reichtums und der demnach vermeintlich hohen Stellung des ihnen nachfolgenden Mannes.

Dennoch kann diese geschickte Selbstinszenierung Jakobs nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier ein gütlicher Ausgleich das gestörte Verhältnis der Brüder wiederherstellen soll. Jakob muss nach den Versen 4-7 befürchten, dass eine demutsvolle Anredeformel allein den Konflikt mit Esau nicht aus der Welt zu schaffen vermag. Da er aber den in Bereschit 27 erlangten Segen nicht mehr rückgängig machen und Esau seinen familiären Rang als Erstgeborener zurückerstatten kann, muss er zumindest auf symbolischer Ebene eine Art Gleichstellung zwischen sich und seinem Bruder herbeiführen. Der Begriff der ‚Teilung‘ gewinnt so diesmal seine versöhnliche Bedeutung, was durch die wortspielerische Verbindung der Begriffe *מחנה* (‚Lager‘) - in Vers 8 hatte Jakob sein Lager ja geteilt (vgl. auch V. 11bβ) -

---

<sup>74</sup> Man beachte die dreimalige Verwendung des Wortes *פנה* (‚Angesicht‘). Dieses wird auch im folgenden Teil des Kapitels 32 (V. 23-33) eine Rolle spielen sowie bei der späteren Begegnung mit Esau (Gen 33, 10b).

<sup>75</sup> Laut Vers 20 entsendet Jakob mindestens drei Geschenk-Karawanen. Bereschit Rabba beziffert Jakobs Besitz auf nicht weniger als „einhundertzwanzig-Myriaden-siebentausend-zweihundert Herden“ und „sechzig Myriaden Hunde“. BerR 73, 11.

und מנחה (,Geschenk') deutlich wird.<sup>76</sup> Fünf, bzw. vier Mal tauchen diese beiden Begriffe hier auf (V. 8, 9, 11, 14, 19, 21 u. 22), wobei Vers 22 ihren Zusammenhang besonders offensichtlich macht. Und nicht zu vergessen, steht die gesamte Perikope unter dem Vorzeichen des ,zweifachen Lagers', indem sie sich nach Vers 3 in Machanajim (מחנימים) abspielt, was auch abermals die ,Boten', bzw. das ,Heerlager Gottes' (V. 3aß) als nahezu Verbindung schaffendes Element in das bevorstehende Wiedersehen Jakobs und Esaus einwebt.

Das direkte Aufeinandertreffen der beiden Brüder verzögert sich jedoch zunächst noch um ein ebenfalls spannendes und vor allem nachhaltig berühmt gewordenes Zwischenereignis in Bereschit 32, 23-33. Noch in der zweiten Nacht in Machanajim schafft Jakob seine Familie sowie sämtliches Hab und Gut über den Jabbok und bleibt allein an dessen Ufer zurück (V. 23-25a). Dort kämpft er dann bis zum Morgengrauen mit einem unbekanntem Mann, der gemeinhin gern als Gott selbst oder zumindest als einer seiner Engel identifiziert wird (V. 25b-33) - also abermals eine Art Bote oder Vermittler. Man mag auf den ersten Blick denken, diese Episode habe mehr mit Jakobs Erwählung zum Stammvater als mit seiner Beziehung zu Esau zu tun. Schließlich endet der beschriebene Kampf mit Jakobs Umbenennung in ,Israel' (V. 29). Doch weshalb steht sie dann heute inmitten der gerade spannungsvoll aufgebauten Erzählung um Jakobs und Esaus Wiedersehen?

Otto Eißfeldt erklärt dies mit einer Variante der Quellenscheidungstheorie. Neben den allgemein üblichen Quellen J, E und P geht Eißfeldt von der vierten Quelle L aus, welche „im wesentlichen mit dem ältesten“ Stoff der Quelle J identisch sei.<sup>77</sup> In dieser stehe Jakobs nächtlicher Ringkampf ,anstelle' des tatsächlichen Wiedersehens der Brüder, wie wir es heute in Kapitel 33 finden.<sup>78</sup> Der unbekannte Mann in Bereschit 32, 23-33 sei demnach kein geringerer als Esau selbst. Dafür spreche allein schon die Tatsache, dass der Ortsname Pnuel in L von der Begegnung mit Gott abgeleitet werde (Gen 32, 31), während er bei J darauf zurückgehe, dass der

---

<sup>76</sup> Man beachte hier zudem die Ähnlichkeit der Begriffspaare מחנה (,Lager') und מנחה (,Geschenk') sowie בכרה (,Erstgeburtsrecht') und ברכה (,Segen').

<sup>77</sup> Otto Eißfeldt: Kleine Schriften zum Alten Testament, a.a.O., S. 108.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., S. 112.

Anblick Esaus Angesicht dem Anblick Gottes Angesicht gleiche (Gen 33, 10b).<sup>79</sup>

Die in der Tat ungewöhnliche Aussage in Bereschit 33, 10b<sup>80</sup> ist aber nicht der einzige Hinweis darauf, dass vielleicht nicht der geheimnisvolle Mann selbst, so doch aber der Vorgang des nächtlichen Ringens am Jabbok,<sup>81</sup> zumindest irgendeine Verbindung zu Esau aufweist.<sup>82</sup> So ist Jakob erst dann bereit den Kampf zu beenden, wenn der ‚Gegner‘<sup>83</sup> ihm seinen Segen erteilt (V. 27b), was wenigstens hinsichtlich der konsequent formulierten Bestimmtheit dieser Forderung an den Verkauf des Erstgeburtsrechts in Bereschit 25, 29-34 erinnert, wenngleich es dort wohlgemerkt um das ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) und nicht, wie hier, um einen ‚Segen‘ (ברכה) ging. Noch bevor Jakob diesen Segen empfängt, bittet er den geheimnisvollen Fremden, ihm seinen Namen ‚mitzuteilen‘ (נגד, V. 30aα). Statt diesem Wunsch nachzukommen, entgegnet der Mann jedoch nur: „Warum dies, dass du mich fragst nach meinem Namen?“ (לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשִׁמִּי), V. 30aβ). Freilich erinnert die Frageformel לָמָּה זֶה im hier behandelten Kontext

---

<sup>79</sup> Vgl. Otto Eißfeldt: Kleine Schriften zum Alten Testament, a.a.O., S. 113. In dem Begriff פנה (‚Angesicht‘) besteht zudem eine Parallele zu Jakobs bevorstehenden Wiedersehen mit Esau nach Vers 21b. Vgl. o. S. 42, bes. Anm. 74.

<sup>80</sup> Der Talmud sieht in Jakobs Aussage in diesem Vers u.a. eine Schutzmaßnahme gegenüber Esau, um diesen wissen zu lassen, dass er das Angesicht Gottes kenne und folglich unter dessen Schutz stehe. Vgl. bSota 41b.

<sup>81</sup> Man beachte auch die wortspielerische Verbindung des Flussnamens יבק mit dem Namen יעקב.

<sup>82</sup> Bereschit Rabba stellt eine solche Verbindung her, indem der Fremde als „Fürst [wohl ‚Engel‘] Esaus“ (שרו של עשו) bezeichnet wird. Vgl. BerR 77, 3. In der englischen Übersetzung eines spätmittelalterlichen Midrasch zu Bereschit von R. Moshe Alshich wird er als „spiritual counterpart of Esau“ beschrieben. Vgl. Eliyahu Munk (Hrsg.): Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah, Jerusalem/New York 2000, S. 214. An anderer Stelle in Bereschit Rabba wird Jakobs Gegner mit den Engeln Michael und Gabriel in Verbindung gebracht. Vgl. BerR 78, 1.

<sup>83</sup> Die Frage nach dem Sieger dieses nächtlichen Ringens wird häufig diskutiert. Vers 26 sagt zunächst klar aus, dass Jakobs Gegner außerstande ist, ihn zu überwältigen, während zugleich nichts darauf hindeutet, dass Jakob in der Lage sei, einen Sieg zu erringen, sondern laut Vers 27b nur bereit ist, den Kampf fortzusetzen. M.E. wird das Ringen an sich also unentschieden abgebrochen, da auch Vers 29b, trotz seiner Parallele zu Vers 26a (יכל), keine eindeutige Aussage darüber trifft, dass Jakob den Mann hier besiegt habe. Die Festlegung eines solchen ‚Gewinners‘ dürfte den Sinn dieser Szene auch weitgehend verfehlen. Vgl. u. S. 46.

abermals an Rebekkas Wehklagen um die Zwillingsschwangerschaft (Gen 25, 22) sowie an Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechtes (Gen 25, 32). Sie erinnert an die dringende Frage nach dem Erstgeburtsanspruch, die zugleich als Ursprung des Brüderstreits zwischen Jakob und Esau gelten kann. Darüber hinaus kann außerdem das Berühren Jakobs Hüftgelenk in Vers 26 als indirekte Anspielung an dessen Fersengriff während der Geburt in Bereschit 25, 26 aufgefasst werden.<sup>84</sup> Und schließlich weist Erhard Blum noch auf den ‚antithetischen Zusammenhang‘ mit Bereschit 27 hin, wo sich Jakob den Segen des Vaters ‚erschlich‘, während er sich nun den Segen Gottes ‚erkämpfen‘ muss.<sup>85</sup>

Jakobs Konflikt mit Esau ist also auch in diesem beispiellosen<sup>86</sup> Ringkampf aufgrund zahlreicher indirekter Anspielungen und Bezüge durchaus präsent. Dies muss nicht soweit führen, den geheimnisvollen Fremden, mit dem Jakob hier kämpft, unmittelbar als Esau zu identifizieren. Um endgültig zu entscheiden, ob es sich hier, wie Eißfeldt behauptet, tatsächlich um eine Verknüpfung unterschiedlicher Quellen handelt, oder nicht doch um ein verzögerndes, bzw. symbolisch vorweggreifendes Stilmittel einer einheitlichen Erzählung, bedürfte es wohl in der Tat einer tiefergehenden Untersuchung der Urtextvarianten, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit weder geleistet werden kann, noch ihrer Intention entspricht.<sup>87</sup> Denn letztlich genügt an dieser Stelle Benno Jacobs Schlussfolgerung, Jakob ringe hier mit der ‚eigene[n] Vergangenheit und Schuld‘, deren Friedensschluss nur ein ‚Vorspiel zu der Versöhnung mit dem Bruder‘ darstellt,<sup>88</sup> um diese

---

<sup>84</sup> Diese Parallele ließe sich sogar per Gematria herleiten. So hat Jakobs Fersengriff in Bereschit 25, 26 (וידו אהזת בעקב) den Zahlenwert 616, die Berührung seines Hüftgelenks in Bereschit 32, 26 (ויגע בכל-ירכו) den Zahlenwert 418. Die Quersumme beider Werte ergibt jeweils 13. Aber auch Hosche'a 12, 4 stellt die Verbindung her. Des Weiteren sei an dieser Stelle noch einmal an den Zusammenhang mit Abraham in Bereschit 24 erinnert. Vgl. o. S. 35f.

<sup>85</sup> Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 143f.

<sup>86</sup> Gerade die Kampfbegriffe ‚ringen‘ (אבק, V. 25ba u. 26bβ) und ‚streiten‘ (שרה, V. 29b) tauchen in der Bibel nur im Zusammenhang mit dieser Perikope auf, was die Einzigartigkeit des Ereignisses unterstreicht.

<sup>87</sup> Blum kommt zu dem Schluss, dass die ‚Pnuelszene‘ (Gen 32, 23-33) ‚von vornherein‘ auf die ‚Jakobgeschichte hin gestaltet worden ist.‘ Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 143f.

<sup>88</sup> Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 643.

Szene im Kontext des Brüderstreits zwischen Jakob und Esau verstehen zu können.

Zweifelsohne ist dieser nächtliche Kampf, im Sinne einer Versinnbildlichung des Bruderstreits, also als Anspielung auf Jakobs Wiedersehen mit Esau zu betrachten.<sup>89</sup> Dafür sprechen nicht nur die aufgezeigten Bezüge zu Bereschit 25 und 27, sondern ebenso die innertextliche Parallele zwischen den Versen 31 und 21b aufgrund des Wortes פנה (‚Angesicht‘) sowie die generelle Einbettung dieser Szene zwischen den Wiedersehensvorbereitungen (V. 4-22) und dem tatsächlichen Aufeinandertreffen der beiden Brüder (Gen 33, 1ff.). Doch wie bereits im ersten Teil von Kapitel 32 (V. 4-22),<sup>90</sup> ist hier zugleich auch die Stellung Gottes zwischen Jakob und Esau auffallend interessant, insofern wir in der Tat davon ausgehen können, dass der unbekannt Mann letztlich eine Art Gottesbote oder gar -erscheinung ist (V. 29b u. 31). So stellt sich m.E. auch nicht die Frage, wer aus dem nächtlichen Ringen am Jabbok rein kampftechnisch als Sieger hervorgehe. Denn ähnlich wie beim Verkauf des Erstgeburtsrechts in Bereschit 25, 29-34,<sup>91</sup> erscheint mir die hintergründige Sinnaussage dieser Szene von viel entscheidenderer Bedeutung.

Wenn Jakob vom Ringen mit dem ‚symbolischen Esau‘, genauer mit seiner ‚symbolischen Betrugsschuld‘, erst dann ablassen will, wenn er von diesem zugleich ‚göttlichen Gegner‘ gesegnet wird (V. 27b), so verdeutlicht dies m.E. noch einmal, dass seine Intention für den in Kapitel 27 begangenen Betrug allein im erwarteten Empfang der göttlichen Offenbarung und dem Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie lag und nicht etwa in einer rein materiellen Bereicherung. Die Rolle des dritten Stammvaters sollte er auch übernehmen. Jedoch war sein Betrug um Esaus ‚Erstgeburtssegnen‘ dafür gänzlich unnötig und führte allein dazu, dass er aus Kanaan in jenes Land fliehen musste, aus dem Abram einst mit der ersten göttlichen Verheißung aufgebrochen war (Gen 12, 1-3). Und wie einst Abrahams Knecht ‚auf dessen Hüfte‘ schwor, dass Isaak nie nach Paddan-Aram gehen

---

<sup>89</sup> Auch diesbezüglich weist Blum auf einen antithetischen Zusammenhang, nämlich den zwischen Jakobs ‚Kampf mit Gott‘ und seiner ‚friedlichen‘ Begegnung mit Esau, hin. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 143f.

<sup>90</sup> Vgl. o. S. 41f.

<sup>91</sup> Vgl. o. S. 17f.

werde (Gen 24, 9), so wird nun Jakob genau dieselbe Körperstelle als Zeichen seines Irrtums ‚verrenkt‘.<sup>92</sup> Darüber hinaus bleibt es aber dennoch Jakobs Aufgabe, den entstandenen Konflikt mit seinem Bruder Esau selbstständig zur Auflösung zu bringen.<sup>93</sup>

Das mit Spannung erwartete Aufeinandertreffen der beiden Brüder in Bereschit 33, 1-20 beginnt mit abermaligen Vorbereitungen Jakobs (V. 1-3), welche ganz seinen Befürchtungen in Kapitel 32 entsprechen. So teilt er zunächst seine Frauen und Kinder auf, ehe er sich in siebenfacher Verneigung Esau und seiner vierhundert Mann starken Begleitung nähert.

Esaus Reaktion dagegen sprengt von Beginn an den Rahmen des Erwarteten. Eilig läuft er auf seinen Bruder zu, umarmt und küsst ihn.<sup>94</sup> – Die befürchtete Eskalation bleibt aus. Es ist ein überraschend herzliches, emotionales und tränenreiches Wiedersehen (V. 4), das gern als versöhnlicher Abschluss betrachtet wird.<sup>95</sup> Doch von einer völligen Harmonie zwischen den Brüdern kann wohl ebenso wenig die Rede sein, wie auch ihre Trennung am Ende dieser Perikope (V. 12-16) nicht zwangsläufig einen erneuten Konflikt bedeutet.<sup>96</sup>

Nach der unerwartet versöhnlichen Reaktion Esaus entwickelt die Wiedersehensszene bald eine ganz neue, eigenständige Spannung, in deren Verlauf Jakob m.E. erstmals seit Bereschit 25, 29-34 eine tatsächlich dominante Rolle einnimmt. Zwar weisen die meisten Kommentare völlig zurecht darauf hin, dass Jakobs mehrmaliges Niederwerfen quasi eine Umkehrung des in Kapitel 27 von ihm erlangten Segens bedeutet, zumal hier mit dem verwendeten Wort  $\text{תָּשָׁב}$  (vgl. V. 3b $\alpha$  u. Gen 27, 29a) auch eine wörtliche Parallele vorliegt. Und Benno Jacob nennt es sogar den „Gipfel der Demütigung“.<sup>97</sup> Doch nach Esaus herzlicher Begrüßung wird dieser symbolisch

---

<sup>92</sup> Vgl. auch o. S. 35f.

<sup>93</sup> Zu einer zumindest im Ansatz ähnlichen und sehr interessanten Schlussfolgerung gelangt Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 86.

<sup>94</sup> Rabbinische Traditionen trauen diesem liebevollen Empfang durch Esau jedoch nicht und korrigieren, man solle nicht ‚er küsste ihn‘ (וישקהו) lesen, sondern ‚er biss ihn‘ (וישכהו). Vgl. BerR 78, 9 u. PRE 37.

<sup>95</sup> Vgl. Claus Westermann: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2, a.a.O., S. 338f. oder Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 678.

<sup>96</sup> Das Potential für neuerliche Auseinandersetzung ist jedoch gewiss nicht vollständig getilgt.

<sup>97</sup> Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 645.

gehaltvolle Moment dramaturgisch seiner herausragenden Stellung beraubt, wenn sich nun auch Jakobs Mägde, Frauen und Kinder nacheinander ‚niederwerfen‘ und so der Begriff שָׁחַת noch drei Mal wiederholt wird (V. 6 u. 7). Hinzu kommt, dass die Anrede Esaus als Jakobs ‚Herr‘ (אֲדֹנָי) hier nicht durchgängig gebraucht wird (vgl. V. 10 u. 11) und somit erneut eher den Charakter einer rein rhetorischen Formel gewinnt, während Jakobs Selbstbezeichnung als ‚Diener‘ oder ‚Knecht‘ (עַבְדִּי) sogar noch seltener vorkommt als in Kapitel 32, nämlich jeweils nur ein Mal in den Versen 5 und 14. Am auffälligsten aber ist wohl, dass letztlich Jakob, zwar in höflicher bis demutsvoller Rede, aber dennoch äußerst bestimmt, die gesamte weitere Handlung diktiert. Was auch immer Esau ihm vorschlägt, lehnt Jakob ab und setzt seine eigenen Absichten somit stringent durch, angefangen bei der Annahme seiner Geschenke (V. 9-11), über den getrennten Aufbruch (V. 12-14), bis hin zur deutlichen Ablehnung Esaus Begleitschutz (V. 15).

Dabei sind Jakobs Argumente doch zumindest sehr ungewöhnlich formuliert. Der Begriff des ‚heftigen Antreibens‘ beispielsweise - דָּפַק (V. 13b $\alpha$ ) -, welches sein gesamtes Vieh binnen eines Tages würde sterben lassen, erscheint in dieser Bedeutung nur ein einziges Mal in der Bibel. Gleiches gilt für Jakobs ‚langsames Weiterziehen‘ (die Hif'il-Form von נָהַל, V. 14b $\alpha$ ). Und wenn es an der selben Stelle heißt, Jakob müsse dem Schrittempo der מְלֹאָכֶיךָ<sup>98</sup> folgen, so stellt dies einen solch offensichtlichen Bezug zu den מְלֹאָכֶיךָ (‚Boten‘) aus Bereschit 32, 2-4 her, also auch den ‚Boten Gottes‘, dass sich zumindest die Frage aufdrängt, ob die zwei letzten Verwendungen des Wortes אֲדֹנָי (‚mein Herr‘, V. 14b $\beta$  u. 15b $\beta$ ) wirklich zwingend auf Esau Bezug nehmen.

Doch freilich wird Jakobs enge Verbindung zu Gott hier auch noch auf andere Weise mehrfach betont. Seinen gesamten persönlichen wie materiellen Reichtum erklärt Jakob als Gabe ‚aus Gottes Gnaden‘ (V. 5 u. 11a). Und wenn er in Vers 10b das Schauen des ‚Angesichts‘ (פְּנֵי) Esaus mit dem Schauen des ‚Angesichts‘ Gottes vergleicht, so gibt er seinem Bruder damit

---

<sup>98</sup> Die häufigste Übersetzung, die auch von Gesenius vorgeschlagen wird, lautet für diese Stelle schlicht ‚Vieh‘, was zweifelsohne irreführend und weit abseits des Kontextes ist. Vgl. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, a.a.O., S. 426.

unmissverständlich zu verstehen, bereits Empfänger der göttlichen Offenbarung geworden zu sein.<sup>99</sup>

Was Erhard Blum für Bereschit 25 und 27 als „Triumphalismus Jakobs“<sup>100</sup> konstatiert, scheint m.E., nach einer Gesamtbetrachtung der Jakob-Esau-Tradition, erst hier, und insbesondere in den letzten Versen von Kapitel 33, als Subtext vorhanden. Nahezu resignierend wirkt Esaus Rückzug in Vers 16, nachdem ihm bewusst sein muss, dass es zu keiner Verbündung mit seinem Bruder kommen wird, sondern dass Jakobs einziger Anspruch an dieses Wiedersehen nach eigenem Drängen in Vers 11b bereits erfüllt ist: ‚Gunst zu finden‘ in den ‚Augen seines Herrn‘ (V. 8, 10 u. 15). Nach den Ereignissen in Kapitel 32 war dies und die daran geknüpfte Aussöhnung der Brüder das wichtigste Anliegen Jakobs. Indem Esau schließlich Jakobs Geschenk annimmt, das nun erstmals ‚Segen‘ (ברכה, V. 11a) genannt wird, findet dieser nicht nur die erhoffte Gunst in den Augen ‚seines Herrn‘, sondern stellt auch symbolisch die in Kapitel 27 aus den Fugen geratene Familienhierarchie wieder her. Der ‚gestohlene Segen‘ ist ‚zurückgegeben‘, oder besser: zurückerstattet.<sup>101</sup> Zugleich bleibt aber die von Gott an Jakob ergangene Offenbarung aufrecht erhalten, ja dient sogar geradezu als Begründung dafür, dass Jakob den für ihn ‚überflüssigen‘ Segen, um welchen er Esau betrog, ohne weiteres wiederhergeben kann (V. 11a). Denn ‚aus Gottes Gnaden‘ empfangen, hat Jakob nun ‚alles‘ (יְשׁוּלֵי־כֹל, V. 11a), während Esau auf sein schlichtes Auskommen beschränkt bleibt (יְשׁוּלֵי רֶבֶב, V. 9a).<sup>102</sup> ‚Viel‘ (רַב) hat er, groß ist er geworden. Und dennoch wird die Rolle seines Volkes, der Edomiter, eine untergeordnete bleiben gegenüber dem was Israel bevorsteht (vgl. Gen 25, 23).

Auf der volksgeschichtlichen Ebene der Jakob-Esau-Tradition findet sich hier vielleicht eine der unmittelbarsten Aussagen überhaupt, wenn Jakob (Israel) mit Frauen, Mägden, Kindern und Viehherden, von denen sein Reisetempo abhängt (V. 13 u. 14), deutlich als Nomade dargestellt wird,

---

<sup>99</sup> Vgl. BerR 75, 10 u. bSota 41b. Zudem besteht hier natürlich durch das Wort פָּנָה (‚Angesicht‘) eine Parallele zu Bereschit 32, 21b und 31. Vgl. o. S. 42 u. 44, bes. Anm. 74 u. 79.

<sup>100</sup> Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 185.

<sup>101</sup> Vgl. Claus Westermann: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2, a.a.O., S. 338.

<sup>102</sup> Natürlich bestätigt sich hier auch abermals Jakobs ökonomisch vorteilsbedingte Überlegenheit gegenüber Esau, wie sie sich erstmals in Bereschit 25, 29-34 darstellt.

während Esau (Edom) durch den Begriff ‚Volk‘ (עַם, V. 15aß) und die Stadt Se’ir (V. 14bß u. 16) bereits einen klar sesshaften Charakter hat. An dieser Stelle geht die Tradition sogar über ein vaticinium ex eventu hinaus. Denn das unstete Leben, fern eines Heimatlandes, sollte noch für viele Jahrhunderte wiederholt zum tragischen Schicksal des Volkes Israel werden.

Über das konkrete Verhältnis zwischen Israel und Edom erfahren wir hier dagegen nicht viel mehr als ihre Trennung. Die göttliche Weissagung aus Bereschit 25, 23 hat sich noch immer nicht in letzter Konsequenz erfüllt, weder auf der familien-, oder individual-, noch auf der volksgeschichtlichen Ebene. Doch gerade wenn wir die Jakob-Esau-Tradition als Ätiologie betrachten wollten - was in seiner Ausschließlichkeit m.E. eine viel zu eindimensionale Beurteilung der gesamten Erzählung bedeuten würde -, so ist eine solche Erfüllung der Vormachtverheißung hier auch gar nicht zu erwarten, sondern allein die Darstellung deren Voraussetzungen, die ihrer Zukunft den Weg weisen. Deshalb kam es ja auch erst dazu, dass sich Generationen von Glaubensverfechtern über Jahrhunderte hinweg mit der Frage beschäftigten, wer denn nun letzten Endes der ‚Kleinere‘, ‚Größere‘, ‚Jüngere‘ oder ‚Ältere‘ sei.

Die Brüder Jakob und Esau selbst betrifft jene Frage in einer derartigen Dimension an dieser Stelle jedoch nicht mehr. Es steht nur fest, dass der Jüngere von ihnen, wie schon bei Isaak und Ismael, in die stammväterliche Verheißungslinie eingetreten ist. Ihr Streit ist nun beigelegt und ihre Wege trennen sich (V. 16-20, vgl. auch Gen 36, 6f.), ähnlich wie einst die von Abraham und Lot (Gen 13, 5ff.). Damit beginnen nunmehr die Einleitungen zur nächsten familiären Vorgeschichte, die der Nachfahren des dritten und letzten Stammvaters, der zwölf Stämme Israels.

### 3 Drei Betrachtungsebenen der Jakob-Esau-Tradition

In der exegetischen Betrachtung der biblischen Quellen zur Jakob-Esau-Tradition haben wir uns mit drei sehr unterschiedlichen Texten einer nichtsdestotrotz zusammenhängenden Erzählkomposition<sup>103</sup> beschäftigen dürfen. Angefangen bei dem in sehr übersichtliche Szenenblöcke gegliederten Kapitel 25, 19-34, in dem es um die Geburt der Brüder und den Verkauf des Erstgeburtsrechts ging, über das in sich äußerst komplex verwobene, anspielungsreiche Bereschit 27, 1-45, das in einer aktionsreichen Dialog- und Handlungskette vom Betrug um den väterlichen Segen berichtete, bis hin zu der symbolreichen und vielschichtigen schrittweisen Annäherung und Wiedersehensbegegnung der Brüder in den finalen Kapiteln 32, 4 - 33, 20.

Wie erwartet, konnten dabei bereits einige Aspekte unseres Ausgangsproblems der Beurteilung des Erstgeburtsrechts- und Betrugsfalls der Brüder Jakob und Esau geklärt, andere wiederum hinreichend verifiziert werden, um weitere konkrete Fragestellungen zu ermitteln. Ich will an dieser Stelle die bisherigen Ergebnisse der Exegese noch einmal kurz zusammenfassen, um so möglichst gezielt auf die Klärung der noch offen gebliebenen Fragen hinzuführen.

1) Die familien- und die volksgeschichtliche Ebene der Jakob-Esau-Tradition sind nicht streng voneinander zu trennen. Zwar haben wir es hier, vor allem hinsichtlich ihrer intensiven Emotionalität (Gen 25, 22; 27, 33.34.38.45; 32, 8.12 u. 33, 4) und zwischenmenschlichen Spannung (Gen 25, 31-33; 27, 20-22.41; 32, 21.25.27), zweifelsohne mit einer Familiengeschichte zu tun, nur geht es dabei eben nicht um ‚irgendeine‘ Familie, wie auch Blum treffend festhält:

Es handelt sich nämlich nicht um *beliebige* Eltern und Söhne, sondern um die Individuen Isaak, Jakob, Esau usw., welche die Väter der Hörer bzw. ihrer Nachbarn darstellen und somit ein wesentliches Element ihrer eigenen Genese.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 84 sowie Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 88 u. 202f.

<sup>104</sup> Ebd., S. 79.

Dies heißt jedoch nicht, dass sämtliche volksgeschichtlichen Aspekte zugleich unmittelbar auf die Situation der beiden Brüder Jakob und Esau bezogen werden können, oder umgekehrt, wie vor allem die Analyse des Segensspruches in Kapitel 27 gezeigt hat.<sup>105</sup> Gerade hinsichtlich der Beurteilung des Betrugsfalles und dessen Verhältnis zur vorgeburtlichen göttlichen Verheißung ist dies von großer Bedeutung.

2) Für den Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie ist gerade hier, wo wir es mit der ‚Übergangsgeneration‘ zu den zwölf Stämmen Israels zu tun haben, auch die Sicherung der Nahrungsversorgung mitentscheidend.<sup>106</sup> Dies zeigt sich besonders nachhaltig in den Kapiteln 25 und 27, aber durchaus auch anhand des mehrfach betonten Reichtums Jakobs in Bereschit 32-33, wobei die landwirtschaftliche Nutznießung als Viehhirte und Ackerbauer<sup>107</sup> gegenüber der Jagd als deutlich bevorzugt dargestellt wird.

3) In den Kapiteln 25 und 27 zeigt sich, dass die Jakob-Esau-Tradition auch einen gewissen Konflikt zwischen Rebekka und Isaak beinhaltet. Dieser hat seinen Ursprung in der ‚Vorliebe‘ der beiden Eltern für jeweils einen ihrer Söhne (Gen 25, 28) und erlebt seinen Höhepunkt, wenn Isaak in Kapitel 27 seinen Segen an seinen ‚Liebling‘, den ‚großen Sohn‘ Esau, heranträgt, während Rebekka, angetrieben von ihrem Wissensvorsprung um die göttliche Verheißung in Bereschit 25, 23, gegen diese Segnungsabsichten Isaaks interveniert und durch ihren trickreichen Plan dafür sorgt, dass Jakob anstelle von Esau den väterlichen Segen empfängt. Es ist also streng betrachtet zugleich auch ihr ‚Betrug‘ an Isaak. Zudem gibt Rebekka in Bereschit 27, 46 die Veranlassung dazu, dass Jakob nach Paddan-Aram geschickt wird, um sich dort eine Frau aus dem Hause ihres Bruders Laban

---

<sup>105</sup> Vgl. auch Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 82.

<sup>106</sup> Es sei an dieser Stelle auch noch einmal daran erinnert, dass Esau sein Erstgeburtsrecht in Bereschit 25, 29-34 nicht etwa zum Preis eines Linsengerichts verkauft und dass diese Mahlzeit ebenso darüber hinaus nicht als ‚allzu profaner‘ Verhandlungsgegenstand betrachtet werden darf (vgl. o. S. 16ff.). M.E. ist dies ein gutes Beispiel dafür, wie die moderne Bibelexegese, trotz ihres deutlich verschiedenen Anspruchs, durchaus auch von der rabbinischen Auslegungsliteratur profitieren kann, die doch den biblischen Quellen historisch und geistig zumindest noch wesentlich näher steht. Dort nämlich wird Jakobs Linsengericht alles andere als gering bewertet. Vgl. BerR 63, 11 u. 14.

<sup>107</sup> In Bereschit 25 und 27 findet sich eine gewisse Mischung aus nomaden- und sesshafter Erwirtschaftung. Vgl. o. S. 14, Anm. 12 u. S. 18, Anm. 19.

zu nehmen und so eine wichtige Voraussetzung für den Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie zu erfüllen (Gen 24, 3.37 u. 28, 1.6). Kapitel 27 löst also die latente Spannung zwischen den Eltern, indem sich Rebekka gegenüber Isaak hinsichtlich der Regelung der familienhierarchischen Stellung ihrer Söhne durchsetzt, ähnlich wie es auch Sarah gegenüber Abraham getan hat (Gen 21, 8ff.).<sup>108</sup> Antithetisch dazu verschärft genau dies den Konflikt der Brüder, während ihre Eltern in der fortschreitenden Erzählung keine aktive Rolle mehr spielen.

4) Der in Kapitel 27 von Jakob erlangte Segen Isaaks bedeutet, entgegen der Intentionen Rebekkas und ihres Sohnes, noch nicht die Erfüllung der göttlichen Verheißung aus Bereschit 25, 23, bzw. Jakobs Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie. Dies zeigt nicht nur die exegetische Analyse des Segensspruches in Kapitel 27, insbesondere im Vergleich zu Bereschit 28, 1-5, sondern auch die kontrastierende Einbettung der an Jakob ergangenen göttlichen Offenbarung in den anhaltend schwelenden Brüdernkonflikt in Kapitel 32. Und schließlich bestätigt es sich abschließend noch einmal anhand der Gegenüberstellung von dem symbolisch an Esau zurück-erstatteten ‚Segen‘ und dem ‚gottgegebenem‘ Reichtum Jakobs in der Versöhnungsszene von Bereschit 33. Daneben zeigt die Analyse von Kapitel 27 auch, dass es dort zu keiner sekundären Segnung Esaus kommt, was als ergänzende Erklärung für dessen ausgeprägten Zorn auf Jakob (Gen 27, 41) verstanden werden kann.

5) Nach seiner Rückkehr aus Paddan-Aram erkennt Jakob selbst den von ihm an Esau verübten Betrug an, indem er in Kapitel 32 zunächst eine Beschwichtigung dessen vermeintlichen Zorns und schließlich eine aktive Wiedergutmachung und Aussöhnung mit seinem Bruder anstrebt, die dann in Kapitel 33 erfolgt. Entscheidend ist hierbei, dass Jakob sich der Lösung dieses familiären Problems selbst stellen muss und keine diesbezügliche Intervention Gottes zu erwarten hat.

6) Es sind auch über die hier behandelte Jakob-Esau-Tradition hinaus deutliche Parallelen zwischen den Stammvätern Jakob und Abraham

---

<sup>108</sup> Dass die von Rebekka intendierte und dann durch Jakob erwirkte familienhierarchische Regelung letztlich so nicht umgesetzt wird, ändert nichts daran, dass sich Rebekka gegenüber Isaak behauptet und dessen bevorzugende Segnung Esaus unterbindet.

festzustellen. So ziehen beide zwischen den Ländern Paddan-Aram, Kanaan und Ägypten hin und her, während der mittlere Stammvater Isaak, quasi wie ein symbolischer ‚Unterpfund‘, Zeit seines Lebens in Kanaan bleibt. Die Geschichten Abrahams und Jakobs können somit auch als Paradigmen für den Exodus der Israeliten aus Ägypten und ihren Einzug nach Kanaan gelten, sind darüber hinaus aber auch exemplarisch auf die Erfahrung des babylonischen Exils übertragbar. Dementsprechend empfangen auch beide Stammväter von Gott einen neuen Namen (Gen 17, 5; 32, 29 u. 35, 10), während der Name Isaaks von vornherein durch Gott gegeben ist (Gen 17, 19). Darüber hinaus erleben sowohl Abraham als auch Jakob eine wichtige Trennung, nämlich die von Lot und Esau, welche beide damit begründet werden, dass ‚das Land sie gemeinsam nicht tragen könne‘ (vgl. Gen 13, 5ff. u. 36, 6f.), wohingegen die Trennung Isaaks von Ismael bereits von vornherein durch Sarah veranlasst wird (Gen 21, 10ff.). Ein betont enges Verhältnis Jakobs zu Abraham findet sich insbesondere auch in apokryphen Traditionen überliefert (Jub 19, 15-31 u. 22, 10-30).

Die soweit erzielten Ergebnisse der Exegese sollten bereits einen erheblichen Teil zum Verständnis des Erstgeburtsrechts- und Betrugsfalls der Brüder Jakob und Esau sowie zu dessen Einordnung im Kontext der gesamten Vätergeschichte beigetragen haben. Um zu einer abschließenden Beurteilung zu gelangen, sind jedoch zunächst noch einige offen gebliebene Aspekte der Jakob-Esau-Tradition zu betrachten. Dazu gehören vor allem die Unterscheidung von ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) und ‚(Erstgeburts)segens‘ (ברכה) sowie die daran geknüpfte Frage nach der Bedeutung, bzw. dem Verhältnis von Segen und Verheißung durch den Vater und Gott selbst. Zuvor sei aber noch auf eine dritte Betrachtungsebene der Jakob-Esau-Tradition eingegangen, und zwar auf das Motiv des Brüderstreits, welches m.E. einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des hier behandelten Erstgeburtsrechts- und Betrugsfalls leisten kann.

### 3.1 Das Motiv des Brüderstreits im Buch Bereschit

*Hütet euch ein jeder vor seinem Freunde, und auf keinen Bruder vertrauet.  
Denn jeder Bruder betrügt, und jeder Freund geht als Verleumder einher.*

Jer 9, 3

Für die Bibelwissenschaften stellt gerade die enge Verknüpfung von familien- und volksgeschichtlicher Ebene innerhalb der Jakob-Esau-Erzählung ein vielfach diskutiertes Problem dar, dem nicht selten durch verschiedenartige Anwendung der Quellenscheidungstheorie begegnet wird.<sup>109</sup> Auch in dieser Arbeit wurde bereits mehrfach auf die schwer trennbare dialektische Präsenz beider Ebenen hingewiesen, vor allem deshalb, weil erst deren ‚unglückliche‘ Vermischung in Bereschit 27 eine Zuspitzung des Brüderstreits Jakobs und Esaus verursacht und im Rückschluss dessen auch in der Rezeption gemeinhin zu dem vorschnellen Urteil führt, die Fortsetzung der stammväterlichen Verheißungslinie erfolge hier ungeachtet, oder gar mithilfe eines Betrugers. Bereits die exegetische Betrachtung der Quellentexte sollte gezeigt haben, dass dem nicht so ist. Denn dass wir es hier mit einer Familienerzählung und zugleich mit einer Volksgeschichte zu tun haben, heißt eben nicht, dass beide Ebenen als ‚eineiiige Zwillinge‘ betrachtet werden dürfen, bzw. die Familiengeschichte als reine Allegorie auf eine Volksgeschichte fungiere.<sup>110</sup>

Ich beabsichtige nun nicht, den zahlreichen ‚politischen‘ Auslegungen hierzu noch eine weitere hinzuzufügen.<sup>111</sup> Statt dessen erscheint es mir sinnvoll, für eine genauere Beleuchtung des Verhältnisses von familien- und volksgeschichtlicher Ebene in die andere Richtung zu blicken und noch einmal zu veranschaulichen, dass wir es in der Jakob-Esau-Erzählung, ungeachtet der Intention ihrer Autoren und der jahrhundertlangen Rezeptionslinie vor allem jüdischer und christlicher Gelehrter, nicht nur mit einem Völkerkonflikt zu tun haben, sondern auch mit einem Streit unter Brüdern.

---

<sup>109</sup> Die wohl umfangreichste und ausführlichste Auseinandersetzung mit diesem Problem und seinen verschiedenen Lösungsansätzen bietet Erhard Blum in seiner detaillierten Gesamtbehandlung der Jakobgeschichte. Vgl. Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 66-270, bes. S. 70-79.

<sup>110</sup> Vgl. Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 82.

<sup>111</sup> Vgl. dazu ebd. (mit weiterer Literatur).

Der Brüderstreit zwischen Jakob und Esau wurde im ersten Teil dieser Arbeit bereits mehrfach als ein Aspekt der hier behandelten Tradition erwähnt. Er fungiert sozusagen als Matrix für die Thematisierung von Erstgeburtsrecht und göttlicher Verheißung und Erwählung, welche in Bereschit 27 zu einem dramatischen Betrugsfall kollidieren, der wiederum die Zuspitzung des Brüderstreits zur Folge hat, dessen tatsächliche Eskalation erst in Bereschit 32 und 33 abgewendet werden kann. Es bleibt dabei aber festzuhalten, dass die göttliche Weissagung, welche dem allen in Bereschit 25, 23 vorausgeht, nicht als ‚Aufforderung‘ zum Erstgeburtsrechtsstreit der Brüder und erstreckt nicht zum Betrug Rebekkas und Jakobs verstanden werden darf. Das Gotteswort ist noch nicht einmal der Auslöser des Streits zwischen Jakob und Esau. Schließlich geraten die Brüder bereits zuvor aneinander (Gen 25, 22aα).

Allenfalls sieht Rebekka in Bereschit 25, 23 einen Anlass dafür, den Betrug um den ‚Erstgeburtssegen‘ zu initiieren. Dass Jakob deshalb etwas von der göttlichen Weissagung erfährt, ist aber nicht gesagt. Seine Intention, den Betrugsvorschlag seiner Mutter in die Tat umzusetzen, besteht wohl allein darin, in die stammväterliche Verheißungslinie eintreten zu wollen. Offenbar zu diesem Zwecke hatte Jakob auch bereits in Bereschit 25, 29-34 das Erstgeburtsrecht Esaus erworben, was eine Erklärung für sein Zögern bei der Umsetzung Rebekkas Plans (Gen 27, 11f.) sein könnte. Denn nicht moralische Bedenken halten ihn zurück, sondern die Angst, er könne anstelle des ‚Segens‘ (ברכה), dessen Empfang er sich mit dem erlangten ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) ja bereits grundsätzlich sicher sein könnte, einen Fluch auf sich laden.<sup>112</sup> Die geplante Segnung Esaus jedoch macht ein unmittelbares Eingreifen sowohl aus Rebekkas als auch aus Jakobs Sicht notwendig. Nur so, glauben sie, könne die göttliche Verheißung auf ‚den Richtigen‘ fallen. Doch dieser Irrtum führt lediglich zu einer Verschärfung des Brüderstreits. Und ein Blick auf das gesamte Buch Bereschit verrät uns, dass derartige innerhalb der Vätergeschichte und darüber hinaus weder zum ersten noch zum letzten Mal geschieht.

Der Brüderstreit hat gewissermaßen biblische Tradition, und von Beginn an fußt er darauf, dass Menschen nicht imstande sind, den Unterschied

---

<sup>112</sup> Ähnlich auch Bereschit Rabba zu Bereschit 27, 12b: „Sogar der eine Segen welcher mir zukünftig zu geben sein wird, würde mir am Ende nicht gegeben werden.“ BerR 65, 12.

zwischen ihrem persönlichen Rechtsempfinden und einer göttlichen Entscheidung zu verstehen und deshalb ersteres über letzteres setzen.

So erschlägt Kain in Bereschit 4, 1-15 seinen Bruder Abel, weil er nicht einsehen kann, dass dessen Opfergaben vom Ewigen mehr gewürdigt werden als seine eigenen (V. 3-7). Und in Bereschit 37 entledigen sich Jakobs Söhne ihres Bruders Joseph, weil dieser davon träumt, ihnen überlegen zu sein. Fasst man den Begriff als ‚Geschwisterkonflikt‘ sogar noch etwas weiter (was hier nur deshalb nicht en detail geleistet werden kann, weil es den Fokus dieser Arbeit zu unscharf werden ließe), so müssen freilich auch noch die Schwestern Rahel und Lea genannt werden sowie die ebenfalls um ihre Erstgeburt kämpfenden Brüder Perez und Serach (Gen 38, 27-30). Auch Isaak und Ismael<sup>113</sup> sowie Ephraim und Manasse (Gen 48, 8ff.) gehören in gewisser Hinsicht in diese Aufzählung. Sie werden uns aber vielmehr in den folgenden Kapiteln zum ‚Erstgeburtsrecht‘ und ‚-segnen‘ noch genauer zu beschäftigen haben.

Was vor allem die Geschichten um Kain und Abel, Joseph und seine Brüder sowie natürlich Jakob und Esau eint, ist zum einen das Thema des Geschwisterneids sowie des Weiteren die irrtümliche Einmischung in eine göttliche Entscheidung. Irrtümlich ist diese Einmischung, egal ob sie nun nachträglich (Kain), voreilig (Jakob und Rebekka) oder aus Unwissenheit (Josephs Brüder) verübt wird, deshalb immer, weil Gott in Dimensionen entscheidet und ‚handelt‘, die dem Menschen weder verständlich, noch zugänglich sind.

Aus demselben Grunde erübrigt sich auch die Frage danach, weshalb der Ewige Kain mit dem Leben davonkommen lässt und ihn sogar noch unter Schutz stellt (Gen 4, 10ff.), oder warum er Jakobs Betrug ‚billigt‘.<sup>114</sup> Denn es geht nicht etwa darum, dass sich der Mensch nicht in Gottes Entscheidungen einmischen *darf*, sondern dass er es nicht *kann*. Und dieser Erkenntnisprozess ist mit göttlicher Strafe nicht erreicht. Gott ist auch

---

<sup>113</sup> Bereschit Rabba deutet sogar, im Zusammenhang mit Esaus Racheplänen gegen Jakob, eine Art unausgetragenen Erstgeburtsstreit zwischen Ismael und Isaak an. Vgl. BerR 67, 8.

<sup>114</sup> Tatsächlich tut Gott gerade dies nicht, wie insbesondere die Analyse von Bereschit 32 gezeigt haben dürfte. Frank Crüsemann behauptet allerdings, Gott lasse zumindest Rebekka ‚gewähren‘. Vgl. Frank Crüsemann: Herrschaft, Schuld und Versöhnung, a.a.O., S. 86. Doch auch davon ist nirgendwo Rede, weil dazu keinerlei Veranlassung besteht. Nicht Gott, sondern nur Isaak ist derjenige der Rebekka vergeben kann.

Vater. Und welcher Elternteil hilft nun seinem Kind damit, dass er fortwährend dessen Hausaufgaben besorgt? Diese Erklärung wird vielleicht noch um einiges deutlicher, wenn wir einen Blick auf die Entwicklung der Brüderstreitigkeiten im Buche Bereschit werfen.

Aus Neid erschlägt Kain seinen Bruder Abel. Esaus geplanter Totschlag an Jakob dagegen soll immerhin erst nach dem Ableben des gemeinsamen Vaters verübt werden und relativiert sich dann im Laufe der Zeit. Als Jakob den von ihm begangenen Betrug bereinigt, versöhnen sich die beiden Brüder, ohne dass Esaus Tötungsabsichten auch nur zur Sprache kommen (Gen 33). Josephs Brüder schließlich lassen sich unmittelbar durch zwei unter ihnen (Ruben und Juda) von der Tötung Josephs abbringen (Gen 37, 21ff. u. 26ff.), der selbst wiederum nie ernsthafte Rachedgedanken hegt, sondern letztlich von einem Gefühl familiärer Liebe überwältigt wird und seinen Brüdern ihr schändliches Handeln verzeiht (Gen 45, 1ff., vgl. auch 50, 15ff.). Die Josephgeschichte in ihrer Gesamtheit dürfte letztlich sogar vorweggreifend bereits sämtliche sozialemischen Aspekte des Dekalogs beinhalten.<sup>115</sup>

In dieser Entwicklung der Brüderstreiterzählungen zeigt sich deutlich ein zunehmender Zivilisierungsprozess, und zwar die sich immer stärker ausprägende Fähigkeit, innerfamiliäre Konflikte selbstständig zu lösen. Otto Eißfeldt weist in diesem Zusammenhang sogar darauf hin, dass solche Erzählungen stets eine große Bedeutung für die Kindererziehung und die Entwicklung von Rollenbeziehungen innerhalb von Familienkreisen gehabt hätten.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> So wird die Elternehrung durch den Betrug und die spätere hohe Wertschätzung Jakobs seitens Josephs Brüder, bzw. Joseph thematisiert (Gen 37, 31ff.; 42, 37f.; 44, 19ff. u. 50, 1ff.), das Gebot, nicht zu töten, taucht in dem verhinderten Totschlag an Joseph auf (Gen 37, 21ff.), das Thema des Ehebruchs begegnet uns in den Verführungsversuchen Potifars Frau (Gen 39, 7ff.), der Diebstahl wird während der Ägyptenreisen der Brüder Josephs behandelt (Gen 42, 25ff.; 43, 12.18ff. u. 44, 15ff.) und eine falsche Zeugenaussage erleben wir ebenfalls durch Potifars Frau (Gen 39, 14ff.), während Joseph vorbildlich weder des Potifars Besitz, noch seine Frau begehrt (Gen 39, 8f.). Des Weiteren beachte man die weitgehende ‚Abwesenheit‘ Gottes seit Bereschit 35.

<sup>116</sup> Eißfeldt erklärt dies damit, dass insbesondere im Buch Bereschit „Liebende und Geliebte, Väter und Mütter, Söhne und Töchter, Brüder und Schwestern“ in ihrer ‚familienhaften Art völlig aufgingen‘, „so daß man ihre Herkunft aus volks- und stammesgeschichtlichen Personifikationen ganz vergisst und sich einbildet, typische, nicht an Raum und Zeit gebundene Menschen vor sich zu haben.“ Dass die dargestellten Personen dabei „keineswegs überall

Die Jakob-Esau-Tradition veranschaulicht demnach also nicht nur, dass die göttliche Erwählung nicht durch eine Einflussnahme des Menschen herbeizuführen ist, sondern auch, dass umgekehrt die Klärung eines Familienstreits nicht Sache Gottes ist. Für die Aussöhnung mit seinem Bruder ist Jakob selbst verantwortlich. Und gerade diese Fähigkeit diplomatischer Konfliktbewältigung zeichnet ihn, nach seinen anfänglichen Verfehlungen, letztendlich auch aus. Sie wird zum Leitmotiv von Jakobs gesamter Geschichte,<sup>117</sup> angefangen beim Erstgeburtsrechtsstreit (Gen 25 u. 27), über die zahlreichen Verhandlungen und schließlich das Grenzabkommen mit Laban (Gen 29-31), die Aussöhnung und gütliche Einigung mit Esau (Gen 33), den deeskalierenden Rückzug nach dem Racheakt seiner Söhne an Sichem (Gen 34f.), bis hin zu den taktischen Vorkehrungsmaßnahmen für die Ägyptenreisen der Brüder Josephs (Gen 42 u. 43).

Wenn wir in der Jakob-Esau-Tradition einen Übergang von der Familien- zur Volksgeschichte erleben, so bedeutet diese Entwicklung also auch einen gewissen Sozialisationsprozess, für den die Fähigkeit zu interner Konfliktbewältigung von enormer Bedeutung ist. Sie bildet die Grundlage einer in sich geschlossenen, funktionierenden Gesellschaft. Deren tatsächliche Funktionalität ist freilich nochmals ein weiterer großer Entwicklungsprozess, wie sich vor allem in den Texten der Richter- und Königszeit zeigt. Doch hätte nicht einmal die einzelne Familie und Sippe einen Weg gefunden, sich nicht untereinander bei jeder Gelegenheit totzuschlagen, so hätte sich wohl bereits der Exodus aus Ägypten noch weit komplizierter gestaltet als er es ohnehin tat.<sup>118</sup>

---

Idealgestalten sind“, erhöhe laut Eißfeldt „nur ihre Eindruckskraft, indem hier den Kindern gezeigt wird, wie die Menschen nun einmal sind, und ihnen doch zugleich zum Bewusstsein kommt, daß solche Fehler und Unvollkommenheiten nicht sein sollten und nicht zu sein brauchten, also Unrecht und Schuld bedeuten.“ Otto Eißfeldt: Kleine Schriften zum Alten Testament, a.a.O., S. 171.

<sup>117</sup> Bereits der Name Jakob erklärt sich im Text ausschließlich aus Konfliktsituationen, wie dem Fersengriff während der Geburt (Gen 25, 26), dem Betrug um den ‚Erstgeburtssegen‘ (Gen 27, 36) oder dem Ringkampf am Jabbok (Gen 32, 23ff., wg. der Ähnlichkeit von יַעֲקֹב und יַעֲקֹב).

<sup>118</sup> Man mag an dieser Stelle vielleicht Bemidbar 12 als Beispiel eines Geschwisterstreits während des Exodus einwenden. Doch Mirjam und Aaron sehen einen begründeten Anlass, an Moses Führungsqualitäten zu zweifeln und reden darüber, anstatt Tötungsabsichten zu

Freilich muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die Betrachtungen zum biblischen Brüderstreit und dessen Bedeutung im Hinblick auf eine soziale Entwicklung hier nicht leichtfertig auf die historische Chronologie des Volkes Israel übertragen werden sollen. Die anhaltend strittige Frage der Textdatierung und das nicht zu rekonstruierende Alter einzelner biblischer Traditionsstränge würden dem nach historisch-kritischen Gesichtspunkten widersprechen. Ungeachtet dessen ist das Motiv des Brüderstreits im Buch Bereschit aber m.E. Teil einer literarischen Darstellung eines Sozialisationsprozesses unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen dem Ewigen und seinem Volk Israel. In diesem Kontext muss auch die Jakob-Esau-Erzählung betrachtet werden, um sie nicht voreilig allein als ungerechten und gar von Gott legitimierten Betrugsfall abzutun.

### 3.2 Stellung und Recht des Erstgeborenen in der Bibel

*Sage nicht: Ich bin zu jung. Sondern wohin ich dich sende gehe, und alles was ich dir gebiete verkünde.*

Jer 1, 7

Der gesamte Brüderstreit Jakobs und Esaus kreist um zwei zentrale Begriffe, deren Bedeutungsklä rung und Abgrenzung voneinander an dieser Stelle noch aussteht: das ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכורה) und den ‚(Erstgeburts-) segens‘ (ברכה). Letzterer wird unmöglich zu betrachten sein, ohne dabei dem Verhältnis zwischen väterlichem und göttlichem Segen sowie dem Thema der Verheißung nachzugehen. Aus diesem Grund wollen wir uns zunächst mit der Stellung und dem Recht des ‚Erstgeborenen‘ (בכור) beschäftigen, welche Esau ja in Bereschit 25 an seinen jüngeren Bruder Jakob veräußert und die er später klar vom ‚(Erstgeburts)segens‘ unterscheidet (Gen 27, 36). Dabei richtet sich unsere Betrachtung des Erstgeburtsrechts allerdings nicht nur auf dessen Bedeutung und Abgrenzung vom ‚(Erstgeburts)segens‘, sondern wird sich darüber hinaus auch stets mit der Frage der göttlichen Erwählung beschäftigen müssen. Denn ohne sie wäre der Erstgeburtsrechts-

---

hegen. Darüber hinaus geht es dort um die Führung des Volkes, also keineswegs mehr um eine reine Familienangelegenheit, was auch das Eingreifen Gottes erklärt.

und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau schließlich ein weit geringeres Problem.

Das Wort בכרה<sup>119</sup> taucht insgesamt nur zehn Mal in der Bibel auf, davon allein vier Mal in Bereschit 25, 29-34 sowie ein Mal in 27, 36.<sup>120</sup> Eine etwaige Erklärung des Begriffes finden wir aber erst in Devarim 21, 15-17. Diese drei Verse regeln das Erbrecht des ‚Erstgeborenen‘ (בכור) und sprechen ihm dabei zwei Drittel des väterlichen Gesamterbes zu (V. 17a). Darüber hinaus wird der Erstgeborene hier, wie schon in Bereschit 49, 3, als der ‚Erstling seines Vaters Kraft‘ (רֵאשִׁית אִנּוֹ) definiert (V. 17bα) und - wie nicht anders zu erwarten - ausschließlich als Sohn. Der Titel des Erstgeborenen wird also zunächst biologisch entschieden, und zwar allein nach der Erblinie des Vaters, egal *welche* Frau seinen ersten Sohn gebiert. Nur ihm, dem ersten biologischen Sohn des Vaters, fällt das ‚Recht der Erstgeburt‘<sup>121</sup> zu (Dtn 21, 17bβ), welches laut dem Gesamtkontext von Devarim 21, 15-17 zunächst einmal nichts anderes bedeutet, als den Vorzug des größten Erbteils. Dabei kann der Text durchaus dahingehend verstanden werden, dass die Verteilung des Erbes noch zu Lebzeiten des Vaters durch ihn selbst erfolgt, möglicher Weise sobald dieser nicht mehr imstande ist, seine Besitztümer selbst zu verwalten. Sinnvoll und praktikabel wäre eine solche Handhabung jedenfalls, auch um mittels der Anerkennung durch den Vater zweifelsfrei festzulegen, wer genau das Erstgeburts(erb)recht für sich geltend machen darf. Dafür spricht auch die Besitzübergabe Abrahams an Isaak laut Bereschit 24, 36 sowie schließlich in 25, 5.

Für den Fall Jakobs und Esaus ergeben sich aus dieser Regelung nach Devarim 21, 15-17 jedoch drei Probleme. Das erste betrifft die biologische Festlegung des Erstgeborenen und mag noch am einfachsten zu lösen sein.

---

<sup>119</sup> בכרה von בכר, welches generell sämtliche Erstgeburten, sowohl von Menschen als auch Tieren bezeichnet. Nicht uninteressant in diesem Zusammenhang ist, dass das phonetisch gleichklingende בהר ‚auswählen‘ oder ‚prüfen‘ bedeutet. Vgl. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, a.a.O., S. 91f. u. 99.

<sup>120</sup> Die weiteren Stellen sind Bereschit 43, 33, Devarim 21, 17 sowie Divre ha-Jamim I 5, 1f. (3x), auf die ich im Folgenden auch noch genauer eingehen werde.

<sup>121</sup> Devarim 21, 17bβ verwendet hier wohlgerne nicht einfach den Begriff בכרה, sondern die Smichut-Verbindung משפט הבכרה, spricht also, wenn wir bei der bisherigen Übersetzung von בכרה bleiben wollen, vom ‚Recht des Erstgeburtsrechts‘ oder dem ‚Recht auf das Erstgeburtrecht‘.

So erklärt Bereschit Rabba, und zwar unter Zugrundelegung von offenbar weit geringeren als nur rudimentären Kenntnissen der weiblichen Anatomie, Jakob zum Erstgeborenen der beiden Zwillingen, da Isaaks „erster Tropfen“ (טֶפֶף רֵאשׁוֹנָה) bei der Geburt erst als zweites wieder ‚herauskommen‘ könne (BerR 63, 8). Die ideologische Intention einer solchen Auslegung dürfte, vor dem Hintergrund der gesamten Jakob-Esau-Tradition und insbesondere ihrer Rezeptionsgeschichte, mittlerweile offensichtlich sein. Die Faktenlage zur Geburt der beiden Brüder ist aber auch hiernach eindeutig: Esau wird als erster (Gen 25, 25) und Jakob als zweiter geboren (Gen 25, 26a). Wenn wir also den Begriff des ‚Erstlings seines Vaters Kraft‘ mit aller biologischer Objektivität auf den Moment der Geburt anwenden, so ist Esau zweifelsohne der Erstgeborene (בְּכוֹר) Isaaks, steht also ihm das Erstgeburtsrecht (בְּכֻרָה) zu. Zumal bereits die Bibel selbst zeigt, dass es bei der Geburt von Zwillingen in diesem Sinne einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf; nämlich wenn bei der Geburt von Tamars Söhnen derjenige mit einem ‚roten Faden‘ (שָׁנִי) markiert wird, welcher nur als erster seine Hand aus dem Mutterleib ‚herausstreckt‘ (Gen 38, 28).

Gerade diese Geburtsszene ist allerdings in *vielerlei* Hinsicht interessant. Zunächst einmal könnte man die Markierung des Erstgeborenen durch einen roten Faden natürlich als Anspielung auf die Erstgeburt des ‚roten‘ Esau verstehen, wonach dieser quasi als ‚Archetyp‘ des erstgeborenen Zwillinges gelte.<sup>122</sup> Dabei wäre dann aber zugleich zu berücksichtigen, dass der hier als ‚roter Faden‘ verwendete Begriff שָׁנִי auch ‚zwei‘ oder ‚zweiter‘ bedeutet, was dem ganzen, vor allem in Hinblick auf den Erstgeburtsstreit Jakobs und Esaus, wiederum eine ironische Doppeldeutigkeit verliehe. Halten wir uns aber zunächst weiterhin an die Ausführungen in Devarim 21, 15-17, so stellt sich vor allem die Frage, weshalb man es in Bereschit 38, 27-30 überhaupt für nötig hält, zweifelsfrei festzustellen welcher der beiden Zwillinge zuerst geboren wird. Schließlich stellt die Devarim-Perikope zum Thema unmissverständlich klar, dass sich das Erstgeburtsrecht allein an der biologischen Erblinie des Vaters orientiert. Juda, der Vater von Tamars Söhnen, hat jedoch bereits drei Söhne gezeugt (Gen 38, 2-5), von denen immerhin einer sogar noch lebt (Gen 38, 1 ff.).

---

<sup>122</sup> Seinen Namen erhält der erstgeborene Zwillingsling Tamars jedoch in Anlehnung an den Sonnenaufgang: זָרַח (Gen 38, 30b). Und auch שָׁנִי weist keine wörtliche Parallele zu Esaus Geburt und Namensgebung auf. Vgl. o. S. 14.

Dies führt uns zu den zwei weiteren Problemen, die sich aus der Darstellung in Devarim 21, 15-17 auch für die Jakob-Esau-Tradition ergeben. Das eine betrifft die Frage, ob ein Gesetz, welches literarchronologisch betrachtet erst während des Exodus erlassen wird, also zu einem Zeitpunkt, da die Erstgeburt, infolge der Zehnten Plage vor dem Auszug aus Ägypten, bereits einen ganz neuen Stellenwert besitzt,<sup>123</sup> überhaupt für die Väterzeit geltend gemacht werden kann. Das andere Problem besteht in der offenbar angebrachten Erwägung, ob die Erstgeburt und das damit verbundene Erstgeburtsrecht eventuell noch an eine weitere Bedeutung, bzw. Funktion geknüpft ist, außer jener der Erbschaftsregelung.

Was den vermeintlichen Anachronismus einer Anwendung von Devarim 21, 15-17 auf die Väterzeit angeht, so ist dies gewiss nicht nur eine Frage der historisch-kritischen Textdatierung, sondern auch eine literarkompositorische. Immerhin stellt die Vertreibung Ismaels in Bereschit 21, 8-21 einen von Gott legitimierten (Gen 21, 12) deutlichen Widerspruch zu Devarim 21, 15-17 dar, den man allenfalls als Ausnahme erklären könnte. So geht es dort gerade um die (Nicht-)Anerkennung des mit einer Nebenfrau gezeugten Erstgeborenen (vgl. Dtn 21, 15-17). Und als einzige Stelle der Vätergeschichte gibt uns Bereschit 21, 10 dabei auch klare Auskunft über das familiäre Erbrecht, wenn Sarah die Vertreibung Hagens und Abrahams Erstgeborenem Ismael mit der Begründung verlangt, dass dieser nicht „mit“ (עִם) ihrem eigenen Sohn Isaak ‚Erbe werden‘ (יִרְשׁ) solle, was zumindest für eine nicht näher definierte Teilung des Erbes zwischen Erst- und Zweitgeborenem spricht.

M.E. könnte die verbindliche Erstgeburtserbregelung in Devarim 21, 15-17 von daher eine unmittelbare ‚literarkompositorische‘ Reaktion auf die Vertreibung Ismaels sowie auf den folgenden Erstgeburtsstreit Jakobs und Esaus darstellen. In klarer Abgrenzung zu den ungewöhnlichen Entscheidungen der Väterzeit wird dort explizit das *Erbrecht des Erstgeborenen* festgelegt (einschließlich der klar definierten Erbteilung in Vers 17a) und möglicher Weise wird dieses deshalb auch nicht nur בכרה, sondern משפט

---

<sup>123</sup> Hierzu gehört auch eine weitere wichtige Neuregelung, die im Zuge der Gesetzgebungen während des Exodus eingeführt wird und die Auslösung jeder Erstgeburt des Volkes Israel betrifft, wofür das erstgeborene Kind diesmal nach dem Erstgebären der Mutter definiert wird (Ex 13, 2).

הבכרה genannt.<sup>124</sup> Somit könnte Devarim 21, 15-17 zugleich auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Erwählung Zweitgeborener in der Vätertradition von Gott eben nicht im Hinblick auf die familiäre Erbschaft erfolgt, sondern hinsichtlich der Verheißungslinie der Stammväter intendiert ist. Schließlich wird Isaaks Bevorzugung gegenüber Ismael bereits in Bereschit 17, 18f. von Gott angekündigt, und zwar nicht mit der Absicht, einen Erben für Abrahams Besitz festzulegen - darum ging es ja bereits in Bereschit 15, 2-5 -, sondern um zukünftig mit Isaak, dem Sohn Sarahs, seinen Bund aufzurichten (Gen 17, 19). Demnach begründet sich die göttliche Erwählung Isaaks offenbar aus dessen Abstammung von Abraham *und* Sarah, während sie später im Falle Jakobs darauf zurückzuführen sein dürfte, dass dessen Bruder Esau durch die Heirat zweier Hetiterinnen die stammväterliche Verheißungslinie ‚verunreinigen‘ würde. In beiden Fällen geht es also um die genetische Homogenität der Erblinie Israels. Dass die göttliche Erwählung im Falle Isaaks aber auch mit dessen Alleinerbe von Abrahams Besitztum zusammenfällt, dürfte, neben Sarahs Einfluss, gewiss damit zusammenhängen, dass Isaak Zeit seines Lebens in Kanaan bleiben wird.

So umfasst das von Abraham an Isaak übertragene Erbe zum einen dessen materiellen Besitz, insbesondere seinen reichen Viehbestand (Gen 24, 35f.) sowie die Begräbnishöhle Machpela, bei Mamre (vgl. Gen 23; 25, 9f.; 35, 27ff. u. 49, 29ff.), welche den einzig festen Erbteil unter den Stammvätern darstellt. Eine weitere bedeutende Hinterlassenschaft sind die von Abraham entdeckten Wasserquellen, bzw. allein die Kenntnis ihres Standortes (Gen 26, 18ff.), welche einen wichtigen Teil zur Sicherung Isaaks Versorgung beitragen, deren allgemein hoher Stellenwert innerhalb der Vätertradition, und darüber hinaus, ja schon mehrfach in dieser Arbeit betont wurde.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. o. S. 61, Anm. 121. Freilich stellt sich hier wieder die Frage der Textdatierung. Das Verhältnis von Devarim 21, 15-17 zu Bereschit 21, 8-21 dahingehend zu prüfen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Meine weitere Argumentationsführung zum Erstgeburtsrecht in der Vätertradition bedarf aber auch nicht der Evidenz der hier dargelegten Vermutung.

<sup>125</sup> So bezeichnet beispielsweise das im Buche Bemidbar für die Verteilung des Landes als Erbschaft gebrauchte Wort נחל (z.B. Num 26, 55 od. 32, 19) darüber hinaus auch den ‚Bach‘, oder ein entsprechendes Tal (Gen 26, 19).

Während Jakob später in Paddan-Aram seinen gesamten Besitz selbst erwirbt, stellen die Erbgüter Abrahams für den in Kanaan bleibenden Isaak also eine wichtige Lebensgrundlage dar. Deshalb fällt mit der göttlichen Erwählung auch zugleich der gesamte Erbesitz Abrahams auf ihn, während in der Jakob-Esau-Tradition nirgendwo vom ‚Erben familiärer oder sonstiger Besitztümer‘ (ירש oder נהל) die Rede ist, was im übrigen auch für die späteren Fälle göttlicher Bevorzugung Jüngerer gilt, allen voran die Erwählung Davids (1Sam 16, 11-12).

Die Erwählung Zweitgeborener innerhalb der Vätertradition steht also nicht zwingend im Widerspruch zu der Erstgeburtsregelung in Devarim 21, 15-17, da es hierbei um das ‚göttliche Erbe‘ der stammväterlichen Verheißungslinie geht und nur sekundär um das Vererben familiärer Besitztümer. Was den Stammvätern schließlich an tatsächlichem Landbesitz zugesprochen wird, empfangen Abraham, Isaak und Jakob lediglich als Verheißung Gottes für ihre Nachkommen, die zwölf Stämme der Kinder Israels, die dieses ‚göttliche Erbe‘ dann mit dem Abschluss des Exodus antreten sollen (vgl. z.B. Ex 32, 13). Dabei haben weder die generelle Vergabe, noch Größe oder Qualität dieses Erbes etwas mit der Reihenfolge der Geburt zu tun, sondern allein mit Eignung und Würdigkeit ihrer ‚vorläufigen‘ Empfänger.<sup>126</sup> Das zeigt sich an Isaak und Ismael ebenso wie an Jakob und Esau.

Da ein familiäres Erbe also gemeinhin nicht im Zentrum der Vätertradition steht, dürften Stellung und Recht des Erstgeborenen hier demnach noch eine andere Bedeutung und Funktion erfüllen, womit wir bei unserem dritten ‚Problem‘ zum Erstgeburtsrecht angelangt wären.

Ein Blick auf die innerfamiliäre Stellung der Erstgeborenen in der Vätertradition lässt zunächst einmal den Schluss zu, dass diese ein respektables Ansehen, bzw. eine Art autoritären Vorrang gegenüber ihren jüngeren Geschwistern genießen. So fügt sich beispielsweise in Bereschit 19, 31-35 die jüngere Tochter Lots vollständig den Anordnungen der Erstgeborenen, als es darum geht den Beischlaf mit dem gemeinsamen Vater zu vollziehen. Und auch die Söhne Jakobs hören auf den Erstgeborenen Ruben, als dieser sie davon abhalten will den gemeinsamen Bruder Joseph zu töten (Gen 37,

---

<sup>126</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 575.

21-24). Laut Bereschit 43, 33 wirkt sich diese soziale Sonderstellung des Erstgeborenen sogar bis hin zur Sitzordnung bei Tisch aus.

Benno Jacob konstatiert nun, dass der Erstgeborene dementsprechend mit dem Tode des Vaters auch dessen führende Stellung im Haus übernimmt, womit sein ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) in Kraft trete.<sup>127</sup> Dabei sei angemerkt, dass die Funktion des Familienoberhaupts aber nicht nur ein autoritäres Recht bedeutet, sondern vor allem auch eine Vielzahl von Pflichten mit sich bringt, angefangen bei der Versorgung der Frau und eventuell noch unmündiger Kinder. Eine solche Übernahme der Stellung des Familienoberhaupts nach dem Tode des Vaters ist wohl am ehesten noch in der Darstellung Josephs in Bereschit 50 impliziert (bes. V. 21). Das Besondere an Josephs Stellung innerhalb der verbleibenden Großfamilie Jakobs ist jedoch, dass er diese Position erst relativ spät einnimmt, und zwar infolge dessen, dass dem Erstgeborenen Ruben dessen ‚Vorzug‘ in Bereschit 49, 3f. aberkannt wird, da er das Bett seines Vaters entweiht habe. In Bereschit 49, 26b $\beta$  wird Joseph dann als ‚Geweiheter seiner Brüder‘ (גִּזְרֵי אֶחָיו) bezeichnet. Doch zugleich nimmt auch Juda laut Bereschit 49, 8 eine Vormachtstellung gegenüber seinen Brüdern ein, die ihn künftig ‚preisen‘ (יִדָּה)<sup>128</sup> und sich vor ihm „niederwerfen“ (יִשְׁתַּחֲוּוּ), Gen 49, 8b, vgl. 27, 29a) sollen. Aufklärung schafft diesbezüglich erst Divre ha-Jamim I 5, 1f., wo erklärt wird, dass Juda über seine Brüder ‚herrscht‘ (גבר, 1Chr 5, 2a $\alpha$ , vgl. Gen 27, 29a $\beta$ ), aber Joseph das ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה, 1Chr 5, 2b) zuteil werde, nachdem es Ruben aberkannt wurde (1Chr 5, 1).

Diese ungewöhnliche Aufteilung wirft freilich ein nochmals gebrochenes, neues Licht auf die bisherige Betrachtung des Erstgeburtsrechts und weist zudem, wie angemerkt, auch noch einige wörtliche Parallelen zu dem in Bereschit 27 an Jakob ergangenen Segen auf. Um die hier angestrebte Untersuchung jedoch in einem immer noch überschaubaren Rahmen zu belassen, sei vorerst nur festgestellt, dass das ‚Erstgeburtsrecht‘ (בכרה) auch laut Bereschit 49, 3f. und Divre ha-Jamim I 5, 1 zunächst dem ‚Erstgeborenen‘ (בכור) zusteht, diesem jedoch aberkannt werden kann, während er zugleich den Titel des בכור offenbar behält.<sup>129</sup> So werden die Nachkommen

---

<sup>127</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 576.

<sup>128</sup> In Bereschit 29, 35 wird der Name Juda (יהודה) von dem Wort ‚preisen‘ (יִדָּה) hergeleitet.

<sup>129</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 576.

Rubens auch weiterhin **בְּכֹר יִשְׂרָאֵל** genannt (Ex 6, 14; Num 1, 20; 1Chr 5, 1 u. 3), obwohl dieser in Bereschit 49, 3f. seine Vorrangstellung verliert.

Benno Jacob schlussfolgert hieraus, dass der Erstgeborene sein Erstgeburtsrecht auch ebenso gut freiwillig abtreten könne, wonach Esaus Verkauf seines Erstgeburtsrechts an Jakob in Bereschit 25, 29-34 absolut legitim wäre.<sup>130</sup> Dem kann auch ich mich nur anschließen und möchte lediglich ergänzend hinzufügen, dass laut Divre ha-Jamim I 5, 2 der Besitz des Erstgeburtsrechts noch nicht zwangsläufig eine herrschende Stellung gegenüber jüngeren Geschwistern bedeutet. Eine solche ergibt sich erst aus einem entsprechenden Segen, wie wir an Juda ersehen können (Gen 49, 8ff.), bzw. in dazu offenbar verschiedener Hinsicht auch an Joseph (Gen 49, 22ff.). Dass ein solcher väterlicher Segen (**בְּרָכָה**) bevorzugt dem Träger des Erstgeburtsrechts (**בְּכֹרָה**) zusteht, ist nicht zwingend gesagt. Vielmehr scheint aber der erste Segensspruch des Vaters in aller Regel an den Erstgeborenen (**בְּכֹר**) zu ergehen, wie sowohl Bereschit 49, 1ff. als auch 48, 18 nahe legen, nicht zu vergessen 27, 19.

Die Bedeutung und Funktion des ‚Erstgeburtsrechts‘ (**בְּכֹרָה**) sowie auch der Rolle des ‚Erstgeborenen‘ (**בְּכֹר**) dürften somit weitgehend geklärt sein. Gerade im Hinblick auf die Jakob-Esau-Tradition sei dieser Betrachtung jedoch abschließend noch die Erwähnung einer interessanten Hypothese hinzugefügt, welche - offenbar nur kurzzeitig diskutiert - in den 1920er Jahren aufgestellt wurde und von einer Krise der Segensauffassung ausgeht, die sich insbesondere im Erstgeburtsrechtsstreit der Brüder Jakob und Esau widerspiegle. So vertritt Ida Lublinski dazu in einem 1927 erschienenen Artikel die Auffassung, dass im ältesten jüdischen Volksrecht ursprünglich eine Ultimogenitur, also das Erbrecht des Letztgeborenen vorgeherrscht habe. Da der Erstgeborene das ‚Elternhaus‘ relativ früh verlassen habe, sei demnach der Jüngste in die Erbfolge eingetreten. Laut Lublinski stelle nun gerade der von Rebekka initiierte Betrug einen Widerspruch gegen die Änderung dieser Erbrechtstradition dar. Zur Begründung dessen weist Lublinski eine entsprechende Entwicklung für Mitteleuropa und gewisse Teile Afrikas nach und betont dabei die erstaunlichen Parallelen einiger

---

<sup>130</sup> Vgl. Benno Jacob: Das Buch Genesis, a.a.O., S. 576.

afrikanischer Initiationsriten zum Ablauf des Betruges um Esaus Segen.<sup>131</sup> Eine beweiskräftige Verbindung zu den Israeliten oder dem kanaanäischen Raum bleibt Lublinski jedoch schuldig. Darüber hinaus hat die hier geführte Untersuchung gezeigt, dass die Primogenitur, also das Erbrecht des Erstgeborenen, innerhalb der Vätertradition durchaus die Regel ist. Gerade gegen eine Abweichung von der Bevorzugung des Erstgeborenen erheben sowohl Abraham (Gen 21, 10f.) als auch Joseph (Gen 48, 17f.) Einspruch. Und im Falle Jakobs und Esaus führt sie zu einem massiven Konflikt.

### 3.3 Segen und Verheißung in der Vätertradition

*Ein treuer Mensch ist reich an Segnungen.*

*Doch wer es eilig hat, sich zu bereichern, wird nicht frei von Strafe sein.*

Spr 28, 20

Nachdem wir nun also Einblick in ‚Stellung und Recht des Erstgeborenen‘ (בכרה) gewonnen haben, bliebe noch zu klären, welche Rolle genau der ‚Segen‘ (ברכה) spielt, um den Jakob Esau in Bereschit 27 betrügt. Zwar wurde dieser Schritt bereits weitgehend in der exegetischen Betrachtung des Kapitels vollzogen, insbesondere in Abgrenzung zur göttlichen Weissagung in Bereschit 25, 23. Doch es erscheint mir sinnvoll, auch im Hinblick auf Bereschit 28, 1-5 und darüber hinaus noch einmal umfassend zu untersuchen, in welchem Verhältnis die Segenshandlungen innerhalb der Vätertradition zur göttlichen Erwählung und Verheißung stehen, wobei es insbesondere die Bedeutung des väterlichen Segens der Bedeutung des Segens Gottes gegenüberzustellen gilt.

Um diesen Schritt vollziehen zu können, müssen wir zunächst einmal einen Blick auf die zahlreichen Verheißungen Gottes innerhalb der Vätergeschichte werfen. Freilich ist dies eine Aufgabe, die ohne weiteres den

---

<sup>131</sup> Vgl. Ida Lublinski: Jacob und Esau, in: Der Morgen, 3. Jhrg., Nr. 4 (Oktober 1927), S. 396-401. Bei den Übereinstimmungen zum Betrugsvorgang der Jakob-Esau-Tradition handelt es sich um ‚Mannbarkeits-‘ und Adoptionsriten verschiedener nomadisierender afrikanischer Hirtenstämme, während derer ein Ochse, bzw. eine Ziege geschlachtet und deren Fell um Handgelenke, Hals und Schultern des pubertierenden Kindes gelegt wird. Vgl. ebd., S. 398f. u. Bereschit 27, 16. Vgl. dazu auch Marcus Cohn: Wörterbuch des Jüdischen Rechts, Basel u.a. 1980, S. 120.

Umfang einer eigenständigen Arbeit verdient, weshalb sie hier auch lediglich in einer weitgehend zusammenfassenden Darstellung erfüllt werden kann. Diese bildet m.E. jedoch eine unerlässliche Grundlage für eine differenzierte Betrachtung des Segensbegriffes.

Bereits Claus Westermann hat die unterschiedlichen Arten, bzw. Inhalte der an die Stammväter ergehenden Verheißungen recht detailliert unterschieden und dabei auch deren jeweilige ursprüngliche Einzeltradition weitgehend plausibel nachgewiesen.<sup>132</sup> So unterscheidet er im wesentlichen Landverheißung, Mehrheitsverheißung, Sohnesverheißung, Segensverheißung sowie Beistandsverheißung und schlüsselt selbst deren verschiedentliche Kombinationen en detail auf.<sup>133</sup> Der vielleicht interessanteste Aspekt Westermanns Untersuchung scheint mir die schon bei Gerhard von Rad auftauchende Feststellung, dass zumindest einige der göttlichen Verheißungen ursprünglich auf eine direkte Erfüllung hin angelegt sind. Am augenscheinlichsten ist dies freilich bei der Sohnesverheißung, die im Falle Abrahams und Sarahs sogar mit einer ‚Terminbindung‘ erfolgt (Gen 17, 21 u. 18, 14b), bzw. bei Hagar zum Zeitpunkt der bald zu erwartenden Geburt stattfindet (Gen 16, 11aß).<sup>134</sup> Doch auch bei den frühesten Landverheißungen (z.B. Gen 12, 7a) scheint eine Naherwartung für die unmittelbar folgende Generation Abrams/Abrahams literarisch plausibel.<sup>135</sup> Dies würde beispielsweise erklären, weshalb Abraham darauf besteht, dass sein Sohn Isaak Kanaan nicht mehr verlasse, zumal er dies gerade mit der Landverheißung begründet (Gen 24, 6f.). Man mag darin zwar einen gewissen Bruch zu der bereits in Bereschit 15, 13f. von Gott an Abraham ergangenen Erklärung feststellen können, dass dessen Nachkommen noch etliche Zeit als ‚Fremdlinge‘ leben und vierhundert Jahre lang als solche unterdrückt werden sollen, ehe sie endlich mit großer Habe fortziehen können. Doch was uns hier als eindeutige Prophezeiung des Exodus aus Ägypten sowie als

---

<sup>132</sup> Vgl. Claus Westermann: Die Verheißungen an die Väter, Göttingen 1976, S. 18-34 u. 123-149.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 120 u. 18-34.

<sup>134</sup> Die Verheißungen an Hagar erfolgen im Übrigen nicht direkt durch den Ewigen, sondern werden von ‚Boten‘, bzw. ‚Engeln‘ Gottes vermittelt (Gen 16, 7ff. u. 21, 17ff.).

<sup>135</sup> Vgl. Claus Westermann: Die Verheißungen an die Väter, a.a.O., S. 13 (auch mit Verweis auf von Rad) u. 33.

Anspielung auf das babylonische Exil offensichtlich wird, dürfte Abrahams Vorstellungskraft bei weitem überstiegen haben, so dass es keineswegs verwunderlich ist, wenn er zunächst darauf bedacht war, den Lebensraum seiner Nächsten zu sichern.

Über diese interessante Erwägung hinaus bringt uns eine völlige Separation sämtlicher göttlicher Verheißungen aber nicht wirklich weiter. Vor allem wenn wir verstehen wollen in welchem Verhältnis sie zu den von menschlicher Seite ergehenden Segnungen stehen, sollten wir versuchen die Verheißungen Gottes in ihrer Gesamtheit und Entwicklung während der kompletten Vätergeschichte zu betrachten.

Die drei wichtigsten göttlichen Verheißungen an alle drei Stammväter sind zweifelsohne die Mehrungs-, die Land- und die Segensverheißung. Dass eine dieser Verheißungen in irgendeiner Phase der Vätergeschichte vorherrscht, kann allenfalls für Abraham festgestellt werden, wo eine überwiegende Wiederholung der Mehrungsverheißung vorliegt (Gen 12, 2a $\alpha$ ; 13, 16; 15, 5; 17, 4b.5b $\beta$ .6; 18, 18a u. 22, 17a). Abgesehen davon jedoch sind die einzelnen Verheißungen jeweils in einem recht ausgewogenen Verhältnis verteilt, wenngleich sie in ihrer Gesamtheit aber bei Isaak und Jakob gegenüber Abraham deutlich seltener vorkommen.<sup>136</sup> Der wesentlichste Unterschied zwischen den Verheißungen an die Stammväter besteht demnach weniger in ihrem Inhalt, als vielmehr in ihrem nachlassend häufigem Auftreten sowie insbesondere in der ‚Begründung‘ und den Umständen ihrer Vergabe.

Erstmals wird eine göttliche Verheißung gegenüber Abraham in Bereschit 22, 16bff. mit dessen Bereitwilligkeit zur ‚Opferung Isaaks‘ begründet. Außerdem identifiziert sich Gott selbst schon in Bereschit 15, 7a $\alpha$  als derjenige, der Abraham aus Ur herausgeführt habe. Gegenüber Isaak begründet der Ewige seine Verheißungen sowie seinen Begleitschutz dann mit dem Verweis auf Abrahams Treue (Gen 26, 3b $\beta$ .5 u. 24). Und im Falle Jakobs ‚genügen‘ schließlich ausschließlich die Titel des ‚Gottes Abrahams und Isaaks‘ (Gen 28, 13a) und des ‚Abraham und Isaak gegebenen Landes‘ (Gen 35, 12a). Hieran zeigt sich, dass die Verheißungen an die drei Stammväter zwar inhaltlich identisch bleiben, aber doch in ihrer

---

<sup>136</sup> So erlebt Abraham insgesamt acht direkte Verheißungsszenen (Gen 12, 1-3.7; 13, 14-17; 15, 17, 1-22; 18, 10-15; 21, 12f. u. 22, 15-18). Bei Isaak sind es dagegen nur zwei (Gen 26, 2-5 u. 24), bei Jakob vier (Gen 28, 12-15; 31, 2; 35, 9-13 u. 46, 2-4).

Häufigkeit und situativen Formulierung einer deutlichen Entwicklung unterliegen, welche die Rolle der Stammväter selbst mehr und mehr hervorhebt. In diesem Zusammenhang erscheint es mir auch besonders wichtig festzuhalten, dass die göttlichen Verheißungen keineswegs ‚aus heiterem Himmel‘ vonstatten gehen, sondern stets an bestimmte Vorgänge oder Handlungen geknüpft sind. Die meisten beinhalten eine unmittelbare Aufforderung Gottes, wie z.B. bei den Aufbrüchen Abrahams und Jakobs, dem Bleiben Isaaks, der Vertreibung Hagers und Ismaels oder der ‚Opferung Isaaks‘ (Gen 12, 1; 13, 14.17a; 21, 12a; 22, 2; 26, 2; 31, 3; 35, 11aα u. 46, 3bα). Andere sind sogar in der Art eines Dialogs angelegt, allen voran der Bundschluss mit Abraham oder die Verhandlung zur Rettung Sodoms (Gen 15; 17, 1-22; 18, 10-33). Vor allem aber stehen die Verheißungen Gottes immer wieder in Verbindung mit vorhergehenden, integrierten oder nachfolgenden Handlungen der Stammväter, wie dem Errichten von Altären, Gedenkstätten oder Brunnen, dem geforderten Aufbruch, bzw. Bleiben, oder natürlich der Beschneidung sowie der ‚Opferung Isaaks‘ und der Vertreibung Hagers und Ismaels (Gen 12, 4aα.7bβ.; 13, 18; 17, 23; 21, 14a; 26, 6; 28, 18ff.; 31, 4ff.; 35, 14f. u. 46, 5ff.).

Dies dürfte letzthin deutlich machen, dass die an die Stammväter ergehenden Verheißungen kein bloßes Gnadengeschenk Gottes sind. Jeder unter ihnen muss sich aufs Neue um den Erhalt der Verheißungslinie verdient machen. Und dass Isaak und Jakob zunächst einmal ihren Brüdern vorgezogen werden, liegt wohl weniger an ihrer eigenen absoluten Untadeligkeit, als vielmehr an den Unzulänglichkeiten Ismaels und Esaus.<sup>137</sup>

Um die Bedeutung der umfangreichen und verschiedenartigen Verheißungen Gottes an die Stammväter ganz erfassen zu können, muss an dieser Stelle auch noch daran erinnert werden, dass ebenso Hagar sowie indirekt ihr Sohn Ismael und auch Sarah Mehrungs- und Segensverheißungen des Ewigen empfangen (Gen 16, 10; 17, 16.20; 21, 13 u. 18). Was die Exklusivität der an Abraham, Isaak und Jakob ausgesprochenen Verheißungen

---

<sup>137</sup> Bei Esau liegt durch die Heirat zweier Hetiterinnen eine selbstverschuldete Disqualifizierung vor (Gen 26, 34f. u. 28, 6). Im Falle Ismaels scheint es sich dagegen um eine mangelnde Eignung aufgrund seiner heterogenen Erblinie zu handeln (Gen 17, 18ff.). Dafür spricht u.a., dass er aufgrund seines Vaters nichtsdestotrotz göttliche Verheißungen empfängt (Gen 21, 13 u. 17, 20). Vgl. auch o. S. 64.

angeht, so beschränkt sich diese demnach streng genommen auf die Inbesitznahme Kanaans für sie selbst und ihre Nachkommen (Gen 12, 7a; 13, 15.17; 15, 7bβ.18b; 26, 3bα.4aβ.γ; 28, 13b u. 35, 12) sowie auf ihre beispielhafte Größe im Bezug auf alle Stämme oder Völker der ‚Erde‘ (Gen 12, 3b; 18, 18; 22, 18a; 26, 4b u. 28, 14b).

Gerade der letztgenannte Aspekt ist für die hier angestrebte Untersuchung besonders interessant, da er unmittelbar die Segensverheißung betrifft. Gemeinhin wird die diesbezügliche Verbindung zu sämtlichen „Stämmen der Erde“ (כל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה, Gen 12, 3b u. 28, 14b) oder „Völkern des Landes“ (כל גוֹיֵי הָאָרֶץ, Gen 18, 18; 22, 18a u. 26, 4b) beispielsweise in Bereschit 12, 3b in etwa mit folgenden Worten übersetzt: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“.<sup>138</sup> Die Übersetzungsfrage der Begriffe משפחת האדמה und גוֹיֵי הָאָרֶץ ist dabei wohl eher zweitrangig, wenngleich es jedoch m.E. einer nochmaligen genaueren Einzelanalyse bedürfte, um zu entscheiden, ob ארץ (Gen 18, 18; 22, 18a u. 26, 4b) ohne weiteres als ‚Erde‘ übersetzt werden kann.

Mit der zunächst weitaus wichtigeren Bedeutung von ונברכו בך (Gen 12, 3b u. 28, 14b), bzw. ונברכו בו (Gen 18, 18) und והתברכו בזרעך (Gen 22, 18a u. 26, 4b) beschäftigt sich u.a. Erhard Blum und gelangt dabei zu dem Schluss, dass ein „passives/rezeptives Verständnis [sowohl für die Nif'al- als auch für die Hitpa'el-Form von ברך] mit Bestimmtheit ausgeschlossen werden [kann].“<sup>139</sup> Stattdessen seien sämtliche Formen von ברך in diesem Zusammenhang reflexiv aufzufassen, also im Sinne eines ‚gewünschten Segens‘. Demnach stehe hier laut Blum jeweils allein die Segnung der Stammväter im Mittelpunkt und kein gleichzeitig vermittelter ‚Segen für andere‘. Abraham, Isaak und Jakob werden nur zum Paradigma eines Gesegneten, an dem sich der Segenswunsch anderer orientiere.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> So die revidierte Fassung der Elberfelder Übersetzung. Sowohl Elberfelder als auch Einheitsübersetzung verwenden durchgängig den Begriff ‚Erde‘ und übersetzen des Weiteren Bereschit 12, 3b; 18, 18 und 28, 14b rezeptiv, 22, 18a und 26, 4b dagegen in der interessanten Reflexivform ‚sie sollen/werden sich segnen‘, wobei die Elberfelder Übersetzung, außer in Bereschit 22, 18a, alternativ stets die reflexive Übersetzung „sich Segen wünschen“ anbietet. Luther übersetzt dagegen stets rezeptiv. Zum Hintergrund der Frage nach rezeptiver oder reflexiver Übersetzung vgl. u. S. 73.

<sup>139</sup> Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 350.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 352.

Die Völker erstreben nicht den „Segen Abrahams“ (Gen. subj.), sondern wollen gesegnet werden *wie* Abraham.<sup>141</sup>

Ich kann mich dem Ergebnis Blums Analyse im großen und ganzen anschließen, möchte aber ergänzend hinzufügen, dass es hier trotz allem dabei bleibt, dass allein der den Stammvätern verheißene Segen Gottes bis weit über ihre Nachkommen hinaus ‚wirken‘ wird. Nicht im Sinne eines automatischen ‚Kollektivsegens‘, sondern als maßgebendes Paradigma und als eine Art sinnstiftende Bereicherung für sämtliche Völker, insbesondere auch als Zeichen für das Wirken Gottes.

Daran anschließend sollten wir nun aber auch der Frage nachgehen, was genau unter dieser göttlichen Segnung der Stammväter, exemplarisch gern als ‚Segen Abrahams‘ bezeichnet, überhaupt zu verstehen ist.

Zunächst einmal lässt sich zweifelsfrei feststellen, dass es sich, wie z.B. Westermann treffend formuliert, um eine ‚Segensverheißung‘ handelt. Das heißt nicht etwa, dass sich der Segen Gottes nicht auch unmittelbar erfülle,<sup>142</sup> aber er ergeht grundsätzlich nicht in der Form eines Segensspruches, sondern ausschließlich als eine Ankündigung, die stets mit weiteren Verheißungen verknüpft wird (Gen 12, 1-3; 17, 1-22; 22, 15-18; 26, 2-5.24 u. 35, 9-13).<sup>143</sup> Und erst recht sind die Verheißungen von Land, Nachkommen und Begleitschutz nicht der Gegenstand oder ‚Inhalt‘ des göttlichen Segens, da diese auch ohne ‚Segnung‘ an die Stammväter ergehen (Gen 12, 7; 13, 14-17; 15; 17, 1-22 u. 46, 2-4).

Der Segen Gottes ist demnach zwar *ein Zeichen* der Erwählung, aber keineswegs eine Berufungsformel. Nicht einmal Mose wird in diesem Sinne von Gott gesegnet. Was der Segen Gottes in der Vätergeschichte, aber auch weit darüber hinaus (insbesondere während des Exodus‘), tatsächlich bedeutet, lässt sich am ehesten aus Westermanns Feststellung ersehen, dass der Segen ursprünglich die ‚Kraft der Fruchtbarkeit‘ ist.<sup>144</sup> Zwar bezieht

---

<sup>141</sup> Erhard Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, a.a.O., S. 352.

<sup>142</sup> Vgl. Claus Westermann: Die Verheißungen an die Väter, a.a.O., S. 26.

<sup>143</sup> Bereschit 35, 9-13 stellt allerdings zugleich eine nicht unproblematische Ausnahme dar, auf die ich im Folgenden noch näher eingehen werde. Vgl. u. S. 75.

<sup>144</sup> Vgl. Claus Westermann: Die Verheißungen an die Väter, a.a.O., S. 25.

Westermann dies auf die Mehrung der Nachkommen,<sup>145</sup> doch m.E. hängt der Segen Gottes, gerade in der Vätergeschichte, noch weit mehr mit dem ökonomischen Reichtum zusammen. Dies wird u.a. deutlich, wenn Abimelech und Laban erkennen, dass der ökonomische Reichtum Isaaks und Jakobs - der in Labans Falle ja zunächst seinen eigenen Wohlstand bedeutet, solange Jakob ihm dient - auf den Segen Gottes zurückzuführen sei (Gen 26, 12-33, bes. 29b, u. 30, 27-30), oder wenn der Knecht Abrahams die göttliche Segnung seines Herrn mit dessen enormem Wohlstand erklärt (Gen 24, 35). Und auch darüber hinaus wird der Segen Gottes, nicht nur im Buche Bereschit, immer wieder vorrangig mit ökonomischen Gütern in Verbindung gebracht (z.B. Gen 27, 27b; Ex 23, 25; Lev 25, 21; Dtn 7, 13f.; 12, 7; 15, 14; 16, 10 u. 28, 4f.).

Entscheidend ist hierbei, dass man den Segen Gottes nicht mit den Segenshandlungen und -sprüchen auf menschlicher Seite gleichsetzen darf. Dies zeigt sich vor allem am Beispiel Isaaks, zu dem es in Bereschit 25, 11aß erstmals in einer solchen Form heißt: „da segnete Gott Isaak“ (וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים) (אֶת-יִצְחָק). Auch hier folgt kein Segensspruch, sondern allein die zunächst unscheinbar wirkende Aussage, dass Jakob sich bei dem Brunnen Lachai-Roi niederlässt. Welche Bedeutung jedoch die bereits von Abraham entdeckten Brunnen<sup>146</sup> für die Versorgung Isaaks haben, der als einziger der Stammväter Zeit seines Lebens in Kanaan bleibt, wurde bereits im vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit gezeigt.<sup>147</sup> Im Text bestätigt es sich in Bereschit 26, 12ff., wo es schließlich auch unmissverständlich heißt: „Da säte Isaak in diesem Land, und er gewann in diesem Jahr das Hundertfache. So segnete ihn der Ewige.“ (Gen 26, 12). Dem folgt eine betonte Ausführung Isaaks Reichtums (Gen 26, 13f.).

Es zeigt sich also, dass die an die Stammväter ergehenden göttlichen Segnung sich erfüllende Verheißungen sind, die vorwiegend den ökonomischen Wohlstand Abrahams, Isaaks und Jakobs betreffen. Der Segen Gottes in der Vätertradition ist also keine Berufungsformel in Form einer rituellen Segenshandlung oder eines dementsprechenden Segensspruches.

---

<sup>145</sup> Vgl. Claus Westermann: Die Verheißungen an die Väter, a.a.O., S. 25.

<sup>146</sup> Der Brunnen (Beer-)Lachai-Roi erhält zumindest seinen Namen jedoch nicht von Abraham, sondern durch Hagar (Gen 16, 7-14).

<sup>147</sup> Vgl. o. S. 64f.

Die einzige problematische Sonderstellung nimmt in diesem Zusammenhang die ‚Segnung Jakobs‘ in Bereschit 32, 31 und 35, 9 ein. Zwar konnte im Zuge der exegetischen Einzelanalyse von Bereschit 32, 23-33 bereits gezeigt werden, dass es sich bei der dort stattfindenden Segnung eher um einen symbolischen Akt in Bezug auf den vorangegangenen Segensbetrug in Bereschit 27 handelt, der noch dazu nicht von Gott selbst, sondern durch eine Vermittlerfigur vollzogen wird.<sup>148</sup> Doch auf Bereschit 35, 9-13 lässt sich dies, trotz deutlicher Parallelen zu Bereschit 32, 23-33 (vgl. Gen 35, 10 u. 32, 29a) und dem etwaigen Anachronismus, dass sich der Vorfall ‚bei Jakobs Kommen aus Paddan-Aram‘ (בְּבֹאוֹ מִפְּדַן אֲרָם, Gen 35, 9a) ereignet, obgleich dieses schon um einige Zeit zurückliegt, nicht ohne weiteres übertragen. So kann ich an dieser Stelle zunächst nur festhalten, dass zumindest der Aufbau, bzw. Ablauf von Bereschit 35, 9-13 m.E. nicht auf eine geschlossene Segenshandlung mit entsprechendem Segensspruch hindeutet, da die Verse 9-11 jedes Mal aufs neue Gott als handelndes Subjekt einführen und erst die Verse 11-12 eine zusammenhängende Verheißungsrede bilden. Damit ist die genaue Bedeutung von Bereschit 35, 9 natürlich noch längst nicht geklärt. Es besteht jedoch m.E. keine Veranlassung, die bisherigen Ergebnisse zum Gottesseggen innerhalb der Vätertradition deshalb für hinfällig zu erklären. Vielmehr können wir nun vor deren Hintergrund abschließend die Segenshandlungen und -sprüche der Stammväter selbst betrachten, um ihre Bedeutung im Hinblick auf die göttliche Erwählung und Verheißung zu beurteilen.

Von den drei Stammvätern sprechen nur Isaak und Jakob/Israel einen Segen an ihre Söhne, bzw. Enkel aus (Gen 27, 18-29; 28, 1-5; 48 u. 49), und zwar ursprünglich an alle ihre Söhne. Nur Isaaks Segen an Esau wird durch die Intervention Rebekkas und Jakobs in Bereschit 27 vereitelt. Dabei weisen die vier Segenshandlungen Isaaks und Jakobs, welche in Bereschit 27 und 28 sowie 48 und 49 jeweils unmittelbar aufeinander folgen, hinsichtlich Ablauf, Inhalt und Formulierung deutliche Unterschiede, aber durchaus auch einige grundlegende Gemeinsamkeiten auf. So stimmt doch, bis auf Bereschit 28, 1-5, zumindest gewissermaßen die *mise en scène* dieser Segnungen insofern überein, als dass sie in Bereschit 27; 48 und 49 in

---

<sup>148</sup> Vgl. o. S. 45ff.

unmittelbarer Naherwartung des Todes des segnenden Vaters vollzogen werden (Gen 27, 2.4b.7b.10b.; 48, 1.21a u. 49, 29-33) und ihr Ablauf dort auch bestimmte Züge einer rituellen Handlung aufweist (Gen 27, 18-29, vgl. bes. 48, 8-22; 49, 1.2 u. 28-33). Zudem sind alle vier Segnungen, wenn auch mit variablem Aufbau und Inhalt, grundsätzlich klar als zusammenhängende Segenssprüche in einem gewissen zeremoniell-pathetischen Tonfall angelegt (Gen 27, 27-29; 28, 1-4; 48, 15.16.20-22 u. 49, 3-29).<sup>149</sup> Dazu gehört vor allem die einleitende, bzw. nachgestellte Segensformel ‚Da segnete er ihn/sie (und gebot) und sprach‘ (Gen 27, 27; 28, 1; 48, 15.20 u. 49, 28-29).<sup>150</sup>

Soweit lassen sich bereits klare Unterschiede zwischen den väterlichen, oder sogar allgemeiner den menschlichen Segnungen gegenüber denen von Gottes Seite feststellen. Während die letzteren als Segensverheißungen weder an eine rituelle Handlung, noch an einen Segensspruch gebunden sind, werden die Segnungen von Seiten der Menschen, und insbesondere die der Stammväter, als geschlossene, detailliert inhaltsreiche Formulierungen in einem zumeist zeremoniellen Rahmen inszeniert. Und noch eine Unterscheidung kommt hinzu: Während die Segensverheißungen, wie allgemein die Verheißungen Gottes vor allem auf das Handeln ihrer Empfänger hin intendiert sind,<sup>151</sup> finden die Segenshandlungen der Menschen mehr noch im situativen Bezug auf ein bestimmtes Ereignis statt. Zumeist handelt es sich dabei um den unmittelbar bevorstehenden Tod des segnenden Vaters. In Bereschit 28, 1-5 dagegen, ähnlich wie auch in 24, 60, ist der Aufbruch Jakobs (bzw. Rebekkas in Bereschit 24) Anlass eines Abschiedsegens.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Dies gilt m.E. auch für Bereschit 48, wenngleich dort die Segenssprüche an Ephraim und Manasse in ihrem gesamten rituellen Ablauf durch Joseph kurzzeitig unterbrochen werden (Gen 48, 17-19) und somit an Geschlossenheit einbüßen.

<sup>150</sup> So auch in den übrigen beiden Segnung von menschlicher Seite in Bereschit 14, 19 und 24, 60. Vgl. o. S. 32f.

<sup>151</sup> Vgl. o. S. 71. Mit dem ‚Handeln der Empfänger‘ des göttlichen Segens ist hier jedoch ein quasi bestätigendes Verdientmachen um die Erwählung und Verheißung Gottes gemeint und nicht etwa eine direkte Einflussnahme darauf, auf die es Rebekka ja irrtümlich nach der göttlichen Weissagung in Bereschit 25, 23 in Kapitel 27 anlegt.

<sup>152</sup> Es sei an dieser Stelle der Hinweis gestattet, dass sowohl hinsichtlich der grundsätzlichen Handhabung des Erstgeburtsrechts (vgl. Gen 29, 26 u. 21, 10f.; 48, 14 u. 17f.), als auch der Inhalte des Abschiedsegens (vgl. Gen 24, 60 u. 28, 3-4) auffällige Übereinstimmungen zwischen den Gebräuchen in Paddan-Aram und denen der Stammväter Israels vorliegen. Hinzu kommt außerdem die zum Teil wörtliche Parallelität zwischen Bereschit 24, 60b und

Tatsächlich stellt Bereschit 28, 1-5, vor allem im vergleichenden Hinblick auf 24, 60, m.E. grundsätzlich einen Abschieds- oder Aufbruchssegens dar, der dem Fortziehenden eine reiche und kraftvolle Nachkommenschaft wünscht, welche für das unstete Nomadenleben zunächst einmal eine zweckdienliche Existenzsicherung bedeutet.<sup>153</sup> Nichtsdestotrotz weist der von Isaak an Jakob erteilte Abschiedssegens mit der Erwähnung Abrahams und dem expliziten Hinweis auf die Landverheißung Kanaans (Gen 28, 4) natürlich eine individuelle Variation auf, welche auf den Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie anspielt.<sup>154</sup> Dies muss aber vor allem vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass Jakob nach Paddan-Aram ziehen soll, um sich dort eine Frau zu nehmen (Gen 28, 1f.) und so nicht, wie sein Bruder Esau, durch die Heirat einer Tochter Kanaans den ‚Anspruch‘ auf die göttliche Verheißung zu verlieren (vgl. Gen 26, 34f.; 27, 46 u. 28, 6-9). Niemand ist sich dessen mehr bewusst als Isaak, dem in Bereschit 24 eigens deshalb eine Frau aus Paddan-Aram zugeführt wurde. Wenn er zudem von dem „Segen Abrahams“ (בְּרֵכָת אַבְרָהָם, Gen 28, 4a) spricht, so meint Isaak damit, wie die vorangegangene Untersuchung des göttlichen Segens zeigte, allein dessen ökonomischen Reichtum. Isaak selbst hat diesen im wesentlichen als unmittelbares Erbe von Abraham übernommen (Gen 24, 35f. u. 25, 5), ehe sein Wohlstand durch Gottes Segen vermehrt wurde (Gen 26, 12f.). Doch kann er seinen Besitz nun aufgrund des nach Bereschit 27 notwendigen Aufbruchs Jakobs nicht an diesen weitergeben. Wie einst Abraham steht auch Jakob quasi mit leeren Händen da und wird sich sein Hab und Gut in einem fremden Land von neuem erarbeiten müssen. Damit ihm dies gelinge, wünscht Isaak ihm den gleichen Segens ökonomischen Reichtums *wie* Abraham ihn empfangen hat.

---

22, 17b. Da zwischen dem Hause Labans und den Stammvätern, allein aufgrund der Stammmütter, enge verwandtschaftliche Beziehungen bestehen und sich noch dazu Abraham und Jakob lange Zeit in Paddan-Aram aufhalten, liegt eine gegenseitige Beeinflussung in dieser Hinsicht auch nahe. Man könnte dieses Thema gewiss auf historisch-kritischer Ebene noch vertiefend betrachten.

<sup>153</sup> Dafür, dass eine reiche Nachkommenschaft auch die physische Überlegenheit der Sippe gegenüber möglichen Angreifern bedeutet, spricht jedenfalls die Ergänzung in Bereschit 24, 60b.

<sup>154</sup> Vgl. o. S. 29.

Isaak hat nur zwei Söhne. Der eine von ihnen, Esau, hat sich durch die Heirat zweier Hetiterinnen sowie im Grunde auch durch seinen unsteten ‚Broterwerb‘ bereits für die göttliche Erwählung disqualifiziert.<sup>155</sup> Der andere, Jakob, befindet sich aufgrund seines Betrugs um ‚Esaus Segen‘ in einer denkbar ungünstigen Ausgangsposition.<sup>156</sup> Vor diesem Hintergrund ist Isaaks Abschiedssegens an Jakob auch ein dramatischer Appell an die Fortsetzung der stammväterlichen Verheißungslinie. Insofern kann hier keineswegs von einer feststehenden Segensformel der Stammväter die Rede sein, was sich ebenso in der Tatsache bestätigt, dass Abraham nie einen Segen an Isaak ausspricht und Jakobs/Israels Segen an seine Enkel und Söhne bereits gezielt auf die ‚endgültige‘ Inbesitznahme Kanaans angelegt ist (Gen 48, 16b.21bf. u. 49, 7bβ.10f.13f.16 u. 26a). Einen ‚Segen Abrahams‘ im Sinne eines ‚Vätersegens‘, der wie ein Wanderpokal zwischen Abraham, Isaak und Jakob weitergereicht wird, gibt es nicht.

Die Segenshandlungen der Stammväter regeln zum einen die familiäre Hierarchie (Gen 27, 29aβ; 49, 8 u. 26b) und plädieren zugleich für eine fortgesetzte Erfüllung der Verheißungen Gottes (Gen 28, 3f; 48, 16 u. 21b), auf dessen Wirken sie sich immer wieder berufen (Gen 27, 28; 28, 3f; 48, 15f.21b u. 49, 25). Auf die göttliche Erwählung und den Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie hat jedoch auch der ‚Segen‘ (ברכה) Isaaks letztlich keinen Einfluss.

Die Bedeutung von göttlichem und väterlichem Segen sowie ihr Verhältnis zueinander dürften somit hinreichend geklärt sein. Dennoch muss in diesem Zusammenhang natürlich abschließend noch einmal auf die Segnung Ephraims und Manasses durch ihren Großvater Israel eingegangen werden. Sie nimmt insofern - vor allem im Rahmen der hier angestrebten Untersuchung zum Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau - eine Sonderstellung ein, als dass sie mit der Erwähnung Israels schlechtem Sehvermögen sowie dem Küssen seiner Enkel zunächst einmal deutliche Anspielungen auf Jakobs ‚Segensbetrug‘ in Bereschit 27 enthält (vgl. Gen

---

<sup>155</sup> Vgl. o. S. 64 u. 71, Anm. 137.

<sup>156</sup> Dies wird auch anhand dessen deutlich, dass die Segnung Jakobs hier direkt an das ausgedehnte dramatische Kapitel 27 anschließt und von der anderen Seite, in den unmittelbar folgenden Versen Bereschit 28, 6-9, nochmals dem Thema Esaus unerhörter Eheschließungen gegenübergestellt wird.

48, 10 u. 27, 1a.26bf. sowie 48, 8bf. u. 27, 18bβ). Hinzu kommt, dass die Begründung von Israels Bevorzugung des jüngeren Ephraim wie eine spitzfindige Wiederaufnahme der göttlichen Weissagung aus Bereschit 25, 23 anmutet – nicht der Geburtsstatus des Kindes ist entscheidend, sondern die bevorstehende Zukunft des aus ihm hervorgehenden Volkes (Gen 48, 19).

Der gesamte Vorgang greift, kurz vor dem Tode Jakobs, der hier vom Moment der Segnung an durchgehend ‚Israel‘ genannt wird (Gen 48, 8-22), noch einmal das Thema der (un)gerechtfertigten Vorrangstellung des Jüngeren vor dem Erstgeborenen auf. Ich will an dieser Stelle jedoch von einer weiteren detaillierten exegetischen Analyse hinsichtlich wortwörtlicher Parallelen oder eher indirekter Bezüge zu Bereschit 25 und 27 absehen.<sup>157</sup> M.E. genügt an dieser Stelle die Feststellung, dass es sich bei Bereschit 48 um eine weitere Wiederaufnahme des Themas des Erstgeburtsstreits handelt, die vor allem mit der zweimaligen Nennung der Stammväterlinie Abraham-Isaak (Gen 48, 15f.), der Erwähnung des ‚erlösenden Engels‘ (Gen 48, 16, vgl. 32, 23-33) und dem abschließenden Verweis auf die Zukunft Israels (Gen 48, 21f.) noch einmal verdeutlicht, dass Jakob kurz vor seinem Tod den Betrug um den ‚(Erstgeburts)segens‘ noch immer bereut, diesen aber in der Tat nur aus einem Grund verübt hat: Um die stammväterliche Verheißungslinie fortzusetzen, die nunmehr in den zwölf Stämmen Israels ihre Erfüllung finden soll.

---

<sup>157</sup> Tatsächliche wortwörtliche Parallelen zu Bereschit 25 und 27 bestehen hier so gut wie überhaupt nicht.

## 4 Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es: Ein Schlussplädoyer

*Mein Bruder, zwei Welten sind vor uns; diese Welt und die kommende Welt.  
Diese Welt: in ihr gibt es Essen und Trinken, und Last und Gabe,  
um eine Frau zu heiraten und um Söhne und Töchter zu zeugen.  
Aber die kommende Welt: in ihr gibt es nicht all diese Maßgaben.  
Gefällt es dir, nimm du diese Welt und ich selbst nehme die kommende Welt.*  
Jalq Schim Ber 25, 111<sup>158</sup>

Die Betrachtung der Jakob-Esau-Tradition hat uns, insbesondere im zweiten Teil dieser Arbeit, bis tief in die gesamte Vätergeschichte geführt. Es war dies auch zu erwarten und vor allem insofern beabsichtigt, als dass eine umfassende Beurteilung des Erstgeburtsrechts- und Betrugsfalls der Brüder Jakob und Esau nicht möglich ist, ohne dabei auf die Themen der göttlichen Erwählung und Verheißung einzugehen und somit die Bedeutung dieses Streits um Anspruch, Recht und Anerkennung eines wie auch immer verstandenen Vorrangs im Kontext der gesamten Vätertradition zu beleuchten. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der göttlichen Weissagung, welche der Geburt der Zwillinge in Bereschit 25, 23 vorausgeht. Doch während diese in der langen Rezeptionsgeschichte der Jakob-Esau-Tradition immer wieder zum Anlass genommen wurde, sich primär auf den volksgeschichtlichen Aspekt der Erzählung zu konzentrieren, habe ich den Fokus meiner Arbeit bewusst auf die familiengeschichtliche Ebene gerichtet. Denn die Erzählung von Jakob und Esau sowie ihren Eltern Rebekka und Isaak, bildet m.E. die *Vorgeschichte* und noch nicht die Geschichte zweier rivalisierender Völker ab. Ihre zahlreichen Anspielungen, Wortspiele und symbolkräftigen Ereignisschilderungen sind zweifelsohne als quasi ‚wohlschmeckende Früchte‘ für die Erkenntnisse einer ethnologischen Auslegung beabsichtigt und haben als solche in der rabbinischen Tradition auch ausgiebigst ihren Zweck erfüllt. Doch deshalb den gesamten ‚(Stamm-)Baum‘, aus dem sie gewachsen sind, als Volksgeschichte zu ‚verschlingen‘, dürfte ein schwer-

---

<sup>158</sup> So die Erläuterung des Midrasch Jalqut Schim’oni Bereschit zum Verkauf des Erstgeburtsrechts in Bereschit 25, 31.

verdauliches Unterfangen sein, wie schon die jahrhundertlangen Rivalitäten jüdischer und christlicher Religionsverfechter belegen.

Noch vor der Weissagung Gottes über die bevorstehende Zukunft der beiden Zwillinge, erfahren wir von deren im Mutterleib beginnenden Zwietracht (Gen 25, 22aα). Ausgehend von diesem Brüderstreit führte uns die Untersuchung ihrer Geschichte über die Betrachtung der Umstände und Voraussetzungen göttlicher Erwählung zu dem tiefen Bedeutungsgehalt der stammväterlichen Verheißungslinie und schließlich deren Übergang vom selbstorganisierten Familienverband zu den zwölf Stämmen Israels, die im folgenden Buche Schemot als großes Volk aus Ägypten fortziehen werden, um Kanaan in Besitz zu nehmen. Damit wären wir letzten Endes natürlich wieder auf der volksgeschichtlichen Ebene angelangt, nur eben im Zuge einer Entwicklung, die mit den Familien der Stammväter beginnt und in ihren Geschichten auch zweifelsohne bereits impliziert ist. Indem wir diese Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung ihrer wichtigsten Bestandteile, wie dem Erstgeburtsrecht, dem Segen, der Sicherung der Versorgung, dem Lösen sozialer Konflikte und selbstverständlich auch im Hinblick auf das Wirken und die Verheißungen Gottes intensiv nachvollzogen haben, können wir nun auch den Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau, der währenddessen die ganze Zeit im Zentrum unserer Betrachtungen stand, abschließend beurteilen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Esau der Erstgeborene (בכור) Rebekkas und Isaaks ist. Selbst Jakob erkennt dies im Grunde an, wenn er in Bereschit 27, 19 zu seinem Vater sagt: „Ich bin Esau dein Erstgeborener“. Dessen Erstgeburtsrecht (בכרה) dagegen ist jedoch, nach dem wie es sich uns in der gesamten Vätergeschichte und insbesondere im Falle Rubens darstellt, eine grundsätzlich optionale Größe, die Esau in Bereschit 25, 29-34 freiwillig an seinen Bruder veräußert. Die Umstände unter denen er dies tut, können dabei, im Schatten der göttlichen Weissagung aus Bereschit 25, 23, durchaus als Anspielung auf die volksgeschichtliche Relevanz der Jakob-Esau-Tradition verstanden werden und geben zu erkennen, dass Jakob bereits durch seine bessere Versorgungsgrundlage eher als Stammvater Israels geeignet ist, was insbesondere auch in Bereschit 27 nochmals zum Tragen kommt. Der unstete ‚Broterwerb‘ Esaus dagegen sowie vor allem seine Heirat mit zwei Hetiterinnen schließen ihn früh als möglichen Stammvater aus, wie Bereschit 28, 1-9 nachdrücklich belegt.

Selbst die gesamte Bibel gibt keinen verbindlichen Aufschluss darüber, dass der Inhaber des Erstgeburtsrechts (בכרה) zugleich auch Anspruch auf einen besonderen Segen (ברכה) hat. Vielmehr ist es in aller Regel der Erstgeborene (בכור), welcher im Angesicht des nahenden Todes seines Vaters auch als erster dessen Segen erhält. Und so soll es in Bereschit 27 auch Esau ergehen, ehe seine Mutter Rebekka von Isaaks Absicht erfährt und dagegen interveniert. Aufgrund ihres Wissens um die göttliche Verheißung in Bereschit 25, 23 verhilft sie stattdessen ihrem jüngeren Sohn Jakob zum Segen des Vaters, mit welchem sie offenbar eine Regelung höherer Ordnung im Sinne der Weissagung Gottes erwartet. Jakob selbst übt den von Rebekka initiierten Betrug aktiv aus, da er angesichts der bevorstehenden Segnung Esaus seinen Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie, trotz des bereits erworbenen Erstgeburtsrechts, als gefährdet betrachten muss. Tatsächlich betrifft der Segensspruch Isaaks, den Jakob nun als Esau empfängt, jedoch ‚allein‘ den ökonomischen Reichtum, die soziale Stellung und den familienhierarchischen Rang seines Sohnes (und nicht einmal die Verteilung eines Erbes). Auf Jakobs Eintritt in die stammväterliche Verheißungslinie hat Isaaks Segen keinen Einfluss, selbst dann nicht als er diesen in einem zweiten Segen, vor dem inzwischen notwendig gewordenem Aufbruch seines Sohnes nach Paddan-Aram, zumindest anspricht (Gen 28, 2-4), da er doch fürchten muss, dass Jakobs Erwählung zum Stammvater durch das Verlassen des Landes Kanaan nun tatsächlich in Gefahr ist (vgl. Gen 26, 2-5).

Doch Gott offenbart sich Jakob nichtsdestotrotz, noch ehe er Kanaan verlassen hat (Gen 28, 13-15). In seiner Verheißung und der Fortführung der Linie der Stammväter lässt sich der Ewige durch einen familiären Streit nicht beirren. Seine Erwählungskriterien folgen ganz anderen Gesichtspunkten, da sie auf die Zukunft eines ganzen Volkes hin angelegt sind. Dafür muss sich auch Jakob, ebenso wie Abraham und Isaak vor ihm, erst aufs Neue bewähren. Sein Betrug um Esaus Segen betrifft hingegen genauso wenig die stammväterliche Verheißungslinie, wie er auch umgekehrt keine Angelegenheit Gottes ist. Rebekka und Jakob haben sich geirrt und letzten Endes nicht viel mehr erreicht, als die Zuspitzung des Brüderstreits zwischen Jakob und Esau. Diesen muss Jakob nun, ungeachtet dessen dass er inzwischen zum Offenbarungsempfänger, Kultstifter und Stammvater Israels geworden ist, nach seiner Rückkehr aus Paddan-Aram selbst schlichten, ehe sich die Wege der Brüder trennen.

Die göttliche Weissagung in Bereschit 25, 23 über die Zukunft der beiden Brüdervölker Israel und Edom hat sich damit allerdings noch nicht erfüllt. Sie verweist in der Tat wohl eher als vaticinium ex eventu auf die politischen Umstände der Zeit ihrer Autoren. Die Erzählung selbst greift das Gotteswort zwar immer wieder in Form zahlreicher Anspielungen auf, berichtet aber letztendlich nur von der göttlichen Bevorzugung und Berufung Jakobs zum dritten Stammvater Israels, welche wohlgemerkt weder mit Hilfe, noch ungeachtet eines Betrugs erfolgt. Dieser nämlich betrifft in der Tat allein die Familienebene und muss auch innerhalb derer eigenverantwortlich gelöst werden.

Vor allem der zweite Teil dieser Arbeit sollte gerade anhand des Betrugsfalles gezeigt haben, dass die Jakob-Esau-Tradition, über die offensichtliche Handlungsebene und ihre literarische Qualität als biblische Einzelerzählung hinaus, innerhalb der gesamten Vätergeschichte auch eine wichtige Rolle für den allmählichen Übergang zur Volksgeschichte Israels spielt. So ist sie Teil einer zunehmenden Entwicklung sozialer Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit, die wegbereitende Grundlagen eines neuen Gesellschaftssystems darstellen. Nicht umsonst zieht sich Gott im Verlauf der Vätergeschichte mehr und mehr aus dem Handlungsspielraum der stammväterlichen Familien zurück, nimmt die Zahl seiner Verheißungen nach Abraham deutlich ab, bis er von Bereschit 37 an schließlich kaum noch aktiv agiert, sondern innerhalb der gesamten Josephgeschichte weitgehend im Hintergrund bleibt, während Joseph selbst als erster Sohn eines Stammvaters in Ägypten überzeugende ‚politische Führungsqualitäten‘ beweist.

Vor allem aber verdeutlicht Jakobs und Esaus Streit um den Erstgeburtsanspruch ebenso beispielhaft wie andere Brüderstreitgeschichten der Bibel, dass die ‚Entschluss- und Handlungsebene‘ Gottes zumeist außerhalb menschlicher Verständnis- und Einflussreichweite liegt. An der Art und Weise wie der Mensch eben damit umzugehen versteht, muss sich beweisen wie verantwortungsbewusst er seinen (gottgegebenen) freien Willen zu gebrauchen vermag.

Was bleibt, ist der Betrug Jakobs um den väterlichen Segen an Esau in Bereschit 27, der zwar nur eine familiäre ‚Zivilrechtsangelegenheit‘ darstellt, aber auf dieser Ebene nun einmal unrecht ist.

Wenn es auch freilich etwas anachronistisch anmuten mag, so scheint es mir doch hilfreich, diesen bestehenden Betrug in der Tat abschließend juris-

tisch zu beurteilen. Und tut man dies über das Kapitel 27 hinaus, nämlich bis zum Abschluss von Bereschit 33, so wird deutlich, dass Jakobs Betrug durchaus gestraft wird, und zwar in etwa auf allen drei Zweckebenen die eine Strafe nach juristischen Maßstäben zu erfüllen hat.

Mit der zwanzigjährigen Dienstzeit bei Laban, und insbesondere den Umständen seiner ‚Doppelheirat‘ in Bereschit 29, 21-30, erfährt Jakob im gewissen Sinne eine Strafe, die ohne Zweifel individualpräventiv auf ihn wirken sollte, womit das erste Ziel einer juristischen Strafe erfüllt wäre: Der Täter - Jakob - wird seine Tat nicht wiederholen, sondern fortan ganz anders mit Konfliktsituationen umgehen. Dies zeigt sich sowohl in Jakobs Verhalten nach der Vergewaltigung Dinas in Bereschit 34, 4 und 30 sowie vor allem bei seiner Reaktion auf den von seinen Söhnen vermeintlich verübten Diebstahl nach deren erster Ägyptenreise in Bereschit 43, 11-14.

Bei Jakobs Rückkehr aus Paddan-Aram und seinem Wiedersehen mit Esau in Bereschit 32-33 erleben wir schließlich die Erfüllung des zweiten Strafzwecks, den Täter-Opfer-Ausgleich. Jakob entrichtet eine hohe gütliche Entschädigung an Esau (Gen 32, 14ff.) und erstattet so letztlich den erschlichenen Segen zumindest ‚symbolisch‘ zurück (Gen 33, 11).

Mit der gesamten Erzählung an sich sollte schließlich auch der dritte juristische Strafzweck erfüllt sein, die Sozialprävention. Doch ausgerechnet sie scheint, zumindest bei den meisten neuzeitlichen Lesern, welche die Bibel, oder wenigstens die Tora, leider selten als Gesamtwerk betrachten oder auch nur als solches kennen, ihre Wirkung verfehlt zu haben. Dies zeigt bereits das eingangs gebrachte Zitat aus Paul Austers Roman *The Brooklyn Follies*. Damit sei jedoch keineswegs der Autor selbst kritisiert, welcher schließlich nur die Meinung seiner Protagonisten wiedergibt. Und betrachten wir deren Interpretation als eine gedankliche Anregung und Spiegel unserer heutigen Gesellschaft, welche sie zweifelsohne ist, so zeigt sich anhand dieser literarischen Auseinandersetzung mit der biblischen Jakob-Esau-Tradition doch letztlich ein blutjunges Beispiel dafür, dass die Bibel und ihre Themen auch im 21. Jahrhundert immer noch eine gewichtige Relevanz haben.

## 5 English Summary

The conflict of birthright between brothers Jacob and Esau was always received ethnologically and used from the earliest time by both Jews and Christians, in several interpretations as a basis for religious and political identity formation. On one hand, the Rabbis used the Jacob-Esau tradition to explain the strained relations between the Jews and the Roman Empire and on the other the earliest Christian exegesis already tried to legitimize the standing of Christianity in opposition to Judaism on the basis of this tradition. The question as to why God chose the ‘cheat’ Jacob as the third progenitor of Israel, also fell into the background as a result of these interpretations.

The question and the theological problems it poses are the main focus of this book. In the first part of this work a detailed exegesis of the biblical story of Jacob and Esau, from Bereshit 25 to 33, is given. It shows that Jacob did not betray Esau out of the birthright (it is Esau who sells it to Jacob for an unmentioned price in Bereshit 25) but out of the blessing by their father Isaac (Gen 27). Although, neither the birthright nor Isaac’s blessing, influence God’s choice for Jacob as the third progenitor, Bereshit 25-27 describes the circumstances and reasons for Jacob being chosen. Jacob was seen to have the better qualifications to provide for a family or tribe, yet on the other hand Esau was unable to guarantee the homogeneity of the hereditary line because of his marriage to two daughters of the Canaanites in Bereshit 26.

Jacob’s fraud in Bereshit 27 concerns only the family but not God; nevertheless it was an offence for which he has to “pay”. Firstly by working 20 years in exile in Paddan-Aram (Gen 29-31) and then his considerable recompense payment to Esau in Bereshit 32-33. The second part of this work mainly illustrates that this kind of managing of a familiar conflict, the dissolving of what we would call today a matter of civil law, is part of an important social-ethical development that is discernable from the brothers-conflict of Cain and Abel to that of Joseph and his brothers.

In a detailed exegesis of the biblical sources, considering rabbinic and modern Jewish and Christian interpretations, this book gives an attentive literary and theological analysis of the Jacob-Esau tradition, including its main topics such as birthright, blessing and God’s promise, and its standing and meaning in the whole progenitor-story.

## 6 Abbiaviaturen

### Hebräiſche Bibel

Gen	Genesis / Beresdit
Ex	Exodus / Schemot
Lev	Levitikus / Wajikra
Num	Numeri / Bemidbar
Dtn	Deuteronomium / Devarim
1Sam	1.Samuel / Schmu'el I
Jes	Jesaja / Jeschajahu
Jer	Jeremia / Jermejahu
Hos	Hosea / Hosche'a
Joe	Joel / Jo'el
Hag	Haggai / Chaggai
Spr	Sprüche / Mischle
1Chr	1.Chronik / Divre ha-Jamim I

### Neues Testament

Hebr	Hebräerbrief
------	--------------

### Apokryphen

Jub	Jubiläen
-----	----------

### Rabbinica

bBB	babylonischer Talmud, Traktat Baba Batra
BerR	Beresdit Rabba
bSota	babylonischer Talmud, Traktat Sota
Jalq Schim Ber	Jalqut Schim'oni Beresdit
Leq	Leqach Tob
MHG	Midrasch ha-Gadol
PRE	Pirké de-Rabbi Eli' eser
Sek	Sekhel Tob

## 7 Stellenregister

Die kursiv gestellten Seitenzahlen beziehen sich auf Erwähnungen in den Fußnoten.

<b>Hebräische Bibel</b>		16, 7ff.	69
		16, 7-14	74
<b>Bereschit / Genesis</b>		16, 10	71
4, 1-15	57	16, 11	69
4, 2-5	13	17, 1-22	70, 71, 73
4, 3-7	57	17, 4.5.6	70
4, 10ff.	57	17, 5	54
10, 10-11	15	17, 6ff.	29
12, 1ff.	35	17, 16	71
12, 1-3	46, 70, 73	17, 18ff.	71
12, 1	71	17, 18f.	64
12, 2	70	17, 19	54, 64
12, 3	30, 30, 72, 72	17, 20	71, 71
12, 4.7f.	71	17, 21	69
12, 7	29, 69, 70, 72, 73	17, 23	71
13, 5ff.	50, 54	18, 10-33	71
13, 14ff.	29	18, 10-15	70
13, 14-17	70, 73	18, 12	39
13, 14	71	18, 14	69
13, 15	72	18, 18	70, 72, 72
13, 16	70	19, 31ff.	12
13, 17	71, 72	19, 31-35	65
13, 18	71	21, 8ff.	53
14, 19	32, 76	21, 8-21	63, 64
15	70, 71, 73	21, 10ff.	54
15, 2-5	64	21, 10-12	23
15, 5	70	21, 10f.	68, 76
15, 7	29, 70, 72	21, 10	63
15, 13f.	69	21, 12f.	70
15, 18	72	21, 12	63, 71

21, 13	71, 71	25, 21	13, 45
21, 14	71	25, 22	17, 18, 35, 51, 56, 81
21, 17ff.	69	25, 23	7, 11, 13, 17, 18, 20, 22, 25-29, 28, 33f., 33, 42, 49, 50, 52, 53, 56, 68, 76, 79, 80, 81, 82, 83
21, 18	71		
21, 20	15		
22, 2	71		
22, 15-18	70, 73	25, 24-28	13-15, 17
22, 16ff.	70	25, 24	13, 13
22, 17	29, 70, 77	25, 25	13, 14, 62
22, 18	72, 72	25, 26	13, 13, 14, 45, 45, 59, 62
23	64		
23, 6.11.15	39	25, 27	14, 18, 26, 38
24	24f., 36, 39, 45, 76, 77	25, 28	15, 26, 52
24, 2-9	35	25, 29-34	16-18, 20, 26, 31, 37, 37, 44, 46, 47, 49, 52, 56, 61, 67, 81
24, 3	22, 53		
24, 6f.	69		
24, 7-8	35	25, 29	17, 18, 38
24, 9	47	25, 30	14, 16, 17
24, 12	24	25, 31-33	16, 25, 51
24, 18	39	25, 31	16, 80
24, 35f.	64, 77	25, 32	17, 18, 45
24, 35	74	25, 33	16
24, 36	61	25, 34	16
24, 37	22, 53		
24, 60	32, 76, 76f., 77, 77	26	18
25-27	39	26, 2-6	35
25	19, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 38, 46, 49, 52, 52, 59, 60, 79, 79	26, 2-5	70, 73, 82
		26, 2	71
25, 5	61, 77	26, 3	70, 72
25, 9f.	64	26, 4	72, 72
25, 11	74	26, 5	70
25, 19-34	11-18, 51	26, 6	71
25, 19-23	11-13, 17	26, 12ff.	74
25, 20	23	26, 12-33	74
		26, 12-31	20
		26, 12f.	77
		26, 12	74

26, 13f.	74	27, 18-29	75, 76
26, 13	20	27, 18-26	19, 24-25
26, 18ff.	64	27, 18	24, 79
26, 19	64	27, 19	20, 21, 24, 26, 67, 81
26, 24	70, 70, 73	27, 20-23	25
26, 29	74	27, 20-22	25, 51
26, 34-35	22	27, 20	24, 26, 36
26, 34f.	71, 77	27, 23	25, 31
26, 34	22, 29	27, 24	25, 25
26, 35	22	27, 25	20, 26
27	18, 19, 21, 22, 23, 25, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 52, 52, 53, 55, 56, 59, 66, 68, 75f., 76, 77, 78, 78, 79, 79, 81, 82, 83, 84	27, 26f.	79
27, 1-45	10, 19-36, 51	27, 27-29	19, 20, 25-30f., 25
27, 1-4	19-21,	27, 27	25, 32, 74, 76
27, 1	26, 79	27, 28-29	26
27, 2	76	27, 28	26f., 33, 78
27, 3	26	27, 29	25, 26, 27ff., 28, 30, 30, 31, 33, 33, 39, 66, 78
27, 4	20, 21, 21, 26, 76	27, 30-38	19, 30-32
27, 5-13	19, 21-24	27, 30	26
27, 5	26	27, 31	20, 21, 26, 30
27, 7	20, 22, 26, 76	27, 32-36	30
27, 8	22, 26	27, 32	24
27, 9	20, 21, 26	27, 33-35	32
27, 10	20, 26, 76	27, 33	26, 30, 31, 31, 41, 51
27, 11-12	24	27, 34-38	32
27, 11f.	56	27, 34	25, 31, 41, 51
27, 12	56	27, 35	31
27, 13	22, 26, 30	27, 36	14, 24, 25, 25, 31f., 31, 37, 59, 60, 61
27, 14-17	19, 21	27, 37	39
27, 14	20, 21	27, 38	24, 25, 31, 51
27, 16	68	27, 39-41	19, 32-34
27, 17	26	27, 39-40	25
		27, 39f.	39
		27, 39	32f.
		27, 40	32, 33f., 33, 39

27, 41	34, 40, 51, 53	30, 9-13	38
27, 42-45	19, 34-35	30, 14-16	37
27, 42	34	30, 14	37
27, 45	22, 35, 35, 51	30, 15	37, 37
27, 46-28, 9	22	30, 16	37
27, 46-28, 5	22	30, 27-30	74
27, 46	22, 23, 29, 35, 52, 77	30, 32ff.	14, 36
28	24, 27, 29, 75	31	23
28, 1-9	81	31, 2	70
28, 1-6	53	31, 3	36, 71
28, 1-5	23, 39, 53, 68, 75, 76, 77	31, 4ff.	71
28, 1f.	77	31, 13	36
28, 1	22, 29, 32, 76	31, 19.31-35	23
28, 2-4	29, 82	31, 35	39
28, 3-4	76	31, 38	36
28, 3f.	78	31, 41	36
28, 3	28	31, 46f.	20
28, 4	77	32-33	52, 84
28, 6	22, 71	32	36, 40, 41, 47, 48, 49, 53, 56, 57
28, 6-9	77, 78	32, 2-4	48
28, 8-9	29	32, 2	41, 41
28, 12-15	70	32, 3	41, 43
28, 13-15	35, 82	32, 4-33, 20	10, 36-50, 51
28, 13	70, 72	32, 4-22	39-43, 46
28, 14	72, 72	32, 4-9	41
28, 15	36	32, 4-7	42
28, 18ff.	71	32, 4-6	39
29-31	59	32, 4	38, 40, 41, 41
29	23, 47	32, 5	39, 40, 41
29, 11.15	28	32, 6	40, 40, 41
29, 21-30	23, 84	32, 7	40, 41
29, 25	37	32, 8-9	42
29, 26	12, 37, 38, 76	32, 8	41, 42, 43, 51
29, 35	66	32, 9	43
30, 4-8	38	32, 10-13	41

32, 11	40, 41, 42, 43	33, 9	49
32, 12	40, 41, 51	33, 10	42, 44, 48, 49
32, 13	41	33, 11	48, 49, 84
32, 14ff.	84	33, 12-16	47
32, 14-22	41, 42	33, 12-14	48
32, 14	40, 42, 43	33, 13	48, 49
32, 15.16	42	33, 14	48, 49, 50
32, 17	40, 41	33, 15	48, 49, 50
32, 18	41	33, 16-20	50
32, 19	40, 40, 43	33, 16	49, 50
32, 20	42	34f.	59
32, 21	40, 42, 43, 44, 46, 49, 51	34	38
32, 22	43	34, 4	84
32, 23ff.	59	34, 5ff.	40
32, 23-33	42, 43-47, 45, 75, 79	34, 30	40, 84
32, 23-26	36	35	58
32, 24	45	35, 9-11	75
32, 25	51	35, 9-13	70, 73, 73, 75
32, 26	44, 45, 45	35, 9	75
32, 27	44, 44, 46, 51	35, 10	54, 75
32, 29ff.	12	35, 11-12	75
32, 29	12, 43, 44, 45, 46, 54, 75	35, 11	71
32, 30	44	35, 12	70, 72
32, 31	43, 46, 49, 75	35, 14f.	71
33	36, 40, 43, 49, 53, 56, 58, 59, 84	35, 16-18	38
33, 1ff.	46	35, 27-29	39
33, 1-20	47-50	35, 29	20
33, 1-3	47	36, 6f.	50, 54
33, 4	47, 51	37	57, 83
33, 5	48	37, 21ff.	58, 58
33, 6	48	37, 21-24	65f.
33, 7	48	37, 26ff.	58
33, 8	49	37, 31ff.	58
33, 9-11	48	38, 1ff.	62
		38, 2-5	62
		38, 27ff.	14, 64

38, 27-30	57, 62	48, 19	79
38, 27	13,	48, 20	32, 76
38, 28	62	48, 21f.	78, 79
38, 30	62	48, 21	76, 78
39	39	49	75f.
39, 7ff.	58	49, 1ff.	67
39, 8f.	58	49, 1.2	76
39, 14ff.	58	49, 3-29	76
42	59	49, 3f.	66f.
42, 25ff.	58	49, 3	61
42, 37f.	58	49, 7	78
43	59	49, 8ff.	67
43, 11ff.	40	49, 8	66, 78
43, 11-14	84	49, 10f.	78
43, 12.18ff.	58	49, 13f.	78
43, 33	12, 61, 66	49, 16	78
44, 7ff.	39	49, 22ff.	67
44, 15ff.	58	49, 25	78
44, 19ff.	58	49, 26	66, 78
45, 1ff.	58	49, 28-33	76
46, 2-4	70, 73	49, 28-29	32, 76
46, 3	71	49, 29ff.	64
46, 5ff.	71	49, 29-33	76
48	75f., 76, 79	49, 31	39
48, 1	76	50	66
48, 8ff.	57	50, 1ff.	58
48, 8-22	76, 79	50, 15ff.	58
48, 8f.	79	50, 21	66
48, 10	79		
48, 14	12, 76	<b>Schemot / Exodus</b>	
48, 15f.	78, 79	6, 14	67
48, 15	32, 76	13, 2	63
48, 16	78, 79	23, 25	74
48, 17-19	76	32, 13	65
48, 17f.	68, 76		
48, 18	67	<b>Wajikra / Levitikus</b>	
		25, 21	74

**Bemidbar / Numeri**

1, 20	67
12	59f.
24, 9	30
26, 55	64
32, 19	64

**Devarim / Deuteronomium**

7, 13f.	74
12, 7	74
15, 14	74
16, 10	74
21, 15-17	61-65, 64
21, 17	61, 61, 63
28, 4f.	74
33, 28	27

**Schmu'el I / 1.Samuel**

16, 11-12	65
-----------	----

**Jeschajahu / Jesaja**

36, 17	27
--------	----

**Jirmejahu / Jeremia**

1, 7	60
9, 3	55
31, 11f.	27

**Hosche'a / Hosea**

6, 8	14
12	12
12, 4	45
12, 5	12f.

**Jo'el / Joel**

2, 19	27
-------	----

**Chaggai / Haggai**

1, 11	27
-------	----

**Tehillim / Psalmen**

58, 4	11
-------	----

**Mischle / Sprüche**

28, 19	18
28, 20	68

**Schir ha-Schirim / Hohelied**

7, 14	37
-------	----

**Divre ha-Jamim I / 1.Chronik**

5, 1f.	61, 66f.
5, 1	66, 67
5, 2	66, 67
5, 3	67

**Neues Testament****Hebräerbrief**

12, 16	16
--------	----

**Apokryphen****Jubiläen**

19, 14	15
19, 15-31	54
22, 10-30	54
26, 13	24
27, 1	34

**Midraschim****Bereschit Rabba**

63, 4	23
63, 6	11,
63, 8	13, 62
63, 11	18, 52
63, 12	16
63, 13	15, 16
63, 14	16, 18, 52
64, 7	20
65, 12	56
65, 16	15
65, 18	24
67, 3	31
67, 8	15, 30, 57
67, 9	34
73, 11	42
75, 5	40
75, 10	49
77, 3	44
78, 1	44
78, 9	47
82, 2	38

**Pirké de-Rabbi Eli' eser**

24	15
32	15, 15, 21
36	38
37	40, 47
41	32

**Midrasch ha-Gadol**

390-391	14
440	15, 30

**Jalqut Schim'oni Bereschit**

25, 111	80
---------	----

**Babylonischer Talmud****Sota**

41b	44, 49
-----	--------

**Baba Batra**

16b	16
-----	----

## **8 Literatur**

### **8.1 Quellen**

#### **Hebräische Bibel**

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. von K. Ellinger, W. Rudolph u.a., Stuttgart 1997<sup>5</sup>.

#### **Midraschim und Talmud**

- Midrasch ha-Gadol (Genesis), hrsg. von S. Schechter, Cambridge 1902.
- Midrasch Rabba (Bereschit Rabba), Tel Aviv 1992.
- Talmud Bavli, Edition Steinsalz, Jerusalem 1982-2006.
- Pirké de-Rabbi Eli' eser, Reihe: Studia Judaica, Bd. 26, Berlin 2004.

### **8.2 Übersetzungen und Hilfsmittel**

#### **Neues Testament und Apokryphen**

- Die Bibel - Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, Wuppertal 2001<sup>8</sup>.
- Das Buch der Jubiläen, übersetzt v. Klaus Berger, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRZ), Bd. II/3, Gütersloh 1981, S. 275-575.

#### **Übersetzungen mittelalterlich-jüdischer Auslegungen**

- Munk, Eliyahu (Hrsg.): Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah, Vol. 1 (Bereshit), Jerusalem/New York 2000.
- Munk, Eliyahu (Hrsg.): Midrash Rabbeinu Bachya - Torah Commentary by Rabbi Bachya ben Asher, Vol. 2, Jerusalem 2000.

#### **Hilfsmittel und Konkordanzen**

- Ginzberg, Louis: The Legends of the Jews, Volume I: Bible Times and Characters - From the Creation to Jacob, Hildesheim u.a. 2000.
- Lisowsky, Gerhard: Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.

- Rottzoll, Dirk U. (Hrsg.): Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis, Berlin/New York 1994.

### **8.3 Sekundärliteratur**

#### **Moderne jüdische und christliche Bibelkommentare**

- Gunkel, Hermann: Genesis, Reihe: Handkommentar zum Alten Testament, Abt. I - Die historischen Bücher, Bd. 1, Berlin 1963.
- Jacob, Benno: Das Buch Genesis, Stuttgart 2000.
- von Rad, Gerhard: Das erste Buch Mose, Genesis, Göttingen/Zürich 1987.
- Speiser, E.A.: Genesis, Reihe: The Anchor Bible, New York u.a. 1999.
- Westermann, Claus: Am Anfang - 1. Mose (Genesis), Teil 2: Jakob und Esau, Die Josepherzählung, Neukirchen-Vluyn 1986.

#### **Monographien, Aufsätze und Nachschlagewerke**

- Assis, Elie: Why Edom? On the hostility towards Jacob's brother in prophetic sources, in: Vetus Testamentum, Vol. 56, Nr. 1, Leiden 2006, S. 1-20.
- Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte, Reihe: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Bocian, Martin: Lexikon der biblischen Personen, Stuttgart 2004.
- Cohn, Marcus: Wörterbuch des Jüdischen Rechts, Basel u.a. 1980.
- Conrad, Joachim: Die junge Generation im Alten Testament - Möglichkeiten und Grundzüge einer Beurteilung, Berlin 1970.
- Crüsemann, Frank: Herrschaft, Schuld und Versöhnung - Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik, in: Ders.: Kanon und Sozialgeschichte - Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, S. 80-87.
- Eißfeld, Otto: Kleine Schriften zum Alten Testament, Berlin 1971.

- Fischer, Irmtraud: Genesis 12-50 - Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte, in: Luise Schottroff u. Marie-Theres Wacker (Hrsg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999, S. 12-25.
- Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Henning, Kurt (Hrsg.): Jerusalemer Bibellexikon, Neuhausen-Stuttgart 1998.
- Herlitz, Georg u. Bruno Kirschner (Hrsg.): Jüdisches Lexikon - Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Bd. III, Frankfurt a.M. 1987.
- Larsson, Göran: Jakob / Jakobsegen - II. Judentum, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XVI, Berlin/New York 1987, S. 466-468.
- Lublinski, Ida: Jacob und Esau - Ein Beitrag zum Erstgeburtsrecht der Juden, in: Der Morgen, 3. Jhrg., Nr. 4 (Oktober 1927), S. 396-401.
- Pabst, Irene: Szenen zweier Ehen - Beobachtungen zu den Elternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel/Lea und Jakob, in: Elmar Klinger, Stephanie Böhm, Thomas Franz (Hrsg.): Paare in antiken religiösen Texten und Bildern, Würzburg 2002, S. 93-112.
- Seebass, Horst: Der Erzvater Israel, Reihe: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 98, Berlin 1966.
- Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1992<sup>8</sup>.
- Westermann, Claus: Die Verheißung an die Väter - Studien zur Vätergeschichte, Reihe: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 116, Göttingen 1976.
- Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- Yaron, Reuven: Frauen im Buche Genesis, in: Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie - Festschrift Julius Carlebach, Heidelberg 1992, S. 207-219.
- Zobel, Hans-Jürgen: Jakob / Jakobsegen - I. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XVI, Berlin/New York 1987, S. 461-466.

### **In dieser Reihe erschienen:**

- Band 1 Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen. Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof  
2007 | ISBN 978-3-939469-39-1
- Band 2 Voigts, Manfred (Hrsg.): Freie wissenschaftliche Vereinigung. Eine Berliner anti-antisemitischen Studentenorganisation stellt sich vor –  
1908 und 1931  
2008 | ISBN 978-3-940793-30-0
- Band 3 Kühn, Christoph: Jüdische Delinquenten in der Frühen Neuzeit. Lebensumstände delinquenter Juden in Aschkenas und die Reaktionen der jüdischen Gemeinden sowie der christlichen Obrigkeit  
2008 | ISBN 978-3-940793-31-7
- Band 4 Vorpahl, Daniel: ‚Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es‘. Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau  
2008 | ISBN 978-3-940793-32-4