

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 1

Artikel: Jakob am Jabbok, Gen. 32, 23-33 im Licht einer alt-irischen Erzählung
Autor: Pury, Albert de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878472>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jakob am Jabbok, Gen. 32, 23—33

im Licht einer alt-irischen Erzählung

Im Anschluss an K. Elliger¹ hat der verehrte Jubilar, dem folgende Ausführungen in Dankbarkeit gewidmet sein sollen, gezeigt, wie die Erzählung vom Jakobskampf am Jabbok (Gen. 32, 23–33) sich in theologisch tiefesinniger Weise – und zwar gerade in ihrer Fremdartigkeit und Ambiguität – in die *jahwistische Jakobserzählung* einfügt.² Nach dem von ihm frei formulierten Gebet von Gen. 32, 10–13 setzt der Jahwist die Jabboksszene in den Kontext der Rückreise Jakobs, und zwar so, dass der Gotteskampf als die unmittelbare Antwort Jahwes auf Jakobs Gebet erscheint. Der Erzvater Jakob, der in seiner Jugend seinen Bruder um den väterlichen Segen betrogen hatte (Gen. 27) und der jetzt mit verständlicher Sorge der Begegnung mit Esau entgegenseht, wendet sich an Gott mit der Bitte, ihn in der Gefahr nicht im Stich zu lassen. Der nächtliche Angriff, das Ringen um Leben und Tod, und schliesslich, als unerwartete Wende, die gnadenvolle Segnung und Verleihung des neuen Namens, das ist in der Sicht des Jahwisten Gottes Antwort an den Betrüger Jakob (dem Ahnen des Volkes Israel), eine majestätische Antwort, durch welche, wie Stoebe es darlegt, sowohl Gottes Souveränität als auch Gottes Treue zu seiner Verheissung (Gen. 28, 13–15) – aller menschlichen Unwürde zum Trotz – bewahrt worden sind. Jakob ist also nicht mehr der starke und siegreiche Götterbezwingter, den Elliger und andere in der vorjahwistischen Version der Sage zu erkennen glauben, sondern der ganz auf Gottes Gnade angewiesene, hinkende Israel.

Die von Elliger und Stoebe³ vorgeschlagene Interpretation der Jabbokperikope in ihrem jahwistischen Kontext scheint mir auch heute noch so überzeugend, dass ich darauf nicht länger eingehen möchte.⁴ Ziel des folgenden Aufsatzes ist es vielmehr, einige Fragen zur Einheitlichkeit, zur narrativen Struktur und zur Kontextbezogenheit der Erzählung auf ihrer vorjahwistischen Stufe erneut aufzugreifen.⁵

¹ K. Elliger, *Der Jakobskampf am Jabbok. Gen. 32:23 ff. als hermeneutisches Problem*: Zs. Theol. u. Ki. 48 (1951), S. 1–31, = Kl. Schriften z. A.T. (1966), S. 141–173.

² H. J. Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*: Ev. Theol. 14 (1954), S. 466–474.

³ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), = Ges. Stud. z. A.T. (21961), 87–100, S. 66 f.; und *Das erste Buch Mose* (21964), S. 279. 284.

⁴ A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob* (1975), S. 99–108; W. Dommershausen, *Gott kämpft. Ein neuer Deutungsversuch zu Gen 32, 23–33*: Trierer Theol. Zeits. 78 (1969), 321–334, S. 330 ff.; H.-J. Hermisson, *Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32, 23–33)*: Zs. Theol. u. Ki. 71 (1974), 239–261, S. 251; A. Cruells, *El relato de Gn. 32, 23–33*: Estud. Franciscanos 78 (1977), 27–92, S. 79–85.

⁵ Es ist mir hier nicht möglich, auf alle zum Teil sehr komplexen Fragen einzugehen, die in der reichen exegetischen Auseinandersetzung mit diesem Text erörtert worden sind.

1.

Drei Faktoren sind es, die die *Ausleger* immer wieder dazu bewogen haben, hinter der Erzählung von Gen. 32, 23–33 eine lange Entstehungsgeschichte zu vermuten:

1. Die Vorstellung von einem Gott, der körperlich mit einem Menschen ringt, ja dessen Kraft nicht ausreicht, des Menschen Herr zu werden, und der sich vor dem Anbrechen der Morgenröte fürchtet, diese Vorstellung ist dem uns anderwärts bekannten altisraelitischen Gottesglauben so fremd und unangemessen, dass man kaum annehmen kann, eine solche Erzählung sei in historischer Zeit von Israeliten auf Jahwe hin ersonnen worden. Zur Zeit der Pentateuchquellen (wann immer diese anzusetzen sind) hat man in dieser Weise nicht mehr vom Gott Israels sprechen können. Bei dieser ersten Gruppe von Beobachtungen handelt es sich also um Einwände historischer bzw. religionsgeschichtlicher Art.⁶

2. Eine zweite Gruppe von Beobachtungen bezieht sich auf die Verständlichkeit des internen Erzählungsablaufs, d. h. auf die narrative «Logik» des vorliegenden Textes. Wie es die Literarkritik seit jeher festgestellt hat, birgt die Erzählung einige ganz offensichtliche und störende Spannungen in sich.⁷

3. Schliesslich wird immer wieder hervorgehoben, dass die Jabbokserzählung mehrere scheinbar auseinanderstrebende ätiologische Motive in sich vereint. Worum geht es der Erzählung? Will sie den Namen Israel erklären (V. 29)? Aber ist nicht auch der Name Jakob in ihr verankert: Wortspiel *jbq* (V. 23) – *'bq* (V. 25, 26b) – *j'qb* (V. 28b)? Oder gilt die ätiologische Absicht der Begründung des Heiligtums Penuel (V. 31)? Oder will die Erzählung gar ein Speisetabu begründen (V. 33)? Da man es kaum für denkbar hält, dass ein einziger Erzähler so verschiedene Ziele habe verfolgen können, zieht man den Schluss, dass nur ein einziges ätiologisches Motiv als «auslösendes Moment» der ursprünglichen Einheit funktioniert habe, und dass die übrigen Motive der Erzählung in einem allmählichen

⁶ Z. B. H. Gunkel, *Genesis* (31910, = 71966), S. 364; O. Procksch, *Die Genesis übers. u. erkl.* (2–31924), S. 195 f.; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 3–4 (1940, 21959, 31963), S. 504 f. Kritisch dagegen J. Schildenberger, *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jabok* (Gn 32, 23–33): *Miscel. Bibl.* B. Ubach (1954), 69–96, S. 77–89.

⁷ Es werden meist folgende interne Unstimmigkeiten hervorgehoben: a) V. 23 (Jakob überquert die Furt mit seiner Familie) steht im Widerspruch zu V. 24–25a (Jakob setzt seine Familie über den Fluss, bleibt aber selber zurück). b) V. 26a, 27, 29b setzen eine Überlegenheit oder sogar einen Sieg Jakobs voraus, während V. 26b (die Verrenkung der Hüfte Jakobs) und V. 31b («und mein Leben wurde gerettet») in Jakob eher den Unterlegenen sehen. c) Eine gewisse Härte besteht ferner in der Verbindung zwischen V. 26a (der Angreifer schlägt oder berührt die Hüftpfanne) und V. 26b (die Hüftpfanne Jakobs verrenkt sich während des Ringens). d) Schliesslich ist das meist diskutierte Problem dasjenige der Identität des nächtlichen Angreifers.

Wachstumsprozess zugestossen seien. Diese dritte Gruppe von Beobachtungen bezieht sich also auf die Genetik der Erzählung.⁸

Alle drei Gedankengänge führen zum Schluss, dass eine Erzählung wie die unsere nicht aus einem Guss entstanden sein könne, und es wird der Exegese die Aufgabe erteilt, die verschiedenen *Stadien* des Wachstumsprozesses zu entschlüsseln und die Entstehung der vorliegenden Erzählung vom «auslösenden Moment» bis zu ihrer heutigen Gestalt darzulegen.

Wie allgemein bekannt ist, haben sich seit Wellhausen die Alttestamentler in zweifacher Weise um diese Aufgabe bemüht.

Als erstes hat man versucht, der Verworrenheit der Jabbokserzählung durch die Quellenscheidung Meister zu werden. So hat Gunkel zwei Parallelversionen rekonstruiert.⁹ Die ältere, dem Elohisten zugeschriebene Version umfasst die V. 24, 25a, 26a, 27–29, 32a. Sie erzählte, wie Jakob, vor der Überschreitung der Furt, von einem unbekannten Gott oder Dämon überfallen wird. Mit einem Ringerkniff überwältigt Jakob den mächtigen Gegner und hält ihn so lange fest, bis dieser ihn mit einem neuen Namen segnet und ihn zugleich als Sieger anerkennt. Neben dieser «siegreichen» Version will Gunkel eine zweite, jahwistische Version erkennen, in der Jakob selber die Verletzung erleidet und unterliegt (V. 23, 25b, 26b, 30, 31, 32b). Trotz der Niederlage nimmt der Kampf einen glimpflichen Ausgang: Jakob kommt nicht nur mit dem Leben davon (V. 31), sondern wird von seinem göttlichen Besieger auch gesegnet (V. 30). Seine Frage nach dem Namen der Gottheit bekommt jedoch keine Antwort.

Gegen diesen und ähnlichen Versuchen¹⁰, die Jabbokperikope auf zwei Quellen zu verteilen, ist mit Recht eingewendet worden, dass mit Ausnahme der Dublette in V. 23, 24 keine der Spannungen so krass ist, dass sie eine Spaltung des Textes auf literarischer Ebene erforderlich. Zudem zeigt sich bei näherem Zusehen, dass keine der gewonnenen Versionen in sich befriedigend ist. Kann man sich zum Beispiel vorstellen, dass eine der alten Quellenschriften – sei es nun J oder E – die Geschichte in der Form der ersten gunkelschen Version erzählt hätte?

⁸ Z. B. M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948), S. 104; Elliger (A. 1), S. 150; A. Jepsen, Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten: Wiss. Zeits. d. Univ. Leipzig, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe 3 (1953/54), 265–281, S. 273 f.; S. Mowinckel, «Rahelstämme» und «Leastämme»: Festschr. O. Eissfeldt (1958), 129–150, S. 131; G. Wallis, Die Geschichte der Jakobtradition: Wiss. Zeits. d. Univ. Halle-Wittenberg, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe 13 (1964), 427–440, S. 432; G. M. Tucker, Form Criticism of the Old Testament (1971), S. 47 f.; R. Martin-Achard, Un exégète devant Genèse 32, 23–33: R. Barthes u. a., Analyse structurale (1971), 41–62, S. 51 ff.

⁹ Gunkel (A. 6), S. 364.

¹⁰ U. a. A. Dillmann, Die Genesis (61892), S. 362 ff.; H. Holzinger, Genesis erklärt (1898), S. 209 ff.; E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906, 21967), S. 57 f.; J. Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (21930), S. 407 ff.; C. A. Simpson, The Early Traditions of Israel (1948), S. 111–114; H. Cazelles, Pentateuque: Dict. de la Bible, Suppl. 7 (1966), Sp. 687–858, Sp. 777 f.; H. Seebass, Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Israel (1966), S. 17–20; S. L. Shearman & J. B. Curtis, Divine-Human Conflicts in the Old Testament: Journ. of N. East. Stud. 28 (1969), 231–242, S. 231.

In Anbetracht dieser Sachlage ziehen es die meisten Ausleger vor, die Erzählung als eine literarische Einheit zu betrachten¹¹ und die Lösung ihrer Unebenheiten auf die Ebene der vorliterarischen Überlieferung zu verlegen.¹² Meist geht man dabei so vor, dass man zunächst alle sekundär erscheinenden Motive und Vorgänge ausschaltet und dann, vom übriggebliebenen «Kern» der Erzählung aus, die Wachstumsgeschichte der Perikope rekonstruiert.

Drei der neuesten Rekonstruktionsvorschläge seien hier kurz erwähnt:

1. J.-H. Herisson¹³ sucht vorerst nachzuweisen, dass von allen in Gen. 32, 23–33 feststellbaren Ätiologien (Speisetabu, V. 33; Umbenennung in Israel, V. 29; Penuel als Gottesstätte, V. 31; Jabbok als Kampfstätte, V. 25) nur die letzte – also das Wortspiel Jakob–Jabbok–«ringen» – so fest mit der Erzählung verwachsen sei, dass sie als das «auslösende Moment» des ganzen Bildungsprozesses betrachtet werden könne.¹⁴ Freilich, Herisson ist sich bewusst, dass ein «auslösendes Moment» nur dadurch zu einer Erzählung werden kann, dass es sich mit einem oder mehreren anderen Motiven verbindet.¹⁵ Dennoch sei damit die allgemeine Wachstumsrichtung erkannt. Herisson¹⁶ unterscheidet im Werdegang von Gen. 32, 23–33 fünf Stadien: 1) «Die älteste Version muss bereits etwas vom Ahnherrn Jakob, seiner erschreckenden Begegnung mit der Gottheit in der Nacht und in der Einsamkeit (...) und von dem dabei gewonnenen Segen berichtet haben.»¹⁷ 2) Diese Erzählung, die in der Sippe der Jakobleute ihren Ursprung haben könnte, wird von dieser Sippe bald in Penuel lokalisiert (Einfügung des Penuel-Motivs). 3) Nachdem Jakob zum gesamtsraelitischen Ahnvater geworden ist, wird das «Israel-Motiv» eingeführt. Auf dieser Stufe ist der Gegner Jakobs (ursprünglich ein Wüsten- oder Vätergott, z. B. der «Starke Jakobs»¹⁸) bereits implizit mit Jahwe identifiziert worden. 4) Der Zuwachs des Speisetabus (V. 33) sowie des Hinkmotivs (V. 32b, Hinktanz?) gibt der Erzählung eine kultische Relevanz. 5) Als letztes Stadium kommt die Eingliederung der Erzählung in die jahwistische Jakobserzählung und damit in einen neuen Verstehenshorizont (worin sich Herisson der Sicht Elligers anschliesst).

¹¹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), S. 43–45; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (1912), S. 83. 86; W. Eichrodt, *Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht* (1916), S. 91 f.; O. Eissfeldt, *Hexateuchsypose* (1922, 1962), S. 17 f.; P. Volz, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik* (1933), S. 117 ff.; H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis* (1940), S. 133 ff.; P. A. H. de Boer, *Genesis XXXII 23–33. Some Remarks on Composition and Character of the Story*: Nederl. Theol. Tijdschr. 1 (1947), 149–163, S. 151 ff.; Noth (A. 8), S. 31, Anm. 98; G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (1964), S. 279; Elliger (A. 1), S. 144–148; Schildberger (A. 6), S. 71–77; F. van Trigt, *La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq*, Gen 32: 23–33: Oudtest. Stud. 12 (1958), 280–309, S. 290–298; Dommershausen (A. 4), S. 325; Martin-Achard (A. 8), S. 44–49.

¹² U. a. Skinner (A. 10), S. 411; von Rad (A. 11), S. 283 f.; Elliger (A. 1), S. 151–154; van Trigt (A. 11), S. 282 ff.; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (1959), S. 95 ff.; Dommershausen (A. 4), S. 333; Tucker (A. 8), S. 41–54; Martin-Achard (A. 8), S. 54 f.

¹³ Herisson (A. 4), S. 243–253.

¹⁴ Ibid., S. 243–245.

¹⁵ Ibid., S. 252 f.

¹⁶ Ibid., S. 249–251.

¹⁷ Ibid., S. 249.

¹⁸ Ibid., S. 245–248.

2. Eine etwas andere Überlieferungsgeschichte wird von G. Hentschel¹⁹ eruiert. 1) Am Anfang der Überlieferung sieht Hentschel eine vorisraelitische Ortssage. Der Held wird von einem nächtlichen Wüstendämon angegriffen und ringt mit ihm bis in den Morgen. Der unterliegende Gegner bittet den Helden, ihn vor dem Morgengrauen loszulassen, was dieser ihm unter der Bedingung gewährt, dass er von ihm einen Segen erhalten. Beim Aufgang der Sonne passiert der Held Penuel. Diese Version entspricht in ihrer Substanz den V. 25b, 27, 30b, 32a. 2) In einem zweiten, noch mündlichen Stadium, das sich durch den Zuwachs der V. 26, 30a, 32b kennzeichnet, wird das Kräfteverhältnis der Ringenden umgekehrt: «Aus dem strahlenden Helden wird der unterlegene Jakob, während der geheimnisvolle Angreifer jetzt auch den Sieg davonträgt».²⁰ Wir befinden uns somit auf der Stufe der nomadischen Väterreligion. 3) In der Zeit des transzendenten Jahwelaubens wird der Kampf in eine Gottesschau umgewandelt (Zufügung von V. 31). 4) Noch etwas später bereichert sich die Erzählung um das Israel-Motiv (V. 28–29). 5) Der Jahwist fügt mittels V. 23 (V. 24–25a sind Glossen) die Erzählung in den Zusammenhang der Jakobsgeschichte, und dies ganz im Sinne Elligers. 6) Schliesslich sind V. 32b und 33 wahrscheinlich nachjahwistische Glossen.²¹

3. A. Cruells²² nimmt seinerseits eine dreistufige Entwicklung an.²³ 1) Am Ursprung lässt sich ein Jabbok-Mythos erkennen, nach dem ein vorisraelitischer Held mit dem Flussgott ringt, ihn durch einen Ringerkniff (in die Genitalien) besiegt und ihn zwingt, ihm seinen Segen (d. h. seine Manneskraft)²⁴ zu geben. Der Gott anerkennt ausdrücklich des Helden Sieg (V. 29b). Beim Aufgang der Sonne passiert der siegreiche Held die Furt (V. 32a), während der Flussgott hinkend (entmannt?) vom Kampfplatz scheidet. 2) Auf einer zweiten Stufe wird der Mythos von der nomadischen Israel-Sippe aufgenommen und auf ihren Ahnherrn übertragen. Dies bringt die Einführung des Israel-Namens – als Namengebung oder -bestätigung, nicht als Namenswechsel – sowie des Speisetabus der Israelsippe. 3) Die dritte Stufe ist die jahwistische Bearbeitung, die auch hier wieder im Sinne Elligers erfasst wird. Erst auf dieser Stufe erfolgt die Umkehrung der Rollen (Jakob als der Unterlegene und Verletzte).

Diese drei Rekonstruktionsversuche nehmen – nicht viel anders als die älteren literarkritischen Versuche – eine mehr oder weniger klar erkennbare Entwicklungslinee an: vom siegreichen Dämonenbezwinger zum gerade noch mit dem Leben davongekommenen Jakob, und – was die ätiologische Ausrichtung angeht – von der Einsträngigkeit zur Mehrschichtigkeit. Sie können sich aber nicht über Ziel und Reihenfolge der verschiedenen «Bereicherungen» der Erzählung einigen. Grundsätzlich ist diesen Versuchen gemeinsam, dass sie eine diachronische Lektüre vornehmen, d. h. dass sie jedes Element der Erzählung nur auf der jeweils ihm zugewiesenen Überlieferungsebene zum Tragen kommen lassen.

Einen diametral entgegengesetzten Weg schlägt die sogenannte «strukturalistische» Exegese ein, der gerade unsere Erzählung als bevorzugtes Übungsfeld ge-

¹⁹ G. Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32, 23–33), eine genuine israelitische Tradition?: Dienst und Vermittlung. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des philosophisch-theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt (1977), S. 13–37.

²⁰ Ibid., S. 33.

²¹ Ibid., S. 19.

²² Cruells (A. 4), bes. S. 38–85.

²³ Siehe die synoptischen Übersichten bei Cruells (A. 4), S. 38 ff. 69 f. 77 ff. 86–90.

²⁴ Ähnlich auch R. Couffignal, Jacob lutte au Jabbaoq. Approches nouvelles de Genèse, XXXII, 23–33: Rev. thomiste 4 (1975), 582–597, S. 592. Einen Zusammenhang zwischen Hüfte/Hüftnerv und Genitalien/Zeugungskraft sehen auch de Boer (A. 11), S. 159; van Trigt (A. 11), S. 285. 287 f.; Th. Gaster, Myth, Legend, and Custom in the Old Testament (1969), S. 211; Shearman & Curtis (A. 10), S. 241.

dient hat. Hier wird auf eine Aufgliederung des Textes auf Entwicklungsstufen verzichtet, ja es wird nicht einmal versucht, den Text als Ganzes zeit- oder geistesgeschichtlich zu situieren. Der Text besteht als solcher, und was den Strukturalisten allein interessiert, ist das «Funktionieren» der gegebenen Texteinheit. Den Anlauf zu einer strukturalistischen Erfassung von Gen. 32, 23–33 gab im Februar 1971 der bekannte Literaturkritiker Roland Barthes in einem aufsehenerregenden Vortrag in Genf.²⁵

Das Vorgehen von Barthes sei hier kurz skizziert. In einem ersten Arbeitsgang nimmt er eine Analyse der Verbfolgen vor («analyse séquentielle»). Dabei stellt sich heraus, dass in jeder der drei Szenen – a) Die Überquerung (V. 23–25), b) der Zweikampf (V. 25–30), c) Namengebungen und Mutationen (V. 28–33) – eine gewisse Mehrspurigkeit oder Mehrdeutigkeit der Verbfolgen zu erkennen ist.

Dies erscheint besonders klar in V. 23–25a, wo die beiden Verbfolgen (V. 23: aufstehen – versammeln [lqh] – überqueren; V. 24–25a: versammeln [lqh] – überqueren lassen – allein bleiben) miteinander in Konkurrenz treten. «Liest» der Leser die zweite Variante, so bringt ihn dies zu einem «folkloristischen» Verständnis des Textes: Die Überquerung des Baches ist es dann, worum es der Erzählung geht; sie ist das Objekt, das der Gegner dem Helden vorenthalten will. Entscheidet sich aber der Leser für die erste Variante, so bleibt die Überquerung des Baches für die Erzählung ohne strukturierende Funktion. Der Kampf dreht sich dann um die Erlangung eines anderen Gegenstandes, nämlich des Segens. In diesem Fall wird sich das Verständnis des Textes nicht mehr nach dem folkloristischen Modell richten, sondern sich eher in Richtung einer religiösen Läuterungserzählung bewegen (Begegnung zwischen Gott und Mensch an einem verlassenen Ort). Die ganze Erzählung wird von dieser anfänglichen Doppelstruktur in zwei verschiedene Sinnrichtungen getrieben.

In der zweiten Szene (V. 25–30) ist eine gewisse Mehrdeutigkeit innerhalb derselben formell einlinigen Verbfolge zu erkennen. Die Mehrdeutigkeit erscheint indes nur am Anfang der Folge. Sie betrifft erstens die Identität der Handelnden. Wer ist «jemand» in V. 25b? Wer kann wen nicht meistern (V. 26)? Ist es der gleiche, von dem V. 27 sagt: «er sagte»? Bestimmt, alles wird nachträglich klar! Es braucht aber dazu eines gedanklichen Rückschlusses, einer Art Syllogismus: «‘Du hast Gott besiegt’, stellt V. 29 fest. Nun ist derjenige, der dir dies sagt, der von dir Besiegte. Also ist es Gott, der zu dir spricht.»²⁶ Die Mehrdeutigkeit betrifft zweitens den Verlauf des Kampfes selber. Die «Endoxie» (Logik) der Erzählung verlangt es, dass der entscheidende Schlag (V. 26aβ – «le coup de Jarnac») die Wendung des Kampfes herbeibringe. Paradoxe Weise bringt aber der Schlag (oder die Berührung) von V. 26 keine Entscheidung. Trotz dieses Schlages, und trotz Verrenkung seiner Hüfte, bleibt Jakob unbesiegt. Freilich, die Niederlage des Angreifers wird nicht durch einen Gegenschlag von Jakob verursacht, sondern sie ist ausschliesslich durch die festgesetzte Zeitlimite – das Anbrechen der Morgenröte – bedingt. «Le coup de Jarnac» bleibt also für den Handlungsablauf ohne Bedeutung. Seine einzige Funktion ist es, die «Markierung» zu begründen, die Jakob von seinem Sieg davonträgt (Verrenkung der Hüfte, V. 26b, das Hinken, V. 32b).

In der dritten Szene (V. 28–33) ist die Doppelstruktur komplementär: Gott fragt Jakob nach seinem Namen – Antwort Jakobs – Namenwechsel (V. 28–29); Jakob fragt Gott nach seinem Namen – indirekte Antwort Gottes – indirekte Namengebung: Penuel (V. 30–31).

²⁵ R. Barthes, *La lutte avec l'ange. Analyse textuelle de Genèse 32, 23–33*: R. Barthes u. a., *Analyse structurale* (1971), S. 27–39. Dazu auch H. C. White, *French Structuralism and O. T. Narrative Analysis*. Roland Barthes: *Semeia* 3 (1975), S. 99–127, und D. Robertson, Hugh C. White on Roland Barthes. A Response: *ibid.* S. 141–145.

²⁶ Barthes (A. 25), S. 32.

Wir sehen also, dass die Spannungen, die Barthes (ohne Kenntnis der alttestamentlichen Fachliteratur) feststellt, in grossen Linien dieselben sind, auf die schon die kritische Exegese gestossen ist.²⁷ Was nun aber bei Barthes besonders auffällt, dass er nicht versucht – und sich sogar energisch dagegen wehrt –, die durch die Mehrdeutigkeit erzeugten Schwierigkeiten der Lesbarkeit («grincements de lisibilité», S. 32) aus dem Weg zu räumen und den vorliegenden Text auf einen Sinn festzulegen. Gerade er, der mit den narrativen Modellen weit besser vertraut ist als der klassische Alttestamentler, weigert sich, das Verständnis von Gen. 32, 23–33 an einem solchen Modell zu orientieren. Er will damit die Individualität und Einzigartigkeit des vorliegenden Textes bewahren. Zugleich gesteht er aber zu, dass ihm die Mehrdeutigkeit des Textes – oder die «Reibung» zwischen den konkurrierenden Verstehensmöglichkeiten – ein ästhetisches Vergnügen bereitet.²⁸ Ein Text, behauptet Barthes, kann keine Aussage festnageln, sondern muss als etwas Offenes betrachtet werden. Die Exegese soll demnach nicht den Sinn eines Textes bestimmen wollen. Sie kann nur zeigen, in welche verschiedenen Richtungen sich der Sinn «entzieht» oder wie der Text auseinanderstrebt und -birst.²⁹

Nun zeigt es sich, dass in den zwei weiteren Arbeitsgängen, in denen Barthes Gen. 32, 23–33 anhand der von A. J. Greimas³⁰ erarbeiteten Analyse der Handlungsträger («analyse actantielle») und der von V. Propp³¹ begründeten Analyse der narrativen Funktionen untersucht, seine Unabhängigkeit gegenüber narrativen Modellen doch nicht uneingeschränkt gilt. Das Untypische oder Mehrdeutige an unserer Erzählung kommt zwar auch unter Anwendung des Schemas von Greimas³² zum Vorschein, besonders im ganz ungewöhnlichen Zusammenfallen von Geber und Gegner.³³ Was aber das Modell von Propp betrifft, so meint Barthes, dass «unser Text in vollkommener Weise einem Teilabschnitt des von Propp dargelegten Funktionsschemas entspricht».³⁴

Wie man weiss, hatte Propp bereits 1927 auf Grund seiner Untersuchung von hundert russischen Volksmärchen ein Modell des normativen Handlungsablaufs des *Märchen* – und, wie

²⁷ In diesem Sinne auch White (A. 25), S. 108 ff.

²⁸ Barthes (A. 25), S. 32. 36. 39.

²⁹ Ibid., S. 28.

³⁰ A. J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode* (1966), bes. S. 172–191; ders., *Du sens. Essais sémiotiques* (1970), S. 185–247.

³¹ V. Propp, *Morphologie du conte* (1970).

³² Nach Greimas, bes. *Sémantique* (A. 30), S. 182, können in einer «mythischen» Erzählung sechs (persönliche oder unpersönliche) Handlungsträger (actants) unterschieden werden: das Subjekt (der Held, Subjekt der Forderung, der Suche oder der Handlung [in Gen. 32: Jakob]), das Objekt (die Forderung, Suche, Handlung [in Gen. 32: Überschreitung der Furt]), der Geber (le «Destinateur», der das Objekt ins Spiel einsetzt [in Gen. 32: Gott]), der Empfänger («le Destinataire», zu dessen Gunsten das Objekt erreicht werden muss [in Gen. 32: ebenfalls Jakob]), der Gegner («l'Opposant», der das Subjekt an der Ausführung seiner Handlung verhindern will [in Gen. 32: ebenfalls Gott]), und der Helfer («l'Adjuvant», der dem Subjekt zu Hilfe kommt [in Gen. 32: die Kraft Jakobs]).

³³ Barthes (A. 25), S. 37.

³⁴ Ibid., S. 38.

man heute denkt, der Volkserzählung überhaupt³⁵ – erarbeitet. Sein Augenmerk gilt nicht wie in der bisherigen Märchenforschung den (meist unpräzis definierten und isoliert betrachteten) «Motiven», sondern den narrativen «Funktionen», d. h. den Handlungssegmenten im Blick auf ihre Funktion im Ganzen der Erzählung. Die Anzahl dieser Funktionen ist nicht unbeschränkt. Propp kommt auf 31 Funktionen, die in ihrem Ablauf das «absolute» Märchen darstellen. Selbstverständlich finden sich in keinem einzelnen Märchen sämtliche Funktionen wieder, aber Propp meint, dass jedes Märchen sich mit dem Handlungsablauf mindestens eines Abschnittes seines Funktionsschemas decke. Besonders wichtig ist ihm dabei, dass die verschiedenen Funktionen stets in der gleichen Reihenfolge auftreten.³⁶

Barthes ist der Meinung, dass Gen. 32, 23–33 in erstaunlicher Weise mit den Funktionen G bis K des Proppschen Schemas übereinstimme:³⁷

G Der Held wird in die Nähe des Ortes gebracht, an dem sich das Objekt seiner Suche befindet	Jakob befindet sich auf der Heimreise nach Canaan.
H Der Held und sein Angreifer begegnen sich in einem Kampf	Der unbekannte Angreifer ringt mit Jakob (V. 25b–28).
I Der Held empfängt ein Merkmal (meist eine körperliche «Narbe»)	Jakobs Hüfte verrenkt sich (V. 26b, 32b).
J Der Angreifer wird besiegt	Sieg Jakobs (V. 27).
K Das anfängliche Übel oder der Mangel werden aufgehoben (Die Suche führt zum Ziel)	Jakob passiert Penuel (V. 32) und gelangt unversehrt nach Sichem (Gen. 33, 18).

Die Proppsche Analyse bringt also Barthes ganz zum «folkloristischen» Modell zurück. Nun sind R. Couffignal³⁸ und X. Durand³⁹ in zwei ebenfalls sehr anregenden Studien auf diesem Weg weitergegangen und haben versucht, nicht nur die Übereinstimmung von Gen. 32, 23–33 mit dem Funktionsschema von Propp zu präzisieren, sondern auch die beiden von Barthes angezeigten Verstehensmöglichkeiten in das Schema einzubeziehen.

R. Couffignal erkennt in unserer Erzählung drei verschiedene, eng ineinanderliegende Ebenen. Jede dieser Ebenen deckt sich mit Funktionen, die im Propp-

³⁵ X. Durand, *Le combat de Jacob*, Gn 32, 23–33. Pour un bon usage des modèles narratifs: A. Vanel (éd.), *L'Ancien Testament* (1977), 99–115, S. 100 ff.

³⁶ Zur Kritik an diesem Prädeterminationskonzept siehe C. Bremond, *Logique du récit* (1973), S. 18–29, und de Pury (A. 4), S. 480, Anm. 28. Das bleibende Verdienst von Propp (A. 31) ist es, dass er als erster eine methodisch exakte Erfassung der «Parallelen» ermöglicht hat. Für Gen. 32, 23–33 z. B. hat man sich bis jetzt immer nur auf «Motiv-parallelen» berufen. Siehe Gunkel (A. 6), S. 364 f.; Gaster (A. 24), S. 205–212; Cruells (A. 4), S. 41–57. Diese sind in ihrer Isoliertheit für die Deutung unserer Erzählung ziemlich wertlos. Einzig «Strukturparallelen» im Sinne Propps vermögen es, die narrative Logik einer Erzählung zu erhellen.

³⁷ Barthes (A. 25), S. 38.

³⁸ Couffignal (A. 24), S. 582–597.

³⁹ Durand (A. 35), S. 99–115.

schen Schema in getrennten Abschnitten aufgeführt werden. So ist der Kampf Jakobs erstens eine Qualifikations- oder Bewährungsprobe, in der der Held auf die Herausforderung des Gebers antwortet und damit in den Stand gesetzt wird, das magische Hilfsmittel (den Segen) zu erwerben, das er zur Überwindung des eigentlichen Gegners (Esau) benötigt (Funktionen D, E und F). Zweitens spiegelt die Episode den fundamentalen Zweikampf des Helden mit dem Gegner (dem Bösen) wider («l'épreuve principale»). Der Sieg Jakobs erbringt ihm die Überquerung der Furt und die Aufhebung des Mangels (Heimkehr ins Vaterland: Funktionen H, J und K). Schliesslich ist der Jakobskampf eine verklärende Probe («épreuve glorifiante»), durch die Jakob nicht nur eine neue Kenntnis erreicht – die Kenntnis des Geheimnis Gottes –, sondern auch in seinem neuen, machtvollen und «verklärten» Status anerkannt wird (V. 29 ff.: Funktion Q). Im Hintergrund dieser komplexen Erzählung sieht Couffignal einen Initiationsritus oder -mythos, der sich mit den Stadien sämtlicher Initiationsriten deckt: a) nächtliche Absonderung und Isolierung des Novizen, b) Begegnung (z. B. im Traum) mit dem Gegner (Kerberos, dem Drachen, der Hydra, Minotauros), wobei der Novize Schläge empfängt und Narben davonträgt, c) der Sieg, der dem nun Eingeweihten Zugang zu höherer Kenntnis und Macht gibt. Couffignal sieht in der ganzen Jakobssage eine biblische Variante des Ödipus-Mythos.⁴⁰

Durand sucht das von Barthes und Couffignal angezeigte Problem der Mehrdeutigkeit auf noch straffere Weise zu lösen. Auch er anerkennt die vollumfängliche Gültigkeit des proppschen Funktionsschemas. Durand meint, dass die Ambivalenz der Erzählung daher komme, dass der Erzähler in die von Barthes erkannte Sequenz der Besiegung des Gegners⁴¹ eine andere proppsche Sequenz eingefasst habe: die Begegnung mit dem Geber und der Empfang des magischen Hilfsmittels.⁴² Die erste Sequenz ist das bekannte Szenario vom Drachenkampf: Jakob besiegt den Flussgott, was ihm zugleich die Überquerung des Flusses erlaubt und ihm eine Narbe hinterlässt. Diese erste Sequenz funktioniert aber in Gen. 32, 23–33 nur noch als äusserer Rahmen einer völlig anderen Sequenz: der Bewährungsprobe, die Gott (der Geber) Jakob auferlegt, und in der es nicht mehr um die Überquerung des Flusses, sondern um die Erlangung des Segens geht.

Die Anwendung des proppschen Funktionsmodells auf Gen. 32, 23–33 sieht demnach folgendermassen aus (siehe Seite 27)⁴³.

Durand meint nun nicht, dass das Ineinanderflechten von zwei funktional getrennten Sequenzen das zeitliche Nacheinander von zwei Überlieferungsstufen widerspiegle – die «Dogmatik» des Strukturalismus verbietet ihm eine solche Fragestellung –, aber es zeigt sich sehr deutlich, dass, wenn man seiner Analyse folgt (wie auch den Analysen von Barthes und Couffignal), unsere Erzählung in ihrer Zweideutigkeit ohne narratives Modell dasteht. Das bedeutet zumindest, dass diese

⁴⁰ Couffignal (A. 24), S. 590–597.

⁴¹ Funktionen G bis K: Propp (A. 31), S. 63–69.

⁴² Funktionen D bis F: Propp (A. 31), S. 51–63.

⁴³ Durand (A. 35), S. 105–110.

	23–25a	25b	26	27	28a	28b	29
Erste Sequenz	<i>G</i> Ortswechsel	<i>H</i> Kampf gegen den Gegner	<i>I</i> Der Held empfängt eine Narbe	<i>J</i> Der Gegner wird besiegt			
Zweite Sequenz		<i>D</i> (D_1) Der Geber unterwirft den Helden einer Qualifikationsprobe	<i>E</i> Der Held reagiert auf die Probe des Gebers	<i>D</i> (D_2) Der Geber befragt den Helden	<i>E</i> (E_2) Der Held antwortet dem Geber	<i>F</i> Der Held empfängt den magischen Gegenstand (Name)	
	30a	30b	30c	31	32	33	
Erste Sequenz				<i>K</i> Der Mangel wird aufgehoben	<i>Q</i> Der Held wird anerkannt	<i>T</i> Der Held bekommt eine neue Gestalt	
Zweite Sequenz	<i>D'</i> (Umkehrung von D_2) Der Held befragt den Geber	<i>E'</i> (Umkehrung von E_2) Der Geber antwortet dem Helden	<i>F</i> Der Held empfängt den magischen Gegenstand (Segen)				

Erzählung in ihrem Gleichgewicht sehr unstabil ist und stets zwischen den beiden von Barthes gezeigten Verstehensvarianten schwankt. Nun kann man freilich mit Barthes sich damit begnügen, diese Ambiguität mit einem ästhetischen Schmunzeln zu registrieren. Aber die historische Frage haben die Strukturalisten damit noch nicht aus der Welt geschafft. Denn gerade die Erforschung der narrativen Strukturen hat uns gezeigt, dass labile Formen nicht während längerer Zeit in mündlicher oder schriftlicher Überlieferung weitertradiert werden können. Die Forderung nach narrativer Logik (und d. h. nach einer sinnvollen Sequenz) ist so stark, dass sie über kurz oder lang die Angleichung der Erzählung an die eine oder die andere normative Sequenz bewirkt. Nun muss man m. E. für Gen. 32, 23–33 zwei Möglichkeiten im Auge behalten: Entweder ist die narrative Logik unserer Erzählung von Barthes, Couffignal und Durand noch nicht vollständig erfasst worden, oder es ist doch mit einem gewissen zeitlichen Nacheinander der Verstehensebenen zu rechnen. Wie ich nun zeigen möchte, trifft in der Tat beides zu.

Eine wesentliche Schwäche des Vorgehens von Barthes, Couffignal und Durand scheint mir darin zu liegen, dass diese Autoren sich nur mit den abstrakten Schemata von Propp und Greimas auseinandersetzt haben, nicht aber versucht haben, konkretes Vergleichsmaterial herbeizubringen.

2.

Um brauchbare Parallelerzählungen zu finden, müsste man sich einmal anhand der verschiedenen «Motive-Indices» der Volksliteratur⁴⁴ auf die Suche begeben. Diese Arbeit habe ich nicht geleistet. Der Zufall will es aber, dass ich im alt-irischen Sagenzyklus von *Cuchulainn*⁴⁵ auf eine Episode gestossen bin, die in wesentlichen Einzelzügen als eine *Parallele* zu Gen. 32, 23–33 angesehen werden kann, ohne dass von einer Beeinflussung durch den biblischen Bericht die Rede sein kann.

Es handelt sich um die Jugendepisode vom Kampf des Helden Setanta/Cuchulainn mit dem Hund des Culann. Die Erzählung ist zu lang, als dass ich sie hier in extenso wiedergeben könnte. Deshalb begnüge ich mich mit einer Inhaltsangabe:⁴⁶

Der junge Setanta wird am Hof des Königs Conchobar mit anderen Adeligensohnen erzogen. Seit seiner Geburt zeigt er, in Sport und Spiel, ungewohnte Kraft und Fertigkeit. Eines Tages wird der König Conchobar mit seinem Gefolge vom Schmid Culann zu einem Bankett eingeladen, wo sie auch die Nacht verbringen sollen. Conchobar bittet auch Setanta, ihn zu begleiten, aber dieser antwortet, er wolle zuerst seine Spiele beenden und er werde ihm etwas später folgen. Als Conchobar und die Seinen bei Anbruch der Nacht bei Culann ankommen, erkundigt sich dieser, ob noch jemand erwartet wird. Conchobar, der die spätere Ankunft von Setanta vergessen hat, verneint diese Frage. Auf Grund dieser Zusicherung lässt Culann das Tor seiner Domäne schliessen und bindet seinen schrecklichen Kriegshund los. Es handelt sich um ein übermächtiges Tier, «stark wie hundert Mann», «unglaublich wild, unbändig, rasend, reissend, hasserfüllt»: «Drei Ketten sind nötig, um ihn festzuhalten, mit drei Mann an jeder Kette.»

Wie nun der sechsjährige Held bei angebrochener Nacht ankommt und an den Zaun gelangt, wird er sofort vom brüllenden Hund angegriffen. Als die Gäste Culanns das Getöse des Kampfes zu Gehör bekommen, erstarren sie vor Entsetzen, können aber nicht eingreifen. Setanta hat aber den Hund mit nackten Händen gepackt, er öffnet ihm den Rachen und schleudert ihm seinen Spielball in den Schlund, so dass der Hund auf der Stelle erliegt. (Über den

⁴⁴ T. P. Cross, Motif-Index of Early Irish Literature (1952); S. Thompson, Motif-Index of Folkliterature, 1–6 (1955–58); I. M. Boberg, Motif-Index of Early Icelandic Literature (1966).

⁴⁵ Eine genaue Datierung dieses Sagenzyklus ist nicht möglich. Die Entstehung des irischen Sagengutes, in dem die Cuchulainn-Sage zum ältesten Bestand gehört, fällt zwischen dem 5. vorchristlichen und dem 9. nachchristlichen Jahrhundert: J. Markale, L'épopée celtique d'Irlande (1971), S. 10; ders., Les Celtes et la civilisation celtique (1969, 1975), S. 169 f., über das geschichtliche Vorbild Cuchulainns.

⁴⁶ Die verschiedenen Editionen sind mir nicht zur Verfügung gestanden; genaue Quellenangaben bei Markale, L'épopée (A. 45), S. 76–84; vgl. T. W. Rolleston, Myths and Legends of the Celtic Race (1929); eine leicht zugängliche Übersetzung in Th. Kinsella (ed.), The Tain. Translated from the Irish Epic Tain Bo Cuailnge (1970), S. 82–84.

genauen Verlauf des Kampfes gibt es verschiedene Versionen. Nach einer anderen Version hat Setanta den Hund einfach gegen den Pfosten des Tores zerschmettert.)

Angesichts dieses unerhofften Sieges nehmen Conchobar und seine Leute Setanta mit Begeisterung auf, aber Culann ist ob des Todes seines Wachthundes zutiefst bestürzt: «Mein Leben ist dahin, jammert er, und mein Haushalt ist wie eine Wüste, jetzt da ich meinen Hund verloren habe. Er bewachte mein Leben, meine Ehre, und meine ganze Habe.»

Prompt bietet sich Setanta an, dem Culann vom gleichen Pack einen neuen Wachthund zu erziehen, und mehr noch: In der Zwischenzeit will Setanta selber als Wachthund des Culann und seiner Domäne dienen. Culann nimmt dieses Angebot an, und Setanta, mit Schild und Speer versehen, tritt in den Dienst seines Gastgebers.

Darauf erklärt der Druide Cathbad: «Cuchulainn soll hinfort dein Name sein (d. h. ‘der Hund von Culann’)!» Setanta möchte lieber seinen Geburtsnamen beibehalten. Dennoch wird er von jetzt an nur noch Cuchulainn genannt.

Obwohl der Zyklus des Cuchulainn auch andernorts erstaunliche Parallelen zum Jakobskampf (und zu anderen Episoden der Jakobssage) aufweist – z. B. Kämpfe an Furten⁴⁷, Kämpfe gegen Flutgottheiten⁴⁸, Ringerkniffe⁴⁹, lange unentschiedene Ringkämpfe⁵⁰ usw. –, so stellt doch die erwähnte Episode vom Kampf gegen den Hund Culanns die einzige wirkliche Strukturparallele zu Gen. 32, 23–33 dar. Diese Parallelie ist um so überraschender, als die Cuchulainn-Sage einer ganz anderen Vorstellungswelt entstammt als die Jakobssage. Ein wichtiges Motiv, das lange Ringen und das Feilschen um die Freilassung des Angreifers (das Erpressungsmotiv), fehlt zwar, aber es verbleiben dennoch genügend Übereinstimmungen, um eine Analogie der Sinnstruktur annehmen zu können. Es seien hier die wesentlichen Entsprechungen (jetzt ohne direkten Bezug auf das proppsche Modell) festgehalten:

1) Der Held ist allein, von seiner Gruppe abgeschnitten. In beiden Fällen hat die Gruppe des Helden die Grenze bereits passiert.

2) Der Held muss eine Grenze überschreiten, um zu seinem Ziel zu gelangen (der Zaun, der Jabbok).

3) Der Held wird nachts vom Wächter dieser Grenze angegriffen.⁵¹

4) Der Held ist zwar überdurchschnittlich stark (siehe die mannigfachen Hinweise auf die herkulische Kraft Cuchulainns;⁵² in der Jakobssage siehe Gen. 29, 10, vielleicht auch 28, 18). Trotzdem ist er seinem dämonisch-göttlichen Gegner körperlich unterlegen. Deshalb spielt der «Ringerkniff» (oder die magische Berührung) eine wesentliche Rolle. Hier allerdings ein wichtiger Unterschied: In der irischen Erzählung bringt der Ringerkniff dem Helden den Sieg (Motiv von David und

⁴⁷ Markale (A. 45), L'épopée, S. 82 ff.

⁴⁸ Ibid., S. 32.

⁴⁹ Markale (A. 45), Les Celtes, S. 91. 94. 120.

⁵⁰ Ibid., S. 102 f.

⁵¹ Über den Hund als keltischen Wächterdämon, J. Markale, La tradition celtique en Bretagne armoricaine (1975), S. 34 f. In Gen. 3, 22–24 sind es die Kerubim, die als Wächter der Domäne Jahwes dienen, dazu s. H. Gese, Der bewachte Lebensraum und die Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J: Festschrift K. Elliger (1973), S. 77–85, = H. Gese, Vom Sinai zum Zion (1974), S. 99–112.

⁵² Markale (A. 45), Les Celtes, S. 415 ff.

Goliath). In Gen. 32 dagegen ist – jedenfalls in der vorliegenden Version – das Motiv invertiert: Der Ringerkniff wird vom Angreifer angewendet, bringt aber die Entscheidung nicht herbei.

5) Der Held siegt.

6) In beiden Erzählungen erwächst dem Helden eine Gefahr aus seinem Sieg. Setanta zieht den Zorn Culanns auf sich. Jakob muss sich gegen eine mögliche Rache des von ihm bezwungenen, aber nicht erledigten Gegners schützen.

7) In beiden Erzählungen wird der Sieg nur durch eine Vereinbarung mit dem Besiegten (oder mit dessen Herrn) gesichert. Setanta tritt als Stellvertreter des besieгten Wachthundes in den Dienst des Culann. Jakob empfängt den Segen, womit er sich implizit seinem Gegner gegenüber als verpflichtet anerkennt.

8) In beiden Erzählungen bringt der Sieg dem Helden einen *neuen Namen*. Dieser Name wird etymologisch mit dem Namen des besieгten Gegners (oder/und dessen Herrn) in Verbindung gebracht.⁵³ Cuchulainn bedeutet «Hund des Culann». Israel bedeutet «El streitet» (invertiert in V. 29b zu «Du hast mit Elohim . . . gestritten»). Nach seinem Kampf gegen Baal wird Gideon ähnlicherweise in Jerubaal umgenannt («Baal streitet», Ri. 6, 32).

Zwei weitere Strukturparallelen ergeben sich, sobald man den Blick auf den weiteren Kontext der Cuchulainn-Sage wirft:

9) Sowohl Cuchulainn als auch die Söhne Israels unterliegen infolge des Sieges über den Gegner einem *Speisetabu*. Cuchulainn darf von diesem Tag an kein Hundefleisch mehr essen. Obwohl dies in unserer Episode selbst nicht eigens erwähnt wird, wird diese Verknüpfung andernorts im Zyklus mehrfach erwähnt und vorausgesetzt.⁵⁴ Die Übertretung des Tabus wird übrigens Cuchulainns Tod verursachen.⁵⁵

10) Cuchulainn ist, wie Jakob, ein *einseitig markierter Mann*. Er hinkt zwar nicht, aber er wird, besonders wenn zornig, einäugig. Er hat verzerrte, zyklopische Züge.⁵⁶ Hier muss allerdings zugestanden werden, dass ein direkter Bezug auf unsere Episode nicht festzustellen ist. Diese Züge sind für Cuchulainns ganzes Wesen typisch.⁵⁷

Wie erklärt sich die Parallelität der beiden Erzählungen? Ein historisch-genetischer Einfluss der biblischen Jakobssage ist wie gesagt auf das vorchristliche keltische Sagengut kaum anzunehmen.⁵⁸ Im übrigen würde ein solcher Einfluss, auch wenn er sich vermuten liesse, wenig zur Erklärung beitragen. Trotz der jahrhundertelangen Tradierung des Cuchulainn-Stoffes gibt es aber auch keinen Grund, die strukturelle Ähnlichkeit der Cuchulainn-Episode einem analogen überlieferungsgeschichtlichen oder redaktionellen «Wachstum» zuzuschreiben, wie ihn die

⁵³ Ibid., S. 145.

⁵⁴ Ibid., S. 32, Anm. 26; Markale (A. 45), L'épopée, S. 83, Anm. 1. S. 155.

⁵⁵ Markale (A. 45), L'épopée, S. 134.

⁵⁶ Markale (A. 45), Les Celtes, S. 79; L'épopée, S. 79 ff. 100 f. 123.

⁵⁷ Zu erwähnen wäre auch, dass Cuchulainn, wie Jakob und so manch anderer Held (Lancelot, Gisli, David), seine Macht von den Frauen erhält. Siehe Markale (A. 51), S. 117.

⁵⁸ Markale (A. 45), L'épopée, S. 13 ff.

meisten Exegeten hinter Gen. 32, 23–33 vermuten. Die Cuchulainn-Episode ist völlig homogen und in sich logisch. Die Parallelität kann also offenbar nur dann erklärt werden, wenn wir bestimmte narrative Strukturen (A. Jolles nennt sie «einfache Formen») als «vorgegeben» betrachten. Das bedeutet, dass die Erzähler und Zuhörer gewissen Normen unterliegen, deren sie (und noch weniger die modernen Exegeten) kaum bewusst sind. Schon das proppsche Funktionsmodell hat uns gezeigt, dass diese oder jene Form, die auf uns Moderne einen Eindruck von Überladenheit mit unsachgemäßen Motiven oder mit widersprüchlichen Zügen macht, offenbar eine tiefere «innere Logik» besitzen kann, als wir es wahrhaben wollen.

3.

Der Vergleich mit der Cuchulainn-Episode (und mit dem proppschen Schema) zeigt, dass mehrere Elemente von Gen. 32, 23–33, die von den Exegeten oft als sekundärer Zuwachs angesehen worden sind, in der *Logik der Erzählung* selber begründet sind und also zum «Urbestand» der Erzählung gehören müssen. Es sind dies: a) Die Trennung Jakobs von seiner Familie (V. 24–25a), b) die körperliche Markierung (V. 26b, 32b), c) der Namenwechsel mit seiner Etymologie (V. 28–29) und sogar d) das Speisetabu (V. 33).

Es bleiben aber drei eng zusammenhängende Probleme, die gerade durch den Vergleich mit der Cuchulainn-Episode offenbleiben: a) Die Doppelung von V. 23 und V. 24–25a, b) der Verlauf des Kampfes in V. 25b–26, c) die Identität des Gegners. Diese drei Probleme lassen sich in der von Barthes, Couffignal und Durand gestellten Frage zusammenfassen: Ist Gen. 32, 23–33 (um es stereotyp zu formulieren) eine «Drachenkampferzählung» oder ein «Initiationsdrama»? Ist es im proppschen System mit der Funktionsfolge G–K oder mit der Folge D–F zu identifizieren? Wenn man von der in der Cuchulainn-Episode offenbarten Erzähllogik ausgeht, so müsste man folgende Schlüsse ziehen (und hier kommen wir gezwungenerweise zu einer überlieferungsgeschichtlichen Perspektive zurück):

a) Die Überschreitung der Grenze ist das unmittelbare Objekt des Kampfes. Also sind die VV. 24–25a, wonach der Übergang des Jabboks durch den Angriff vereitelt werden soll, eher normativ als der V. 23, der den Übergang am Anfang der Erzählung vorwegnimmt. Deshalb muss V. 23 der eigentlichen Erzählung fremd sein.

b) Der in V. 26a erzählte «Ringerkniff» – als solcher ist er durch die Motivation («als er sah, dass er ihn nicht meistern konnte») unmissverständlich charakterisiert – hat keinen Sinn, wenn er erfolglos bleibt. Zudem will es die Logik der Erzählung, dass es der angegriffene Held ist – und nicht der Wächter –, der zum «Trick» greift. Der Wächter (der Hund, Kerberos, Polyphem, Goliath, der Drache usw.) ist seinem Wesen nach mächtig, aber meistens stur und etwas dumm. Der Held ist schwächer, aber schlauer. So scheint mir Gunkel durchaus im Recht zu sein, wenn er vermutet, dass in der «Urzählung» das Subjekt von V. 26a *Jakob*

war und nicht der unbekannte Angreifer. Dennoch darf man nicht mit Cruells⁵⁹ daraus schliessen, dass es ursprünglich der Angreifer (das Flussnumen) war, der sich eine Hüftverrenkung zuzog, denn die narrative Logik will (wie Propp es gezeigt hat), dass dem siegreichen Helden, und nicht dem unterlegenen Angreifer, eine «Narbe» verbleibt. Also ist V. 26b nicht die logische Konsequenz von V. 26a, sondern, wie es übrigens die Formulierung selber nahelegt, eine unabhängige Begebenheit während des Kampfes.

c) Der Gegner Jakobs erscheint zunächst als der Wächter, der den Helden am Überschreiten der Furt hindern will. Danach – und dies ganz klar in V. 29b und 31b – erscheint er als der Schutzgott des Helden, der ihn segnet und ihm einen neuen Namen verleiht. Ist es nun gerechtfertigt, wie es die meisten Ausleger seit Gunkel getan haben, von einer (sekundären) Identifizierung zwischen einem dämonischen Flussnumen und dem Gott Jakobs zu sprechen? Und ist es möglich, hinter unserer Erzählung eine Entwicklung von einer «Drachenkampferzählung» zu einem «Initiationsdrama» zu rekonstruieren? Im Hinblick auf die Cuchulainn-Episode lässt sich m. E. die Alternative «Feind oder Schutzpatron» nicht in vollem Umfang aufrechterhalten.⁶⁰ Der ungestüme Hund ist der Diener und Wächter seines Herrn. Insofern stehen Herr und Diener («Geber» und «Gegner» im Schema von Greimas) dem Helden gegenüber auf der gleichen Seite. Im A.T. findet man dasselbe, scheinbar entgegengesetzte Zusammenwirken von Jahwe und seinem Diener z. B. in Num. 21, 22–35 (Jahwe und sein Engel) oder im Hiobprolog (Jahwe und Satan). Zweifellos sind in der jetzigen Form von Gen. 32 Schutzgott und Wächter in einer Person vereint (obwohl der Erzähler nicht so weit gegangen ist, den Gegner unumwunden als Jahwe zu bezeichnen). Man kann sich aber fragen, ob diese Funktionseinheit nicht auf einer sekundären Identifikation zwischen Gott und seinem Wächter beruht. Dies scheint mir in der Tat wahrscheinlich zu sein, besonders im Hinblick auf Gen. 33, 18–20, wo Jakob-Israel dem Herrn des Landes (und dem Herrn des von ihm besieгten Jabbok-Wächters) einen Altar baut und das Bekenntnis ausspricht: «El 'elohē Jiśra'ēl», «El ist der Gott des (Erzvaters) Israel».⁶¹ Hier haben wir also das Gegenstück zum Dienstantritt Cuchulainns bei Culann: Jakob-Israel anerkennt sich als Diener dieses Gottes El. Wie dem auch sei, und falls wir im Gegner Jakobs ursprünglich nur einen Diener Els (und nicht El selber) zu vermuten haben,⁶² so bedeutet die Identifikation zwi-

⁵⁹ Cruells (A. 4), S. 52 f.

⁶⁰ Am weitesten gehen hier Shearman & Curtis (A. 4), S. 232. 239 ff., die mit Hilfe von Hos. 12, 5 den Gegner Jakobs als El Molech, den Gott Ammons (seinerseits mit dem Todesgott Nergal identisch) identifizieren wollen. Die Überschreitung des Jabboks bedeute für Jakob ein Tammuz-artiges Niedersteigen in das Totenreich.

⁶¹ O. Eissfeldt, Non dimittam te, nisi benedixeris mihi: Mél. bibliques A. Robert (1957), S. 77–81, = Kl. Schriften, 3 (1966), S. 412–416; ders., Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe: Orient. Lit.ztg. 58 (1963), Sp. 325–331, = Kl. Schriften, 4 (1968), S. 92–98. Hier hat er bereits den Zusammenhang zwischen Gen. 32, 23–33 und 33, 18–20 unterstrichen.

⁶² In diesem Sinne hat es auch Hosea verstanden: «Er kämpfte mit dem Engel» (Hos. 12, 5).

schen Herr und Diener, die im A.T. übrigens auch anderswo festzustellen ist,⁶³ doch nicht die totale Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Jakob und seinem Gegner, sondern sie stellt bloss die äusserste Radikalisierung dieses Verhältnisses dar: Gott identifiziert sich mit seinem Knecht ... gegen und für den von ihm erwählten Menschen.

Infolgedessen scheint mir auch die Alternative «Drachenkampferzählung» – «Initiationsdrama» überspitzt. Die Cuchulainn-Episode, die ihrer narrativen Struktur nach als ein klassisches Beispiel der ersten Sorte gelten könnte, hat zugleich den Charakter einer Probe oder einer Initiation. J. Markale verweist ausdrücklich auf die Schlüsselstellung unserer Episode in der Laufbahn Cuchulainns, und er bezeichnet sie als die erste Initiation des irischen Helden.⁶⁴ Somit scheint mir auch die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok beide Züge in sich zu vereinen: Überwindung des Feindes und Initiation (Probe, Indienstnahme) durch den Gott Jakobs. Und zwar sind diese beiden Aspekte nicht erst durch die Identifikation von Herr und Diener in die Erzählung eingedrungen, und sie sind auch nicht, wie Barthes es meint, zwei divergierende Verstehensmöglichkeiten, zwischen denen der Leser wählen könnte, sondern sie sind die zwei Seiten desselben und alleinigen Sinnes der Erzählung.

Vielleicht ist es in der Tat der *Jahwist*, der die Identifikation zwischen Gott und Gegner vorgenommen hat. Die grosse Leistung des Jahwisten, auf die Elliger und Stoebe im Anschluss an von Rad mit Recht hingewiesen haben, hat aber nicht in der Umkehrung des bisherigen Gottesverständnisses, sondern eher in der konsequenteren und radikalen Vertiefung dieses Gottesverständnisses oder zumindest dieser einen wohl «proto-israelitischen» Gotteserfahrung bestanden.

Zum Schluss seien noch zwei weitere Konsequenzen unserer Überlegungen angedeutet, obwohl der Rahmen dieses Beitrags mir nicht erlaubt, näher auf sie einzugehen:

1) Wie die Cuchulainn-Episode ist Gen. 32, 24–33 keine «Einzelsage», die je für sich allein überliefert worden wäre. Ohne Bezug auf den weiteren Kontext der Sage ihres Helden sind unsere Episoden überhaupt nicht lebensfähig. Die Szene vom Jabbokskampf, wie übrigens die meisten sogenannten «Einzelsagen» des Jakobszyklus, sind ihrem Wesen nach Episoden, d. h. Teilstücke einer Erzählung, deren Bogen von Anfang an viel weiter gespannt war und die das ganze Leben oder mindestens einen bestimmten Lebensabschnitt des Helden ins Auge fasste.⁶⁵

2) Die Episode von Gen. 32, 24–33 gehört mit Sicherheit zu einem Kontext, der von der Ein- oder Rückwanderung des Erzvaters und seiner Sippe nach Kanaan berichtete. Im konkreten hängt aber die Bestimmung des ursprünglichen Kontextes von der Entscheidung ab, ob wir hinter der Jakob-Israel-Sage zwei anfänglich unabhängige Zyklen – eine Jakob- und eine Israel-Sage – annehmen müssen, wie ich es

⁶³ Z. B. die Identifikation von Jahwe und dem *mašīh* in Ex. 12, 21–23. Siehe de Pury (A. 4), S. 600–602. Vielleicht auch Ex. 4, 24–26.

⁶⁴ Markale (A. 45), *L'épopée*, S. 82 f.

⁶⁵ Zu dieser Frage siehe de Pury (A. 4), S. 473–528, 607–608.

im Anschluss an H. Seebass⁶⁶ vorgeschlagen habe,⁶⁷ oder ob der ganze biblische Jakobszyklus doch nur auf eine einzige «proto-israelitische» Vätersippe zurückgeht. Im ersten Fall hätten wir in Gen. 32, 24–33 und 33, 18–20 den Abschluss des ursprünglichen Israel-Zyklus. Dann wäre das im Gesetzeskorpus des Pentateuch unbekannte Speiseverbot von 32, 33 ebenfalls auf diese alte Israelsippe zurückzuführen. Im zweiten Fall wäre der heutige Kontext der Penuel-Episode, in seiner Verschachtelung mit der Esau-Episode von 32, 4–9 (14b–22); 33, 1–16, bereits im ursprünglichen Zyklus verwurzelt, und die Zutat des Jahwisten hätte lediglich in der Formulierung des Gebets von 32, 10–13 bestanden.

Albert de Pury, Neuchâtel

⁶⁶ Seebass (A. 10).

⁶⁷ De Pury (A. 4), S. 528–530. 565–572. 582 f. 609. Ähnlich jetzt Cruells (A. 4), S. 59–70.