

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Steffen Leibold

RAUM
FÜR
KONVIVENZ

Die Genesis
als nachexilische
Erinnerungsfigur

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 77

Steffen Leibold

Raum für Konvivenz

Steffen Leibold

Raum für Konvivenz

Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR)
und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).*



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-31577-0

E-ISBN 978-3-451-80614-8

für Simone

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung	15
Ziel und Ursprung	15
Die Thesen dieser Arbeit: Die Kontakterzählungen aus Gen 12–50	16
Die Voraussetzungen der Kontakterzählungen:	
Die Urgeschichte Gen 1–11	21
Die Anlage der Arbeit	23
Als Ausblick	24
1. Die Genesis als Text	27
1.1 Erste Annäherung	27
1.2 Zur Texttheorie	29
1.2.1 Textstruktur und Textthema	29
1.2.2 Das Thema von Genesis und Exodus	30
1.2.3 Der ‚integrative Textbegriff‘	34
1.2.4 Eine Sonderform: Der ‚integrative Textbegriff‘ und Erzähltexte	34
1.2.5 Ein pragmatischer Zugang zu Genesis und Exodus	37
1.3 Zusammenfassung	37
2. Der Erzählraum der Genesis	39
2.1 Zur Raumtheorie	39
2.2 Martina Löws Raumsoziologie	40
2.3 Die Besonderheit literarischer Räume	42
2.3.1 Ansgar Nünning’s Raumkonzept	43
2.3.2 Eine Konfiguration mit Martina Löws Raumsoziologie	43
2.3.3 Ein Verweis auf Jurij M. Lotmans Raumsemantik	46
2.4 Die Raumkonzeption der Genesis	47
2.4.1 Das urgeschichtliche Spacing der gesamten Erde	48
2.4.2 Das Spacing der Erzeltern	49
2.4.2.1 Die sozialen Vorgaben des Spacings	49

Inhalt

2.4.2.2	Die Durchführung des Spacings	51
2.5	Das Potential literarischer Räume	52
2.5.1	Bewegung im Erkannten	52
2.5.2	Anleitung zur Neuordnung	53
2.5.3	Die Neuordnung in der Genesis	55
2.6	Zusammenfassung	61
3.	Die Urgeschichte	63
3.1	Die schöpferbezogenen gesellschaftlichen Strukturen	63
3.1.1	אֱלֹהִים in Gen 1,1–2,4a	64
3.1.1.1	Erste Annäherungen	64
3.1.1.2	Die Menschenschöpfung	68
3.1.2	Das Verhältnis von יהוה und אֱלֹהִים	77
3.1.2.1	Die Schöpfungserzählung in Gen 2,4b–3,24	77
3.1.2.2	Die Grundsatz Erzählungen in Gen 4,1–26	86
3.1.2.3	Die genealogische Entwicklung in Gen 5,1–32	92
3.1.2.4	Eine Besonderheit: Die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים in Gen 6,1–4	95
3.1.2.5	Die Fluterzählung in Gen 6,5–8,22	97
3.1.2.6	Der erneu(er)te Segen durch אֱלֹהִים und der Bundschluss in Gen 9,1–17	99
3.1.3	Zusammenfassung	101
3.2	Die gesellschaftlichen Strukturen von Gen 9,18–27	103
3.2.1	Die Erzählung	104
3.2.1.1	Der Erzählverlauf	104
3.2.1.2	Die Tat Hams	106
3.2.1.3	Die Reaktion Noahs	113
3.2.2	Zusammenfassung	116
3.3	Die gesellschaftlichen und räumlichen Strukturen in Gen 10	118
3.4	Die göttliche Legitimation und Modifikation des ersten Spacings in Gen 11,1–9	120
3.4.1	Die menschliche Aufhebungsbewegung in Gen 11,1–4	122
3.4.2	Die göttliche Gegenbewegung in Gen 11,5–9	127
3.5	Zusammenfassung der Vorgaben der Urgeschichte	133

4. Die Erzelternerzählungen	134
4.1 Theologische Verständigung und Landgabe in Gen 12,1–15,21	134
4.1.1 Ein erstes Konzept für Landgabe: Gen 12,1–3.7a	135
4.1.1.1 Das Segensmodell	136
4.1.1.2 Die Verbindung zur urgeschichtlichen Theologie	139
4.1.1.3 Das Segensmodell und die göttliche Landverheißung ..	141
4.1.1.4 Der Raum der göttlichen Landverheißung	141
4.1.2 Weg von den Verheißungen: Gen 12,10–20	143
4.1.2.1 Erster Ausblick: Kanaan und das Land der Fremdlingsschaft	146
4.1.2.2 Zweiter Ausblick: Konvivenz und ethisches Verhalten	149
4.1.3 Eine erneute und erneuerte Verheißung: Gen 13,14–17	150
4.1.4 Auf dem Weg zur Landgabe: Gen 14	151
4.1.4.1 Abram in Mamre: Gen 14,13	153
4.1.4.2 Abram bei Melchisedek: Gen 14,18–20	155
4.1.4.3 Zusammenfassung	157
4.1.5 Die Landgabe: Gen 15	158
4.1.5.1 Der Bundesschluss	158
4.1.5.2 Die Größe des Landes	162
4.1.5.3 Eine ungelöste Frage: Die Schuld der Amoriter in Gen 15,16	164
4.2 Abra(ha)ms Nachkommenschaft	165
4.2.1 Die Nebenlinie Abrams: Gen 16	166
4.2.2 Die Nachkommen und neue Verheißungen: Gen 17 ...	170
4.2.2.1 Die Nachkommen Ismael und Isaak	174
4.2.2.2 Die Nachkommen Esau und Jakob	175
4.3 Abrahams Leben in Konvivenz ab Gen 18,17–19	177
4.3.1 Sodom – die gottlosen Bewohner ohne Gerechtigkeit: Gen 19	179
4.3.1.1 Zur Gerechtigkeit	180
4.3.1.2 Zur Gotteszugehörigkeit	184
4.3.1.3 Zusammenfassung: Das Ende Sodoms	189
4.3.1.4 Zu Moab und Ammon	190
4.3.2 Gerar – das gerechte Volk mit seiner Gottheit: Gen 20	191
4.3.2.1 Zur Gerechtigkeit und Gotteszugehörigkeit	191
4.3.2.2 Die theologische Verständigung	194
4.3.2.3 Die Landgabe	198
4.3.2.4 Zusammenfassung: Das Fortbestehen Gerars	200
4.3.3 Hebron – die Lehre aus Gerar: Gen 23	204

Inhalt

4.3.3.1	Das priesterschriftliche Konzept der Landverheißung und Landgabe	209
4.3.3.2	Das Land der Fremdlingsschaft: Kanaan oder Ägypten?	214
4.3.3.3	Die Landgeber	216
4.3.3.4	Zusammenfassung	218
4.3.3.5	Die Aufnahme der Konzeption in Ex 6,2–12	219
4.3.4	Die Stadt Nahors – die Familie im Osten: Gen 24	222
4.3.5	Eine ‚Abrahams-Prolepse‘?	224
4.4	Isaak in Gerar – Kontinuität und Neuheit: Gen 26	225
4.4.1	Am Anfang im Land	226
4.4.2	Die Wende zum Bundschluss	232
4.5	Jakob in Haran – Wieder die Familie im Osten: Gen 29–31	236
4.5.1	Mesopotamien als Land der Fremdlingsschaft	237
4.5.2	Die theologische Eigenart der Verwandtschaft	238
4.5.3	Zusammenfassung	241
4.6	Jakob in Sichem – Gewalt und Scheitern von Konvivenz: Gen 34	242
4.6.1	Das Leben vor der Gewalt: Gen 33,18–20	242
4.6.2	Gewalt in Sichem	248
4.6.3	Das Ende der Gewalt: Gen 35,5	255
4.7	Zusammenfassung	257
4.8	Das Konzept im Exodusbuch	263
4.9	Beobachtungen zur Genese der Genesis	267
4.9.1	Zur Theologie der Josefserzählung	267
4.9.2	Zur Theologie am Anfang des Exodusbuches	270
4.9.3	Zusammenfassung	272
4.9.4	Folgeüberlegungen zu Gen 12,10–20 und Gen 15	278
4.9.4.1	Gen 12,10–20	279
4.9.4.2	Gen 15	280
4.9.4.3	Zusammenfassung	282
4.9.4.4	Zu einem vopriesterschriftlichen Genesis-Konzept	283
4.9.4.5	Zu einem nachpriesterschriftlichen Genesis-Konzept	293
5.	Die Genesis als Erinnerungsfigur	296
5.1	Erinnerungsfiguren	296
5.1.1	Die Funktion von Erinnerung	298
5.1.2	Die zeitliche Struktur von Erinnerung	299
5.1.3	Zusammenfassung	300

5.2	Der Exodus als zentrale Erinnerungsfigur des antiken Israels	300
5.3	Die Exoduserzählung und der Kanon	301
6.	Strukturen der Erinnerung in der Genesis	305
6.1	Die räumlichen Strukturen der Genesis	306
6.1.1	Die Aufteilung der gesamten Erde	306
6.1.2	Der Umfang der gesamten Erde	307
6.1.3	Die Einteilung der Völker	308
6.1.4	Die theologische Legitimation	312
6.1.5	Zusammenfassung	315
6.1.6	Grundlegende Besonderheiten der Völkertafel	318
6.1.6.1	Die Darstellung der Perser	318
6.1.6.2	Die Darstellung der Neubabylonier	319
6.2	Das Land der Verheißung und die jeweiligen Verheißungsträger	323
6.2.1	Das Land der Verheißung nach Gen 17,8	324
6.2.2	Die Verheißungsträger	325
6.2.2.1	Zu den Samaritanern und Judäern	325
6.2.2.2	Die Exulanten unter den Samaritanern und Judäern . . .	331
6.2.2.3	Der Sonderfall Idumäa	337
6.2.2.4	Ein Verweis auf das davidische Großreich?	339
6.2.2.5	Das Verhältnis zu den im verheißenen Land Wohnenden	340
6.2.2.5.1	Melchisedek in (Jeru-)Salem	341
6.2.2.5.2	Die Hetiter in Kirjat Arba/Hebron	349
6.2.3	Das Land der Verheißung nach Gen 15,18–21	353
6.2.4	Das Verhältnis der Trägergruppe zu den Bewohnern der umliegenden persischen Provinzen	357
6.2.5	Der Sonderfall Aschdod	363
6.2.6	Das Verhältnis der Trägergruppe zu den im Land des Exils Verbliebenen	366
6.3	Zusammenfassung	368
6.3.1	Die Intention der Genesis	369
6.3.2	Eine abschließende makrosoziologische Bewertung . . .	369
6.3.3	Die bleibende Gültigkeit der Genesis	375

Inhalt

7. Ausblick	376
7.1 Christen in der Nachfolge der Erzeltern	376
7.2 Landverheißung und Landgabe aus christlicher Perspektive	379
7.3 Zur Aktualität der Genesis	386
Anhang	391
1. Literaturverzeichnis	391
1.1 Quellen, biblisch	391
1.2 Quellen, außerbiblisch	392
1.3 Hilfsmittel	393
1.4 Sekundärliteratur	393
1.5 Internetquellen	421
2. Abbildungsverzeichnis	422
3. Grafiken zur Genesis	423
Grafik Ia	423
Grafik Ib	424
Grafik II	425
4. Stellenregister	426

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die unter dem Titel ‚Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. Mit einem Ausblick auf den Nahostkonflikt‘ im Wintersemester 2012/2013 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Für den Druck wurde vor allem der gegenwartsbezogene Impetus der Arbeit einer Revision unterzogen – konkrete Vorschläge für eine Positionierung des Konzeptes der Genesis in der Gemengelage des Nahen Ostens sind zugunsten einer reinen Betonung der dahinter liegenden christlichen Stellungnahme zur gegenwärtigen Bedeutung der alttestamentlichen Landverheißungs- und Landgabetexte zurückgetreten.

Zum Gelingen dieser Studie hat mein Doktorvater Jürgen Ebach viel beigetragen. Er hat zur richtigen Zeit wichtige Fragen aufgeworfen und auf diese Weise Weichen gestellt sowie auf Weggabelungen aufmerksam gemacht. Jan-Dirk Döhling, der das Zweitgutachten der Arbeit übernommen hat, verdanke ich den Raum für zahlreiche Überlegungen, die nicht allein um die Genesis, sondern um viele weitere theologische Themen kreisten. Wertvolle Hinweise habe ich von Christian Frevel erhalten, der die Aufnahme meiner Studie in die Reihe *Herders Biblische Studien* in die Wege geleitet hat.

Diese Studie wäre nicht so schnell erschienen, hätte ich nicht die Gelegenheit gehabt, für zweieinhalb schöne und theologisch fruchtbare Jahre bei Reinhard von Bendemann am Lehrstuhl für Neues Testament und Judentumskunde zu arbeiten.

Zahlreiche Menschen haben die Arbeit auf ganz unterschiedliche Weise begleitet: Ich danke Daniel Schwedhelm für unseren fachlichen Austausch, seine kritischen Einwürfe und seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge, ich danke Sonja Plischke für ihre fachliche Begleitung der perserzeitlichen Passagen, ich danke Stefan Achenbach, Eberhard Löschcke und Andreas Seifert für ihre kritischen Anfragen an die gegenwartsbezogenen Ideen der Abgabefassung meiner Dissertation und ich danke Johanna Nuhn und meiner Schwester Leonie Leibold für ihre umfangreiche Korrekturarbeit.

Ein großer Dank gilt meiner Familie, die meine langjährige Arbeit mit Interesse verfolgt hat. Ganz besonders danke ich meiner Frau Simone

Vorwort

Leibold, die mir viele Freiräume zur Erstellung dieser Studie geschaffen hat. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Mülheim an der Ruhr, im Dezember 2013

Steffen Leibold

Einleitung

Ziel und Ursprung

Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen.¹

Dass die Texte der Genesis und insbesondere der Erzelternerzählungen eine entgegengesetzte theologische Perspektive auf die Bewohner des göttlich verheißenen Landes Kanaan einnehmen als die nachfolgenden Texte der Exodustradition², kann gegenwärtig als konsensfähiges Einleitungswissen verstanden werden, wie die Bewertung von Jan Christian Gertz nahelegt: „Während die durchweg friedfertige Erzelterngeschichte das Bild einer inkludierenden, auf religiöse Integration zielenden Religion zeichnet, propagiert die eher militante Exoduserzählung eine auf Abgrenzung und Elimination drängende Religion.“³ Vor allem kanonimmanent kann diese Theologie als Ausdruck einer Frühzeit verstanden werden, in welcher sich eine kleine Gruppe in einer Welt mit vielen anderen und zudem größeren Gruppen behaupten musste, bis sie sich zahlenmäßig den vielen anderen Gruppen angenähert hat, nämlich ein Volk geworden ist, wie Erich Zenger einst formuliert hat: „Das Gottesbild von Gen ist das

1 Adorno 2001, 184.

2 Wenn in dieser Studie von der Exodustradition, dem Exoduskonzept oder dem Exodusgeschehen die Rede ist, ist eine Vorstellungswelt gemeint, die sich besonders über die Vertreibungstexte wie Ex 23,23 ff. und Dtn 7,1 ff. definiert, ohne dass damit alle Facetten dieses Textbereiches erfasst sind, und die sich am ehesten auf die Texte von Ex-Jos bezieht; vgl. zur den verschiedenen Möglichkeiten, von Exodus im biblischen Kontext zu sprechen, bspw. die grundlegenden Überlegungen zum Exodusbegriff bei Schiffner 2008, 19–21. Die Verwendung des Begriffes der Exodustradition in dieser Arbeit bewegt sich zwischen dem zweiten und dem dritten von Schiffner genannten Aspekt: Es wird sich auf bestimmte alttestamentliche Schriften über das Buch Exodus hinaus berufen, doch wird der Schwerpunkt auf einige der „inhaltlich entscheidenden Komponenten dieser Geschichte“ gelegt, die aber nicht nur positiv konnotiert werden können wie die von Schiffner genannten Themen der Befreiung und der zu lebenden Freiheit.

3 Gertz 2009, 215.

einer familien- und sippenbezogenen Schutzgottheit, die nicht nur zu einem friedlichen Zusammenleben mit den ‚Nachbarn‘ motiviert, sondern die Erzeltern sogar zu Segensmittlern für die ‚Fremden‘ beauftragt. Demgegenüber ist der Gott der Moseüberlieferung der kriegerische und gewalttätige Gott ‚des Volkes‘, der die Ablehnung, ja sogar Vernichtung der anderen Völker und ihrer Götter fordert sowie strafend und gewalttätig gegen sein eigenes Volk vorgeht.“⁴

Mit einer oberflächlichen Beschreibung der theologischen Aussagekraft der Genesis für den Kontakt zu den Bewohnern Kanaans und der Zuweisung dieser Ansicht zu einer (als textlich konstruiert erkennbaren) frühen Phase der textbildenden Gemeinschaft erschöpft sich aber dieser besondere Blick auf den Beginn des Pentateuchs. Was dieser Perspektive fehlt, ist der Versuch einer systematischen Darstellung der besonderen Botschaft der Genesis zum Verhältnis der Protagonisten zu den Bewohnern des göttlich verheißenen Landes – dieses Desiderat soll durch die vorliegende Studie eingelöst, dieses *Ziel* soll erreicht werden.

Die Thesen dieser Arbeit: Die Kontakterzählungen aus Gen 12–50

Den *ursprünglichen* Anfang dieser Arbeit bildete eine Textbeobachtung im Bereich der Erzeltern Erzählungen: In allen Erzählungen, die von einem friedlichen Aufeinandertreffen der jeweiligen Erzelternfamilien mit den Bewohnern des Landes Kanaan und seinen angrenzenden Gebieten handeln, nehmen die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים oder der Gottesname יהוה eine wichtige Rolle ein. Drei Beispiele aus diesem Textkorpus dienen an dieser Stelle zur Skizzierung der zentralen These dieser Arbeit: zum einen die Episode von Abraham in Gerar (Gen 20), zum anderen die Erzählung von Abraham in Kirjat Arba/Hebron (Gen 23) und als ein Gegenbeispiel auch die Geschichte von Jakob in Sichem (Gen 33,18–34,31).

Die Erzählung von Abraham und Sara in Gerar beginnt mit einer Lüge Abrahams über den Status seiner Frau. Er weist sie als seine Schwester aus (Gen 20,2a), nach dem kurzen Aufenthalt in Ägypten (Gen 12,10–20) erneut aus der Sorge heraus motiviert, wegen ihrer Schönheit getötet zu werden

4 Zenger 2008, 84. Zu einer kanonimmanenten zeitlichen Vorordnung der Genesiserzählungen vgl. auch Kessler 2006, 58: „Das friedliche Zusammenleben mit den anderen Bewohnern des Landes erscheint als eine praktikable Möglichkeit, lange bevor von einer kriegerischen Eroberung des Landes und der Vertreibung seiner Vorbewohner erzählt wird.“

(Gen 20,11b und 12,12f.). Abimelech, der König von Gerar (Gen 20,2b α), zeigt Abraham nach einer göttlichen Offenbarung über Saras Status als Ehefrau Abrahams (Gen 20,3) allerdings deutlich, dass er als das genaue Gegenteil von Abrahams Projektion verstanden werden möchte: Er deutet in Gen 20,9 Ehebruch als große Schuld (הַגְּדֹלָה הַחַטָּאת) und wirft Abraham falsches Verhalten vor. Auf diese Umkehrung seiner selbstentwickelten Vorstellung antwortet Abraham in Gen 20,11a allein mit der Rechtfertigung seines Handelns, dass er keine Furcht vor אֱלֹהִים an diesem Ort angenommen habe. Indem nun Abimelech diesen Zustand für Gerar deutlich erwiesen hat⁵, ist an diesem Ort aus Abrahams Perspektive die Voraussetzung für einen gelingenden friedlichen Kontakt gegeben, welcher ohne durch Todesfurcht begründete falsche Voraussetzungen auskommen kann. Deswegen lautet die erste und wichtigste These dieser Arbeit: Eine *gelingende friedliche Begegnung* der Erzeltern mit den Bewohnern der Orte ihrer Reise wird in der Genesis über die *Zugehörigkeit* der anderen Sozialgruppen zu אֱלֹהִים ermöglicht, welche diese aber selbst explizit erkennbar werden lassen müssen. אֱלֹהִים wird an dieser Stelle ganz allgemein als Ausdruck einer Gottesbeziehung verstanden, die im konkreten Fall wie bei Melchisedek in Salem mit einer Gottesbezeichnung wie לֵאלֹהֵי עֵלְיֹן (Gen 14,18–20) wiedergegeben werden kann.

An diese Feststellung schließt sich eine Folgebeobachtung an: Abraham, der als ein Fremder nach Gerar kommt (גָּר in Gen 20,1b), erhält vom König dieser Stadt Abimelech nun die Möglichkeit, in dessen Land zu wohnen (יָשַׁב in Gen 20,15). Aus dieser Beobachtung lässt sich die zweite These dieser Arbeit entwickeln: *Gelinger friedlicher Kontakt* mit den jeweiligen Bewohnern des Landes als Ergebnis *theologischer Verständigung*⁶ führt zu einer Form von *Konvivenz*⁷ am betreffenden Ort, die sich in einer *Landgabe an die Erzelternfamilien* ausdrückt.

5 Vgl. zum Zusammenhang von Schuld und Gottesfurcht die Kapitel 4.3.1 und 4.3.2.

6 Unter diesem Begriff wird in dieser Arbeit die Voraussetzung gelingender Begegnung verstanden, dass sich letztlich beide Seiten einer Gottesbezeichnung bzw., bezogen auf die Erzeltern, auch dezidiert dem Gottesnamen zuordnen und sich damit in ein theologisches Konzept einordnen, welches in der Urgeschichte entfaltet wird.

7 Die Definition dieses Begriffes unterscheidet sich von der diesen Begriff für die Theologie und Religionswissenschaft prägenden Verwendung durch Theo Sundermeier in der Weise, dass in dieser Arbeit die יהוה zur Konvivenz über die Zugehörigkeit der beteiligten Menschen zu אֱלֹהִים eine unabdingbare Voraussetzung erfährt, währenddessen bei Sundermeiers Konzeption Konvivenz – aus christlicher Perspektive mit dem Ziel missionarischer Tätigkeit – uneingeschränkt zu praktizieren ist. Mission jedweder Konkrektion ist der in dieser Arbeit verwendeten Defi-

Die Aufforderung Abimelechs an Abraham, sich eine Wohnstätte aus dem gesamten eigenen Einflussgebiet Gerar zu erwählen und sich damit räumlich von ihm selbst zu entfernen, führt direkt zur dritten These dieser Arbeit zum Themenbereich der gelingenden friedlichen Begegnung: Formen von *dauerhafter Konvivenz* an einem Ort sind nur möglich, wenn zugleich eine klare *räumliche Trennung* zwischen den aufeinandertreffenden Gruppen durchgesetzt wird⁸.

Was nun mit Gen 20 in einem Randgebiet des Landes Kanaan⁹ erkennbar wird, gilt gleichermaßen auch für das Land Kanaan selbst: Im Kapitel Gen 23 kann das für Gen 20 erarbeitete Muster von Begegnung, Landgabe und Konvivenz in räumlicher Trennung ebenfalls ermittelt werden. Nach dem Tod Saras in Gen 23,2 tritt Abraham vor die Hetiter als dem Volk des Landes (עַם־הֶתִּיטִי) in Kirjat Arba/Hebron (Gen 23,7), um ein Grab für Sara zu erwerben. Bevor die Hetiter die von Abraham initiierten Kaufverhandlungen aufnehmen, benennen sie Abraham als נְשִׂיא אֱלֹהִים (Gen 23,6aα). Dieser Titel wirkt wie eine Vergewisserung einer Zugehörigkeit der sich gegenüberstehenden Parteien zu אֱלֹהִים und kann analog zu der aus Gen 20 entwickelten ersten These als eine Überprüfung der Grundvoraussetzung für eine gelingende friedliche Begegnung, nämlich konkret dem Kaufgespräch, verstanden werden. Den Abschluss der erfolgreichen Verhandlungen bildet der Erwerb der Höhle Machpela durch Abraham (Gen 23,17f.) – die durch die Vergewisserung der Zugehörigkeit beider Parteien zu אֱלֹהִים eingeleitete Begegnung Abrahams mit den Hetitern führt gemäß der zweiten These dieser Arbeit letztlich zu Landbesitz, und nun auch dezidiert zu einem Landbesitz *im* Land Kanaan, zu dem der Ort Kirjat Arba/Hebron ausdrücklich gezählt wird (Gen 23,2). Auch die Vorgabe der dritten über Gen 20 entwickelten These wird in Gen 23 beachtet: Das von Abraham erworbene Gebiet ist sowohl fest umgrenzt (גְּבוּל in Gen 23,17) als auch klar benannt – es ist Efrons Acker in Machpela (Gen 23,17).

dition fern, allerdings treffen sich die inhaltlichen Füllungen des Begriffes in „der relationalen, dialogischen Beziehung“ der an der Konvivenz beteiligten Gruppen, vgl. Sundermeier 2000, 1–16, bes. 7.

8 Der Bund Abra(ha)ms mit den Amoritern in Gen 14,13 wird allerdings zeigen, dass diese Regel nicht ohne Ausnahmen auskommt; vgl. Kapitel 4.1.4.1.

Bis zur göttlichen Umbenennung in Gen 17,5 heißt Abraham Abram, doch wird in den nicht dezidiert exegetischen Kapiteln dieser Arbeit, die in der Regel die gesamte Genesis im Blick haben, die geläufigere Namensform verwendet, frei nach 1 Chr 1,27: אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם.

9 Vgl. Crüsemann 2002, 339f. zur Frage, ob Gerar im Land Kanaan liegt oder nicht; zum Vorschlag, Gerar als einen Grenzort zu Kanaan zu verstehen, vgl. Kapitel 4.1.2.1.

Indem nun Abraham ein klar definiertes Stück Land in Kanaan zur langfristigen Nutzung als Grabstätte (אַחֲזֵת־קִבְרֹתָ in Gen 23,9) erwirbt, lässt sich der Bogen zur göttlichen Landverheißung in Gen 17,8 schlagen, in welcher ihm und seinen Nachkommen das ganze Land Kanaan zur ewigen Nutzung (אַחֲזֵת עוֹלָם) verheißt wird. Aus diesem Grund wird im Rahmen der Überlegungen zu Begegnung, Konvivenz und Landgabe auch der Frage nachgegangen, inwieweit der Erwerb von Machpela bereits als eine Art Einlösung dieser göttlichen Verheißung Kanaans verstanden werden kann. Einen wichtigen Hinweis hält die Textstelle Gen 28,4 bereit, die die Landverheißung aus Gen 17,8 allein für Abraham als vollzogene Landgabe beschreibt¹⁰, sodass ein kausaler Zusammenhang grundsätzlich angenommen werden kann, wenngleich aber der Aspekt einer Erfüllung der göttlichen Landverheißung auch durch eine Differenzierung zwischen den jeweiligen Verheißungsträgern aus Gen 17,8 ergänzt werden muss.

Den Abschluss der Thesenformulierung bildet die Episode von Jakob und seiner Familie in der im Land Kanaan gelegenen (Gen 33,18a) Stadt Sichem. Bevor mit Gen 34,1 die häufig mit dem Begriff der ‚Schandtat‘ an Dina überschriebene Erzählung beginnt, lässt sich über Gen 33,18f. festhalten, dass Jakob in Sichem nach den bereits entwickelten Vorgaben zu gelingender friedlicher Konvivenz lebt: Er schlägt sein Lager im räumlichen Abstand zur Stadt auf (אַת־פָּנָי הָעִיר) in Gen 33,18b) und erwirbt dieses Stück Land von den Bewohnern der Stadt (Gen 33,19). Eine explizite Zuordnung der Sichemiten und der Jakobsfamilie zu אֱלֹהִים findet zwar nicht statt, doch kann über die in Gen 33,20 im Rahmen von Jakobs Altarbau genannte und für den Korpus des gesamten TaNaCHs singuläre Gottesbezeichnung אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל erschlossen werden, dass beide Seiten als gotteszugehörig verstanden werden können: Ausgehend von der Annahme, dass mit אֱלֹהִים die oberste kanaaniäische Gottheit (auch der kanaaniäischen Stadt Sichem) bezeichnet oder auch benannt wird¹¹, wird die besondere Namenskonstruktion aus Gen 33,20b als ein erstarrter Nominalsatz gedeutet und

10 Die Verbindung zwischen beiden Textstellen ist über die Bezeichnung Kanaans als אֶרֶץ מְגֹרֵת gegeben; beide Verse werden zum priesterschriftlichen Stratum der Genesis gerechnet, welches im Rahmen dieser Studie exegetisch allerdings nicht separat betrachtet werden soll; vgl. zu diesem Zugang jüngst die Studie von Wöhrle 2012, in der allerdings nicht nach den Bedingungen einer Erfüllung der göttlichen Landverheißung gefragt wird. Als Grund für diese Leerstelle kann Wöhrles Ausscheidung der Erzählung vom Erwerb Machpelas in Gen 23,3–20 aus dem priesterschriftlichen Stratum angesehen werden (vgl. Wöhrle 2012, 58–63), die die Möglichkeit einer Begründung der vollzogenen Landgabe bietet; vgl. dazu Kapitel 4.3.3.1 dieser Studie.

11 Zur Deutung von אֱלֹהִים als Gottesbezeichnung und als ein Name der höchsten Gottheit in Kanaan vgl. generell Cross 1973.

mit $\text{לֵא} \text{ist die Gottheit Israels}$ übersetzt¹². Auf diese Weise lässt sich eine Gotteszugehörigkeit sowohl für Jakob = Israel (nach Gen 32,29) als auch für die zur Gottheit לֵא gehörenden Sichemiten annehmen. Dass der Aufenthalt der Jakobsfamilie in Sichem letztlich allerdings im Gegensatz zu den vorausgehenden Erzählungen in einer für die Genesis untypischen Gewalttat an den Bewohnern dieser Stadt endet, nimmt seinen Anfang in Gen 34,1 f.: Nachdem sich Dina, die Tochter Jakobs = Israels, vom Wohnort der Familie in Richtung Sichem aufgemacht hat, vergewaltigt¹³ sie Sichem, der paradigmatische Bewohner der gleichnamigen Stadt. Diese Gewalt löst Gegengewalt durch die Söhne Jakobs aus, die überdies noch potenziert wird (Gen 34,25–29), und beendet damit letztlich die zuvor ermöglichte Konvivenz. Dass dieses Scheitern eines friedlichen Zusammenlebens als das absolute Gegenbeispiel der Erzelternerzählungen zu den oben vorgestellten Erzählungen aus Gen 20 und Gen 23 verstanden werden kann, zeigt sich besonders in einer wichtigen Beobachtung zu Gen 34: An keiner Stelle des gesamten Kapitels wird eine Gottesbezeichnung wie אֱלֹהִים , beispielsweise zur Legitimation der beschriebenen Gewalt, erwähnt!

Die Erzählungen aus Gen 20 und Gen 23 sowie die eine Gewaltspirale beschreibende Episode aus Gen 34 als Gegenbeispiel lassen sich deutlich einigen markanten Texten der Exodustradition wie Ex 23,23 f. und Dtn 7,1 ff. gegenüberstellen:

Mein Botenengel wird vor euch hergehen und euch dorthin bringen,
wo amoritische, hetitische, perisitische, kanaanäische, hiwitische
und jebusitische Stämme wohnen. Die werde ich alle vernichten.
Verbeugt euch nur nicht vor ihren אֱלֹהִים und dient diesen,
übernehmt nicht ihre Verhaltensweisen.
Stattdessen sollt ihr alles einreißen und ihre Mazzeben umstürzen.
(Ex 23,23 f.)

Besonders im Vergleich zur Begegnung Abrahams mit den Hetitern in Kirjat Arba/Hebron im Land Kanaan zeigt sich in dieser Liste der Gegensatz zum Konzept der Genesis: Während die Hetiter in Gen 23 als *gleichberechtigte Verhandlungspartner für Abrahams Erwerb von Land* in Kanaan erscheinen, werden sie in den Völkerlisten ab Ex 23,23 als letztlich zu

12 Vgl. zu dieser syntaktischen Variante am Beispiel von יהוה אֱלֹהִים grundsätzlich Crüsemann 2003, 133.

13 Vgl. zur Deutung von לָקַח und שָׁכַב (Gen 34,2b) als Vergewaltigung bspw. Müller 1999.

vernichtende¹⁴ Bewohner dieses göttlich verheißenes Landes gezeichnet, deren Funktion nach Ex 23,39 allein darin besteht, eine Art „Puffer zwischen den wilden Tieren und Israel“¹⁵ zu bilden.

Neben dieser unterschiedlichen Einordnung der Bewohner des Landes kommt ein zweites Moment der Unterscheidung zur Konzeption in Gen 23 hinzu: In Ex 23,24 und auch in Dtn 7,4f. wird die Nennung der Gottheiten אֱלֹהֵי־ם der im verheißenen Land lebenden Völker auf deren Kultpraxis, beispielsweise an Gottesstatuen (פְּסִילִי in Dtn 7,5), bezogen und mit dem Auftrag an die Israeliten verbunden, sich nicht nur von deren Gottheiten אֱלֹהֵי־ם und religiösen Praktiken fernzuhalten, sondern die religiösen Stätten dieser Völker überdies zu zerstören. Die Gottesbezeichnung אֱלֹהֵי־ם markiert in diesen beiden Texten deutlich die Unterscheidung der Israeliten von den genannten Völkern des Landes: יהוה, der אֱלֹהֵי־ם Israels (mit ePP; Ex 23,25 und Dtn 7,1f.), wird den אֱלֹהֵי־ם der Völker (mit ePP; Ex 23,24) oder den anderen אֱלֹהֵי־ם (Dtn 7,4) gegenübergestellt. In Gen 23 dagegen nimmt die Gottesbezeichnung אֱלֹהֵי־ם eine andere Stellung ein: אֱלֹהֵי־ם kann über die Anrede Abrahams als ein אֱלֹהֵי־ם אֱלֹהֵי־ם durch die Hetiter (Gen 23,6) ebenfalls als ein Anhaltspunkt für deren religiösen Hintergrund gelesen werden; in diesem Text fungiert das Wort aber als Verbindungsanzeiger zwischen Abraham und den in Kanaan lebenden Hetitern – als Ausdruck einer „Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen“¹⁶!

Die Voraussetzungen der Kontakterzählungen: Die Urgeschichte Gen 1–11

Vor einer umfassenden Auslegung der jeweiligen Episoden der Erzeltern-erzählungen wie Gen 20 und Gen 23 werden die Texte der so genannten Urgeschichte als ihre Grundlage ausgewertet. Weil die Analyseschwerpunkte auf einem theologischen und einem raumtheoretischen Zugriff liegen, wird der Umfang der Urgeschichte mit Gen 1,1–11,9 in einer eher

14 Für Otto 2012a, 861 ist das in Dtn 7,2b α genannte Banngebot zusammen mit dem Bundesschlussverbot in Dtn 7,2b β als metaphorischer Ausdruck einer Abgrenzung von der Bevölkerung des Landes und nicht *per se* als Tötungsauftrag zu verstehen, da „das Bundesschlussverbot ein Nebeneinander von Israeliten [und Bewohnern des Landes; SL] auch nach der Landnahme voraussetzt“. Deuteronomische Stellen wie bspw. Dtn 2,34; 3,6; 13,16 und 20,16f. lassen den Bann allerdings eindeutig als Massenmord verstehen (vgl. auch Crüsemann 2006a, 347); im Kontext dieser Stellen ist wie in Dtn 7,2a das Verb נָכַח ([er-]schlagen) zu finden.

15 Bechmann 2010, 66.

16 Adorno 2001, 184.

„klassischen“ Weise¹⁷ festgelegt: Aus theologischer Perspektive spielt der erste Schöpfungsbericht mit seiner hohen Dichte der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים für die Analyse der Kontakterzählungen eine ebenso wichtige Rolle wie alle nachfolgenden Texte dieses Abschnittes, da ab der auffälligen Namenskonstruktion יהוה אֱלֹהִים in Gen 2,4b–3,24 diese Bezeichnung in eine Beziehung mit dem Namen des Gottes Israels gesetzt wird – der dem Erzählverlauf der Genesis folgend allerdings noch nicht in dieser Zuweisung verstanden werden kann, da es die Größe des Volkes Israels (noch) nicht gibt. Ins Zentrum dieser Analyse werden besonders die für viele Exegeten¹⁸ rätselhaften Stellen gestellt, in denen in der göttlichen Rede Pluralformen verwendet werden. Dazu gehört die bekannte Passage zur Menschenschöpfung in Gen 1,26a (*Und אֱלֹהִים sprach: Wir wollen Menschen machen zu unserer Statue, wie unsere Wesensgestalt.*) ebenso wie Gen 3,22a im Garten Eden (*Und יהוה אֱלֹהִים sprach: Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns in Bezug auf die Erkenntnis von gut und schlecht.*) und Gen 11,7a in der so genannten Turmbauerzählung am Ende der Urgeschichte (*Auf, wir wollen hinabfahren und dort ihre Sprache verwirren.*), da besonders sie sich als Stützen für eine inklusive Theologie der Genesis erweisen. Mit der Episode in Gen 11,1–9 sind die theologischen Festlegungen für die nachfolgenden Erzählungen abgeschlossen.

Diese theologische Grundlegung ist nun ein zentraler Bestandteil der besonderen analytischen Methode dieser Studie: Aufgrund der deutlichen Bezugnahme auf das Land und seine Bewohner sowie die Übereignung von Land an die Erzeltern nach bestimmten Kriterien bietet es sich an, die Auslegung der jeweiligen Episoden in Gen 12–50 raumtheoretisch zu fundieren. Aus dieser besonderen Perspektive spielen die Erzeltern Erzählungen nicht in einem unbekanntem, sondern in einem besonders durch die Vorgaben der Völkertafel aus Gen 10 geprägten Raum der gesamten Erde (כְּלִי-הָאָרֶץ in Gen 9,19b). Besonders augenfällig wird diese Rückbindung über die Nennung der Orte Gerar und Sodom, die über die Erzählungen in Gen 19 und Gen 20 eine zentrale Bedeutung für das Konvivenzkonzept der Genesis einnehmen, bereits in Gen 10,19. Mit der so genannten Turmbauerzählung, die auf die Völkertafel folgt, sind alle raumtheoretisch relevanten Voraussetzungen für die Erzeltern Erzählungen geschaffen.

17 Die Verse Gen 11,10–26 werden als Übergang zu den Erzeltern Erzählungen verstanden. Vgl. aber auch bspw. Baumgart 1999, der das Ende der Urgeschichte vor der Völkertafel in Gen 10 verortet.

18 In Ermangelung einer grammatischen Konstruktion, die der Vielfalt der Geschlechter gerecht werden kann und zugleich gut lesbar ist, wird in dieser Arbeit auf das generische Maskulinum zurückgegriffen, im Wissen darum, dass diese Variante in Bezug auf den ersten Aspekt defizitär ist.

Die Anlage der Arbeit

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Analyse ausgewählter Texte der masoretischen Endgestalt der gesamten Genesis¹⁹: Nach einer Einführung in die Raumtheorie als dem besonderen Zugang zu den jeweiligen Texten (Kapitel 2) wird die Urgeschichte als eine Art Bühne für die Erzelternerzählungen konzipiert (Kapitel 3) und die Exegese der Kontakterzählungen in Gen 12–50 aus der Perspektive der einleitend genannten Thesen abgeschlossen (Kapitel 4). Dieser Teil der Arbeit wird durch Überlegungen zur Entstehung des Pentateuchs ergänzt, die als eine Weiterführung der exegetischen Ergebnisse grundsätzlich das entstehungsgeschichtliche Modell einer Verbindung von nicht- und zugleich vorpriesterschriftlichen Genesistexten mit dem nicht- und vorpriesterschriftlichen Exodusgeschehen über die Priesterschrift stützen²⁰.

Dass die Genesis als ein von der Exodustradition programmatisch unterschiedener Text verstanden und analysiert werden kann, bedarf zuvor einer texttheoretischen Absicherung (Kapitel 1), denn trotz aller bereits genannten inhaltlichen Differenzen knüpft der Erzählfaden von Ex 1 ff. direkt an die Josefserzählung an. Diese narrative Verbindung verbietet eine Abgrenzung des Textes allein über die überlieferten Buchgrenzen.

Über diese der Exegese vorausgehende texttheoretische Untersuchung am Übergang beider Bücher kann bereits das Ende dieser Arbeit in den Blick genommen werden: Wird die Endredaktion des Pentateuchs in die Zeit der Achämenidenherrschaft über die südliche Levante verlegt, wie es

19 Zur Differenz zwischen einer ‚synchronen Exegese‘ und einer ‚Exegese der Endgestalt‘ vgl. generell Geiger 2010, 19 f., die in Anlehnung an Blum 2004, 16–30, bes. 17 f. darauf aufmerksam macht, dass synchrone Exegese auf jeder Ebene diachroner Arbeit am Text vorgenommen werden kann, wenn sie auf „die Beziehungen zwischen gleichzeitigen Elementen, die ein Textganzes bilden“ (Blum 2004, 18), abzielen.

20 Vgl. die jüngsten Zusammenfassungen bei Gertz 2009, 214–217 und Schmid 2008, 158 f.

gegenwärtig Konsens in der Pentateuchforschung ist²¹, kann die masoretische Endgestalt der Genesis ebenso wie das aus texttheoretischer Perspektive unabhängig von der Genesis betrachtbare Exodusgeschehen – mit den notwendigen methodischen Vorbehalten zum Verhältnis vom nicht ermittelbaren Endtext der achämenidischen Zeit zur masoretischen Endgestalt der Biblia Hebraica Stuttgartensia – als eine Erinnerungsfigur des nachexilischen Israel angesehen und ausgewertet werden, die inhaltlich zwar der Exodustradition vorausgeht, über die jeweils berichteten Wanderbewegungen erzähllogisch aber ähnlich funktioniert und einen eigenen Schwerpunkt legt, der vom Exodus eklatant abweicht. Nach einer kurzen Vorstellung der gegenwärtig besonders von Jan Assmann geprägten Erinnerungstheorie²² und einer notwendigen Modifikation für den konkreten Bereich der auch von Assmann herangezogenen alttestamentlichen Texttraditionen (Kapitel 5) wird das Potential der Genesis als ein perserzeitliches Dokument zur Identitätsstiftung und -sicherung ausgewertet (Kapitel 6). Der *Ursprung* der Welt und ihrer Menschen, wie er in der Genesis erzählt wird, wird zum *Ziel* der nachexilischen Zeit²³.

Als Ausblick

Die Wirkmacht der Genesis erstreckt sich nicht allein auf die Zeit der achämenidischen Herrschaft über die südliche Levante, auch gegenwärtig ist dieser Text als Teil sowohl des TaNaCHs als auch des Alten Testaments der christlichen Kanones weiterhin von Bedeutung. Wegen des in der Exegese der Erzelternerzählungen verhandelten Verhältnisses von Konvivenz und Erfüllung der göttlichen Landverheißung wird am Schluss der Arbeit ausblickartig der Frage nach der *Möglichkeit* nachgegangen, die Genesis als eine Stimme für das heutige Leben im Land der südlichen Levante klin-

21 Vgl. die Begründung dieser Einordnung bei Zenger 2012, 152f.; dabei ist die Frage letztlich unerheblich, ob die Tora als ein lokales Rechtsdokument im persischen Großreich anerkannt werden sollte – die so genannte Reichsautorisation der Tora – oder einfach als Ergebnis innerjüdisch motivierter Identitätsschaffung in nachexilischer Zeit verstanden werden muss, vgl. zu diesem Diskurs bspw. Zenger 2012, 154–160. Zur Endredaktion des Pentateuchs in achämenidischer Zeit vgl. auch Gertz 2009, 214–217 sowie Schmid 2008, 158 f.

22 Vgl. generell Assmann 1997.

23 Vgl. zur Relation von Ziel und Ursprung als einer „Konstituierung des Ursprungs vom Ziel her“ die theologisch-hermeneutischen Überlegungen von Ebach 1986, 9 f.

gen zu lassen. Dieser Abschnitt der Arbeit ist durch die Hoffnung getragen, dass wer in der gegenwärtigen Konfliktlage im Nahen Osten mit der göttlichen Landverheißung an Israel argumentiert, auch die besondere Perspektive der Genesis wahrnimmt. Dieses Schlusskapitel soll zum Weiterdenken anregen, um der „Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen“²⁴ einen Weg zu bereiten – hin zu einem Zustand, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“²⁵!

24 Adorno 2001, 184.

25 Adorno 2001, 185.

1. Die Genesis als Text

Dass die Genesis trotz deutlich erkennbarer Verbindungen zu den nachfolgenden Büchern des Pentateuchs auf der Ebene des masoretischen Endtextes als ein eigenständiger Text verstanden werden kann, soll vor der Auslegung aus texttheoretischer Perspektive abgesichert werden.

1.1 Erste Annäherung

Der einfachste Schritt der Textfestlegung bestünde darin, die Genesis in ihrer masoretischen Endgestalt, wie sie beispielsweise über den Codex Leningradensis überliefert ist, als Text zu definieren. Diesem material orientierten Zugriff, der sich über den Umfang der jeweiligen Textfunde aus Qumran bestätigen lässt²⁶, schließt sich allerdings die Frage an, ob diese Einteilung allein technisch – wegen der natürlichen Begrenztheit des Trägermaterials – oder auch inhaltlich bedingt sei. Da sich die alttestamentlichen Bücher aber hinsichtlich ihrer Länge, gemessen in den durch die Schlussmasora ermittelten Vermengungen²⁷, deutlich unterscheiden und deshalb nicht allein den Zwängen der Produktion der jeweiligen Textträger unterworfen sein kann, sieht Matthias Millard in der Gegenüberstellung von technischen Gegebenheiten und inhaltlichen Kriterien „keine Alternativen, sondern notwendig ergänzende Aspekte der Beschreibung.“²⁸ Gestützt wird diese Definition durch die Feststellung Konrad Schmid, dass die Bücher des Pentateuchs „durch die Repetition der Orts- und Personenangaben jeweils aus dem Schluß des vorgehenden Buches sowohl untereinander vernetzt als auch gegeneinander abgegrenzt zu sein“²⁹ scheinen.

Diese Beobachtung kann allerdings nicht als hinreichende Bedingung für eine inhaltliche Trennung der Bücher des Pentateuchs angesehen werden, da eine Wiederholung von Orts- und Personenangaben durchaus als literarische Strategie zur Kompensation rein technischer Notwendigkeiten

26 Vgl. die Zusammenfassung bei Millard 2001, 43 f.

27 Vgl. dazu Millard 2001, 45.

28 Millard 2001, 45.

29 Schmid 1999, 29 f.

1. Die Genesis als Text

gelten kann. Aus diesem Grund zieht Millard eine weitere Beobachtung inhaltlicher Art zur Unterstützung seiner These von der Unterscheidung der Genesis vom Exodusbuch heran: den „Tod des Handlungsträgers“³⁰. In der Tat endet die Genesis mit dem Tod Josefs im letzten Vers des Buches in Gen 50,26 – allerdings zieht dieses inhaltliche Merkmal einer Selbständigkeit der Genesis auch zugleich eine deutliche Einbindung des Buches in den Erzählverlauf des Hexateuchs nach sich, da erst in Jos 24,32 der Wunsch des sterbenden Josef aus Gen 50,24 eingelöst wird, im Land Kanaan bestattet zu werden. Überdies kann über diesen Zugang nicht erklärt werden, welchen Stellenwert die Wiederaufnahme der Namen der Söhne Jakobs in Ex 1,1–5 im Konzept einer inhaltlichen Unterscheidung von Genesis und Exodusbuch erhalten soll.

Der von Millard als inhaltliches Kriterium eingeführte ‚Tod des Handlungsträgers‘ beendet die Genesis allerdings über die Wiederaufnahme bestimmter syntaktischer Elemente auf struktureller Ebene: Nur wenige Verse vor Josefs Tod wird mit dem Ableben Jakobs in Gen 49,33 auch der Tod einer weiteren zentralen Figur der Erzeltern Erzählungen vermeldet. Im Rahmen der Toledot-Struktur³¹ der Genesis ist der Tod häufig das Ende einer bestimmten Texteinheit³² – die Josefserzählung endet als eine Erzählung der Toledot Jakobs (Gen 37,2). Über den Tod Jakobs (Gen 49,33) und den Tod seines Sohnes und Protagonisten von Gen 37–50 Josef (Gen 50,26) werden die Toledot Jakobs sogar in einer doppelten Weise beendet, indem zwei unterschiedliche Konzeptionen zusammengeführt werden³³: Im ersten Konzept – erkennbar über die Toledot Terachs in Gen 11,27–25,11 – stirbt mit dem Protagonisten Abraham der Sohn des Namensgebers Terach und im zweiten Konzept – erkennbar über die Toledot Isaaks in Gen 25,19–35,29 – stirbt mit Isaak der Namensgeber der Toledot und Vater der Protagonisten Jakob und Esau. Mit Gen 50,26 nun sind mit Josef und Jakob sowohl der Protagonist und Sohn des Namensgebers der Toledot als auch der Namensgeber und Vater des/der Protagonisten gestorben.

Zusätzlich zur strukturellen Trennung soll dieses Kriterium aber auch als ein deutliches inhaltliches Merkmal der Textabgrenzung gelten können, zumal mit Ex 1,1 keine neuen Toledot eingeführt werden, dafür aber über die Personennamen in Ex 1,1–5 ein klarer Anschluss an die Toledot Jakobs

30 Millard 2001, 51.

31 Vgl. zu diesem Strukturmerkmal der Genesis allgemein Hieke 2003.

32 Im Schema von Hieke 2003, 243 als Schlussnotiz bezeichnet.

33 Ein weiteres Konzept wird hinter den Toledot Ismaels (Gen 25,12–18) und Esaus (Gen 36,1–37,1) erkennbar: Sie folgen direkt auf die Toledot ihres Vaters und nennen in ihrer Kürze nur den Stammbaum des Namensgebers der Toledot ohne viele narrative Elemente.

gegeben ist: Es steht deshalb die Frage im Raum, ob und inwieweit nach dem Tod Jakobs und Josefs mit den ersten Kapiteln des Exodusbuches etwas Neues beginnt. Diese Überlegungen nach inhaltlicher Veränderung führen auf direktem Wege in die gegenwärtige Diskussion der Texttheorie.

1.2 Zur Texttheorie

Mit Klaus Brinker wird die Definition eines linguistischen Textbegriffes gegenwärtig über zwei verschiedene Zugänge vorgenommen: zum einen über die sprachsystematisch ausgerichtete Textlinguistik mit ihrem Fokus auf das Textthema und zum anderen über die kommunikationsorientierte Textlinguistik mit einer Konzentration auf die pragmatische Dimension eines Textes³⁴. Im Anschluss an jeweils eine knappe Vorstellung der jeweiligen Vorgaben dieser beiden Theorien wird die Genesis von diesen beiden Zugängen her analysiert.

1.2.1 Textstruktur und Textthema

Grundlage des ersten Zugangs zum Phänomen eines Textes ist das Sprachsystem in den beiden Modellen der ‚Langue‘ (nach Ferdinand de Saussure³⁵) und der ‚Kompetenz‘ (nach Noam Chomsky³⁶), denen nach Brinker trotz einiger konzeptioneller Unterschiede „ein autonomer, von kommunikativ-pragmatischen Faktoren völlig abstrahierender Sprachbegriff zugrunde [liegt]“³⁷. Ausgehend vom Satz als „oberste linguistische Bezugseinheit“³⁸ richtet sich der Fokus auf den Text als „eine kohärente Folge von Sätzen“³⁹. Die Textkohärenz wird „rein grammatisch gefaßt“⁴⁰ und „bezeichnet [...] ausschließlich die syntaktisch-semantischen Beziehungen zwischen Sätzen bzw. zwischen den sprachlichen Elementen (Wörtern, Wortgruppen etc.) in aufeinanderfolgenden Sätzen.“⁴¹ Diese Beziehung wird durch ver-

34 Vgl. generell Brinker 2005, 12–17.

35 Vgl. generell de Saussure 2001.

36 Vgl. generell Chomsky 1992.

37 Brinker 2005, 13, Anm. 7.

38 Brinker 2005, 13.

39 Brinker 2005, 14.

40 Brinker 2005, 14.

41 Brinker 2005, 14. Brinker unterscheidet nicht zwischen Kohäsion und Kohärenz, sondern verwendet allein den Begriff der Kohärenz mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, um die enge Verbindung zwischen „expliziten (morpholo-

1. Die Genesis als Text

schiedene Formen der Wiederaufnahme⁴² geleistet, über welche eine inhaltliche Entwicklung – die Entfaltung des Themas eines Textes, welches auch das Verhältnis der Figuren zueinander bedingt⁴³ – bewirkt wird.

Der von Millard genannte ‚Tod des Handlungsträgers‘ als strukturelle Textbegrenzung kann deshalb aus dieser Sicht nicht ohne Weiteres als Ende eines Textes verstanden werden, wenn nicht zugleich eine klar erkennbare Änderung des Textthemas vorgenommen wird. Deshalb müssen über einen inhaltlich ausgerichteten Zugang zum Phänomen eines Textes zuerst Merkmale eines neuen Themas gefunden werden.

1.2.2 Das Thema von Genesis und Exodus

Die thematisch orientierte Untersuchung am Übergang von der Genesis zum Exodusbuch setzt mit den Personennamen aus Ex 1,1–5 ein: In diesen Versen werden in resümierender Weise namentlich allein die zwölf Söhne Jakobs = Israels (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) als die zentralen Figuren der Josefserzählung mitsamt der genauen Anzahl der Nachkommen Jakobs, nämlich siebenzig Personen, genannt. Die Besonderheit dieser Wiederholung besteht nun darin, dass die für die Josefserzählung (als Toledot Jakobs nach Gen 37,2) ebenfalls zentrale Figur des Jakob wegen seines in Gen 49,33 geschilderten Todes im Gegensatz zu den Angaben in Gen 46,27 nicht mehr in der Mengenangabe von Ex 1,5 enthalten ist: Nun ist allein seine Nachkommenschaft über die Anzahl von siebenzig Personen erfasst⁴⁴. Ein weiteres Strukturmerkmal der Genesis stützt die Wahrnehmung einer modifizierten Wiederholung am Anfang des Exodusbuches: In direkter Folge, nämlich im nachfolgenden Vers von zwei Toledotformeln (zu Ismael in Gen 25,12 und zu Esau in 36,9) werden die jeweiligen Genealogien Ismaels und Esaus über die Einleitung אֵלֶּה שְׁמוֹת [1] vorgestellt; danach folgen mit Gen 25,19 die Toledoterzählung Isaaks und mit Gen 37,2 die Toledoterzählung Jakobs. In Gen 46,8 werden über die Formel אֵלֶּה שְׁמוֹת die Namen der Mitglieder der

gisch-syntaktischen) und impliziten (semantisch-kognitiven) Formen“ sichtbar zu machen (Brinker 2005, 18, Anm. 18).

42 Vgl. Brinker 2005, 27–87.

43 Vgl. Brinker 2005, 56, der das Thema „als Kern des Textinhalts“ definiert, „wobei der Terminus ‚Textinhalt‘ den auf einen oder mehrere Gegenstände (d. h. Personen, Sachverhalte, Ereignisse, Handlungen, Vorstellungen usw.) bezogenen Gedankengang eines Textes bezeichnet.“

44 Aus diesem Grund stimmt es nicht uneingeschränkt, wenn Ebach 2007, 456 meint: „So [wegen der Zahl 70; SL] verbindet die Liste aus Gen 46 Erzelternge-schichte und Exodus [...]“.

Familie Jakobs genannt, die nach Ägypten übersiedeln⁴⁵. Nach Gen 41,46a (Alter und sozialer Stand Josefs in Ägypten) und 46,6f. (Angabe zur Übersiedlung der Familie Jakobs nach Ägypten) erfolgt die Nennung der Namen der Familie Jakobs ebenfalls in großer Nähe zur Toledotformel zu Jakob aus Gen 37,2 – wenn allein das priesterschriftliche Stratum der Josefserzählung im Fokus steht⁴⁶. In Ex 1,1 wird die Wendung aus Gen 46,8⁴⁷ wieder aufgenommen: Die ersten sechs Worte – *Dieses sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen.* – nehmen das bekannte Formular auf, danach unterscheiden sich die Formeln über die Stellung Jakobs: In Gen 46,8 ist Jakob explizit mitgenannt, in Ex 1,1 dagegen sind allein die Söhne mit ihren Familien gemeint, die *mit* ihrem Vater Jakob nach Ägypten kamen. Jakob ist verstorben, und seine Söhne sind nicht, wie er es mit seiner Erwähnung des Landes in Gen 48,4 als Ziel durchscheinen lässt, ins verheißene Land Kanaan zurückgekehrt.

So scheint in Ex 1,1 mit dem Verbleib im Land Ägypten etwas Neues zu beginnen, das aber über die oben genannten Einleitungsworte mit den vorhergehenden Ereignissen – dem Umzug der Familie Jakobs nach Ägypten mit der Erinnerung Jakobs an die göttliche Verheißung in Gen 48,4 – dennoch zusammenhängt; es wird eine vor allem syntaktisch determinierte *trennende Verbindung* zwischen der Josefserzählung und der Einleitung zum Exodus aufgebaut und auf diese Weise sowohl einerseits ein Ende des Buches Genesis, welches grundsätzlich mit einem offenen Abschluss ohne eigene Schilderung der Rückkehr der Nachkommen Jakobs nach Kanaan gelesen werden kann, als auch andererseits eine Verbindung zwischen den Büchern Genesis und Exodus geschaffen⁴⁸: Die Geschichte der Nachkommen Jakobs = Israels kann *weitererzählt* werden, indem allerdings mit *Altem neu* angesetzt wird und werden muss. Auf welche Weise die Geschichte allerdings weitererzählt wird, ist noch offen; die Frage nach einem Wechsel des Themas kann über diese fünf einleitenden Verse noch nicht beantwortet werden.

45 Zu den genannten Namen vgl. Ebach 2007, 435–465.

46 Aus diachroner Perspektive ist der Abstand zu Gen 37,2 deutlich geringer, wenn man den Anfang des priesterschriftlichen Textbestandes der Josefsgeschichte mit Lux 2000, 150f. auf die Verse Gen 37,1.2a; 41,46a und 46,6f.(8–27) festlegt.

47 Vgl. dazu auch Schmid 1999, 69.

48 Das Prinzip der *trennenden Verbindung* lässt sich auch über die Toledotstruktur der Genesis ermitteln: Zwar sterben am Ende der Josefserzählung beide Protagonisten, doch wenn am Ende von Toledotformeln der Erzelternerzählungen nach Blum 1984, 437 und Hieke 2003, 244 vermerkt ist, dass die Hauptprotagonisten im verheißenen Land Kanaan bleiben, fällt der Schluss der Genesis aus der Reihe und betont über den Verbleib der Jakobsöhne in Ägypten, dass die Erzählung weitergehen muss.

1. Die Genesis als Text

Die Söhne Jakobs selbst nehmen in dieser fortlaufenden Erzählung allerdings nur eine Interimsstellung ein, die nicht über diese listenartig angelegten Verse hinausgeht: Das wird in der fortlaufenden Lektüre des Endtextes zuerst daran erkennbar, dass der Tod Josefs, der nach Ex 1,5 ebenfalls zu den siebzig Nachkommen Jakobs gezählt werden kann, bereits in Gen 50,26 geschildert wird. Außerdem erfolgt mit Ex 1,6 (und damit für Josef erneut) die Sterbenotiz *aller* zuvor genannten zwölf Söhne Jakobs = Israels: Sie erfahren allesamt keine Aufnahme in die Narration des Exodusbuches.

Ab Ex 1,7 wird die in Ex 1,1 über die Wendung **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** bezeichnete Nachkommenschaft Jakobs = Israels stattdessen neu definiert: Nun stehen die nachkommenden Generationen der Kinder⁴⁹ Israels (**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**) als eine neue Figurengruppe der Exoduserzählung im Fokus – die Trennung zur Josefserzählung ist auf der Ebene der Protagonisten vollständig vollzogen worden. Diese neue Figurengruppe wird zuerst über eine Mehrungsschilderung charakterisiert, die semantisch an die göttlichen Aufträge an die Menschheit allgemein in der Genesis anknüpft (Gen 1,28; 9,1.7⁵⁰), nun aber auf eine neu eingeführte und klar definierte Gruppe der gesamten Menschheit beschränkt und zugleich als Vollzugsbericht gestaltet ist. Diese Notiz legt den Grund für eine im Gegensatz zur Josefserzählung gänzlich verkehrten Sicht auf die Ägypter: Sie werden nun zu Sklavenherren dieser neuen Gruppe der Kinder Israels (Ex 1,11–14). Der in Ex 1,9f. narrativ abgebildete kausale Zusammenhang zwischen der zahlenmäßigen Ausdehnung der Israeliten und den ägyptischen Repressionshandlungen kann hinter der die Mehrungsnotiz abschließenden Form von **מֵלֵא** in Ex 1,7b gesehen werden: Auch in den göttlichen Aufträgen von Gen 1,28 und Gen 9,1, nicht aber in den Wiederaufnahmen des urgeschichtlichen Mehrungsmotivs in den Erzelternerzählungen (Gen 17,20; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4), wird eine Form **מֵלֵא** verwendet. An diesen drei Stellen dient die Form von **מֵלֵא** nach Jakob Wöhrle als Hinweis auf einen Konflikt, der im Zuwachs einer Gruppe begründet liegt – es geht um die „Auseinsetzung um die Vorherrschaft“⁵¹ in einem begrenzten Raum, die sich entweder zwischen den Menschen und den Tieren des Landes (Gen 1,28) oder zwischen den Ägyptern und den Israeliten (Ex 1,7) entwickelt. Während

49 Zur generellen Möglichkeit einer Übersetzung von **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** als ‚Kinder Israels‘ im Sinne der Berücksichtigung beider Geschlechter vgl. die Überlegungen Ebach 2007, 440. Durch das an Gen 1,28; 9,1.7 erinnernde Anwachsen der Gruppe kann nun von der Berücksichtigung beider Geschlechter in Ex 1,7 ausgegangen werden.

50 Zu den Unterschieden zwischen Gen 1,28 und Gen 9,1.7 vgl. Kapitel 3.1.2.6.

51 Vgl. Wöhrle 2009, 182f.

dieses Motiv in der Urgeschichte allein als eine hinter dem göttlichen Auftrag stehende Möglichkeit erkennbar wird, nimmt es am Anfang des Exodusbuches in Folge des Zustandsberichtes aus Ex 1,7 eine handlungsleitende Funktion für die Gruppe der Ägypter ein, die einer Hegemonie der Israeliten entgegenwirken wollen. In diesem Kontext kann die kriegspolitische Argumentation in Ex 1,10 verstanden werden⁵², sodass der auffällige Gesinnungswechsel der Ägypter im Vergleich zur Josefserzählung, die wie die weiteren Passagen von Gen 12–50 ohne eine Form von מלאם im Rahmen göttlicher Mehrungsverheißungen auskommt, auf diese Weise plausibilisiert werden kann. Dieses neue ‚Ägyptenbild‘⁵³ am Beginn des Exodusbuches wird durch die Figur des neuen Pharaos in Ex 1,8 unterstützt, der (die) Josef(s erzählung) dezidiert nicht mehr kannte.

Während die listenartig gestaltete Wiederaufnahme der Namen in Ex 1,1–5 eine bereits bekannte Figurengruppe im Sinne einer primär syntaktisch determinierten trennenden Verbindung an die Josefserzählung ins Zentrum der Erzählung rückt, bereitet die Wiederaufnahme eines Motivs der Urgeschichte in Ex 1,7 im Kontext der Konstruktion einer völlig neuen Protagonistengruppe der בני ישראל ein neues Thema vor, welches primär durch das neue Verhältnis zwischen den Israeliten und den Ägyptern determiniert ist⁵⁴ – ab Ex 1,7 beginnt ein neuer Text! Auf diese Weise kann nicht allein der ‚Tod des Handlungsträgers‘ Jakob sowie der Tod des explizit in Ex 1,8 erneut erwähnten Josef als ein inhaltliches Merkmal der Textabgrenzung von der Genesis zum Exodusbuch gelten, sondern auch die Todesnotiz aller Jakobssöhne in Ex 1,6.

Ein grundlegender Einwand gegen dieses Vorgehen einer Textabgrenzung primär über das Textthema kann lauten, dass die beschriebene Wahrnehmung einer Themenänderung ab Ex 1,7 in einer engen Abhängigkeit vom besonderen Zugang dieser Arbeit steht – letztlich scheint die besondere Perspektive dieser Arbeit ihren eigenen Text zu schaffen und kann in einem hermeneutischen Zirkel ihre „lustvoll-riskantesten Interpretationen“⁵⁵ am

52 Allerdings passt der Schluss von Ex 1,10, in dem ein Verlassen des Landes durch die Israeliten nach dem Konflikt prognostiziert wird, nicht gut zum Motiv der ‚Auseinandersetzung um Vorherrschaft‘.

53 Vgl. zu diesem Begriff Kessler 2002.

54 Vgl. auch Kessler 2002, 109 zu Ex 1–15: „Im zugrunde liegenden *Konflikt* geht es um *soziale und politische Unterdrückung*. So sehen es alle Schichten der Erzählung.“ Wie sehr die Themen der Erzelternerzählungen bzw. der gesamten Genesis und des Beginns der Exoduserzählung differieren, verdeutlichen die exegetischen Ergebnisse dieser Studie in Kapitel 4.8.

55 Eco 2004, 50.

1. Die Genesis als Text

Text bestätigt sehen. Aus diesem Grund wird die thematisch begründete Abgrenzung zwischen der Genesis und dem Exodusbuch zusätzlich aus der Perspektive der kommunikationsorientierten Textlinguistik untersucht.

1.2.3 Der ‚integrative Textbegriff‘

Der Textbegriff der kommunikationsorientierten Textlinguistik nimmt seinen Ausgang in der Fokussierung auf pragmatische Zusammenhänge: Aufbauend auf den Forschungen zur Sprechakttheorie⁵⁶ wird ein Text als eine „sprachliche Handlung“⁵⁷ bezeichnet und neben dem bereits vorgestellten Inhalt ebenfalls nach dem kommunikativen Zweck eines Textes gefragt. Brinker führt nun diese beiden Zugänge zum Phänomen des Textes in seiner Definition des ‚integrativen Textbegriffes‘ zusammen, nach welcher sowohl die grammatische und thematische Kohärenz als auch die kommunikative Funktion gemeinsam einen Text definieren⁵⁸. Der kommunikationsorientierte Zugang der Texttheorie lässt sich in zwei eng miteinander verbundene Bereiche unterteilen: Er ermöglicht die Bestimmung der illokutionären Dimension eines Textes als Absicht des Sprechenden⁵⁹; davon abhängig kann zusätzlich die konkrete Kommunikationssituation, in die ein Text gestellt wird, näher untersucht werden: Entweder im Text selbst oder über den Text ermittelbar findet sich ein Zeigfeld mit konkreten personalen, räumlichen und zeitlichen Koordinaten, die einen Text als eine kontextualisierte Sprechhandlung strukturieren⁶⁰.

1.2.4 Eine Sonderform: Der ‚integrative Textbegriff‘ und Erzähltexte

Erzählende Texte wie die Genesis oder das Exodusbuch unterscheiden sich allerdings in einem zentralen Merkmal von Texten, die unter den ‚integrativen Textbegriff‘ gefasst werden können: Ihnen fehlen, abgesehen von

56 Vgl. bspw. die Einführung von Hindelang 2010.

57 Brinker 2005, 15.

58 Vgl. Brinker 2005, 17–20. Brinkers Schwerpunkt liegt allerdings auf der sprachsystematisch ausgerichteten Textlinguistik, da er Kommunikationseinheiten, die nur einen Satz oder auch nur ein Wort umfassen, zugunsten grammatisch und thematisch komplexerer Strukturen vernachlässigen möchte; vgl. Brinker 2005, 18.

59 Vgl. die Textfunktionen nach Brinker 2005, 107–130.

60 Vgl. dazu bspw. Ehlich 1991 sowie generell das Modell von Bühler 1934. Ein klassisches Beispiel ist das Testament, welches eine deklarative Funktion einnimmt und über die Nennung der Absender und Adressaten sowie Zeitangaben eine klar strukturierte Personen- und Zeitdeixis erkennen lässt.

rahmenden „metanarrativen“⁶¹ Elementen wie Einleitungsformeln, die den Erzähler vorstellen und konkrete raum-zeitliche Bezüge herstellen können, die deiktischen Angaben eines Zeigfeldes; überdies sind Schlussformeln wie die ‚Moral von der Geschichte‘, die eine eindeutige appellative Funktion einnehmen, kein notwendiger Bestandteil narrativer Texte. Ausgehend von diesem Befund nehmen Erzähltexte in Christof Hardmeiers textpragmatischem Konzept, das deutliche Übereinstimmungen mit Brinkers texttheoretischen Überlegungen zeigt, eine Sonderstellung ein:

Gegenüber einer Vielzahl von Sprech- und Kommunikationshandlungen, die alle das Raum-Zeit-Kontinuum der Sprechsituation sowie die Präsenz der Kommunikationspartner als Bezugsrahmen des KHS [des ‚kommunikativen Handlungsspiels‘ nach S.J. Schmidt 1976; SL] voraussetzen und deshalb die personale, lokale und temporale Deixis an der Sprecher-Origo [vgl. zu diesem Begriff generell das Konzept von Bühler 1934; SL] ausrichten, nimmt sich die Erzählkommunikation als Spezialfall aus. Sie unterscheidet sich dadurch von der origo-zentrierten Kommunikation, dass sie zumindest in temporaler, meist aber auch in lokaler und personaler Hinsicht eine eigene Welt aufbaut, die sich von der Jetzt-Zeit des Erzählens abhebt [...].⁶²

Trotz dieser Einschränkung unternimmt Hardmeier den Versuch, auch Erzähltexte aus pragmatischer Perspektive zu analysieren. Als Grundprinzip einer Erzählung nennt er ihre „Indirektheit“⁶³: Er enthebt einen Erzähltext, gestützt durch eine Gegenüberstellung mit einem informationsvermittelnden Text als artverwandtem Text, einer direkten Textfunktion. Indem er aber davon ausgeht, dass in einer Erzählung, die rezipiert werden soll, die Erzählwelt und die Erfahrungswelt der Rezipienten in einer Verbindung stehen müssen, verortet er narrative Texte grundsätzlich in raumzeitlicher sowie in personaler Dimension und rückt sie in den Bereich appellativer Texte. Hardmeier nennt diese von der Erzählung zu leistende Verbindung zu realen Bezügen das „Identifikationspotential“⁶⁴ einer Erzählung. Diese Festlegung der kommunikativen Dimension eines narrativen Textes ermöglicht nun einen Blick auf die konkrete Kommunikationssituation: Erkennt man diese Angebote der Identifikation, die ein Erzähltext bereithält, können die erzählten Dimensionen des Erzähltextes einen Verweis auf die Zeit der Erzählung als dem konkreten pragmatischen Rahmen

61 Hardmeier 2003, 66.

62 Hardmeier 2003, 64f. Vgl. auch generell S.J. Schmidt 1976.

63 Hardmeier 2003, 66.

64 So Hardmeier 2004, 210 ff.

1. Die Genesis als Text

dieses Textes geben. Diese Identifikationsmöglichkeiten gebe es besonders in Stellen der Erzählung, die sich durch einen hohen Detailreichtum auszeichnen, und darin besonders in den Redeanteilen der Figuren einer Erzählung⁶⁵. Auch seien die in einer Erzählung handelnden Figuren selbst durch ein erhebliches ‚Identifikationspotential‘ ausgezeichnet⁶⁶.

Dieser Zugriff schafft eine Verbindung zwischen der thematischen und der kommunikationsorientierten Perspektive texttheoretischer Modellbildung, die in Brinkers Variante des ‚integrativen Textbegriffes‘ nicht berücksichtigt wird: Er stellt das Kompatibilitätsprinzip⁶⁷ heraus, hinter dem die Annahme steht, dass sich das Thema und die kommunikative Funktion eines Textes gegenseitig bedingen und dass das Hauptthema⁶⁸ eines Textes mit dessen Funktion die stärkste Verbindung eingeht. Da Erzähltexte nach Hardmeier allerdings fest über die appellative Funktion definiert sind, kann aus kommunikationsorientierter Perspektive allein ein Versuch der Ermittlung einer konkreten Kommunikationssituation im Vordergrund stehen, wie sie sich aus den einzelnen Parametern der jeweiligen, nach einem bestimmten Thema ausgerichteten Erzählwelt ableiten lässt.

Diese Überlegungen zum pragmatischen Potential narrativer Texte verweisen direkt auf die gegenwärtige erinnerungstheoretische Debatte und berühren damit zugleich ein zentrales Anliegen dieser Arbeit: Einer umfangreichen Analyse genuiner Merkmale der Erzählwelt der Genesis schließt sich der Versuch an, das ‚Identifikationspotential‘ der Genesis als eine „Erinnerungsfigur“⁶⁹ der nachexilischen Zeit zu ermitteln. Wenn Erzähltexte als Sonderfall kommunikationsorientierte Textlinguistik in erster Linie über ihre Figuren als appellativ ausgerichtete Kommunikationseinheiten determiniert und zugleich unterscheidbar sind, dann besteht die texttheoretische Vorarbeit des kommunikationsorientierten Zugangs nun konkret darin, über die zentrale Kategorie der Figuren die zuvor thematisch ermittelte Abgrenzung der Genesis vom Exodusbuch auch aus pragmatischer Sicht zu bestätigen.

65 Vgl. zur wörtlichen Rede der Figuren auch Hardmeier 2003, 72–75.

66 Vgl. Hardmeier 2004, 211: „Überhaupt sind die handelnden Hauptfiguren in einer Erzählung identifikationsfähige Erzählelemente par excellence.“

67 Vgl. Brinker 2005, 57–61.

68 Zu Haupt- und Nebenthema vgl. ebenfalls Brinker 2005, 57–61.

69 Begriff nach Assmann 1997.

1.2.5 Ein pragmatischer Zugang zu Genesis und Exodus

Unter der Maßgabe einer Fokussierung auf die Figuren fällt erneut die Bezeichnung **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** ins Auge: Bis einschließlich Ex 1,1 wird diese Wendung vor allem für die Gesamtheit der namentlich genannten und darin unterscheidbaren Söhne des Verheißungsträgers Jakobs (als Israel) eingesetzt, in Ex 1,9 dagegen in einer für das Korpus der Hebräischen Bibel inhaltlich einzigartigen Konstruktusverbindung als Erweiterung zum Begriff des Volkes (**עַם**)⁷⁰. Diese Änderung der literarische Bezugsgröße dieser Wendung, die bereits in Ex 1,7 vorbereitet wird, bewirkt, dass eine Identifikation der Rezipienten, die sich selbst zur sozialen Größe der Kinder Israels (**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**) zugehörig fühlen⁷¹, eine Volksperspektive impliziert und nicht mehr auf (die) Einzelfiguren (der Josefserzählung) beschränkt ist. Bestimmte Figuren der Exodustradition wie vor allem Mose, die – als Mitglied des Volkes der Kinder Israels – dieser Figurengruppe gegenübergestellt werden, haben auch weiterhin prinzipiell ‚Identifikationspotential‘, wengleich aber der Schwerpunkt nun auf der literarisch konzipierten Gruppe des Volkes liegt.

1.3 Zusammenfassung

Eine Definition der Genesis als Text erfordert nicht allein einen Blick auf das Ende dieses Buches und damit auf das Ende wichtiger Figuren, sondern zugleich auf den Anfang des Exodusbuches und damit den Anfang einer neuen Erzählung. Aus methodischer Sicht reicht eine thematisch begründete Abgrenzung nicht aus, wenn zugleich nach dem ‚Sitz im Leben‘ einer Erzählung gefragt werden soll. Aus diesem Grund bietet sich ein texttheoretischer Zugang an, der sich am ‚integrativen Textbegriff‘ orientiert.

Die Verbindung des sprachsystematischen und des kommunikationsorientierten Ansatzes findet ihren Kulminationspunkt in der Verwendung von **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** am Anfang des Exodusbuches: Über diesen Begriff findet

70 Gegen den Begriff des Volkes (dort: **גוי**) in der ersten Mehrungsverheißung an Abraham in Gen 12,2aα, die wie alle weiteren Mehrungsverheißungen der Genesis im Rahmen dieses Textes letztlich uneingelöst bleibt.

Einen weiteren Verweis bietet der Vers Ex 3,10, in dem **יהוה** von den **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** als seinem Volk spricht.

71 Die Möglichkeit, sich als Rezipient der Genesis zur Gruppe der **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** zu zählen, ist besonders deutlich durch die erste Nennung dieser Wendung in der ätiologischen Aussage in Gen 32,33 direkt nach Jakobs Umbenennung in Israel gegeben.

1. Die Genesis als Text

eine Leserlenkung weg von der Identifikation mit Einzelfiguren hin zu einer Fokussierung auf eine literarische Volksgruppe statt, über welche das Thema des Exodusbuches und der in kanonischer Perspektive folgenden Bücher erkennbar wird: Es geht nun um die Positionierung dieses Volkes – des Volkes der Kinder Jakobs = Israels – gegenüber den fremden und bedrohlichen Völkern wie den Ägyptern – und auch den Völkern des verheißenen Landes (Ex 23,23; Dtn 7,1). Ab dem Buch Exodus geht es ums Ganze – das Ganze eines Volkes⁷²!

72 Dieses Volk ist vor allem als eine Kultgemeinschaft zu verstehen, vgl. dazu besonders die makrosoziologischen Überlegungen in Kapitel 6.3.2 sowie die Einleitung zur Bewertung des Kultes der Bewohner des Landes.

2. Der Erzählraum der Genesis

Die für diese Studie ausgewählten Texte aus Gen 12–50 werden vor dem Hintergrund einer besonderen Raumkonzeption der Genesis gelesen: Eine urgeschichtliche Matrix einer „primordialen Landverteilung“⁷³ der Welt allgemein und der südlichen Levante im Besonderen mit fest definierten sozialen Relationen zwischen den Bewohnern der gesamten Erde כְּלֵי-הָאָרֶץ (nach Gen 9,19b) steht als *Raum für Konvivenz* hinter den Kontakterzählungen der Erzeltern Erzählungen, die in den jeweiligen Orten und Ländern dieser urgeschichtlichen Landvergabeordnung verortet sind und diese räumlichen Vorgaben leicht modifizieren.

2.1 Zur Raumtheorie

Die Kategorie des Raumes hat in den letzten Jahren eine besonders starke Beachtung in den Kulturwissenschaften erfahren, die bis in die Rede von einem so genannten *spatial turn* mündete⁷⁴: Im Mittelpunkt steht die Annahme von Raum als einem menschlichen Produkt. Literaturwissenschaftliche Forschungen haben bisher allerdings noch keinen deutlichen Anschluss an Konzeptionen gesucht, die im Rahmen dieser gegenwärtigen interdisziplinären Neuausrichtung auf den Raum entstanden sind⁷⁵; im Bereich der Exegese ist der Erzählraum im Gegensatz zur Zeitstruktur einer Erzählung erzähltheoretisch bisher grundsätzlich nur sehr wenig beachtet worden⁷⁶.

73 Vgl. zu dieser Vorstellung generell I. Fischer 2008, 3–24.

74 Vgl. zum Begriff des *turns* allgemein und zum *spatial turn* im Besonderen einleitend Bachmann-Medick 2009, 7–57.284–328.

75 Vgl. Dennerlein 2009, 5 ff., die keine direkte Anknüpfungsmöglichkeit narratologischer Theoriebildung an die raumtheoretischen Überlegungen des *spatial turn* sieht. Auch Dennerlein 2011 zieht keine Verbindung der literaturwissenschaftlichen Raumforschung zu gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Konzepten.

76 Die Ausführungen zum Raum einer Erzählung bspw. bei Bar-Efrat 2006, 199–212 sind etwa nur knapp ein Drittel so lang wie der vorausgehende und das gesamte Kapitel dominierende Abschnitt zur Zeit. Im literaturwissenschaftlich ausgerichteten Methodenbuch von Utzschneider/Nitsche 2009, 166 f. ist der Erzählraum auf

2. Der Erzählraum der Genesis

In der Annahme, dass die für eine Analyse von realen Räumen konzipierte Raumsoziologie von Martina Löw⁷⁷ durchaus anschlussfähig an literaturwissenschaftliche Forschung zum Raum im allgemeinen und besonders zum Raum der Genesis ist, wird ausgehend von der gegenwärtigen Forschungslage der Entfaltung der Raumkonzeption der Genesis ein Versuch der Entwicklung einer eigenen narratologischen Raumtheorie vorgestellt: In einem ersten Schritt wird Martina Löws Ansatz in seinen Grundannahmen entwickelt, um darauf mit Ansgar Nünning's allgemeinen Überlegungen zur literarischen Raumdarstellung⁷⁸ konfiguriert zu werden.

2.2 Martina Löws Raumsoziologie

Die beispielsweise in der Episode von Abraham in Gerar (Gen 20) erkennbare Verbindung von sozialen Gegebenheiten – der Zugehörigkeit der Bewohner Gerars zu אֱלֹהֵי גֵרָר (Gen 20,11a) – mit Räumen – der in der Folge dieser Feststellung von Abimelech eröffneten Möglichkeit des Wohnens Abrahams in der Nähe des Ortes Gerar (Gen 20,15) – wird in Löws Konzeption in eine kausale Abhängigkeit gestellt: „Das Räumliche ist [...] nicht gegen das Gesellschaftliche abzugrenzen, sondern es ist eine spezifische Form des Gesellschaftlichen. *Räumliche Strukturen* sind, wie zeitliche Strukturen auch, Formen *gesellschaftlicher Strukturen*.“⁷⁹

Als Beispiel für eine räumlich abbildbare gesellschaftliche Struktur nennt Löw die grundsätzliche Trennung der bürgerlichen Gesellschaft zwischen öffentlich und privat, welche sich beispielsweise in den räumlichen Strukturen eines Hauses dieser Kultur erkennen lassen kann: Das Wohnzimmer ist im Gegensatz zum Schlafzimmer als ein Ort des Empfangs von Besuch ein bedingt öffentlicher Raum in einer Wohnung als einem generell

etwa anderthalb Seiten als ‚Schauplatz‘ definiert, dessen Funktion darin besteht, die einzelnen Szenen einer Erzählung voneinander abzutrennen.

Vgl. zur Aufnahme neuerer kulturwissenschaftlicher Überlegungen zur Kategorie des Raumes als menschliche Konstruktion in den Bereich der Bibelwissenschaften aber auch Ebach 2009a, 445–459, bes. 455 f., der das Raumkonzept des *spatial turn* allerdings nur sehr knapp auf Texte wie altorientalische Mythen überträgt, in denen die Schaffung von Lebensraum beschrieben wird. Zu aktuellen raumtheoretischen Studien im Bereich des Alten Testaments vgl. die Arbeit von Geiger 2010 zum Deuteronomium, die auf der auch dieser Arbeit zugrunde gelegten Theorie von Martina Löw basiert, sowie Ballhorn 2011 zum Josuabuch.

77 Vgl. Löw 2001.

78 Vgl. Nünning 1995 und 2009.

79 Löw 2001, 167.

privaten Raum – ein Gastgeber eines bürgerlichen Hauses empfängt seine Gäste nicht in seinem Schlafzimmer als einem unbedingt privaten Raum⁸⁰. In Bezug auf die Erzählung in Gerar bedeutet dieser Zusammenhang, dass generell nur dort die räumliche Struktur von Konvivenz – als einem getrennten Wohnen an einem Ort – errichtet werden kann, wo zuvor die gesellschaftliche Struktur erkennbar wird, dass beide aufeinander treffende Seiten in einer Beziehung zu einer Gottheit stehen.

Raumkonstitution als eine Erstellung räumlicher Strukturen in Abhängigkeit zu gesellschaftlichen Vorgaben bezeichnet Löw in Ermangelung einer adäquaten deutschen Bezeichnung⁸¹ mit dem Begriff ‚Spacing‘⁸²: „Als Beispiele können hier das Aufstellen von Waren im Supermarkt, das Sich-Positionieren von Menschen gegenüber anderen Menschen, das Bauen von Häusern, das Vermessen von Landesgrenzen und das Vernetzen von Computern genannt werden.“⁸³ Deutlich erkennbar wird die Beachtung von „Lebewesen und sozialen Gütern“⁸⁴ zugleich: Nicht allein Objekte wie unterschiedliche Möbel als „primär materielle“ Güter, sondern auch „Lieder, Werte oder Vorschriften“ als „primär symbolische“ Güter werden ebenso wie die (sich selbst positionierenden) Menschen platziert⁸⁵.

An den sozial hervorgerufenen Akt des Spacings schließt sich die ‚Syntheseleistung‘ als dem zweiten Merkmal von Raumkonstitution an: Dieser Vorgang ist als eine (gemeinschaftliche) Erfassung der jeweiligen platzierten Komponenten zu einem Raum „über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsprozesse“⁸⁶ zu verstehen⁸⁷, sodass mit Löw resümiert werden kann, dass „Raum eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern ist. Raum wird konstituiert durch zwei

80 Vgl. Löw 2001, 168 f.

81 Der Begriff des ‚Räumens‘ ist für Löws Theorie unpassend konnotiert, auch weil er sich gegenwärtig von der ursprünglichen Bedeutung der Erschließung von Siedlungsplatz deutlich entfernt hat, vgl. zur Etymologie des deutschen Wortes Pongratz-Leisten 2001, 264.

82 Zur Begriffswahl vgl. Löw 2001, 158, Anm. 1.

83 Löw 2001, 158.

84 Löw 2001, 160 (Kursivdruck aufgehoben).

85 Vgl. Löw 2001, 153. Allerdings legt sie einen Schwerpunkt auf die erste Kategorie: „Die Tätigkeit des Anordnens im Sinne des Plazierens bringt es mit sich, daß hier primär materielle Güter und nicht primär symbolische Güter gemeint sind.“ Allerdings „können diese Anordnungen jedoch nur [verstanden] werden, wenn die symbolischen Eigenschaften der sozialen Güter entziffert werden.“

86 Löw 2001, 159.

87 Die Syntheseleistung kann über bestimmte soziale Güter mit bestimmter symbolischer Bedeutung wie bspw. Grenzsteine etc. ermöglicht oder verstärkt werden, sodass eine trennscharfe Unterscheidung zwischen dem Vorgang des Spacings und der Syntheseleistung nicht möglich ist.

2. Der Erzählraum der Genesis

analytisch zu unterscheidende Prozesse, das Spacing und die Syntheseleistung. Letzteres [sic!] ermöglicht es, Ensembles von Gütern und Menschen zu einem Element zusammenzufassen.“⁸⁸ Wie das Spacing als der Schaffung räumlicher Strukturen ist auch die an diesen Prozess der Raumkonstitution gebundene Wahrnehmung des geschaffenen Raumes m.E. eng an die vorab festgelegten gesellschaftlichen Strukturen gebunden.

Bezogen auf die Erzählung in Gen 20 kann das Wohnen Abrahams in einem Teilbereich Gerars als ein Spacing Abrahams an diesem Ort und seinen Bewohnern gegenüber bezeichnet werden. Formen einer innertextlichen Syntheseleistung dieser Raumschaffung sind nicht explizit ermittelbar, stattdessen kann die Erfassung dieser literarischen Raumschaffung über die Rezipienten dieser Erzählung im Sinne dieses Prozesses der Raumkonstitution verstanden werden⁸⁹.

2.3 Die Besonderheit literarischer Räume

Zwar ist Löws Raumkonzept auf die Konstitution realer Räume ausgerichtet, doch hat sich bereits über die knappe Konfiguration der zentralen Begriffe dieser Theorie mit der Erzählung in Gen 20 angedeutet, dass das raumsoziologische Modell grundsätzlich auch auf literarische Räume angewendet werden kann: Die gesellschaftlichen Strukturen, das Spacing eines literarischen Raums sowie die daran gebundene Syntheseleistung sind dabei über die jeweilige Textstrategie⁹⁰ festgelegt und letztlich über die von Eco betonte sinnerschließende Verbindung von Textstruktur und Rezipient allein über die lesende Wahrnehmung zu erschließen: Es „hat sich im Zuge der Rezeptionsästhetik und neuerer kognitiver Ansätze [...] die Einsicht durchgesetzt, dass erzählte Räume nicht einfach im Text ‚vorgegeben‘ sind, sondern dass sich die Konstitution des literarischen Raumes erst während der Rezeption im Prozess der ästhetischen Illusionsbildung (d.h. der so genannten ‚Aktualisierung‘ bzw. ‚Konkretisierung‘) vollzieht.“⁹¹

88 Löw 2001, 159 f. (Kursivdruck aufgehoben).

89 Der Name Gerar kann als eine vorausgreifende innertextliche Syntheseleistung verstanden werden, die durch das erzählte Spacing inhaltlich gefüllt wird; vgl. zur Besonderheit des Namens Gerar Kapitel 2.5.3.

90 Begriff nach Eco 2004, 49.

91 Nünning 2009, 38.

2.3.1 Ansgar Nünning's Raumkonzept

Nünning unterscheidet beim Versuch einer Definition der über die Textstrategie vermittelten literarischen Räume zwischen den drei Dimensionen „der paradigmatischen Achse der Selektion, der syntagmatischen Achse der Kombination bzw. Konfiguration von erzählten Räumen sowie der diskursiven Achse der Perspektivierung“⁹².

Unter der ersten Ebene versteht er die reine Auswahl der „Themen und Darstellungskonventionen“⁹³ des Raumes, unter der zweiten Ebene die Anordnung der ausgewählten Räume und Elemente der Räume sowie deren Stellung zueinander und unter dem dritten Aspekt „die Formen der erzählerischen Vermittlung“⁹⁴ der literarischen Raumdarstellung. Während die Auswahl der Räume und ihrer Gegenstände auf paradigmatischer Ebene seiner Ansicht nach allein dem Autor vorbehalten ist und dem Text stets vorausgeht, ist nach diesem Konzept sowohl der Aspekt der Anordnung der Räume als auch die besondere Perspektivierung durch „literarische[.] Darstellungsverfahren“⁹⁵ determiniert.

2.3.2 Eine Konfiguration mit Martina Löws Raumsoziologie

Versucht man nun, Nünning's narratologische Überlegungen mit Löws Modell der Konstitution realer Räume zu kombinieren, können folgende Verknüpfungen erstellt werden: Unter das erstgenannte Moment der Auswahl ließe sich primär Löws Definition gesellschaftlicher Strukturen fassen, welche die Prozesse des Raumschaffens, das Spacing und die Syntheseleistung, grundsätzlich determinieren. Ein material und ebenso sozial definiertes Spacing als vom Autor erdachter literarischer Raum könnte zusätzlich unter diesen ersten Teilbereich literarischer Raumschaffung gefasst werden. Allerdings ließe sich auch der syntagmatische Teilbereich der literarischen Raumdefinition als die „Organisation [...] der ausgewählten Elemente“⁹⁶ mit Löws Begriff des Spacings verbinden, dann aber in erster Linie in der Dimension einer reinen Beschreibung des zuvor auf paradigmatischer Ebene festgelegten räumlichen Rahmens. Die dritte Ebene der Perspektivierung stellt über die vorzunehmende Auswahl von

92 Nünning 2009, 39.

93 Nünning 2009, 39.

94 Nünning 2009, 39.

95 Nünning 2009, 39.

96 Nünning 2009, 41.