

Erzählen vom Erzählen : Beobachtungen zu einer biblischen Erzähltheorie

Autor(en): **Seybold, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877841>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Erzählen vom Erzählen

Beobachtungen zu einer biblischen Erzähltheorie¹

I

Dass die erzählende Literatur grosse Teile des Alten Testaments umfasst und der Erzählstil die Prosapartien weithin beherrscht, ist uns – denke ich – in dieser der Literatur des Alten Testaments gewidmeten Vorlesung erneut bewusst geworden. Dabei entsteht die Frage, ob es denn im Alten Testament selbst Reflexionen über das Wesen und die Funktion des Erzählens gibt. Haben sich die Erzähler Gedanken darüber gemacht oder haben sie einfach – in einer ungebrochenen Tradition der Erzählkunst stehend – das Erzählen praktiziert und so die in aller Welt einmalige Sammlung von narrativer Literatur geschaffen, die uns im Alten Testament entgegentritt?

Das gemeinhin im Alten Testament neben den Verben des schlichten Mitteilens und Berichtens für das Erzählen im Doppelungsstamm Piel verwendete Verbum **ספר** *spr* trägt von seinem Grundstamm her die Bedeutung des Zählens und Aufzählens noch an sich, wird aber dem faktitiven Piel entsprechend – von der Grundbedeutung abstrahierend – auf die Bedeutung *abzählen, nachzählen, herzählen* festgelegt.² Das trifft präzise den Vorgang des Erzählens als solchen, der ja Ereignisse und Handlungen in Teile zerlegt, diese in eine sukzessive Reihe versetzt und daraus einen der Zeitfolge gemässen Ablauf konstruiert – entsprechend dem Verbum *zählen//er-zählen* im Deutschen. Diesen Zusammenhang mit dem Aufzählen zeigt noch die uns allen bekannte und für die Übersetzer – bis hinein in das Neue Testament – nicht immer erträgliche, monoton anmutende, aber charakteristische Verbalfolge: «und er nahm zehn Kamele ... und er machte sich auf und er ging und er liess die Kamele niederknien ... und ... und ... und», hebräisch **וַ** *wa* mit folgendem Dagesch forte. Bewusste oder unbewusste Praxis des Erzählens, oftmals kunstvoll unterbrochen durch Gespräche, die ihrerseits wieder von dem obligaten «und er sagte», «und sie sagte» getragen werden.

¹ Abschiedsvorlesung, gehalten am 7. Juli 2004 in Basel.

² E. Jenni hat das in seinem klassischen Werk über das Piel so formuliert: «Der Unterschied liegt darin, dass im Qal bis zu der gesuchten Endzahl numerisch durchgezählt wird, was in actu zu geschehen hat, während im Pi'el eine schon bestimmte Anzahl von Dingen der Reihe nach einzeln genannt wird, wobei die einzelnen Nennungen resultativ zusammengefasst werden. Das tertium comparationis ist die geordnete Aufeinanderfolge der Einzelelemente; die erzählten Dinge sind <wie hergezählt>». (219)

So wäre mit dem Verbum ספר spr für *zählen, erzählen*, eingebunden in die grammatischen Kategorien des Piel, der Erzähltempora und der Verbalfolge im Text schon ein Ansatz für eine hebräische Erzähltheorie gewonnen.

So häufig wie man erwarten würde, ist das Verbum spr im Piel im Alten Testament nicht verwendet.³ In der Art der Verwendung fällt ins Auge, dass mehrheitlich vor allem vier Aussageformen dabei dominieren.

1. Verwendet für erzählendes Berichten z.B. von Kundschaftern und Spionen;⁴
2. Verwendet für Erzählungen von Träumen, z.B. in der Josefsgeschichte;⁵
3. Verwendet in der variierten Aussage, dass die Väter Subjekt des Erzählens sind («unsere Väter haben uns erzählt» u.ä.);⁶
4. Verwendet von Psalmisten, die von sich selbst und ihrem Erleben erzählen wie z.B. der Psalmist des grossen Passionspsalms 22:

*«Erzählen will ich von deinem Namen meinen Brüdern, //
in der Gemeinde will ich dich preisen.» (Ps 22,23)⁷*

Demnach gab es, kurz gesagt, mindestens zwei typische Orte oder feste Sitze im Leben für das biblische Erzählen: nicht das häufig zitierte Lagerfeuer oder der Spinnrocken, vielmehr einmal die Erziehung in der häuslichen Familie, wo die Väter von der grossen Geschichte Israels erzählten, und zum andern die kultische Dankmahlfeier, wo die aus Not Geretteten von ihrem persönlich erfahrenen Heil berichteten. Niedergeschlagen hat sich dies z.B. in den sog. Fest- bzw. Passalegenden sowie in den Psalmgebeten der Einzelnen, die von Claus Westermann einstens «Psalmen mit berichtendem Lobpreis» genannt wurden.⁸

Es ist nicht so, dass die hebräische Sprache – offenbar im Unterschied zur ugaritischen⁹ – gar keinen Begriff für das Produkt des Erzählens, also die Erzählung entwickelt habe. Aber das zugleich für Zahl, Zählung eingesetzte Nomen ספר mispar wird nur sehr selten, d.h. ein Mal, für «Erzählung» verwendet, nämlich für die Traumerzählung des midianitischen Kämpfers aus Ri 6, die der Richter Gideon im Lager der Midianiter belauschte. Dafür aber, dass offenbar die Erzählung vor allem für die antiken Kulturen das kommunikative Medium des geistigen Lebens überhaupt und in Israel auch des religiösen Lebens war, ist dieses seltene Vorkommen des Begriffs mehr als auffällig. Of-

³ 67mal nach E. Jenni, a.a.O.

⁴ Vgl. Gen 29,13; Ex 18,8; 24,3; Num 13,27; Jos 2,23; I Sam 11,5; I Kön 13,11; II Kön 8,4,6; Hab 1,5; Ps 59,13; 64,6; Est 5,11; 6,13.

⁵ Vgl. Gen 37,9.10; 40,8.9; 41,8.12; Ri 7,13; Jer 23,27.28.32.

⁶ Vgl. Ex 10,2; Ri 6,13; Jo 1,3; Ps 22,31; 44,2; 48,14; 78,3.4.6; 145,6.

⁷ Ps 9,2.15; 22,23; 26,7; 66,16; 71,15; 73,28; 79,13; 88,12; 107,22; 118,17; 119,26.

⁸ C. Westermann, a.a.O., bes. 36ff.

⁹ Ugar. mspr, auch nur selten bezeugt, vgl. HALAT 574.

fenbar erzählte man und erzählte und erzählte, ohne dafür zugleich einen reflektierten Terminus zu schaffen.

Gibt es sonst keine Aussagen und Erkenntnisse darüber, wie man das Erzählen verstanden, eingeschätzt und beurteilt hat? Wahrscheinlich doch. Aber es ist ein indirekter Zugang. Es gibt einige wenige Texte im Alten Testament, die sich als Mustertexte des Erzählens geben, mit Erzählungen in der Erzählung, die vorbildhaft darlegen, was erzählen heisst, wie zu erzählen ist, und die gleichsam selbstreflexiv vom eigenen Erzählen handeln. Einer dieser Texte ist die Erzählung – manche sagen auch Novelle – von der Brautwerbung für Isaak in Gen 24, mit der wir uns als einem Paradigma näher beschäftigen wollen.¹⁰

II

Die Geschichte ist eigentlich wohl zu bekannt, als dass man sie nacherzählen müsste. Der greise Abraham beauftragt seinen Grossknecht, für seinen Sohn Isaak eine Braut aus dem Umkreis seiner alten Heimat und Verwandtschaft zu suchen. Der Knecht reist nach Syrien an den Euphrat. Am Brunnen der Stadt begegnet ihm ein Mädchen von grosser Schönheit und Liebenswürdigkeit. Es stellt sich heraus, dass es Rebekka, die Grossnichte Abrahams ist. Er wirbt um sie. Sie zieht bereitwillig mit ins gelobte Land. Isaak nimmt sie zur Frau.

Das ist der Kern der Geschichte, *story*, *plot*, *sujet*, *Fabel*, wie die Erzähltheoretiker sagen, also der Stoff, der sicher einstmals tausend und ein Mal erzählt und nacherzählt, gewiss jedem Kind im alten Israel bekannt war und der im Alten Testament einen, wenn auch späten, doch meisterlich kunstvollen Niederschlag in Gen 24 gefunden hat.

Das exegetisch Bedeutsame ist schnell erledigt (etwa nach einem der neueren Kommentare¹¹). In Stichworten: ein Spätling, wohl aus der persischen Zeit, erkennbar an der späthebräisch-aramaisierenden Sprache, dem Theologumenon «Gott des Himmels» (V. 3), der vagen Geographie, an dem Umfang: viel länger als alle Vätererzählungen, mit seinen 67 Versen mehrfache Länge der alten Kurzgeschichten, am Schreibpult entstanden, nicht aus mündlicher Kommunikation niedergeschrieben und wohl erst in einer Spätphase am Schluss der Abrahamüberlieferungen, je nach Geschmack und Wahl von dem Jahwisten, dem Jehowisten, dem Vätertraditionskomponisten oder Pentateuchredaktor noch eingefügt, bevor die kanonische Genesis endgültig eingerollt und geschlossen wurde. Seine Überlänge missfällt manchen

¹⁰ Besonders informativ ist auch der Text II Kön 8,1-6, der vom beglaubigten Erzählen eines Wunders handelt: auch eine Erzählung in der Erzählung.

¹¹ Z.B. von A. Soggin, a.a.O. 321-330.

Auslegern. Sie sprechen von Langatmigkeit, müde gewordener Erzählkompetenz, orientalischer Verliebtheit in schöne Worte und rhetorischer Üppigkeit.

Sei dem, wie ihm wolle.

Es geht uns nicht darum, die Erzählkunst dieses Meisters darzustellen. Das ist in der wissenschaftlichen Literatur häufig geschehen – unter Einschluss der Kritik. Es soll genügen, auf zwei Besonderheiten hinzuweisen, welche charakteristisch zu sein scheinen.

1. Der Verfasser arbeitet wie fast alle biblischen Erzähler mit Szenenfolgen. Er schuf dramatische Szenen, die er mit ausgedehnten Gesprächen füllt. Dabei sind fünf umfangreiche Szenen entstanden. Die beiden Aussenszenen: *Abrahams Auftrag* und *Rückkehr* markieren Ausgangs- und Endpunkt einer Reise, die drei mittleren, *am Brunnen*, *Werbung*, *Abschied* sind zeitlich fast ununterbrochen, wobei in der mittleren Szene nach der langen Rede des Knechts die Entscheidung fällt. Die Vorstellung vom Reiseweg mit seinen Stationen ist strukturbestimmend für die Darstellung, eben für das Hauptmotiv einer gelingenden Reise, des richtigen Wegverlaufs, was auch für den inneren Erkenntnisweg der Akteure (und dann auch der Hörer und Leser) gilt.

2. Die Charakterdarstellung geschieht in kurzen Strichen mittels Wort und Tat der Akteure. Der «Altknecht» (Gerhard von Rad¹²) vertritt seinen Herrn, denkt wie sein Herr, spricht wie sein Herr, betet wie sein Herr, zu dem Gott seines Herrn, vertritt in allen Dingen, selbstlos und erfolgreich seinen Herrn.

Rebekka, von grosser Schönheit (berichtet wissend der Verfasser), ist flink und schnell, mehrfach wird gesagt, sie «eilt» bei allem, was sie tut. Entschlossen, mutig, aufgeregt – als sie den ihr noch unbekanntem Isaak sieht, springt sie (eigentlich: *fällt sie* ורפלה) vom Kamel (V. 64).

Ihr Bruder Laban orientiert sich an anderen Werten. Er eilt, als er Gold sieht: den Nasenring und die Spangen am Arm seiner Schwester. Er bremst dann eher, als es zur Entscheidung kommt. Er trägt für die Familie Verantwortung.

Isaak wird als einsam geschildert. Er ist allein auf freiem Feld in der südlichen Steppe. Es gibt einen langen Diskurs über die Frage, was er allein in der Wüste macht: spazieren gehen oder meditieren oder was sonst. Man hat sich darauf geeinigt, dass er um seine verstorbene Mutter trauert.¹³ Er entscheidet sich nach dem Bericht des Knechts sofort für Rebekka, nimmt sie zur Frau und gewinnt sie lieb – in dieser Reihenfolge (V. 67).

Hohe Erzählkunst – doch, wie gesagt, das ist eigentlich nicht unser Thema.

Vielmehr wollen wir darauf achten, wie diese Erzählung vom Erzählen spricht und selbst das Erzählen handhabt und sich damit selbst reflektiert.

¹² A.a.O. 199.

¹³ Vgl. zuletzt Vall a.a.O.

Der Anstoss dazu ergibt sich von daher: Die entscheidende Brunnenszene und ihre Folgen werden in der Geschichte nicht weniger als drei Mal erzählt (für die eiligen Leser der Stein des Anstosses, für den geduldigeren Betrachter eine Quelle der Erkenntnis!) Zuerst erzählt der Verfasser dieses Textes den Vorgang: aus souveräner Distanz mit dem Anspruch auf absolute Objektivität, mit der Allwissenheit des Erzählers, der noch die letzten seelischen Regungen seiner Charaktere kennt – übrigens ein literarisches wie theologisches Problem ersten Ranges, auf das hier nicht näher einzugehen ist. Dann lässt er den Vorgang aus der Sicht des Knechtes erzählen im Ichstil des Selbsterlebten, als Werbungstext sozusagen, merkwürdigerweise (oder nicht) gibt der die Dinge mit nahezu den gleichen Worten und im gleichen Stil wieder wie der Verfasser selbst, nur zugespitzt auf die konkrete Erzählsituation vor der Familie der Rebekka. Ein drittes Mal erzählt der Knecht die Geschichte nach der Heimkehr dem Isaak auf freiem Feld mit der gewünschten und erwarteten Wirkung. Dieses Mal aber macht der Verfasser von dem vornehmsten Recht des Erzählers, nämlich der Raffung Gebrauch und kürzt die Erzählung auf ein Minimum zusammen, genau genommen auf einen einzigen Satz: Wörtlich: «Und der Knecht erzählte (וַיְסַפֵּר) dem Isaak alle diese Dinge, die er getan hatte» (V. 66). Das hätte leicht noch einmal 15 Verse füllen können! Der Verfasser tat das nicht. Ihm genügte es, die Wiederholung der Erzählung nur anzudeuten. Inhaltlich wollte er sie nicht noch einmal auskomponieren. Hörer und Leser wussten ja, wie und was der Knecht erzählen konnte. Nicht so Isaak. Er musste informiert werden. Hier kam es weniger auf den Wortlaut als auf die Wirkung der wiederholten Erzählung an.

Insofern kann man sagen, dass das Erzählen selbst das Thema der Erzählung ist und seine Hauptfigur der Knecht, der das Erzählen zwei Mal übernimmt. In der Figur des erzählenden Knechtes aber sieht der Verfasser sein Spiegelbild. Er meint sich selbst und bedenkt die narrative Funktion seiner eigenen Erzählung als einer Nacherzählung. Er stellt erzählerisch objektivierend dar, was er unter einer Erzählung versteht und was er davon erwartet. Für den Ausleger ein Glücksfall, vermag er doch zu erkennen, wie man – zugegeben in später Zeit – biblisches Erzählen und Nacherzählen, etwa im Blick auf die Geschichten aus der Erzväterzeit, aufgefasst und gedeutet hat.

III

Wie deutet und wie versteht der Verfasser sein Erzählen?

Einige Gesichtspunkte solch reflexiver Darstellung seien herausgegriffen.

1. Die Thematik der Erzählung

Die Erzählung erschöpft sich bei aller Liebe zur Folklore nicht in der Schilderung einer abenteuerlichen Reise. Zwar entstehen farbenreiche Sze-

nen vom abendlichen Brunnen vor der Stadt, vom reichen Hof der Familie Betuëls, von der bewegenden Verabschiedung der Braut, von der Heimkehr und der ersten Begegnung auf freiem Feld. Aber das ist nur die bunte Oberfläche der Geschichte. Das zeigt sich sogleich, wenn man die Frage stellt, was eigentlich erzählt werden soll. Was ist die Thematik der Erzählung? Die Brautwerbung?

Zu Beginn der abendlichen Szene am Brunnen – die zehn Kamele sind niedergekniet, die Frauen kommen zum Wasserschöpfen aus der Stadt – da spricht der Knecht ein Gebet. Man kann dieses Gebet verstehen als einen Ausdruck dafür, dass er sich Gedanken macht, nach welchen Gesichtspunkten er nach einer passenden Braut Ausschau halten soll und also das Anforderungsprofil für den Test festlegt: dass sie offen, freundlich und fürsorglich zu Mensch und Tier sein soll.¹⁴ Nein, es ist wirklich ein Gebet mit Anrede an den «Herrn, den Gott meines Herrn Abraham», und es bittet um ein göttliches Zeichen, darin bestehend, dass, wenn er an die Mädchen die Bitte um einen Schluck Wasser richtet, die Betreffende eine doppelte Antwort geben soll:

Trinke – und auch deine Kamele will ich tränken. Daran soll die Richtige, d.h. von Gott für Isaak Bestimmte erkannt werden.

Im Erzähltext lautet das Gebet:

«O Herr, du Gott meines Herrn Abraham, lass es mir doch glücken und erweise dich gütig gegen Abraham, meinen Herrn! Ich stelle mich jetzt hier an den Wasserquell. Wenn die Töchter der Stadtbewohner herauskommen, um Wasser zu schöpfen: das Mädchen nun, zu dem ich sage: <Neige doch deinen Krug, dass ich trinke>, und das dann spricht: <Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken> – die soll es sein, die du deinem Knecht Isaak bestimmt hast, daran will ich erkennen, dass du dich gegen meinen Herrn gütig erweistest.» (V. 12-14)

Er gibt also die Entscheidung aus den Händen und überlässt die Wahl einer höheren Instanz. Und er hatte noch nicht ausgedeutet – teilt uns der Verfasser mit –: «siehe (וַהֲגִיף), da kam auch schon Rebekka heraus ...» (V. 15)

Der Test gelingt, die Zeichenvorgabe erfüllt sich präzise und über alles Erwarten positiv und eindeutig. Dabei wird der Knecht selbst hart geprüft, weil Rebekka zwischen dem ersten und dem zweiten Satz der Testfrage eine lange Pause macht, ihm den Wasserkrug reicht, bevor sie dann endlich auf die Kamele zu sprechen kommt. Der Knecht sieht ihr sprachlos staunend zu, während sie eilends die Wendeltreppe hinab- und wieder hinaufsteigt, um für die zehn durstigen Tiere Wasser in die Tränkrinnen zu gießen.¹⁵ Der Verfasser gibt also zu verstehen, dass es sich bei allem Geschehen am Brunnen bis hin zu den von Rebekka gesprochenen Worten um eine Gebetserhörung handelt. Das heisst: Alles, was sich da abspielt, ist der überraschende Ausdruck eines

¹⁴ So M. Sternberg in seiner eindringlichen poetologischen Analyse, in dem ebenso gewaltigen wie eigenwilligen Werk: *The Poetics of Biblical Narrative*, 131-152.

¹⁵ Man sagt, ein Kamel trinke bis zu 30 Liter; ein Krug fasst vielleicht 10 Liter.

geheimen untergründigen Geschehens. Der Knecht fällt auch sogleich zum Dankgebet nieder. Er wurde unmittelbar Zeuge einer offensichtlich göttlichen Intervention, die er zwar erbeten, die ihn aber doch in ihrer Direktheit und Präzision überrascht und betroffen gemacht hat. An Zufall konnte er nicht denken, zumal sich das Mädchen als die Grossnichte Abrahams zu erkennen gibt. Neben und um ihn hat so etwas wie ein Blitz eingeschlagen, nein, war die Hand Gottes sanft, aber deutlich erkennbar geworden. Er stand noch wie gelähmt, als – vom Gold der Geschenke angelockt – der Bruder herzulief und ihn seltsamerweise als «Du Gesegneter des Herrn» ansprach und zu sich nach Hause einlud.

Aus solcher Betroffenheit – will uns der Verfasser unter der Hand belehren – wird man ein Zeuge und als Zeuge zum Erzähler, wie es dem Knecht widerfuhr, der nunmehr dieses Erlebnis – natürlich diplomatisch geschickt – genau so ausführlich und mit der an sich selbst erlebten Wirkung der Familie der Braut und später dann – der Verfasser lässt uns zwar nicht zuhören, aber verweist auf die erste Wiedergabe und Erzählung aller dieser Ereignisse – bei der Rückkehr vor Isaak wiederholt. Und die Erzählung verfehlt ihre Wirkung nicht.

Die Thematik biblischer Erzählungen bezieht sich so gut wie ohne Ausnahme auf diese Tiefenschicht des Geschehens oder die Innenseite der menschlichen Handlungen. Es wird nicht nur dies und das Interessante, Selbsterlebte oder Gehörte mitgeteilt, sondern es wird in dem zielvoll sich Entwickelnden und Ereignenden, im scheinbar lückenlosen Kausalzusammenhang der Ereignisse, der an sich verborgene rote Faden kenntlich gemacht, der sich durch das ganze Gewebe zieht – nur dann und wann unterbrochen durch einen erkennbaren Neueinsatz: das Faktum einer Intervention, in diesem Fall deutbar als Koinzidenz und Konvergenz der Ereignisse. Das schlicht einen Zufall zu nennen – auch das Hebräische kennt ein Wort dafür¹⁶ –, ist nach allem unmöglich geworden.

2. Wiedergabe und Gestaltung

Was ganz neu ist und eben für ein spätes Datum in der Nähe der Josefsgeschichte und anderer sog. Führungsgeschichten spricht, ist die Darstellung des göttlichen Handelns. Zwar ist von einem vorausseilenden Botenengel in den Gesprächen die Rede, der den richtigen Weg des Geschehens ebnen soll. Aber er kommt in den Schilderungen als solcher nicht vor. Alles vollzieht sich in alltäglich lückenloser Ereignisfolge, wo kein Raum ist für einen übernatür-

¹⁶ מקרה, von קרה *treffen, begegnen*, vgl. I Sam 6,9; Ru 2,3. Dasselbe Verbum ist im Gebet des Knechts (V. 12) im Hif'il verwendet. Er bittet um den «Zufall»: «Lass es doch heute vor mir eintreffen...»

lichen miraculösen Eingriff oder eine spektakuläre Wendung. Und dennoch vollzieht sich ja alles nach einer überlegenen Führung und Lenkung.

Der rote Faden ist nicht sichtbar. Er verläuft durch das Innere der Menschen hindurch. Die göttliche Intervention vollzieht sich auf der Ebene der Psyche, wo Sprache entsteht und Worte gebildet werden, wie bei Rebekka. Sie wirkt auf die innersten Motive des Willens und lässt Menschen fühlen, sprechen und handeln. Nur die Unterschiede in der geschilderten Bewegung und die Reaktion der Akteure verrät die innere Spannung der Beteiligten. Der Knecht steht starr vor Verwunderung über Rebekkas Reden und Handeln. Drei Mal fällt er an Ort und Stelle überwältigt zu Boden, um anzubeten (VV. 12[?]26f.52). Er will vor seiner entscheidenden Rede nicht essen. Er drängt am Morgen – gegenüber den Gastgebern äusserst unhöflich – zum ungewöhnlich frühen Aufbruch usw.

Ist der vom Erzähler markierte Faden einmal an einer Stelle aufgenommen, lässt er sich leicht weiter verfolgen. Ist die entscheidende Szene als göttliche Inszenierung erkannt, dehnt sich die Erkenntnis auf den Vorlauf und die Folge der Ereignisse aus. Die ganze Reise wird als eine gelungene, vorbestimmte wahrgenommen. Der Erzähler lässt den Knecht als einen Betroffenen agieren, aufgewühlt und ruhelos.

3. Die Wirkung des Erzählten

Nachdem der Knecht noch vor der Mahlzeit seinen ausführlichen Bericht der Familie abgestattet und sein Anliegen vorgebracht hat – wobei er das gesprochene Gebet und die Bitte an Rebekka in leicht veränderten Worten wiederholt; Zeichen dafür, dass es die exakte Wiederholung einer Erzählung selbst bei gleichem Wortlaut nicht gibt –, reagiert die Familie unter dem Eindruck des Erzählten spontan: «Und Laban antwortete und (die Familie des) Betuël, und sie sagten: ‹Das ist vom Herrn verfügt (wörtlich: von JHWH ist diese Sache ausgegangen)! Wir können nichts dazu sagen, weder Gutes noch Schlechtes. Da hast du Rebekka! Nimm sie und ziehe hin ...›» (V. 50f.).

Das ist vom Herrn verfügt! Das ist im Raum der Erzählung absolut evident. Andere Deutungen sind faktisch ausgeschlossen, weil die Koinzidenz von Gebetswort und Ereignis derart präzise ausfällt, dass ein Ausweichen nicht möglich ist. Und selbst wenn der misstrauische Bruder den Knecht des frommen Betrugs hätte verdächtigen wollen: Es gab unter den Begleitern Zeugen genug, die das doch wohl laut geprochene (רבר) Gebet des anbetenden Knechts gehört oder doch gesehen hatten – falls er nur bei sich selbst (אל-לבי, V. 45) gesprochen hätte. Jedenfalls «knieten» wenigstens dabei und dazu – berichtet der Verfasser – die Kamele.

Was theologisch an dieser Deutung der Ereignisse frappiert, ist, dass es nicht wie üblich in den Erzählungen ein Gotteswort der Verheissung ist, das angekündigt wird und sich dann wortwörtlich erfüllt. Vielmehr ist es das

menschliche Wort des Gebets, das eine wortwörtliche Erhörung findet. Und darum ist die Qualifizierung des fast alltäglichen Geschehens als Interaktion Gottes für die Beteiligten so überzeugend.

Die Wirkung des Erzählten auf Rebekka, die eigentlich Betroffene, wird uns nicht explizit berichtet. Wohl aber, dass sie ohne Vorbehalt spontan zugestimmt hat und einverstanden war und ihr vorweggenommenes Jawort «*Und sie riefen Rebekka und sagten zu ihr: <Willst du mit diesem Manne ziehen?> Und sie sagte: <Ja, ich will> (wörtlich: ich will ziehen).»* (V. 58) kommt prompt und ohne Zögern.

Von der Wirkung der Wiederholung der Erzählung auf den trauernden Isaak (mit allen Folgeereignissen) war schon die Rede. Der letzte Vers lautet:

«Und Isaak führte sie ins Zelt Saras, seiner Mutter hinein, und er nahm Rebekka, und sie wurde seine Frau und er gewann sie lieb, und Isaak wurde nach dem Tod seiner Mutter getröstet.» (V. 67)

Die Wirkung, die sich der Verfasser von seiner novellistischen Nacherzählung erwartet und erhofft, deutet er mit diesen Schilderungen nur indirekt an. Er möchte *einmal* belehren über besondere göttliche Handlungsweisen. Nicht nur über die grossen oder gar universalen heilsgeschichtlichen Perspektiven des «Gottes des Himmels und des Gottes der Erde» (V. 3); vielmehr im Besonderen *zweitens* über den Gott, der einzelne Menschen «den rechten Weg führt» (V. 48), der auf Bitten hin diesen Weg im Einzelnen bestimmt oder auf dem Wege eingreift und sich dadurch als der erweist, der diese «Reise» (Zürcher Bibel) auf solche Weise gelingen lässt. Er möchte aber auch *drittens* wohl erreichen, dass seine Hörer und Leser durch diese Geschichte nicht nur belehrt, sondern auch berührt werden, ebenso spontan zu handeln und den Weg einzuschlagen, der gewiesen ist.

Die drei Gesichtspunkte lassen erkennen, dass der Verfasser beim Erzählen mit sich selbst beschäftigt ist und über die Bedeutung seines Tuns und seiner Wirkung nachdenkt. Dabei hat er nicht nur den Ereignisablauf der erzählten Geschichte, sondern auch die aktuelle Situation seines Nacherzählens im Auge. Was sich daraus für seine Erzählabsicht und seine Erzähltheorie ergibt, sei nun nochmals im Einzelnen aufgenommen.

IV

Was leistet eine solche Geschichte und was trägt sie zum Verständnis des Erzählens im Alten Testament bei? Die Frage zielt natürlich auf die biblische Situation der durch Erzählen und Nacherzählen geschaffenen Kommunikation zwischen Autor und Leser.

1. Das erste, was zu sagen ist: Diese Erzählung will belehren, aber nicht oder nicht in erster Linie über Ereignisse der Vorgeschichte oder der Väterzeit.

Die Frage einer historischen Wiedergabe stellt sich ihm nicht. Für alle biblischen Erzähler ist, was sie erzählen, ob in modernem Sinne historisch oder nicht, in irgendeinem Sinne wahr. Eine Überprüfung wäre für ihn (und uns) sinnlos. Es gibt keine Zeugen. Keine sprachlich-textliche Darstellung kann die Realität von Geschehenem komplett wiedergeben. Sie ist nur sehr partiell möglich, konvertiert und umgesetzt ins sprachliche Medium einer Erzählung. Realerfahrung ist etwas Ganzes und kann mit den begrenzten Mitteln des Erzählens nur verkürzt angedeutet und skizziert werden. Das wusste mit allen antiken Erzählern auch der Erzähler von Gen 24. Der Vergleich der wiederholten Reden zeigt den Spielraum, den sich der Erzähler erlaubt, und düpiert den, der meint, es könne doch nur so *oder* so gewesen sein. Auf den Gesamtsinn kommt es an und der ist nicht tangiert, ob nun der Knecht wörtlich gesagt hat: *«Neige doch deinen Krug, dass ich trinke»*, oder: *«Lass mich doch ein wenig Wasser aus deinem Krüge trinken»*, oder: *«Gib mir aus deinem Krug ein wenig Wasser zu trinken»* oder einfach: *«Gib mir zu trinken!»* Da sind die vier im Text wiedergegebenen Varianten.

Und ob Rebekka nun geantwortet hat: *«Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken»*, oder: *«Trinke, Herr ... Und auch deinen Kamelen will ich schöpfen, bis sie genug getrunken haben»*, oder: *«Trinke du, und auch für deine Kamele will ich schöpfen»*, oder: *«Trinke, und auch deine Kamele will ich tränken»*. Das sind jeweils die wörtlichen Wiedergaben. Was soll's?

2. Vielmehr ist diese Geschichte wie alle Erzählungen und vor allem Nacherzählungen eine lehrhafte Fiktion.

Die ganze Geschichte hängt ja – wie man verschiedentlich festgestellt hat – ein wenig in der Luft. Die topographische Fixierung gelingt nicht recht. Wo befindet sich der alte Abraham? Wo wandelt Isaak im Südland? Wo liegt die aramäische Stadt Nahor und wo der Brunnen und der Hof der Betuëls? Die wenigen Namen der Orte sind wie die Namen der Akteure sozusagen historisch abgehoben und frei schwebend gebraucht.

Diese Erzählung ist wie alle Erzählungen dabei, ihre kommunikative Absicht in den erzählten Stoff zu projizieren. Nicht was sie wiedergibt, ist wichtig, sondern, was sie aus dem Stoff gemacht hat und wie sie ihn wiedergibt. Die Erzählung hat wie alle Erzählungen ihre eigene Welt geschaffen, ihren eigenen Raum, ihre eigene Bühne, ihre eigenen Kulissen und ihre je besonderen Akteure. Das gilt auch für die geltenden Werte und die gesprochenen Worte. Eine Welt für sich, in die der Hörer oder Leser eintritt, die er im gebotenen Ausschnitt mitverfolgt, miterlebt. Und: Die Semantik der Erzählung hat ungeahnte Dimensionen.

3. Im Erzählen und Nacherzählen sind Ereignisse wiederholbar, vor allem in ihrer Wirkung auf Hörer und Leser, Hörerin und Leserin.

Dabei identifiziert er oder sie sich mit den Akteuren und mit dem Autor. Dadurch ist er mitbeteiligt und spielt in wechselnden Rollen mit. Er erlebt Situationen, sieht Perspektiven, prüft Positionen und wird in seinem Bewusstsein bereichert. Er wird ein Teil dieser neuen Welt oder anders gesagt: Diese neue Welt wird ein Teil von ihm selbst. Er denkt mit, fühlt mit, leidet mit, entscheidet mit und ist am Ende bereichert, belehrt, erfahren, ein Mensch mit erweitertem Horizont. Er bereist dieses fremde Terrain und macht neue Erfahrungen. Gen 24 mit seinen Erzählungen in der Erzählung vertieft diese Erfahrung, indem die Geschichte nochmals aus der Sicht der Akteure abläuft und sich so umso tiefer einprägt. Das ist erkennbar daran, dass sich die Erzählsituationen als typische eingepägt (wie die Brunnenszene) und gesprochene Worte sich beflügelt haben (wie das Wort: *«vom Herrn ist das verfügt»*). Sie erweitern nun das Symbolrepertoire, aus dem neues und aktuelles Erkennen und Sprechen stammen. Der rote Faden im eigenen Leben wird gesucht. Die eigenen Lebenszusammenhänge werden neu durchdacht.

Auf diese Weise erhält auch diese Erzählung eine kerygmatische Intention.

4. Woher aber stammt nun diese besondere Reflexion der Funktion des Erzählens und Nacherzählens, die sich in Gen 24 Ausdruck verschafft?

Man wird wohl hier nicht ohne Grund an die Gebete im Psalter erinnert, deren schriftliche Aufzeichnung und Niederlegung als Votivgaben zusammen mit dem dazu gehörigen Dankgebet ebenfalls eine Erhöhung bekennen und dokumentieren soll. Ein erhörtes Gebet ist ein gehörtes Gebet und hat seine besondere Qualität. Es deutet die eigene Heilserfahrung als göttlichen Eingriff und teilt dies – das ist der Sinn der Dank- oder Todafeier – der Gemeinde öffentlich mit. Die Ich-Erzählung des psalmistischen Doppelgebets gleicht der Erzählung des Knechts, ebenfalls gehalten in der ersten Person.

Zum Beispiel erzählt der Jonapsalm:

«Und du warfst mich in die Tiefe, mitten ins Meer ... Ich dachte, ich sei verstossen hinweg aus deinen Augen ... Als meine Seele mir verzagte, gedachte ich des Herrn, und mein Gebet drang zu dir in deinen heiligen Tempel ... Und du zogst mein Leben empor aus der Grube» (Jon 2).

Die Rettung wird als Gottestat gefeiert. Oder die Dankpsalmliturgie Ps 118 bekennt:

«Von dem Herrn ist das gewirkt, es ist ein Wunder in unseren Augen» (V. 23).

Das ist die nächste Sachparallele zu dem *«Vom Herrn ist das verfügt»* in der Erzählung von Gen 24 (V. 50).

Das dreifache Gebet, das der Verfasser den Knecht sprechen lässt, könnte uns auf die Spur weisen. Sein Verständnis vom Erzählen und Nacherzählen von göttlichem Wirken stammt von dort her. Er hat sich offenbar den Vorgang der Dokumentation erhörter Gebete, wie sie der Psalter in den sog. Klage- und Dankpsalmen der Einzelnen vielfach belegt, zum Vorbild genommen, gleichsam als eine Methode der Wahrnehmung göttlicher Intervention im persönlichen menschlichen Leben. Nur der unmittelbare Zusammenhang von Gebetsbitte und Erhörungs erfahrung erlaubt die Feststellung solcher Interventionen. Er hat dem Vorbild entsprechend seine paradigmatische Nacherzählung der Vätergeschichte nach diesem Erzähltypus geformt. Man könnte diese Sicht der Dinge eine «Theorie» nennen. Aber am Begriff liegt nichts, allein die Sache gilt. Die besondere Leistung dieses Erzählers ist, dass er das selbstreflexiv in einer meisterlichen Erzählung dargestellt und damit dem Erzählen von den grossen Taten Gottes eine neue Form und Funktion verliehen hat.

Insofern bietet die Erzählung von Gen 24 – wie die Josefs Geschichte – ein Beispiel für die modernste Art des kerygmatischen Erzählens innerhalb des Alten Testaments.

Ausgewählte Literatur zur Poetik von Gen 24:

- R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981
- A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983 (1999)
- S. Bucher-Gillmayr, *W'hinnēh g'mālīm bā'īm*, ZKTh 116 (1994) 421-426
- S. Bucher-Gillmayr, *Begegnungen am Brunnen*, BN 75 (1994) 48-66
- B.J. Diebner – H. Schult, *Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24*, DBAT 10 (1975) 10-17
- J.P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative. An Introductory Guide*, Louisville/London 2001
- G. Fohrer, *Erzähler und Propheten im Alten Testament. Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur (UTB 1547)*, Heidelberg/Wiesbaden 1989
- S.P. Jeansonne, *Images of Rebekah: from Modern Interpretation to Biblical Portrayal*, BiblRes 34 (1989) 33-52
- E. Jenni, *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968
- E. Jenni, «Vom Herrn ist dies gewirkt», Ps. 118,23, in: Ders., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, hg.v. B. Huwlyer und K. Seybold, Stuttgart 1997, 82-90
- E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1955 (⁸1993)
- D. Marguerat – Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal 1998

- G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 3), Göttingen ⁹1972
- A. Rofé, La composizione di Genesi 24, BeO 23 (1981) 161-165
- W.M.W. Roth, The Wooing of Rebekka. A Tradition-Critical Study of Genesis 24, CBQ 34 (1972) 177-187
- J.L. Ska, «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBi 13), Roma 1990
- A. Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997
- M. Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading, Bloomington 1985
- L. Teugels, The Anonymous Matchmaker: An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24, JSOT 65 (1995) 13-23
- G. Vall, What was Isaac doing in the field (Genesis xxiv 63)?, VT 44 (1994) 513-546
- C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen ⁵1977
- E.J. van Wolde, Telling and Retelling: The Words of the Servant in Genesis 24, in: J.C. de Moor (ed.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, OTS 34 (1995) 227-244

Abstract

Es gibt im AT eine reiche Fülle von erzählenden Texten, aber es gibt nur wenige Texte, die über das Erzählen als solches reflektieren. Die Erzählung von der Brautwerbung um Rebekka Gen 24 ist ein längerer und jüngerer Text, der sich beim Erzählen selbstreflexiv indirekt auch mit der Funktion des Erzählens beschäftigt und in der Figur des Knechts einen Erzähler schafft, an dem sich dies exemplifizieren lässt. In der zweifachen Wiederholung der zuerst vom Autor dargestellten Geschichte wird erkennbar, worauf es bei einer Nach-Erzählung ankommt. Zugleich wird der theologische Impuls sichtbar, der das Erzählen motiviert: Ein als Wunder erfahrenes Ereignis wird festgehalten und in Worten festgemacht. Dabei kommt die Erzähltheorie von Gen 24 den Intentionen der sog. Klage- und Dankpsalmen nahe.

Klaus Seybold, Basel