

## Jakobs Segen über Ephraim und Manasse (Gen.48,15f.) als Beispiel frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit

von Volkmar Hirth, Berlin

Mit guten Gründen hat neben anderen Claus Westermann deutlich gemacht, daß es sich bei den genannten Versen um einen Einschub handeln muß, der den Zusammenhang der Verse 14 und 17 unterbricht.<sup>1</sup> Gleichwohl betrachtet Westermann dieses dreigliedrige Segenswort nicht als einheitlich, sondern sieht hier die nachträgliche Erweiterung eines ursprünglich zweigliedrigen Segenswortes mit dem Inhalt der Mehrungsverheißung. Dieses ordnet er der Quelle J zu, während er über Ziel und Zeit der Erweiterungen keine Festlegung vornimmt.<sup>2</sup> Beides, die Frage der Einheitlichkeit von Gen.48,15f. und die zeitliche und damit auch redaktionelle Einordnung dieses Segenswortes, soll im folgenden noch einmal bedacht werden.

Unbestritten ist die Nähe der betreffenden Verse zum Aaronitischen Segen Nu.6,24-26. Nicht allein die Dreigliedrigkeit des Textes, sondern auch die Wiederkehr bzw. Entsprechung charakteristischer Worte und Formulierungen legen dies nahe. Die Frage ist nun, ob dieser kurze Textabschnitt mit Blick auf den Aaronitischen Segen erweitert worden ist, um damit die Vätertradition in einen gottesdienstlichen Zusammenhang zu stellen<sup>3</sup>, oder ob sowohl die Textform als auch ihr Inhalt auf einen gemeinsamen Sitz im Leben hinweisen und damit die Einheitlichkeit des Abschnitts voraussetzen.

Das Segenswort verwendet zweimal die dezidierte Formulierung *ha-'elohim*. Diese dient vielfach zur Bezeichnung des „wahren Gottes“ Israels im Gegensatz zu anderen Göttern.<sup>4</sup> In diesem Sinne wird *ha-'elohim* in der Josephsgeschichte mehrfach, wenn auch nicht ausschließlich gebraucht: 41,25.28.32[2x]; 42,18. An anderer Stelle ist die Determination als besondere Hervorhebung zu verstehen. Das trifft für 45,8 zu. Dasselbe Denken steht sicher auch hinter der Hinzufügung des Artikels durch den Samaritanus in 50,20. Und in derselben

<sup>1</sup> C. Westermann, Genesis III, 1982, 212-214 und 239-242.

Ähnlich äußert sich auch J. Scharbert (Genesis 12-50, NEB, 1986, 288).

Vgl. auch Erhard Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, 1984, 253.

<sup>2</sup> Westermann, a.a.O., 212-214 und 239-242.

<sup>3</sup> Diese Erwägung stellt Westermann an (ebd. 213).

<sup>4</sup> Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 1915<sup>17</sup>, 40. - KBL (1967, 51) macht keine solche Unterscheidung und versteht die determinierte und die undeterminierte Form von *Elohim* als „gleichwertig, je nach Wortklang u. freier Wahl!“

Weise der ausdrücklichen Hervorhebung ist wohl nun auch hier die zweimalige Nennung von ha-'elohim in 48,15 zu verstehen. Jakob spricht zwar im heidnischen Ägypten, was an Abgrenzung denken läßt. Er wendet sich jedoch an Joseph, äußert sich also innerhalb ihrer gemeinsamen Gottesvorstellung, und diese setzt einen gemeinsamen „Erlebnis“- und daraus folgend Erzählungszusammenhang voraus. Damit scheint der kurze Text aber doch stärker mit der Josephserzählung verbunden zu sein als gemeinhin angenommen. Das entkräftet zwar nicht völlig die Indizien für einen Einschub, der Text wäre dann aber womöglich doch nicht erst durch einen späten Redaktor eingefügt worden, wie Scharbert es annimmt.<sup>5</sup> Allerdings ist in diesem Fall zu fragen, auf welcher Redaktionsstufe der Vätererzählungen bzw. des Pentateuch diese Einheitlichkeit anzunehmen wäre. Das ist zweifellos nicht vor dem Zusammenwachsen von Jakobs- und Josephserzählung denkbar, aber eben doch in deren Nähe. Hier wäre mit Blum an die Zeit des 8. Jahrhunderts im Nordreich zu denken.<sup>6</sup> Die andere Frage besteht darin, ob der kurze Text Gen.48,15f. in sich einheitlich ist. Nach Westermann liegt ihm ein ursprünglich kürzeres Segenswort zugrunde. Auch dieses Segenswort hatte die Mehrungsverheißung zum Inhalt und enthielt bereits die auffällige Formulierung ha-'elohim:

„Der Gott meiner Väter (oder sing.), er segne die Knaben,  
daß sie reich werden an Menge inmitten des Landes.“<sup>7</sup>

Gegen diese Verkürzung spricht aber nicht nur die rhythmische Gestalt auch des unverkürzten Textstückes, sondern ebenso sein bereits die vorstaatliche Familienreligion widerspiegelnder Inhalt.

In dem von Westermann erschlossenen kurzen Segenswort ist der Rhythmus regelmäßig 2+2. Jedoch ist auch das volle Segenswort durch die angeblichen Erweiterungen nicht zur Prosa geworden, wie Westermann weiter feststellt, sondern ist in 15.16a $\alpha$  ebenso regelmäßig als 2+2+3 oder 4+3 zu beschreiben.<sup>8</sup> Auch in 16a $\beta$  kann man diesen Rhythmus erkennen, während 16b nur noch 2+2 zu lesen ist. Allerdings sind diese beiden zuletzt genannten Versteile als eine Explikation des eigentlichen Segenswunsches zu verstehen, so daß am ehesten hier nach einer Erweiterung gefragt werden könnte. Die gebundene Sprache ist ein Indiz für die Einheitlichkeit des Segenswortes.

<sup>5</sup> A.a.O.2

<sup>6</sup> A.a.O., 234-244.

<sup>7</sup> Westermann, a.a.O., 213.

<sup>8</sup> Vgl. u.a. BHS.

Hinzu kommt als weiteres stilistisches Argument die Dreigliedrigkeit des Textes, die nicht nur Feierlichkeit, sondern vor allem Vollständigkeit signalisiert. Sie begegnet außer Nu.6,24ff. noch mehrfach im Alten Testament: Jos.22,22; Ps.50,1; Jes.6,3; Gen.49,25b.<sup>9</sup> Damit erweist sich das Segenswort als in sich einheitlich und darüberhinaus, obwohl es den Zusammenhang unterbricht, mit dem übrigen Kontext so verbunden, daß es sich um keine späte Ergänzung handeln kann.

Schließlich ist neben der formalen die inhaltliche Seite zu bedenken. Hier sei noch einmal an die dezidierte Nennung von ha-'elohim erinnert, womit offensichtlich eine Aussage zur Gotteserfahrung gemacht werden soll. Und weiter ist zu erwägen, in welcher Beziehung dazu die Erwähnung von ha-mal'ak im dritten Glied des Segenswortes steht.

Beim Mal'ak Jahwe bzw. Mal'ak Elohim handelt es sich um eine Gestalt, die einerseits deutlich von Jahwe/Elohim zu unterscheiden, andererseits aber so eng mit der Gottheit verbunden ist, daß sie diese repräsentiert und Gott durch dieselbe wirkt.<sup>10</sup> Die im Hintergrund dieses Denkens stehende umfassende Botenvorstellung kann bereits in der familiären Frömmigkeit der vorstaatlichen Zeit vorausgesetzt werden. „Es handelt sich dabei (d.h. beim Mal'ak Jahwe - V.H.) um eine außerkultische Gotteserscheinung, die sich von den exzeptionellen kultischen Theophanien deutlich unterscheidet (Gen 28,10ff.; Ex 19). Typisch für die familiäre Frömmigkeit ist die Ansicht, daß man Gott in der alltäglichen menschlichen Begegnung treffen kann.“<sup>11</sup> Genau diese Art der Begegnung wird aber in dem Segenswort in erster Linie vorausgesetzt und nicht die Erinnerung an die besonderen Situationen der Gottesoffenbarungen von Gen.28 und 32. Dies scheint zwar nahezuliegen, ist aber unzutreffend, denn, für sich genommen, läßt sich in 48,15f. kein Bezug zu den beiden anderen Überlieferungen erkennen. Dieser entsteht erst durch die Verknüpfung von Jakobserzählung und Josephsgeschichte. Vielmehr stehen die betreffenden Verse Gen.48.15f. ganz im Kontext charakteristischer Topoi früher familiärer Frömmigkeit, nämlich der Sohnesverheißung und des Mitseins des Sippengottes.<sup>12</sup> Es sind für die Gotteserfahrung kein Kultort und kein entsprechendes Personal nötig, sondern alles hängt an der Begegnung Gottes

<sup>9</sup> Vgl. E. König, Genesis, 1923<sup>2-3</sup>, 746, Anm.7.

<sup>10</sup> V. Hirth, Gottes Boten im Alten Testament, 1975, z.St. vgl. S.68ff.

<sup>11</sup> R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I, 1992, 59. - Vgl. auch die Frühansetzung der Mal'ak-Vorstellung bei Hirth, a.a.O., 112f.

<sup>12</sup> Albertz, a.a.O., 58f. und 61f.

mit dem pater familias, dessen Segen nun an einem Wendepunkt des Lebens<sup>13</sup> von besonderer Bedeutung ist.<sup>14</sup>

Die Rede von der Begegnung mit dem Mal'ak Jahwe/Elohim darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist vielmehr *ein* Ausdruck der Gotteserfahrung, der neben anderen steht und auch in diesem Kontext mannigfaltiger Gotteserfahrung zu sehen ist. Um diese Zusammenhänge zu betrachten, sind wir allerdings auf textliche und andere Zeugnisse der Königszeit angewiesen. Jedoch ist dabei zu bedenken, daß die in der Königszeit anzusetzenden Tradenten der Vätergeschichten sich „zunächst einmal an dem orientierten, was sie an familiärer Frömmigkeit aus ihrer Zeit kannten...“, daß sie aber „auch noch über zutreffende Kenntnisse darüber verfügten, was für die Familien der vorstaatlichen Zeit typisch war.“<sup>15</sup> So kann für die Königszeit wie auch für die vorausgehende Frühzeit Israels die Überzeugung vorausgesetzt werden, daß Jahwe/Elohim in unterschiedlicher Weise erfahren und dieser Erfahrung auch differenziert Ausdruck verliehen wurde. Einige solcher möglichen Differenzierungen sollen abschließend kurz skizziert werden.

Im Bereich der familiären Frömmigkeit wäre zunächst die Verbindung Jahwes mit einer Person zu nennen, wie dies in der Väterreligion seinen Ausdruck findet. Dabei ist das entscheidende Moment dieser Religionsform nicht die nomadische Lebensweise, sondern das Zusammenleben der Menschen in Großfamilien oder Stämmen<sup>16</sup>, wodurch sich das Weiterwirken der Väterreligion in der Königszeit erklärt. Die Erfahrung Gottes kann aber auch an einen Ort gebunden sein. Das AT nennt ausdrücklich den El von Bethel (Gen.35,7), in Bezug auf Jahwe sind wir auf außerbiblische Belege angewiesen, die einen Jahwe von Teman bzw. von Samaria nennen.<sup>17</sup> Schließlich kennen wir die Zusammenstellung Jahwes mit anderen Wirkkräften, insbesondere seiner Aschera. Die Inschriften von Kuntilet 'Agrud und Chirbet Qom sprechen in beiden Fällen eine deutliche Sprache. Dabei ist die Aschera keinesfalls nur eine Vorstellung, sondern zugleich ein Kultgegenstand.<sup>18</sup> In diesen

<sup>13</sup> Vgl. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I*, 1991, 207.

<sup>14</sup> Von hier aus könnte nun weiter gefragt werden, inwieweit auch in den Stammessprüchen familiäre Frömmigkeit zum Ausdruck kommt. Allerdings unterscheidet sich der Jakobsegen Gen.48,15f. von diesen z.B. durch das Fehlen eines ätiologischen Charakters. Und so muß man wohl feststellen, daß es sich beim Stammesspruch um eine von dem familiären Segensspruch abgeleitete Form handelt (vgl. Westermann, *Theologie des Alten Testaments*, 1985<sup>2</sup>, 91.), die hier beiseite gelassen werden kann.

<sup>15</sup> Albertz, a.a.O., 52f.

<sup>16</sup> R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 1992, 73f.

<sup>17</sup> Vgl. O. Keel/Chr. Ühlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 1993<sup>2</sup>, 237-282.

<sup>18</sup> Ebd.

Zusammenhang gehört aber auch die hypostasenartige<sup>19</sup> Heraushebung von Jahwes Arm, Stab, Schatten, Geist, Herrlichkeit usw. Und schließlich ist hier sowohl die Vorstellung vom himmlischen Hofstaat als auch die von den Gottesboten einzuordnen.

Überblickt man dies, läßt sich zusammenfassend feststellen: Die je verschiedenen Gotteserfahrungen schon der Frühzeit Israels haben sich im praktischen Kultvollzug in der Aufstellung einer Aschera neben dem Altar bzw. neben der Jahwe repräsentierenden Stele<sup>20</sup> niedergeschlagen. Sprachlich dagegen äußern sie sich in verschiedenen hypostasenartigen Bildern oder in Ortszuweisungen, aber eben auch in der Rede vom Boten/Engel Jahwes, wie dies Gen.48,15f. deutlich zeigt. Das ist weder Rest des Polytheismus noch als Rückfall in ihn gedacht, sondern der Versuch, die Einzigartigkeit und Andersartigkeit Gottes und die konkrete Erfahrung, wie sie in den Familien gemacht wurde, zusammenzubringen. Insofern ist der Spruch von Gen.48,15f. als Zeugnis frühisraelitischer familiärer Frömmigkeit anzusehen.

<sup>19</sup> Bei den hier zu nennenden Phänomenen handelt es sich keinesfalls um wirkliche Hypostasen. Vgl. z.B. G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967.

<sup>20</sup> Hier ist auf das Heiligtum von Stratum V in Lachisch zu verweisen, vgl. H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 1988, 477ff.