

*Heinz Hillmann*

Die Patriarchengeschichte im Alten Testament und ihre Fortschreibung in *Die Kinder unseres Viertels (1959/67)* von Nagib Machfus

aus: Heinz Hillmann und Peter Hühn (Hg.)

Lebendiger Umgang mit den Toten –  
der moderne Familienroman in Europa und Übersee

S. 39–84

Hamburg University Press  
Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg  
Carl von Ossietzky

# Impressum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar (*open access*).

Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar.

Open access über die folgenden Webseiten:

Hamburg University Press –

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HillmannHuehn\\_Familienroman](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HillmannHuehn_Familienroman)

ISSN (Print) 2195-1128

ISSN (Internet) 2195-1136

Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek – <http://deposit.ddb.de/index.htm>

Persistent Identifier: urn:nbn:de:gbv:18-3-1304

© 2012 Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg  
Carl von Ossietzky, Deutschland

Produktion: Elbe-Werkstätten GmbH, Hamburg, Deutschland  
<http://www.elbe-werkstaetten.de/>

Veröffentlicht mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung, der  
Abteilung Wissenschaftsförderung der Universität Hamburg und der  
Mara und Holger Cassens-Stiftung

# Inhalt

Einführung. Forschungslage

*Heinz Hillmann und Peter Hühn*

Nachdenken über Familiengeschichten 7

Kapitel 1

*Heinz Hillmann*

**Die Patriarchengeschichte im Alten Testament und ihre Fortschreibung  
in *Die Kinder unseres Viertels* (1959/67) von Nagib Machfus** 39

Kapitel 2

*Peter Hühn*

**Schauerliche Familiengeschichten: zur Plot-Struktur englischer ‚Gothic Novels‘** 85

Horace Walpole, *The Castle of Otranto* (1764), Matthew Lewis, *The Monk* (1796) und  
Mary Shelley, *Frankenstein* (1818)

Kapitel 3

*Robert Hodel*

**Vom archaischen zum modernen Familienroman in den slavischen  
Literaturen: vom späten 19. Jahrhunderts bis zur Stalinzeit** 105

Lev Tolstoj, *Anna Karenina* (1873–77), Andrej Platonow, *Čevengur* (1927–29) und andere

Kapitel 4

*Solveig Malatrait*

**Vom Fresko zum Mosaik? – Evolutionslinien des Familienromans im  
Frankreich der Moderne** 141

Von Émile Zolas *Rougon-Macquart* (1871–93) zu Jean Rouauds *Les Champs d'honneur* (1990)

Kapitel 5

*Heinz Hillmann*

**Der Abstieg einer Kaufmannsfamilie im Fortschrittsjahrhundert und  
der Aufstieg einer Unternehmerfamilie** 171

Thomas Mann, *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* (1901) und Rudolf Herzog, *Die Wiskottens* (1905)

Kapitel 6

*Peter Hühn*

**Von der archaischen Groß- zur modernen Kleinfamilie im britischen Kolonialreich** 223

V. S. Naipaul, *A House for Mr Biswas* (1961)

## Kapitel 7

*Peter Hühn***Der Verfall der traditionellen Familie und die Entstehung alternativer  
Kleinformen** **251**Virginia Woolf, *The Waves* (1931) und *The Years* (1937)

## Kapitel 8

*Klaus Meyer-Minnemann***Familie im hispanoamerikanischen Roman** **287**Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (1967) und Isabel Allende, *La casa de los espíritus* (1982)

## Kapitel 9

*Peter Hühn***Die Konstruktion der Familie als Spiegel der modernen Gesellschaft in einer  
traditionellen Kultur** **317**Salman Rushdie, *Midnight's Children* (1981) und *The Moor's Last Sigh* (1995)

## Kapitel 10

*Inge Hillmann***Die lähmende Gegenwart einer dunklen Vergangenheit –  
eine amerikanische Südstaatenfamilie** **353**William Faulkner, *Absalom, Absalom!* (1936)

## Kapitel 11

*Heinz Hillmann***Lebendiger Umgang mit den Toten – gestärkte Gegenwärtigkeit** **389**Uwe Johnson, *Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl* (1970–83)

## Kapitel 12

*Heinz Hillmann***Erschwerter Abschied und schwierige Vergegenwärtigung: deutsche  
Familiengeschichten um die Jahrtausendwende** **421**Wibke Bruhns, *Meines Vaters Land. Geschichte einer deutschen Familie* (2004) und  
Stephan Wackwitz, *Ein unsichtbares Land. Familienroman* (2005)**Die Autorinnen und Autoren** **454**

## Kapitel 1

# Die Patriarchengeschichte im Alten Testament und ihre Fortschreibung in *Die Kinder unseres Viertels* (1959/67) von Nagib Machfus

*Heinz Hillmann*

## Die Patriarchengeschichte

Wir beginnen mit der Patriarchengeschichte der Bibel, weil sie für unseren europäischen – ‚abendländischen‘ – Kulturkreis eine exemplarische und, wie mir scheint, fast unzerstörbare Bedeutung hat. Man mag ihre historische Wirklichkeit noch so sehr mit guten Gründen bezweifelt finden, beglaubigt oder in Einzelheiten hin und her diskutiert; man mag ihren kanonisch gewordenen Schriftbestand in verschiedene zeitliche, religiöse oder literarische Fassungen aufgelöst sehen – die Vätergeschichte, ihre Vor- und Urgeschichte über Noah bis zu Adam und Eva und die Nachgeschichte des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten stellen sich immer wieder vor unserem geistigen Auge her, als wären sie niemals angetastet gewesen. Sei es, dass wir sie lesen und solange wir lesen ihr einfach glauben, wie wir ja jedem literarischen Text während des Lesens Glauben schenken und alles für bare Wirklichkeit halten. Sei es, dass wir lächelnd aus ihr heraustreten, wieder an die vielen textkritischen und kulturhistorischen und alle möglichen anderen wissenschaftlichen Entdeckungen denken oder uns nun wieder erinnern, wie viele andere Völker und Kulturen ganz andere Urerzählungen haben und glauben oder geglaubt haben. Griechische Götterfamilien oder Geschlechter wie die Atriden in vorhomerischen Sagen, in den beiden Epen Homers oder der Theogonie Hesiods und immer so fort – jene Urgeschichten des hebräischen Testaments stellen sich immer wieder her wie das tiefe

Blau unseres Himmels, wenn sich Wolken und Nebel auflösen und wir auch nicht daran denken, dass ja der Weltraum schwarz ist wie die Nacht, unverrückbar bleibt uns das himmlische Blau.

Treten wir also in diese alte Familiengeschichte ein. Denn die „Vätergeschichte ist Familiengeschichte“, wie es in der Einleitung der *Neuen Jerusalemer Bibel* (1985) heißt. Ob „hier die Erinnerungen gesammelt sind, die man von den Urvätern Abraham, Isaak, Josef bewahrte“ (9), müssen wir gar nicht klären und es ist nicht mehr zu klären und durch nichts zu beglaubigen. Wir nehmen sie als einen Schatz von Geschichten, die, immer wieder erzählt, ein Familiengedächtnis bilden, das man dann in dieser zeitlichen Ordnung und in dieser Gestalt so tradiert und schließlich auch schriftlich fixiert oder nachträglich fingiert. Die *Jerusalemer Bibel* nennt sie eine „volkstümliche Geschichte“, die „bei persönlichen Anekdoten verweilt [...] ohne die Erzählungen mit der allgemeinen Geschichte zu verknüpfen“ (9). Das ist im Ganzen richtig und wichtig, aber es reicht doch nicht aus. Denn die Familie ist, als Sippe, ja Gefüge von Stämmen, selbst eine eigene Welt und ihre Geschichte, es mag andere Völker irgendwo geben, aber hier ist das Zentrum der Welt und die Gegenwart Gottes.

Das ist eine mythische Erzählung, wie die Urgeschichte von Adam und Eva im Paradies: Hier und nirgends sonst beginnt die Große Geschichte der Menschheit, und da stellen wir auch nicht fest, dass die Ereignisse der Ur-eltern nicht mit andern Völkern oder ihren Ereignissen verknüpft sind. Einen mythischen Raum kann man nur mit sich selbst vermessen und wenn man ihn mit anderen, uns bekannt werdenden Räumen vergleicht, hat das nur dann einen Sinn, wenn man auf diese Weise seine Struktur, sein inneres Universum in Vergleichen verdeutlicht. Das Paradies ist eine geschlossene Welt, ist selbst die „allgemeine Geschichte“ und muss nicht erst noch mit ihr verbunden werden.

Nach einigen Wanderbewegungen und damit verbundenen Begegnungen der ersten Väter öffnet sich erst mit dem Wechsel des Raums in der vierten Generation die Erzählung für andere Völker und tritt das Stammesgefüge in die politische Geschichte ein. Es ist der vierte der „Väter“, der nach Ägypten kommt, an die Seite des Pharao aufsteigt, eine gewaltige Nahrungspolitik stiftet, der zweite Mann nach dem Pharao wird und schließlich seine Familie dorthin nachholt, wo es Volk wird. Josef also wird mit der politischen Geschichte direkt verbunden, macht selber Staatsgeschichte und bringt in der Nachwirkung sein Volk in den halbwegs my-

thisch verstandenen Raum der Politik ein. Auf diese letzte Etappe läuft die Vätergeschichte, wie ihre Vor- und Urgeschichte, zu, sie steht am Ende der Genesis, sie bildet den Schluss des ersten Buchs Mose, und wir müssen den Text und seine Komposition ernst nehmen.

Das zweite Buch Mose erzählt nun, nach einem charakteristischen Rückgriff auf die Sippengeschichte, die Volkwerdung Israels fort, seine Separation in Ägypten, seinen Auszug, den Zug durch die Wüste und seine Kämpfe mit anderen Völkern, den bevorstehenden Einzug in das gelobte Land und seine von Gott ausdrücklich gebotene „Landnahme“. Dann erst folgen die im genaueren Wortsinn historischen Bücher der hebräischen Bibel, die die allmähliche innere Organisation des Volkes zu einem Staat erzählen mit einem Königtum schließlich, das mit der geistlichen Institution des Tempels und den Propheten eine schwierige Balance suchen muss über den Führungswillen Gottes. In der Familiengeschichte war das noch einfach, da erschien er dem Familienchef oder in einer wichtigen Verheißung auch der Familienmutter und sagte, was er wollte, und wie es weitergehen würde. Jetzt aber ist bei der Ausdifferenzierung der Instanzen die Innen- wie Außenpolitik mit anderen Völkern immer Problem.

Nun ist die Familien- durch die politische oder Staatsgeschichte abgelöst, sind zwei ganz unterschiedlich ausdifferenzierte Erzählweisen entstanden, die ihren eigenen Regeln und Logiken folgen, sie je für sich weiterentwickeln und deshalb nur noch schwer zu verbinden sind. So jedenfalls lesen wir, der Reihe nach, die Erweiterung und Ausdifferenzierung der Urfamilie zu Volk und Staat und finden solche Chronologie ganz natürlich und plausibel.

\*

Aber so, der Reihe nach, ist sie keineswegs als einheitliche Erzählung geschrieben oder offenbart worden, sondern erst später in mancherlei Teilen und Fassungen und von ihnen aus in verschiedenen Rückgriffen entstanden und erst spät in eine, und noch später in die verbindliche kanonische Ordnung gebracht worden, die wir kennen und deshalb als natürlich empfinden. Und das gilt selbst für die Patriarchengeschichte, die doch wie ein unverrückbarer und unverzichtbar gearteter Baustein zwischen der frühen Vor- und der späteren Volks- und Staatsgeschichte wirkt.

Wir werden noch sehen, wie fast alle modernen Generationengeschichten versuchen, die Trennungen und Ausdifferenzierungen zwischen Familien und Gesellschaftsorganisationen in der Wirklichkeit wie in den Genres und Diskursen durch eine poetische Technik zu überbrücken, die das große Ganze im Kleinen als eine Analogie, als Pars pro Toto oder komplexer als Metonymie fassbar machen will.

Aber wahrscheinlich sind schon die einfachen, scheinbar nur sich selbst meinenden Ereignisse der drei beziehungsweise vier Elterngenerationen nicht bloß Vorstufe späterer Entwicklungen. Sondern in späterer Zeit verfasste oder redigierte Metonymien, die die äußeren und inneren Krisen und Katastrophen Israels zwischen 700 und 400 v. Chr. in die frühere Familiengeschichte zurück und hinein konzentrieren und so als Vorausdeutung oder verheißene Lösung ihrer eigenen Zeit-Probleme entwerfen.

Nur dürfen wir das nicht als bewusste Rückprojektion verstehen oder gar verdächtigen. Es ist vielmehr eine religiös gläubige Deutung, die einen älteren Erzählkomplex umschreibt, weil sie darin den göttlichen Plan und Gottes Verheißung entdeckt – oder als ein mythisches Erzählen, das im Ursprung das Wesen sieht, das sich immer wiederholt bis in die eigene Gegenwart hinein.

Die quellenkritische Erforschung der Heiligen Schrift, also die gelehrte und weitgehend theologische sogenannte Bibelkritik hat spätestens seit dem aufklärerischen 18. Jahrhundert die selbstverständliche Sicherheit in dem einen, wahren Wortlaut der Schrift bei so vielen Varianten und mancherlei Unstimmigkeiten erschüttert und damit auch den einfachen schlichten Glauben an seine Wirklichkeit gefährdet. Das gilt auch und besonders für das erste Buch Mose, die Genesis, mit ihren unterschiedlichen Doppelungen zum Beispiel schon für den Schöpfungsbericht, mit Widersprüchen und Inkonsistenzen, die zur Annahme von mündlichen oder schriftlichen Vorfassungen wie denen des Jahwisten und des Elohisten geführt hat, die in einer späteren Priesterschrift einigermaßen vereinheitlicht und neu gefasst wurden. Aber auch diese lange geltenden Rekonstruktionen sind inzwischen mit guten Gründen infrage gestellt worden. Das gilt natürlich auch, und in besonderer Weise, für die Patriarchengeschichte der Genesis. „Die Texte der Erzelternerzählungen“ – wie Irtraut Fischer die einseitig männliche Benennung mit Recht auch auf die hier sehr starken Frauen erweitert hat – „sind ganz sicher nicht aus einem Guss. Wie und wann die Einzeltexte entstanden sind, komponiert und redigiert wurden, ist in der

derzeitigen Pentateuchforschung heiß umstritten. Die alten Erklärungsmuster von einander unabhängigen Quellen, für die die Siglen J, E, P, Dtn (Jahwist, Elohist, Priesterschrift, Deuteronomium) stehen und die in die frühe Königszeit zurückreichen, haben ausgedient“. Nach langjährigen eigenen und anderen neueren Forschungen schlägt sie deshalb in ihrem jüngst erschienen Aufsatz („Die ‚Frauentexte‘ in den Erzählern-Erzählungen“, 2010) eine wesentlich spätere Abfassungszeit vor, die Zeit der Niederlagen, Katastrophen des Reichs und des Exils Israels zwischen 700 und 400, deren politische Ereignisse sich in Figurationen und Beziehungen, Genealogien, Raumbewegungen und Verheißungen der Familiengeschichte spiegeln und verdichten (274f).

So liest sie sehr überzeugend, und, wie die ihr übertragene Abfassung des entsprechenden Bandes des renommierten neuen Herder-Kommentars anzeigt, auch zunehmend anerkannt, die „Patriarchen“-Geschichte als politisch-religiöse Erzählung, als Metonymie der Familienereignisse. Da das für unsere gesamte Untersuchung von besonderem Interesse ist, zitiere ich aus ihrem Buch *Gottesstreiterinnen* (2006) eine längere Passage:

Wir haben es nicht in dem Sinne mit Familienerzählungen zu tun, als ob die Volksgeschichte Israels von einem einzelnen über Familie, Sippe, und Stamm zum Volk verlaufen würde. Die Erzählern-Erzählungen waren von Anfang an Geschichten über die Anfänge des Volkes Israel. Daß diese als bunte Lebensgeschichten von Frauen, Männern und deren Kindern erzählt wurden, ist Ausdrucksmittel und literarische Technik. Da der Familienverband zu allen Zeiten in Alt-Israel die soziale Grundeinheit war, konnte man mit dieser Erzähltechnik sowohl Völkergeschichte schreiben, indem die Eltern Israels für die soziale Größe des Volksverbands stehen, als auch die Identifikationsmöglichkeiten für die Adressaten und Adressatinnen der in den einzelnen Phasen der Geschichte Israels immer wieder aktualisierten Botschaft bieten (16).

Wird aber „Volksgeschichte als Familiengeschichte“ erzählt, dann sind die Frauen „nicht bloß Mütter“ und auf die „stereotype Familienrolle“ festzulegen: „Es geht also nicht an, diese Erzählungen in Bezug auf die Frauen als idyllische ‚Familienerzählungen‘ zu deuten, in Bezug auf die Männer aber als hochpolitische ‚Volksgeschichte‘.“ Vielmehr ist das „Handeln von Frauen wie von Männern in den Familienerzählungen *politisches Handeln*“, ist

also, was sie dabei „mit ihrem Gott erleben“ und in seinem Namen tun, „in hohem Maße reflektierte Theologie Israels“ (16f). Das ist nun keineswegs nur eine allgemeine Konsequenz der „literarischen Technik“ der Metonymie, sondern konkrete Erzählung in den Texten selbst, in denen die Frauen „Gotteskämpfe“ und Gottesverheißungen nicht weniger ausführen und erfahren als die Männer, oft engagierter, erfolgreicher, kühner sogar als diese; und nicht nur in diesem Buch des Alten Testaments.

Es wurde Zeit, dass gegenüber dem Jahrhunderte und Jahrtausende fortgeschriebenen Mainstream der Bibelauslegung bis in die Ausgaben, ihre Kommentierungen und Zwischenüberschriften hinein, diese umsichtigen und differenzierten Untersuchungen seit Irmtraut Fischers Habilitationsschrift durchgeführt wurden. Wenn ich trotzdem die frühere, noch vor der Lektüre ihrer Publikationen geschriebene Fassung meiner eigenen Textanalyse so gelassen habe, wie sie sich noch durchaus im Rahmen der *Jerusalemener Bibel* und älterer Kommentare ergab, so weil ich glaube: Man kann nun die „Vätergeschichte“ mit der hier im voraus skizzierten „Erzeltern Erzählung“ vergleichend und gleichzeitig lesen, sozusagen mit einer doppelten Optik in die je eigene Auseinandersetzung eintreten, die zu einer gespannteren, wacheren Lektüre dieses immer so wunderbaren wie problematischen Geschehens führt.

\*

Um in die Dimensionen der Patriarchengeschichte hineinzugeraten, so wie sie dasteht als Text und wo im Genesis-Buch und worauf sie in der Wirklichkeit zu referieren scheint, ist es nützlich, zunächst einen historiographisch vergleichenden Blick auf die Tatsachen zu werfen, auf die sie – wie die Bibelhistoriker vermuten – wahrscheinlich verweisen.

„Man könnte sagen“, heißt es im Vorwort der *Jerusalemener Bibel*,

dass Abraham in Kanaan etwa um 1850 vor Christi Geburt lebte, dass bald nach 1700 Josef seinen Aufstieg in Ägypten erlebte und die anderen Söhne Jakobs zu ihm kamen. Für das Datum des Auszugs [...] bietet die Bibel einen entscheidenden Hinweis: Nach dem alten Text Ex.11 haben die Hebräer an dem Bau der Vorratsstädte Pitom und Ramses gearbeitet. Der Auszug folgte also nach dem Regierungsbeginn Ramses II., der die Stadt Ramses gründete [...] also um 1250 vor Christus.

Die Ansiedlung im Ostjordanland würde dann, wenn man die Wüstenzeit mit etwa einer Generation ansetzt, „etwa in die Zeit um 1225 fallen“. Das aber steht im „Einklang mit den Auskünften der Archäologie über den Beginn der Eisenzeit, die mit dem Sesshaftwerden der Israeliten in Kanaan zusammenfällt“ (9f).

Das ist ein chronologisch geordnetes Zeitgerüst, wie es ein wissenschaftliches „künstliches“ Gedächtnis konstruiert. Abraham oder Josef und Ramesses II. stehen hier nur als zeitmarkierende Figuren und als Repräsentanten von Staaten beziehungsweise von nomadischen Sippen und Epochen wie der Eisenzeit. Dass zwischen dem Einzug und Auszug Israels, also der Volkwerdung Israels, runde 500 Jahre liegen, müsste der Historiker auf ähnliche Weise füllen und überbrücken, und eigentlich dabei auch überlegen, wie die Familienanekdoten so lange überleben konnten. – Das Familiengedächtnis hat damit freilich gar keine Schwierigkeiten. Die 500 Jahre sind einfach nicht da, sie fallen in den kleinen Abgrund zwischen den zwei ersten Kapiteln der Bibel, zwischen das Ende der Genesis als Familiengeschichte und dem Anfang des Exodus als dem Beginn der Volks- und späteren Staatsgeschichte.

Aber, und das ist für uns besonders interessant, sie verschwinden nicht ganz: „Das sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten gekommen waren, mit Jakob waren sie gekommen, jeder mit seiner Familie“, so beginnt das Exodus-Buch und fährt dann fort: „Josef, alle seine Brüder und seine Zeitgenossen waren gestorben. Aber die Söhne Israels waren fruchtbar, so dass das Land von ihnen wimmelte“ (Ex 1.6,7). Das Familiengedächtnis rechnet nicht Zeit, es überbrückt sie mit Genealogien und Generationen der Familie, es erzählt Tode der Väter und Geburten der Kinder, das Fortleben in Söhnen, Enkeln, in „Kindern und Kindeskindern“, wie das die iterative Formel der deutschen Sprache so schön zu fassen weiß. Die darauf folgenden Verse (Ex 1.8–20) erzählen die Sorge der Ägypter mit diesem wachsenden Fremdvolk, den ersten Versuch der Eindämmung durch Unterdrückung und Arbeit, den zweiten der Tötung der männlichen Nachkommen. Doch dann geht die iterativ allgemeine, plurale Erzählung in eine singularische, familiäre über, im zweiten Kapitel. Das erzählt die Rettung Moses vor diesem Tod, die Aussetzung in einem Kästchen auf dem Nil und seine Adoption durch die Pharao-Tochter. Aber auch diese Geschichte wird genealogisch eingeleitet (und später fortgesetzt): „Ein Mann aus einer levitischen Familie ging hin und nahm eine Frau aus dem gleichen Stamm. Sie

wurde schwanger und gebar einen Sohn“ (Ex 2.1,2). Damit korrespondiert das zweite genau mit dem ersten Kapitel und setzt den dort angesponnenen Faden fort, denn Levi wurde dort als einer der Söhne Jakobs genannt. Er ist der Gründer des Geschlechts, aus dem Mose und später die ganze Priesterkaste hervorgeht.

Natürlich hat das legitimatorische Bedeutung, aber darin geht die genealogische Kette nicht auf. Vielmehr reicht sie noch bis in die spätesten Glieder und Generationen, schon wenn sie institutionell geworden sind, sowie die staatlichen Instanzen zurück zu den Urvätern und der Urfamilie.

Noch Matthäus wird Jesus auf David und diesen auf Abraham genealogisch zurückführen, und zwar sogleich mit der Eröffnung seiner Erzählung: „Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“, so lautet der erste Vers des ersten Kapitels in dem als erstes im Kanon stehenden Evangelium, und mit dem zweiten Vers („Abraham war der Vater von Isaak. / Isaak von Jakob / Jakob von Juda und seinen Brüdern“) beginnt eine Namenskette, die die ganze Geschichte Israels noch einmal durchläuft und so endet: „Im Ganzen sind es also von Abraham bis David 14 Generationen, von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft 14 Generationen und von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus 14 Generationen“ (Lk 1.17). Man sieht deutlich, wie Matthäus die ganze Geschichte seit den Patriarchen in einem Zuge erzählt, wie er dabei auch die Außenbeziehung Israels mit der Babylonischen Gefangenschaft im Auge hat und überhaupt Jesus mit den „Hauptträgern der messianischen Verheißungen“ verbinden will. „Der Stammbaum von Lukas“, heben die Kommentatoren dagegen hervor, „ist universalistischer und geht bis auf Adam, das Haupt der ganzen Menschheit zurück“ (1378). Liest man die entsprechenden Verse dort nach (Lk 3.23–38), so liest und versteht man erst richtig, dass die damit vergegenwärtigte Urgeschichte zugleich die Schöpfungsgeschichte der Menschheit umfasst, denn: „Adam; (der stammte von) Gott“ (Lk 3.38).

Auf solche Weise wird Familien- zur Menschheits- und Weltgeschichte. Das Familiengedächtnis denkt sie im Generationenprozess in die Weite und Höhe, es tendiert zur Expansion.

\*

Das macht Sinn für ihren Erzähler wie für ihre Hörer oder Leser. Denn in einer solchen Geschichte weiß man, woher man kommt und wohin man

geht und also auch, wo man steht und wohin man zu gehen hat, denn es steht von Anbeginn fest und gilt fürderhin, da das narrative und das normative Gebotsgefüge korrespondieren. Das gibt dem Einzelnen Orientierung, Halt und Aufgehobenheit in einem größeren Ganzen im Fortgang der Zeiten, auf das er sich verlassen kann. Aber das sichert auch wieder umgekehrt dieses Ganze, gibt ihm Festigkeit und Bestand, weil es in jeden Einzelnen eingelesen ist und in ihm wirkt. Erzählgebot und Familiengedächtnis sind für den Fortbestand einer Mehrgenerationenfamilie (sowie eines metonymisch erlebten Volkes) ein unabdingbares ideelles Orientierungssystem.

Anders als im modernen Entwicklungsroman, der den Einzelnen räumlich und zeitlich aus dem Familienverband herauslöst und auf sich selbst stellt, der ihm eine Entwicklungsgeschichte zur autonomen Individualität vorschreibt, die ihm selbst persönliches Glück und der Gesellschaft ein fähiges Mitglied in einer sich laufend wandelnden Welt und in wechselnden Umgebungen verspricht – ist die Familiengeschichte prinzipiell auf Bestand und Fortsetzung des Geschlechts und des Ganzen gerichtet. Der Einzelne muss sich als Mitglied und Teil des Ganzen verstehen und handeln, er erhält im Prozess der sich regenerierenden und reproduzierenden Familie, in den er stets eingegliedert bleibt, eine korporative Identität. Sein leibliches, seelisches und soziales Wohlergehen hängt ja davon ab, dass dieses Ganze erhalten bleibt, von ihm allein kommt ihm zu, was er braucht. Hier hat er seine Sicherheit, sein Auskommen, und – vor allen Gefahren von Außen – auch seine Geborgenheit, seine Ordnung und klare Rolle. Aber er muss sich umgekehrt dieser Ordnung auch unbedingt fügen, der Druck auf Fügsamkeit und deren Kontrolle sind ganz erheblich.

Hat die moderne Entwicklungsgeschichte ihr Problem darin, den Einzelnen aus der Familie erst zu lockern, ihn zu flexibilisieren, und ihn später wieder in wechselnde Verbände zu integrieren, so hat umgekehrt die Familiengeschichte ihr Problem darin, ihren sehr fest gefügten Mitgliedern einen gewissen Spielraum zu verschaffen, sei es für eigene Bedürfnisse, sei es für innere oder äußere Bedingungen des Wandels. Man könnte zum Beispiel oder müsste vielleicht sogar die ganze Josefsgeschichte unter diesem Aspekt lesen. Der vierte der „Väter“ – denn das ist ja Josef auch – muss von dem sehr strengen Gebot der Wahl einer Braut aus der eigenen Ethnie und Religion abweichen, genauso wie sich sein Vater und seine Brüder in die neuen Lebensverhältnisse in Ägypten einfügen müssen, weil sonst die Fa-

milie in der anhaltenden Dürreperiode zugrunde gehen würde. Damit wird die Josefsgeschichte fast schon zu einer Entwicklungsnovelle: Josef wird aus dem Familienverband räumlich wie zeitlich herausgelöst, entwickelt sich hier von einem stammes- zu einem staatsfähigen Mann und sorgt so umgekehrt jetzt dafür, dass seine Sippe sesshaft und auf die Dauer staatsfähig wird.

Es könnte sein, dass man die Josefsgeschichte sogar auf diese Weise lesen muss, wenn man an ihre Abfassungszeit in der beginnenden Staatsbildung Israels oder zur Zeit von Salomos Königtum denkt, der auch eine Pharaonentochter geheiratet hat. Ich habe diese Vermutung ja nur abgeleitet aus den zwei Typen von Geschichten und den mit ihnen verbundenen Konzepten und Umkehrungen des Problems von Festigkeit beziehungsweise Flexibilität der Familienmitglieder.

Manches spricht aber dennoch für eine solche Hypothese, nicht nur theoretisch, sondern auch historisch und in diesem Fall. Denn auch der Führer, Gesetzgeber und Gründungsvater des Volkes Israel, Mose, der ja im Exodus-Buch die Familienväter des Genesis-Buches ablöst und ersetzt, bekommt eine solche Entwicklungsgeschichte wie Josef: Auch er wird räumlich wie zeitlich von seinem Volk in Ägypten für eine Weile entfernt und in die höfische Umgebung der Pharaonentochter versetzt.

Allerdings stellt das der Exodus-Text nicht so deutlich heraus wie die Josefsgeschichte. Dafür freilich akzentuiert er ein anderes Strukturelement aller archaischen Familiengeschichten, das wir bisher noch nicht eigens erwähnt haben, die göttliche Führung und Bestandssicherung der Familie, die ausgewählt ist und geliebt ist, wenn sie seinen Geboten gehorcht.

Um das noch einmal im Exodus-Buch und an der Mose-Geschichte zu verdeutlichen, bevor wir ganz zur Familiengeschichte zurückkehren: Die Ägypter hatten, wie schon erwähnt, auf die erhebliche Vergrößerung des Volkes Israel im eigenen Reich mit dem Befehl der Tötung der männlichen Kinder reagiert. „Die Hebammen aber fürchteten Gott und taten nicht, was ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Kinder am Leben“ (Ex 1.17). Sie umgehen listig das Tötungsgebot ihrer weltlichen Obrigkeit und folgen dem Gottesgebot, das Wohlergehen und Ausbreitung seines Volkes „vorsieht“. An die Befolgung dieses Willens ist deshalb auch weiterer Kindersegen gebunden: „Gott verhalf den Hebammen zu Glück; das Volk vermehrte sich weiter und wurde sehr stark“, so erzählt der 20. Vers und der 21. wiederholt und verstärkt das nochmals in leicht abge-

wandelter Form. In den gleichen Zusammenhang nun wird Moses Geburt und listige Erhaltung, Aussetzung und Adoption durch die Pharaonentochter gestellt und damit als göttlicher Plan und Wille erkennbar, dem Volk diesen fähig werdenden Führer zu geben.

Göttlicher Segen, das muss man wohl heute eigens betonen, ist für das Alte Testament nichts irgendwie Spirituelles, sondern ist greifbar reeller Art, ist Fruchtbarkeitssegens, also Fülle an Früchten, an Lämmern und Rindern – und an Kindern, die den Fortbestand und die Ausbreitung des Geschlechts ermöglichen, sodass das Gottesgebot und das basale Familiengebot praktisch zusammenfallen. Jan Assmann (*Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 1992) hat das die ‚justitia connectiva‘ genannt, eine verbindende, verknüpfende Gerechtigkeit, weil sie die Folge an die Tat schließt, und so „lohnt sich das Gute und rächt sich das Böse. Das ist der Kern der altorientalischen Weisheit“. Natürlich stärkt das auch den Familienzusammenhalt, denn die ‚justitia connectiva‘ „schafft die Basis für soziale Kohäsion und Solidarität“ (232f).

\*

Bestandssicherung und Bewegungsmöglichkeit in Familiengeschichten lassen sich am besten an gefährdeten Schnittstellen erkennen, also da, wo korporativer Sinn und persönliche Interessiertheit konfligieren. Die zentralen Ereignisfelder in der Patriarchengeschichte sind deshalb

- die Brautwahl (der Männer),
- die Positionierung der Frauen in polygamen Ehen und damit verbunden auch die Position der Söhne im Erbfolgegeschehen,
- das Erstgeburtsrecht und damit verbunden die Übergabe der Familienleitung auf die nächste Generation.

Dagegen spielt die Güterverteilung kaum eine Rolle, ganz anders als in späteren und neueren Familiengeschichten, wie etwa denen der *Buddenbrooks*.

\*

„Isaaks Heirat“, so ist das 24. Kapitel der Genesis überschrieben. Aber davon, wie Isaak seine Braut Rebekka herankommen sieht, während er bei

seiner Herde steht, wie er sie verschleiert und in das Zelt seiner Mutter führt, sie dann zur Frau nimmt und lieb gewinnt, davon handeln nur die letzten zwei Verse dieses sehr langen Kapitels. Die gut 60 vorausgehenden Verse dagegen erzählen, wie sein Vater Abraham den Großknecht auf Brautwerbung ausgeschickt hat, wie der die Reise unternimmt, den Auftrag ausführt und dann Rebekka mitbringt, so dass Isaak sie kommen sieht – jetzt zum ersten Mal überhaupt sieht. So müsste das Kapitel eigentlich heißen: „Isaaks Verheiratung durch den Vater“.

Isaak sucht sich nicht selbst seine Frau, der Wunsch zu heiraten geht nicht von ihm aus, so wenig wie eine Wahl – seine Ehe ist also nicht auf vorausgehende Liebe begründet, aber diese stellt sich dann ein. Er war nicht einmal gefragt worden, ob er jetzt heiraten will. Der Vater und Sippenchef Abraham hat von sich aus die Initiative ergriffen, weil jetzt die Ehe des Sohns notwendig wird, weil der Sohn die Nachfolge des Vaters übernehmen muss. „Abraham war alt und hochbetagt“ (Gen 2.1), so beginnt das Kapitel, er wird vielleicht sterben, die Führung weitergeben an einen Sohn, der noch keine Frau und Nachkommen hat. Es geht also nicht um Isaak, sondern die Stammesfolge und -erhaltung.

Isaak wird nicht einmal ins Vertrauen gezogen, als Abraham den Großknecht beauftragt. Oder sagen wir so: Der Erzähler erwähnt es nicht, es scheint ihm nicht wichtig, er hält es nicht für nötig und stößt nicht an bei solcher Übergehung des Sohns.

Wie aber lautet der Auftrag des Vaters, was ist eine passende Frau? Der Großknecht muss schwören, dass er für den Sohn „keine Frau von den Töchtern der Kanaaniter nimmt, unter denen ich [das ist Abraham] wohne“ (Gen 24.3). „Passend“ heißt also zunächst, nicht von einem fremden Stamm, nicht aus dem Gastland, in dem Abraham mit seiner Familie wohnt – eine solche Integration, wie wir heute sagen würden, ist nicht nur unerwünscht, sie ist verboten. Die Frau muss vom eigenen Stamm, also ethnisch rein sein, und sie muss der eigenen Religion angehören, sie muss aus dem Bereich des „Bundes“ kommen, den Gott mit Noah und Abraham geschlossen hat. Ethnische und religiöse Reinheit fallen zusammen, deshalb ist es am besten, wenn die Frau aus der eigenen Familie kommt, und deshalb schickt Abraham den Großknecht in die Stadt zu seiner Verwandtschaft, dem Bruder Nahor, dessen Enkelin und seine Großnichte Rebekka er dann für Isaak mitbringt.

Braut und Bräutigam sind die personalen Durchgangsmedien des Stamms, und sie verstehen sich auch als solche. Das ist, was ich die korporative Identität seiner Mitglieder genannt habe. „Werde Mutter von tausendmal Zehntausend! Deine Nachkommen sollen besetzen / das Tor ihrer Feinde!“ (Gen 24.60), mit diesen Segensworten haben Bruder und Vater die Braut auf den Weg zum Bräutigam geschickt. Das ist eine der großen Volksverheißungen an die Frauen, hier von irdischer wie an anderer Stelle von Gottes Seite – es sind eben keineswegs nur die Männer und Patriarchen, für die und mit denen Gott Geschichte vorsieht und macht.

Fortpflanzung und Stammeswachstum, darum geht es, und dafür und darum auch um die Landnahme Kanaans, weil man sonst nicht für die tausendmal Zehntausend sorgen könnte. Was er tun solle, fragt der Großknecht Abraham, wenn die gefundene Frau nicht mitkommen wolle in die Fremde, sondern dort bleiben wolle bei ihren Leuten und in der Heimat: „Soll ich dann deinen Sohn in das Land zurückbringen, aus dem du ausgewandert bist?“ (Gen 24.5). Bei dieser Vorstellung gerät Abraham geradezu aus dem Häuschen. Denn Gott hat ihn ja hierher nach Kanaan geschickt und ihm dieses Land für seine Nachkommen verheißen – wie also könnte sein Sohn und Platzhalter dann hier weg und wieder zurückgehen!

Es geht also auch um das Land für den Stamm. Und es geht um Gehorsam gegen Gott, der ihm das Land schenkt oder zu nehmen befiehlt (denn eigentlich wohnen da ja die Kanaaniter und ihnen gehört es!). Familieninteresse und Gottesgebot fallen also, wie man sieht, zusammen, Kolonisation ist gottgewollt. Deshalb ist Abraham auch ganz sicher: „Der Herr, der Gott des Himmels, der mich weggeholt hat aus dem Haus meines Vaters, aus meinem Heimatland, der zu mir gesagt und mir geschworen hat: deinen Nachkommen gebe ich dieses Land! er wird seinen Engel vor dir her-senden, und so wirst du von dort eine Frau für meinen Sohn mitbringen“ (Gen 24.7).

Es geschieht dann auch ganz genauso, wie es Abraham erwartet, ja voraussagt. Man weiß gar nicht, worüber man sich mehr wundern soll: über Abrahams Gottvertrauen, über die Erinnerungen und das Familiengedächtnis, das alle diese Worte über 500 Jahre so genau behalten und aufbewahrt haben soll oder über die Inspiration des Erzählers, die es ihm so genau eingibt, wie die Muse Homer all die Worte der Götter und Menschen dem Erzähler ins Ohr gesagt hat. Aber wie nun auch eine solche Erzählung zustande gekommen sein mag, sie lässt uns unmittelbar miterleben, was es

bedeutet haben mag, in einer solchen Mehrgenerationenfamilie zu leben. Was der Vater bestimmt, ist auch Gottes Wille und ist gut und sicher für den Sohn.

Abraham hat ja noch direkten Umgang mit Gott, der mit ihm spricht. So hört er seine Worte und braucht keine Zeichen zu deuten. Der Großknecht dagegen braucht ein Orakel, wie fände er sonst die rechte, die Gott gefällige Braut. Als er vor die Stadt kommt, in der Abrahams Familie wohnt, ist es schon Abend, an dem die Töchter zum Brunnen herauskommen. Er bittet Gott, ihm die Rechte zu zeigen. Das Mädchen, das er um einen Trunk Wasser bittet, das möge zu ihm sagen: „Trink nur, auch deine Kamele will ich tränken“ (Gen 24.14). Als nun genau das geschieht, ist es Rebekka, die Enkelin Nahors, zu dem sie ihn dann auch mitnimmt und wo er sogleich seine Werbung vorträgt. Hier erzählt er die ganze Geschichte von Abrahams Auftrag und Worten, von seiner eigenen Orakelbitte und ihrer Erfüllung – so beglaubigt er die göttliche Fügung der Werbung und die Familie ist sich ebenso sicher, wenn sie zustimmt.

Keine der Figuren käme auf die Idee, das alles oder ein Einzelnes infrage zu stellen. Das entlastet natürlich von Diskussionen, Alternativen, verschiedenen Standpunkten, Interessen, persönlichen Vorlieben, Machtkämpfen und anderen Imponderabilien, wie etwa der Liebe. Das garantiert größte Verhaltenssicherheit zwischen Vater und Sohn, zwischen den Generationen und Mann und Frau. Gehorsam ist hier nicht Unterwerfung, sondern Geborgenheit im genau Rechten. – Roland de Vaux (*Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 1960) hat mit lakonischer Unmissverständlichkeit statuiert, dass die „israelitische Familie [...] eindeutig patriarchalisch“ gewesen ist, der „zugehörige Begriff [...], väterliches Haus' *bet'ab*“ lautete, und der Mann war „der ‚Herr‘, der *ba'al* seiner Frau. Der Vater besitzt die volle Autorität über seine Kinder, selbst über seine verheirateten Söhne, wenn sie bei ihm leben und über deren Frauen“ (46f). Was mit diesen Worten als Sitte und Gesetz festgelegt wird, ist freilich in den konkreten Erzählungen durchaus beweglicher und umkämpfter. Genau wie später auch, etwa zwischen Toni und dem Konsul Buddenbrook, der selbst noch die ihm vom Vater auch wegen der „stattlichen Mitgift“ nahegelegte Frau fortan „als die ihm von Gott vertraute Gefährtin“ (38) verehrt hat.

In der Patriarchengeschichte denkt auch die Frau nicht anders. Immerhin wird Rebekka gefragt, weil sie – wie Roland de Vaux ausdrücklich feststellt – vom Bruder und nicht vom Vater vergeben wird, nicht etwa weil ihr

Wille und Wahl zustehen würde. „Ja‘, antwortete sie“ (Gen 24.58), so schlicht erzählt das der Text, und sie zieht in die Fremde. Als sie dann ankommt, als sie den Mann sieht bei der Herde und fragt, wer das sei, und es erfährt, verhüllt sie sich, bis er sie verschleiert und zur Mutter und schließlich ins Brautgemach führt, und erst jetzt geschieht, womit alles bei uns beginnt: „Isaak gewann sie lieb“ (Gen 24.67).

So also endet die Brautwahl. Die ganze vorbestimmte, gelenkte arrangierte Folge von Schritten führt nicht bloß in eine verträgliche, nützliche Ehe, sondern in Liebe. Das schließt sich ja auch nicht aus, selbst wenn es uns heute ungewohnt scheint. Aber es ist doch auch sehr interessant: Der über die Personen hinweggehende Familienzweck, die Gattungsvernunft sozusagen, will auf die Liebe doch nicht verzichten. Oder vielleicht verspricht sie dem, der sich ihr fügt, der ihr vertraut, auch das, was er sich wünscht und ihm wohl tut auf Erden.

Fast möchte man fragen, ob unsere auf persönliche Freiheit und Liebeswahl gestellte Entscheidung und schnell wieder lösbare kleine Familienwelt so alternativlos gelten soll, wie das heute die Wirklichkeit ist. Natürlich, wir werden nicht zu den Patriarchen zurückkehren wollen und können, aber der analytische und historische Rückblick ermöglicht Differenz und Distanz, die hilfreich sein kann in der Entdeckung von Varianten. Dazu unternehmen wir ja solche Forschungen und Vergleiche.

Um noch einmal vorzugreifen auf den Konsul Buddenbrook, der sich, nun als Vater, der seine Tochter Toni an den grässlichen Grünlich verheiraten will, wieder darauf beruft, dass es „Gottes Wille und Werk“ ist, „der die Geschicke wunderbar lenkt“ (109). Und selbst Toni, obwohl sie doch den honorablen Studenten und späteren Doktor Morten Schwarzkopf liebt, fügt sich in diesen doppelten irdischen und himmlischen Vaterwillen und stellt sich als „Glieder“ in die „Kette“, um an der „Geschichte der Familie mitzuarbeiten“. Aber im 19. Jahrhundert spricht kein Gott mehr mit dem Konsul, und er glaubt nur in der heuchlerischen Frömmigkeit Grünlichs, das Zeichen des göttlichen und Familienwillens zu erkennen. Während Tonis Liebe zu Morten und ihre persönliche Abneigung gegenüber Grünlich klar-sichtig erkennen, wie die Wirklichkeit ist. Die Wahrnehmung der Tochter ist richtiger als die gläubige Deutung im alten Stil, und sie hätte der Frau großes Unglück und der Familie große Verluste erspart. – Anders als der Erzähler des alten Testaments, für den sich alles erst im Gottesdiskurs er-

klärt, ist der moderne Erzähler eher skeptisch gegenüber den großen Erzählungen dieser Art, wie denen der Väter.

So einleuchtend also manches an den alten Erzählungen sein mag, so reflexionsbedürftig auch unsere eigenen Praktiken und Diskurse sein mögen, so einfach sind doch Übertragungen nicht zu haben. Ja selbst die Patriarchengeschichten enthalten realistische Störungen und Perspektiven, wie wir gleich sehen werden. Nicht alle Brautwahlgeschichten verlaufen so glücklich wie die von Rebekka und Isaak.

\*

Schon in der nächsten Generation gibt es Schwierigkeiten, weil es nicht völlig klar ist, wer von den Zwillingssöhnen als der Erstgeborene gelten soll: Jakob, Esaus Ferse haltend, ist nur kurz nach ihm zur Welt gekommen. Für den Familienvater Isaak scheint das ausreichend zu sein, Esau als seinen Nachfolger zu verstehen; und damit für Esau auch, obwohl den das nicht besonders interessiert, denn ihm ist die Jagd viel wichtiger. Mutter Rebekka aber scheint Jakob viel mehr zu lieben als Esau, sie möchte, dass Jakob der künftige Herr in der Familie wird. Der Erzähler erwähnt nicht, dass sie ja ihre große Verheißung als Mutter künftiger Generationen dabei im Sinn hat, er blickt nicht in sie hinein, sondern nennt nur ihre Worte und Handlungen. Man sieht so deutlich die menschlich-allzumenschlichen Spannungen und persönlichen Pläne, sie werden nicht ausgespart, sondern mit der ein wenig doppeldeutigen ZwillingsgGeburt eher noch betont.

Das wirkt sich auch bei der Brautwahl aus. Rebekka will, dass Jakob „korrekt“, das heißt ähnlich wie Isaak eine ethnisch wie religiös passende Frau heiratet, während Esau offenbar damit aus der Reihe getanzt ist – was deutlich seine Unbekümmertheit, Wildheit oder sein stammesgeschichtlich irreguläres Verhalten beleuchtet. Rebekka will den Sohn auf Brautwahlreise schicken, und zwar zu ihrer Herkunftsfamilie, zu der ja auch der Großknecht geschickt worden ist. Hier übernimmt also überhaupt Rebekka die Initiative, was eigentlich etwas außerhalb der patriarchalischen Ordnung ist. Allerdings kann sie nicht offen und selbst so entscheiden und handeln, sondern muss den Familienchef dazu bringen, ihren Plan in Bewegung zu setzen.

Rebekka inszeniert also eine Intrige, die ihrerseits eine vorausgehende Intrige verdeckt – ein doppeltes Intrigenspiel also, das Licht wirft auf in-

nerfamiliäre Interessen und Positionskämpfe, die ja bei aller korporativen Identität gar nicht ausbleiben können: Bis in die *Buddenbrooks* und über sie hinaus wird das bei aller Notwendigkeit, die Familie zusammen und über die Zeit hinweg zu erhalten, so bleiben.

Jakob hat nämlich seinem hungrig von der Jagd zurückkommenden Bruder Esau nicht nur gegen ein Linsengericht sein Erstgeburtsrecht abgekauft – was natürlich Esaus affektische Spontaneität genauso deutlich macht wie Jakobs berechnende Klugheit und spätere Herrenfähigkeit. Rebekka hat ihm auch den listigen und wahrhaft betrügerischen Rat gegeben, sich nun dazu auch noch den Segen des Vaters zu erschwindeln dadurch, dass er sich Felle um die Hände wickelt, um den fast blinden Vater glauben zu lassen, er sei der rauhaarige Esau, dem er den Segen gebe. Ein Zusammenspiel von Müttern und Söhnen um Stellung und Rang in polygamen Ehen, realistisch genug, aber in einer Gottesfamilie schon ziemlich stark. Esau, der das inzwischen durchschaut hat, ist so voller Wut und Zorn, dass er Jakob nach dem Leben trachtet. Das macht die zweite Intrige Rebekkas nötig. Sie will ihren gefährdeten Liebling vorübergehend aus dem Haus haben – deshalb drängt sie Isaak, ihn auf Brautfahrt zu schicken. Sie tut das mit einer für den Familienvater zwingenden Begründung, die aber trotzdem eine Lüge ist, oder, was ja für die Antike erlaubt war, zumindest eine List. Der Sohn könne ja sonst, so gibt sie vor, hier im Lande eine Einheimische zur Frau nehmen. „Mein Leben ekelt mich wegen der Hetiterinnen. Wenn Jakob so eine Hetiterin, eine Einheimische, zur Frau nimmt, was liegt mir dann noch am Leben?“ (Gen 27.46)

Trotz der vordergründigen List ist ihr das natürlich auch wirklich wichtig. Es ist ihr genauso Familien- und Gottesgebot wie ihrem Mann Isaak. „Nimm keine Kanaaniterin zur Frau!“, sagt er deshalb zu seinem Sohn. „Geh zum Haus des Betuël, des Vaters deiner Mutter! Hol dir von dort eine Frau, eine von den Töchtern Labans, des Bruders deiner Mutter!“ Und dann fügt er hinzu, die Worte der Verwandten Rebekkas beim Abschied noch weit überbietend:

Gott der Allmächtige wird dich segnen, er wird dich fruchtbar machen und vermehren: Zu einer Schar von Völkern wirst du werden. Er wird dir und mit dir auch deinen Nachkommen den Segen Abrahams verleihen, damit du das Land in Besitz nimmst, in dem du als Fremder lebst, das aber Gott Abraham gegeben hat“ (Gen 28.1–4).

In dieser langen Prophezeiung Isaaks ist der ganze Zusammenhang von ihm selbst formuliert, den ich bei der Brautwahl Isaaks noch erst zusammen- und herstellen musste. Fruchtbarkeit und Ausdehnung des Stammes in ganze Völker sind eines, Familien- und Gottesinteresse auch. Segen ist die materielle Tauschgabe Gottes für die Einhaltung seines Gebots. Und deshalb lohnt sich der Gehorsam, lohnen sich Familiensinn und Einordnung.

\*

Wie tief dieser ganze Zusammenhang in alle Familienmitglieder eingelassen ist – selbst in einen doch eher spontan-affektischen Mann wie Esau –, das verdeutlicht eine Episode, die der Erzähler noch vor Jakobs Abreise einlegt. Esau, der schlimm Betrogene, hat Isaaks Rede an Jakob offenbar gehört. „Als Esau merkte, dass die Kanaaniterinnen seinem Vater Isaak mißfielen, ging er zu Ismael und nahm zu seinen Frauen noch Mahalat als Frau hinzu“ (Gen 28.8–9). Er heiratet also zu den vom Vater unerwünschten Frauen noch eine weitere, ‚korrekte‘ Frau hinzu, um das Wohlwollen des Vaters zurückzugewinnen, sich so in die allgemeine Familiennorm zu fügen und am Segen und der Nachfolge teilhaben zu können.

Diese kleine Nebenepisode – sie unterbricht die weiterführende und tragende Jakobhandlung und wäre deshalb für sie gar nicht wichtig – ist dem Erzähler aber gerade so wichtig, weil sie die Sohnesfolgsamkeit in einer weiteren Handlung verdoppelt. Im Rückübergang zur Jakobhandlung merkt der Erzähler deshalb auch an: „Jakob hörte auf seinen Vater und seine Mutter und begab sich auf den Weg“ (Gen 28.7). Auf diese Weise verdoppelt und verstärkt der Erzähler den Gehorsam von Söhnen durch Analogie und Kontrast. Die Tiefenstruktur dieser narrativen Aktivität aber hat eine normative Bedeutung, sie fällt mit dieser zusammen: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass es dir gut gehe und du lange lebest auf Erden.

\*

Jakob geht selbst auf Brautfahrt, darf also auch selbst wählen, wenn er innerhalb der ethnischen und religiösen Vorgaben bleibt. Wie nachhaltig eine solch persönliche Wahl die Heiratsregeln stören kann und mit welchen weitreichenden Folgen, das zeigt sich dann auch sogleich: „Laban hatte

zwei Töchter; die ältere hieß Lea, die jüngere Rahel. Die Augen Leas waren matt, Rahel aber war schön von Gestalt und hatte ein schönes Gesicht. Jakob hatte Rahel lieb“ (Gen 29.16–18). Das ist Liebe auf den ersten Blick, und Jakob wird auch gewährt, die er liebt. Aber Laban muss, weil das so Sitte ist, die ältere Tochter zuerst verheiraten; wenn er ihm dennoch Rahel verspricht, so um ein doppeltes Geschäft zu machen: Jakob bekommt die, die ihm gefällt und die er lieb hat, aber um einen doppelten Preis, den eines siebenjährigen Dienstes bei Laban zunächst, und dann um den anderen, eben auch Labans älteste Tochter zu heiraten. Zwar gerät Jakob damit nicht in einen aussichtslosen Konflikt, weil er ja beide Schwestern heiraten darf – aber dafür wird die Schwierigkeit in die nun folgende Doppelehe vertragen. Wie sich bald zeigt:

Rahel ist schön, Jakob liebt sie und vernachlässigt Lea. Als Gott das sieht, macht er Lea fruchtbar. So bringt sie Jakob vier Söhne zur Welt. „Der Herr hat mein Elend gesehen. Jetzt wird mein Mann mich lieben“ (Gen 29.32), sagt sie, ganz im Sinne des korporativen Segens, schon bei dem ersten Sohn, und ähnlich spricht sie auch bei den folgenden. Dann bekommt sie erst einmal keine Kinder mehr. Rahel dagegen ist durch die Reihe der Lea-Söhne arg ins Hintertreffen geraten, wird eifersüchtig und fordert zornig von Jakob, ihr Söhne zu verschaffen. Als er seinerseits zornig zurückfragt, ob er Gott sei, wendet sie eine besondere Praktik an: „Da ist meine Magd Bilha“, sagt sie zu Jakob. „Geh zu ihr! Sie soll auf meine Knie gebären, dann komme auch ich durch sie zu Kindern“ (Gen 30.3). Bilha oder sie bekommt nun tatsächlich einen Sohn dieser Art und sie dankt Gott dafür, dass er ihre Stimme gehört hat. Sie bekommt noch einen zweiten Sohn, auf eben dieselbe Weise. „Da sagte Rahel: Gotteskämpfe habe ich ausgestanden mit meiner Schwester, und ich habe mich durchgesetzt“ (Gen 30.8). Rahel ist also buchstäblich „Gottesstreiterin“ (Irmtraut Fischer), aber durchaus auch mit ihren eigenen Interessen. Der Kinder- und Gottessegens Rahels bringt nun freilich wieder Lea ins Hintertreffen, sodass sie nun ihrerseits Jakob ihre eigene Magd Silpa unterlegt und ihm zwei weitere Söhne schenkt. Durch einen kleinen Handel zwischen Rahel und Lea über eine Alraune – die als ein Aphrodisiakum galt – kommt Lea noch zu einem weiteren Sohn. Dieses Mal beglaubigt sogar der Erzähler: „Gott erhörte Lea“ (Gen 30.18). Und erst jetzt „erinnerte Gott sich an Rahel und öffnete ihren Mutterschoß“ (Gen 30.22), sodass sie endlich ihre eigenen Kinder der Liebe bekommt, Josef und Benjamin.

Die beiden Frauen kämpfen um Jakobs Liebe und die Position innerhalb der Familie, und sie führen diesen Kampf mit dem Mittel möglichst zahlreicher Geburten, von Söhnen natürlich. Das ist ein durchaus sehr eigeninteressierter Kampf, aber auch in dieser heiklen Geschichte wirkt Gott jedes Mal mit und der Erzähler nimmt keinen Anstoß, im Gegenteil, für ihn sind die Praktiken und das Gotteswirken normal und verträglich untereinander. Gott selbst will ja auch und hat es in seinem Plan vorgesehen, dass sein Lieblingsgeschlecht wächst, ja zu einem großen, die Völker beherrschenden Volk wird; und deshalb liegt ein Geburtenwettstreit durchaus in seinem göttlichen Interesse. Nicht anders als die Götter der Griechen greift er also ein: „Als der Herr sah, dass Lea zurückgesetzt wurde, öffnete er ihren Mutterschoß“ (Gen 29.31). Klingt in der neuzeitlichen Einheitsübersetzung noch die göttliche Gerechtigkeit als Ausgleich der persönlichen Zurücksetzung und der damit verbundenen Kränkung durch, so macht die ältere Übersetzung Luthers viel deutlicher, dass es um den objektiven Wert der Frau als Gebärender geht: „Da aber der Herr sah, dass Lea unwert war, machte er sie fruchtbar“.

Warum aber erzählt das Heilige Buch überhaupt solch intrikate Geschichten wie jene fatalen Intrigen Rebekkas und diesen eifersüchtigen Geburtenwettkampf von Lea und Rahel? Die frommen Kommentatoren der *Jerusalem Bibel* glauben das zu wissen; so wie sie an anderer Stelle – bei dem Verbrechen der Brüder an Josef – auch sicher sind, dass Gott das Böse und Zwielfichtige zum Guten führt: „Die Vorsehung spielt mit den Plänen der Menschen und weiß ihre bösen Absichten zum Guten zu wenden“ (60). Das mag ja sein, wir Anderen haben keinen so sicheren Einblick in Gottes Gedanken, wissen das also nicht so genau, zumal der Erzähler nirgends eine solche Deutung klipp und klar selbst formuliert. Vielleicht dürfen wir deshalb vermuten, dass er weder die menschlichen Handlungen damals so anstößig fand wie vielleicht heute wir, noch Gottes Handeln rechtfertigen muss mit seinen guten Plänen. Er erzählt nur, dass sich die Gattungsverunft der Familie in Übereinstimmung befindet mit Gottes eigenen Plänen. Claus Westermann (*Genesis 12–36*, 1981) sagt allgemeiner und deshalb auch weniger die Details problematisierend: „Sowohl die Vertikale der Geschlechterfolge wie auch die Horizontale des Miteinanderlebens dieser Familie gibt es nicht ohne Gott, ohne sein Handeln und Reden“, sodass „das familiäre Geschehen als solches im Wirken Gottes begründet“ ist; und er zitiert dann die schöne, treffende, aber ebenfalls das Intrikate übergehende

Formulierung Erich Auerbachs: „Die erhabene Wirkung Gottes greift hier so tief in das Alltägliche ein, daß die beiden Bereiche des Erhabenen und Alltäglichen grundsätzlich untrennbar sind“ (2f).

Indem der Erzähler die Schwierigkeiten und Praktiken, ja die Gebotsüberschreitungen in solch archaischen Familien unzensiert ausspricht, trägt er der Wirklichkeit Rechnung, schreibt realistisch im damals denkbaren Sinne. Er dichtet keine religiösen Märchen. Das gibt seiner Erzählung Tiefgang, Brauchbarkeit, Sitz im Leben. Denn an einem begradigten Märchen kann sich eine Familie, die fortbestehen und sich ausbreiten will, nicht orientieren. Wohl aber ist ihr hilfreich, dass ihr himmlischer Beistand selbst dann nicht entzogen wird, wenn sie um des Fortbestands willen nicht so streng orthopraktisch handelt. Das ist eben manchmal nötig, auch wenn es nicht gut ist – doch auch dann bleibt die Familie in der himmlischen Dimension aufgehoben und geborgen. Lea wie Rahel fühlen sich in Gottes Hand geborgen und gefördert, und in ihrer Konkurrenz arbeiten sie am Gattungsgeschehen wie am Gottesplan der Vermehrung des Volkes mit.

So sind die Familiengeschichten selbst ein Beistand der Familien und vielleicht sind sie deshalb, als ideeller Reflex, auch aus ihnen hervorgezogen worden.

\*

Fast alles, was wir bei Brautwahlen und Positionskämpfen beobachtet haben, gilt auch für die Herrschaftsübergabe, das dritte Ereignisfeld einer Mehrgenerationenfamilie.

Wir haben ja schon beobachtet, wie listig Jakob seinen Bruder Esau um sein angestammtes Erstgeburtsrecht bringt – denn natürlich ist ein Linsengericht kein Äquivalent für alle die späteren Rechte des Familienoberhaupts, an Dingen, an Menschen und Verfügungsmöglichkeiten. Und an Gottgefälligkeit. Der Sippen- oder Stammeschef ist ja eine Art Fürst oder kleiner König. Wir haben auch mit Erstaunen, ja einem Kopfschütteln zugehört, mit welcher Unverfrorenheit seine Mutter ihm rät, sich die Hände mit Ziegenfell zu umwickeln, damit der fast blinde Vater ihn für den rauhaarigen Esau hält und ihm, dem Spätgeborenen, den Erstgeburtssegens gibt, der die geistliche Ergänzung der Erstgeburt darstellt und die himmlische Hilfe garantiert. Jakob weiß genau, dass das ein schrecklicher Betrug am Bruder und auch eine Gottesschwindelei ist und also: „ich brächte Fluch über mich

statt Segen“, wie er zu seiner Mutter sagt und das nicht tun will. Aber „dein Fluch komme auf mich, mein Sohn. Hör auf mich und geh und hol mir die Böckchen!“ (Gen 27.12–13), sagt die Mutter. So begehen sie beide die Untat gegen ihr Gewissen und Wissen und der Erzähler redet ihnen, genau wie auch sonst, nicht mit einem Wörtchen hinein, er ist konform mit solchem Handeln, er ist eben Familienerzähler, er weiß, wie es zugeht, die Praktiken sind ihm vertraut. Aber er ist auch sicher, dass das dem Bestand und Wachstum der Familie dient, dass es mit diesem ihrem objektiven Zweck und Sinn übereinstimmt und damit Gottes Willen entspricht. Deshalb hat er ja schon vorher erzählt, wie sich Esau und Jakob im Mutterleib stoßen und dass die schwangere Rebekka deshalb hingeht, „den Herrn zu befragen. Der Herr gab diese Antwort: Zwei Völker sind in deinem Leib, / zwei Stämme trennen sich / schon in deinem Schoß. / Ein Stamm ist dem andern überlegen, / der ältere muss dem jüngeren dienen“ (Gen 25.22–23). So hat sie also grünes Licht für ihre ‚Praktiken‘. Unsere *Jerusalemer Bibel*-Kommentatoren bewerten das, anders als der Erzähler und die Figuren als „anstößige Betrugsgeschichte“ (47) und als „Lüge, die hier erzählt wird“, glätten dann aber die ganze Geschichte und kommentarlose Erzählung, wenn sie hinzufügen, dass sie „geheimnisvoll dem Wirken Gottes“ dienen, „dessen freie Wahl Jakob dem Esau vorgezogen hat“ (46).

Warum also soll der Jüngere herrschen, warum dem Älteren noch hier in der Familie und später bei den Stämmen und Völkern der überlegene sein? Einfach weil es Gott (mit welchen irdischen Mitteln auch immer) so will, weil es eben sein „freier Wille“ ist? Ausgeschlossen wäre das nicht, es entspräche hier im engeren Rahmen der Familie, was Gott ja im weiten Feld aller Völker mit der Auserwähltheit des Volkes Israel, das über alle anderen Völker herrschen soll, auch getan hat (eine vorgängige Auswahl, die ja alle Mythenerzähler für ihr Volk und ihre Kultur so erzählen).

Aber wenn man den Text ernst nimmt und die Geschichte dieser beiden Brüder in dieser Generation, darf und soll man doch vielleicht die objektiven Gründe zumindest erst einmal nennen, weshalb Jakob einen Vorzug darstellt für die Führung einer Familie, weshalb er Esau gerade in dieser Rolle weit überlegen ist – Erstgeburtsrecht hin oder her. Esau ist ein wilder Kerl. Er ist Jäger, nicht Hirte, wie ihn ein nomadischer Stamm mit seinen Herden braucht. Und er ist eben nicht nur hin und wieder mal auf der Jagd, was ja sein Vater wegen der Braten durchaus schätzt, sondern seiner Natur nach wild, ungezügelt, wie sich später zeigt, wenn er eine der Ne-

benfrauen seines Vater zwingt, ihm zu Willen zu sein. Und er ist spontan, seinen augenblicklichen Affekten ausgeliefert: Hat er nach der Jagd Hunger, will er das Linsengericht und gibt dafür die Erstgeburt hin. Ihm geht die Selbstkontrolle ab, ein überlegtes und langfristiges Denken. Genau das aber braucht ein Herrscher und darin ist ihm der Bruder überlegen. Jakob ist es ja auch, der die richtige, ethnisch wie religiös richtige Frau nimmt, die den göttlichen Segen nicht aufs Spiel setzt und damit den Stamm gefährdet, während Esau zu seinen offenbar kanaanitischen Frauen erst eine israelitische hinzunimmt, als er merkt, was ihm das einbringen kann.

Esau ist vielleicht kein unsympathischer Mann mit seiner Spontaneität, aber er ist unbeherrscht, und das gerade darf ein Herrscher nicht sein. Doch er ist trotzdem der Erstgeborene, und müsste die Herrschaft übernehmen, das ist festes Gebot der Familie und durch Tradition legitimiert. Eigentlich ist das ein unlösbares Dilemma, weil die Familie entweder gegen ein zentrales Gebot verstoßen muss, um dem Familienwohl zu dienen – oder dem Bestand und Wachstum der Familie schaden muss, um das Gebot zu erfüllen.

Trotzdem ist das Erstgeburtsrecht eine im Prinzip ideale Lösung für eine Familie. Es ist einfach, klar, unmissverständlich und zweifelsfrei, es hat etwas Faktisches, Natürliches: Wer zuerst geboren ist, steht fest, hat außerdem einen Altersvorsprung. Und vor allem vermeidet das eine Wahl des Nachfolgers und damit schwierige Diskussionen von objektiven Qualitäten, subjektiv unterschiedlichen Aspekten, Interessen und eine also immer etwas gefährdete Entscheidung. So sorgt das Erstgeburtsrecht für eine rasche und gewohnheitsmäßige Fügung in eine Herrschaftsübergabe.

Aber wenn es zur Entproblematierung beiträgt, so ist es doch auch starr und wird selbst zum Problem, falls der Erstgeborene sichtbar ungeeignet ist. Das dann entstehende Dilemma kann dann nur durch irgendwelche interessierten Intrigen umgangen werden. Da diese aber ihrerseits problematisch sind und so Streit und Instabilität in eine Familie bringen, müssen sie durch höheren Willen abgesichert werden, also durch Gott als letzte Instanz. Genau dies ist der Fall bei Jakobs und Rebekkas Segensbetrug.

Wieder sieht man gut, wie der Erzähler die Probleme seiner Familiengeschichte nicht löscht und beschönigt, sondern realistisch aufnimmt und dann durch eine obere Leitung und Lenkung löst. Deshalb durften sich seine Hörer und Leser geborgen und sicher fühlen, wenn es schwierig wurde.

Es ist der Vorteil solch ‚heiliger‘ Erzählungen, dass sie stets auf das Wirken einer höheren Macht zurückführen können, was sonst weder lösbar noch legitimierbar wäre, wenn man ihre sonst geltenden Gesetze beachtet.

\*

Das mag erst einmal genügen, um in die inneren Spannungen und Lösungen einer archaischen Familiengeschichte und der Art ihrer Erzählung einen Einblick zu eröffnen. Es kann sein, dass er unserer Erkundung späterer und sogar neuester Texte als Folie dient, oder dass selbst ein so alter Text Merkmale mit ihnen gemeinsam hat, die man gar nicht erwarten würde; die Struktur oder das Skript eines bestimmten Typus von Geschichten entdeckt sich erst über einem größeren und zeitlich auseinandergezogenen Feld.

\*

Gern hätte ich hier, wie ich für mich selbst getan habe, auch noch genauer über die vierte Generation geschrieben, die wunderbare Josefsnovelle, wie sie die Theologen manchmal wohl wegen ihrer etwas abgegrenzten Eigenart nennen. Angedeutet, skizziert seien wenigstens einige Beobachtungen.

Josef bekommt, wie ich schon an den dafür auffälligen Raumwechsellern angedeutet habe, eine Art Entwicklungsgeschichte. Dazu gehört auch die Kindheit oder die Jugend, die keiner der Väter erhält. Das rührende Ereignis – der Vater Jakob schenkt diesem Spätgeborenen seine besondere Liebe, und einen besonderen „Ärmelrock“ (Gen 37.3), kann sich eigentlich nur auf einen Jungen beziehen. Die Brüder beginnen ihn für solche Bevorzugungen zu hassen. Die Spannung steigert sich, als Josef zwei Träume hat und sie auch gleich erzählt, in denen ihm Natur und Kosmos huldigen, also eine überpersönliche und außerfamiliäre Macht die väterliche Bevorzugung bestätigt und überbietet. Hat Josef vorher dem ihm sehr nahen Vater die Nachlässigkeiten seiner Brüder gepetzt, so empören sie sich jetzt zusammen mit dem Vater über Josef:

Ich träumte noch einmal: Die Sonne, der Mond und elf Sterne verneigten sich tief vor mir. Als er davon seinem Vater und seinen Brüdern erzählte, schalt ihn sein Vater und sagte zu ihm: Was soll das, was du da geträumt hast? Sollen wir vielleicht, ich, deine Mutter und

deine Brüder, kommen und uns vor dir zur Erde niederwerfen? Seine Brüder waren eifersüchtig auf ihn, sein Vater aber vergaß die Sache nicht (Gen 37.9–11).

Die Brüder halten wohl Josefs Träume für eine Art Selbstüberhebung, sind aber nicht ganz sicher, ob sie nur von Josef selbst herrühren oder doch höherer Provenienz sind. Der Vater scheint noch mehr als sie dieser Meinung, er vergisst ja die Sache nicht, denn Träume gelten im Altertum als göttliche Eingebungen, und das natürlich besonders in Israel. Auffällig aber ist nun, dass der Erzähler an dieser Stelle sie nicht als solche beglaubigt, sondern nur die Figurenmeinungen hinstellt und die Sache offenlässt. Hinzu kommt, dass auch Gott weder hier noch – worauf wir achten werden – in der weiteren Josefsgeschichte direkt zu Jakob oder Josef spricht, wie es ja noch bei Abraham und Isaak und auch bei Rebekka (zur Beglaubigung Jakobs) war. Das ist ein deutlicher Wandel des erzählerischen Allwissens; der Text ist sozusagen ein wenig moderner – selbst wenn eigentlich im Laufe der Geschichte die Träume sich bestätigen. Denn Bestätigung im Geschehen ist nicht einfach Beglaubigung durch Einblick des Erzählers in Gottes Gedanken und Worte.

Mag sein, das sind zu feine Unterscheidungen für einen so frühen Text – obwohl er ja recht spät redigiert und vielleicht überhaupt erst abgefasst wurde.

Aber viel nachhaltiger ist noch eine andere Veränderung gegenüber den Vätergeschichten aller vorhergehenden Generationen. Wurde dort der qualifiziertere Spätgeborene über den weniger qualifizierten Erstgeborenen gestellt, so wird hier sogar der Sohn über den Vater gestellt, zunächst nur im Traum, was ja den Vater schon nachhaltig empört. Dann aber auch in der ägyptischen Wirklichkeit. „Mein Herr Sohn“, so spricht Jakob später von ihm und so lässt ihn auch der Erzähler sagen. Das ist bei allem Respekt Josefs und seines Erzählers eine Umkehrung des Prinzips der Anciennität.

Auch das mag man vielleicht ein wenig herunterspielen und glaubensfreudig als göttliche Lenkung und Leitung wissen. Wie könnte ich dem widersprechen. Aber vielleicht ist es gestattet oder geboten, im Text selbst darauf zu verweisen, dass Josef drei Mal seinen angestammten oder neu erworbenen Raum wechseln muss, und dass er jedes Mal neu hinzulernen muss, also zumindest eine Lerngeschichte durchmacht, wenn nicht gar eine ihn auch verwandelnde Entwicklungsgeschichte. Die Qualifikation Josefs

entsteht in diesem, ihn mobilisierenden Prozess und vielleicht auch eine Verschiebung von der korporativen zur persönlichen Identität. Josef ist begabt, er hat die Fähigkeit zu träumen und später auch Träume zu deuten, das wird ihm geschenkt worden sein. Aber als ihn die Brüder nach Ägypten verkaufen, muss er sich gewaltig umstellen, er gerät in eine hoch entwickelte, später höfische Kultur, ein Hirte und Nomade kann er da nicht bleiben, er muss sich, würden wir heute sagen, integrieren und modern qualifizieren, auch wenn er Distanz hält und seine Kultur nicht verrät.

Josef wird erst zum Verwalter und Leiter eines fürstlichen Hauses, dann, durch die Intrige von Potifars Weib ins Gefängnis versetzt, zum Verwalter einer solchen Institution: „der Gefängnisleiter vertraute der Hand Josefs alle Gefangenen im Kerker an. Alles, was dort zu besorgen war, musste er tun“ (Gen 39.22). An dieser Stelle übrigens beglaubigt der Erzähler doch, und zwar gleich drei Mal, dass das durch direkte Gunst Gottes möglich wird, das will also korrigiert sein und ich tue das hiermit – anstatt meine ursprüngliche Hypothese oben stillschweigend wie üblich zu tilgen: „Der Gefängnisleiter brauchte sich um nichts zu sorgen, was Josef in die Hand nahm, denn der Herr war mit ihm“ (Gen 39.23, 21). Schließlich wird Josef Traumdeuter am Hofe des Pharaos, dann eine Art Versorgungs- und Landwirtschaftsminister, ja sogar der zweite Mann nach dem Pharaos, ein Reformator von Eigentumsverhältnissen, der eine Form von Staatsdomänen schafft und damit eine Art sozialstaatliche Verteilungstendenz.

Gewiss, die hier verwendeten, heute üblichen Benennungen überspitzen die Hypothese, aber sie heben doch auch etwas hervor in diesem Text, was für seine Abfassungszeit offenbar wichtig wurde. Nur eher nebenbei und abschließend möchte ich noch auf einen anderen ‚multikulturellen‘ Aspekt hinweisen. Josefs Ehe mit einer Tochter des obersten Sonnenpriesters, die also weder ethnisch noch religiös korrekt ist – man erinnere sich an Rebekkas Entsetzensausruf („Was soll mir mein Leben noch, wenn mein Sohn eine Kanaaniterin heiratet“) –, hier ist er verhallt und Jakob adoptiert umstandslos die beiden Söhne aus dieser Ehe und nimmt sie damit in die Familie und Erbfolge auf.

Die Josefsnovelle zeigt also sichtbar – auch in der deutlichen Zivilisierung von Spannungen, von Rache und Strafen – eine andere Handschrift.

Horst Seebaß (*Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Josephserzählung*, 1978) schreibt über diese wunderbare Geschichte sehr schön: „Man kann sich dem Eindruck schwer entziehen, dass mit der Josephs-Erzählung

in die eigentümlich polemische alttestamentliche Glaubensweise wenigstens ein Schimmer altägyptischer Lebenshaltung hineinfällt.“ Und „so scheint etwas von dieser Humanität auch in der Josephs-Erzählung zu leuchten, scheint hier ein Zeugnis freundlichen Lebens bei dem kulturell so bedeutenden ägyptischen Nachbarn vorzuliegen“, wozu besonders „die Welt der Verwaltung zur Lebenserhaltung“ gehört und „die Welt des Gewiesenseins an Gott, der den Verstand nicht stillstehen, sondern ihn benutzen lässt“ (136f).

\*

Es war deshalb kein Zufall, dass Thomas Mann die ganze aufsteigende Väter- und in sie integrierte Entwicklungsgeschichte ältester Zeit mit seinem Roman *Joseph und seine Brüder* (1933–43) in die Moderne hinübergeholt hat. So konnte er nach der ‚Verfalls‘-Geschichte der *Buddenbrooks* am Ende des 19. Jahrhunderts unter den schlimmsten Bedingungen für das neue Jahrhundert eine verheißungsvoll ironische Aufstiegsgeschichte schreiben, die Tradition und traditionelle Werte einer Familiengeschichte zugleich aufnehmen, flexibilisieren und so modernisieren konnte, dass der Roman zu einem neuzeitlichen Modell (in einer gewissen Analogie zu Roosevelts ‚New Deal‘ auch für Europa) werden konnte. – Jürgen Ebach (*Genesis 37–50*, 2007) hat diesem Roman in *Herders Theologischem Kommentar* einen eigenen Abschnitt an Sekundärliteratur gewidmet, was sicher ungewöhnlich, aber für das Verhältnis von literarisch profanen und heiligen Texten von großem Wert ist. Das ausführlicher zu entwickeln an Thomas Manns Roman, der ja die Möglichkeit eines positiven Familienromans neben so vielen pessimistischen Varianten in der Moderne darstellt, wäre wichtig gewesen, aber für unsere Vorlesung zu gewaltig.

### *Die Kinder unseres Viertels* (1959/67) von Nagib Machfus

Nicht übergehen aber möchte ich den etwas überschaubareren Roman des Nobelpreisträgers Nagib Machfus, *Die Kinder unseres Viertels*, der, im Jahr 1959 in der Zeitung *Al-Ahram* begonnen und dann verboten, zuerst 1967 in Beirut vollständig erscheinen konnte. Auch er nimmt die Patriarchengeschichte der Genesis auf, erweitert um die Mosegeschichte des Exodus-

Buchs. Dann aber geht er weit über diese alten Geschichten hinaus und schreibt tatsächlich eine Familiengeschichte, die von Adam bis in die Gegenwart reicht. So wird vielleicht schon an dieser Stelle unserer gemeinsamen Vorlesung durch einen weit vorgehenden Exkurs andeutbar, was die Familiengeschichte leisten kann und soll, was Erzähler wie Leser noch oder wieder von ihr erwarten.

Es ist nicht wenig. Die prinzipielle Temporalisierung und damit einhergehende Historisierung aller Sparten unseres Wissens seit dem 18. und 19. Jahrhundert hat dazu geführt, dass wir eine unendliche Diversifikation von Geschichten des Kosmos, der Erde, der Pflanzen und Tiere, der Staaten und Kulturen, der Technik und Ökonomie, der Medizin und immer so fort und keineswegs nur in solchen Überblicken, sondern in vielen Phasen und Teilzeiten haben und immer so fort. Man wird ja schon müde und schwerfällig allein beim Aufzählen eines solchen Bestands von Bibliotheken. Kein Mensch kann und will das mehr lesen – und doch weiß man, dass es das alles gibt und dass es auch irgendwie geschehen ist. Was also war denn, was wird sein, und wo befinden wir uns und wie sollen wir gehen? Ich weiß nicht, ob wir eines Tages darauf verzichten können, ein solches Orientierungsbedürfnis noch zu haben. Jetzt freilich kann es noch sein, dass der Familienroman und die Familiengeschichten aus diesem Bedürfnis hervorgehen und darauf antworten. Natürlich vereinfachen sie die Dinge, wenn sie so universal erzählen, so metonymisch, wie wir das nennen.

Aber wir glauben ihnen, wenigstens halbwegs und aus Not, so wie wir der Sonne glauben, dass sie am Morgen aufgeht, hoch über den Himmel hinwegzieht und abends untergeht – obwohl wir wissen, dass das alles viel komplizierter ist. So ganz und gar falsch ist unsere sinnliche Gewissheit ja nicht, und wir können auf sie jedenfalls kaum verzichten.

\*

Um unsere Vermutung, dass Familiengeschichten und Generationenromane eine Tendenz haben zu einer einheitlichen, sich wiederholenden Struktur, anschaulicher und wahrscheinlicher zu machen, möchte ich nach der Patriarchengeschichte über runde dreitausend Jahre vorgeifen auf einen Roman Nagib Machfus': *Die Kinder unseres Viertels*.

Er ist der Patriarchengeschichte mit ihrer bis zu Adam und Eva zurückreichenden Ur- und Vorgeschichte, der Hauptgeschichte der Väter und der

beginnenden Nachgeschichte der Volk- und Staatswerdung vergleichbar. Er nimmt sogar den Übergang von der Familien- zur Stammes- und Volksgeschichte und darüber hinaus eigens auf, erwähnt ihn nicht nur kurz in einer Genealogie wie die Bibel am Anfang des Exodus-Buchs, sondern gestaltet ihn durch die Söhne und ihre Ereignisse ausführlich aus. Das zeigt sich auch räumlich in der Ausweitung des Hauses des Gründungsvaters Gabalawi in die Gehöfte und Viertel von Kairo, der „Mutter der Welt“ (8), das sich in dieser Metapher ja selbst noch einmal über die Erde ausdehnt.

Der Roman setzt unsere Bibel fort bis an die Schwelle unserer Tage. Er ist, mit seinen sieben Generationen, sowohl eine Fortschreibung des Alten wie des Neuen Testaments, ohne an dessen Ende zu schließen. Er ist in gewissem Sinne großzügiger als die drei alten Heiligen Bücher, das hebräische Testament, das Evangelium und der Koran, narrativ generöser sozusagen: Das hebräische Testament reicht, immerhin, von Adam über Abraham, Mose, die Richter zum ersten König Saul, und von ihm über David und die folgenden Könige bis zu Herodes; in seinen kanonischen Texte aber nimmt es die Geschichte Jesu nicht auf. – Das Neue Testament schließt zwar das alte ein, nimmt es in seinen kanonischen Textbestand auf, aber über das Leben Jesu und die Apostelgeschichte geht es seinerseits nicht hinaus; die Geschichte der Kirchenväter und des Neugründers Mohammed bis in die christliche Kirchengeschichte hat er's nie fortgeschrieben – so wenig die inneren Spaltungen, die äußeren Gewaltaktionen durch Kreuzzüge oder Kolonisierungen im Mantel der Mission. Der Koran schließlich nimmt eine Reihe von Geschichten und Figuren des Alten Testaments, wie vor allem Abraham, und des Neuen, wie vor allem Christus und Maria, auf, aber die eigene Nachgeschichte und die der anderen Buch-Religionen aus der gleichen Wurzel fehlen hier ebenso.

Das ist uns so selbstverständlich in Fleisch und Blut übergegangen, dass wir es gar nicht anders erwarten, und schon den Gedanken, dass es anders sein könnte oder müsste, für absurd halten, obwohl wir im Alten Testament genau eine solche Geschichte der Institutionen von Königtum, Staat und Tempel finden, für selbstverständlich halten und die spätere Realitätsgeschichte der Gottesoffenbarungen aus dem Fünfbuch Mose nicht vergessen müssen. Genau das aber fehlt dem Neuen Testament und dem Koran, und so fehlt ihnen auch das Spannungsgefüge zwischen der schönen, heiligen Wahrheit Gottes und der misslichen, oft genug sehr unheiligen, ja gewalttätig verbrecherischen Wirklichkeit in ihrem Gefolge, sowohl in der Innen-,

wie der Außenpolitik. Sie ist ja aber ein integraler Bestandteil dieser Religionsgeschichten, von denen sie ihren Anfang nimmt; und deshalb darf man sie auch nicht separat für sich als bloße Geistes- und Kirchengeschichte schreiben. So wird, gerade auch im Vergleich mit dem Alten, viel realistischeren, Testament, ein erheblicher Mangel, ein blinder Fleck innerhalb dieser neueren Bücher sichtbar, und dazu eine mangelnde Verknüpfung und Verbindung untereinander. Ganze Bibliotheken nachkanonischer Texte, oft genug in rechthaberischem Streit gegeneinander, haben das auszugleichen versucht – gelehrte Diffusion freilich, die dem Sprachgewirr nach dem Turmbau nicht nachsteht.

Erst wenn man so auf Umwegen um unsere Heiligen Bücher herumdenkt, kann man entdecken, was Machfus mit der Realitätsgeschichte der *Kinder unseres Viertels* gewagt und geleistet hat. Es sei denn, man schließt schnell wieder seine Augen davor, und erklärt die so sichtbar „gewordene Welt der Gewalt“ für unwesentlich, indem man sein Werk für einen bloß „allegorischen Roman“ ausgibt, wie das die allgemeine Meinung der arabischen Welt ist und wie ihn auch der *Kindler* ohne Einschränkung festlegt.

Jareer Abu-Haidar („*Die Kinder unseres Viertels* von Nagib Machfus: Ein Ereignis in der arabischen Welt“, 1985) hat dieser Auffassung entschieden widersprochen. Die „obsessive Aufmerksamkeit auf symbolische Details“ religiöser Aspekte habe die Kommentatoren und Kritiker abgezogen von der „offensichtlichen Bedeutung und Wichtigkeit“ dieses Werks, eben der Gewaltgeschichte der Religionsnachfolger, „den Wächtern“, wie sie in unserer Übersetzung heißen.

Die Hauptprotagonisten [...] sind nicht [...] Adam, Moses, Christus und Mohamed, sondern die Wächter („strong-arm men, the futuwat’), und nicht etwa als Repräsentanten ritterlicher Ideale oder Gebote, wie sie der Name als ursprüngliche Bedeutung einschloss, sondern als absolute Monster, Unterdrücker und Erpresser, deren Gewalt nur gestoppt werden kann, wenn sie ebensolchen Quälern und Unterdrückern in die Quere kommen“ (119).

Das wird an einer Fülle von Textstellen gezeigt und mit einer Reihe von Referenzen auf historische Herrscher und gegenwärtige Regime als alltägliche Wirklichkeit verdeutlicht. Ich bin, noch vor der Kenntnis des Aufsatzes, zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen; würde allerdings den Antagonismus von Religionsgründern und Wächtern stärker betonen, sowie die Ver-

fälschungen und Persionen, die sie an der ursprünglichen Stiftung und ihrer Erneuerung durch jene Gestalten begehen.

Der Koran hat, wie gesagt, Geschichten des Alten und Neuen Testaments aufgenommen und fortgesetzt – Machfus wiederum nimmt ihn auf, übrigens bis in die Zahl seiner Kapitel, die genau den 114 Suren entspricht. Er erzählt über Mohammed hinaus eine Realitätsgeschichte seiner und der andern Religionen, die bis in unsere Tage reicht.

Ein gewaltiger Zeitraum und darin so viele Länder, Völker, Kulturen, Gestalten teils mythischer, teils legendärer oder historischer Art – wie wollte das überhaupt erzählt sein? Nun dadurch, dass Machfus dieses fast unendliche Geschehen in eine endliche Familiengeschichte von sieben Generationen zusammendrängt. Hier wird das Verschiedenartige einheitlich, wird der mehrtausendjährige Prozess überschaubar in etwa 150 Jahren, wird das komplexe Große kleiner in einer Metonymie: die eigentümliche Leistungsfähigkeit der Familiengeschichte, zugleich Menschheitsgeschichte zu erfassen.

Im Prinzip ist das eine ähnliche Erzählstruktur, wie wir sie schon aus der Genesis kennen, ein rhythmischer Wechsel von singularischen und iterativen Erzählungen, von exemplarisch hervorragenden Gestalten und ihren Ereignissen wie Adam, Noah, Abraham und so weiter einerseits und langen Geschlechterketten dazwischen andererseits; oder auch erheblichen, wenngleich unauffälligen Lücken, die zwischen die Bücher fallen.

\*

Ganz ähnlich erzählt ja auch Lessing seine berühmte Familiengeschichte (*Nathan der Weise*, 1779) vom weitergegebenen Ring, nur dass die Parabel viel radikaler abstrahiert und reduziert. Umso schärfer tritt die einheitliche Grundstruktur hervor, die wir ja vermuten und suchen. Einmal die Einteilung und Folge von Ur-, Vor-, Haupt- und Nachgeschichte: zum anderen die Metonymie und hier besonders die Vertretung der drei einander folgenden Großreligionen durch drei gleichzeitige (!) Brüder.

Man sieht vieles klarer an Machfus' Roman, wenn man einen kleinen Umweg über diese „aufgeklärte“ Erzählung aus dem *Nathan* macht, die Machfus wohl gekannt haben wird. Sie beginnt mit dem Gründungsvater der Urgeschichte und seiner Verfügung, Satzung oder Stiftung, dem Bund und Gottesgebot in der Genesis-Erzählung:

Vor grauen Jahren lebt' ein Mann in Osten,  
 Der einen Ring von unschätzbarem Wert'  
 Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein  
 Opal, der hundert schöne Farben spielte,  
 Und hatte die geheime Kraft, vor Gott  
 Und Menschen angenehm zu machen, wer  
 In dieser Zuversicht ihn trug (III, 7; V. 395–401).

Die Urgeschichte regelt die Weitergabe dieses Rings, und damit die Erbfolge in der Familie, die zwar auch hier noch ein reales Erbgut darstellt, aber eine geistige Kraft bedeutet. Es soll ihn immer der „geliebteste“, oder wie es an anderer Stelle heißt, der „gehorsamste“ Sohn erhalten, das heißt derjenige, der in seiner Menschlichkeit und Liebenswürdigkeit am meisten dem Geist des Rings entspricht. Denn der übt ja keine unmittelbar magische Kraft aus, sondern stärkt den, der die „Zuversicht“ hat, der also an die Wirksamkeit der Freundlichkeit und Liebe in sich glaubt und auf sie hofft – die klassische Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe. So bringt nicht mehr die Erstgeburt mechanisch und wahllos die Erbschaft über Herden und Herrschaft, wie prinzipiell in der Genesis das Gebot ist, sondern die Eignung, wie in der Patriarchengeschichte oft auch. Ohne Ansehen der Geburt wird der Tugendhafteste „Haupt“ der Familie oder „Fürst des Hauses“ – eine Ausweitung von der kleineren Familieneinheit auf eine größere staatliche Herrschaft, ein typisches Merkmal der Familienerzählung.

Nun folgt die übliche, knappe und schnelle, iterative Vorgeschichte, wie wir sie auch aus den Genealogien der Bibel kennen, und sie führt bis an die Hauptgeschichte heran:

So kam nun dieser Ring, von Sohn zu Sohn,  
 Auf einen Vater endlich von drei Söhnen;  
 Die alle drei ihm gleich gehorsam waren,  
 Die all drei er folglich gleich zu lieben  
 Sich nicht entbrechen konnte (III, 7; V. 413–417).

Die umfangreiche Hauptgeschichte erzählt dann das Dilemma einer notwendigen, aber unmöglichen Entscheidung des Vaters; seinen Entschluss, zwei weitere, völlig ähnliche Ringe herstellen zu lassen sowie die dreifache Vererbung; die tiefe Verstörung der Söhne schließlich und ihre Anrufung eines Richters.

Der Richter freilich kann auch nicht entscheiden, sondern nur den Rat geben:

Es strebe von euch jeder um die Wette,  
Die Kraft des Rings in seinem Ring' an Tag  
Zu legen! (III, 7; V. 527–529).

Das entspricht genau dem Sinn des Rings und der Satzung, nur dass nun die symbolisch-magische Stützung durch den einen Ring wegfällt und durch die rein geistige Kraft des Glaubens und Tuns ersetzt wird. Damit beginnt ein nicht mehr prädestinierter Wettkampf der Güte, der die neue Geschichte eröffnet. An ihrem Ende wird eine Nachgeschichte gedacht, die in etwa der Apokalypse Johanni entspricht, nur stiller, begrenzter, wenn das Buch des Lebens geöffnet werden wird:

Und wenn sich dann des Steines Kräfte  
Bei euren Kindes-Kindeskindern äußern:  
So lad' ich über tausend tausend Jahre,  
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird  
Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen,  
Als ich (III, 7; V. 532–537).

Lessing verlagert den Streit und die Kämpfe um die einzig wahre Religion und ihre Vorherrschaft über alle anderen Religionen aus der himmlischen Dimension der Frage nach dem rechten Gott in die irdische Welt des rechten Handelns, das im buchstäblichen Sinne brüderliche Verhalten in einer Familie und der Menschenfamilie. Darin genau wird ihm Machfus folgen oder es, wenn er die Ringerzählung nicht gekannt haben sollte, genau so dichten.

Aber Lessing lässt, wie das in einer Parabel ja möglich ist, ganz weg, dass Familien Produktionsgemeinschaften sind, dass es also in ihnen auch um die Verteilung von Besitz und Arbeitsgütern heftige Auseinandersetzungen und Kämpfe gibt. Machfus hat diese Realität in das Zentrum seines Romans gestellt und damit die Frage des rechten, brüderlichen Handelns aus der Idealität der Parabel Lessings herabgeholt in die Notwendigkeiten des wirklichen Lebens. Doch behält er immer im Auge, was man geradezu als das familiäre Grundgebot nennen könnte, den Zusammenhalt und die Solidarität zwischen Mitgliedern einer Familie als Bedingung ihres Bestands.

*Die Kinder unseres Viertels* – schon der Titel weist auf den Familienzusammenhang hin. Denn die hier so benannten „Kinder“ sind durchwegs erwachsene Leute, die Bewohner des Viertels. Kommen Kinder einmal vor, so sind sie wie Erwachsene arm, verwahrlost, ja streitsüchtig und böse, als unterdrückte und ausgebeutete wie vor allem als ihre Unterdrücker, die das erst bewirkt haben. So sind die Kinder aber erst unter den Erwachsenen geworden, wie diese selbst unter der Herrschaft und Ausbeutung der „Wächter“ und „Verwalter“ geworden sind, wie im Roman die mafiaartigen Besitzenden und Regierenden heißen. Aber auch sie stammen, wie alle andern Bewohner, seit über hundert oder auch dreitausend Jahren, von dem Urvater Gabalawi: „Wir alle sind leibliche Kinder und haben ein Recht auf seine Hinterlassenschaft. Warum aber müssen wir hungern, warum müssen wir leiden?“ (7), so fragen die Armen und Elenden noch heute und halten damit den Widerspruch zwischen der ursprünglichen Bestimmung der Familienstiftung und dem späteren Verstoß gegen deren Sinn durch die Verwalter aufrecht.

Sie sind also Kindes-Kindeskinder, wie das die von Lessing aufgenommene deutsche Redewendung gut fasst, und zwar sowohl ihrer Blutsverwandtschaft, wie der ursprünglichen Stiftung nach, die gemeinsamen Besitz und Nutzung vorsieht, als ‚Vorsehung‘ und sozusagen als Naturprogramm, denn aller Besitz ist immer nur „Pacht“, nicht Eigentum, sondern zur Nutzung und Verteilung an alle gestiftetes oder geschenktes Gut.

\*

Mit dieser Stiftung Gabalawis beginnt die Urgeschichte. Sie setzt sich fort in der Vorgeschichte der beiden ersten Folgegenerationen in dem von Garten und Mauer umgebenen Haus des Gründungsvaters beziehungsweise noch direkt vor der Mauer dieses, wie ein Paradies in der Wüste gelegenen, Orts. Die vier folgenden Generationen entfernen sich in Gehöfte und Viertel der so wachsenden Stadt. Von ihren Heilsbringern Gabal, Rifaa, Kasim und Arafa handelt dann die Hauptgeschichte bis zu unserer Zeit, als Kampf zwischen diesen immer erneut aufstehenden Heilsbringern als Botschaftern der Brüderlichkeit und Gerechtigkeit und den sie dann pervertierenden Verwaltern und Wächtern und ihren Nachfolgern. – Die Verwalter bilden mit ihren Wächtern, einer Art Sicherheitspolizei ein autoritäres Gewaltregime, sie stellen die institutionellen Verfestigungen der Errungen-

schaften der charismatischen Führer dar, also sozusagen Kirche und Staat oder eine Theokratie, als deren beider Einheit.

Die finale Endzeit Lessings mit ihrem Großen Richter kennt Machfus' Roman nicht. Trotzdem gibt es auch hier eine Nachgeschichte, in der der Erzähler ein Buch zu schreiben beginnt. Beauftragt mit diesem Buch wird er von einem Freund des letzten Heilsbringers Arafa, der seinerseits ein Buch hinterlassen hat, in dem er das Wissen über Natur und Mensch für alle Kinder des Viertels niedergelegt hat, ein neues wissenschaftliches Wissen, das sich die Verwalter für ihre Zwecke nutzbar gemacht und so den Kindern des Viertel weggenommen haben. Dieses Buch entspricht vielleicht den Grundsätzen des ersten, von niemandem je eingesehenen Buchs der Stiftung des Urvaters, eine geheimnisvolle Korrespondenz also von ‚Vorsehung‘ und Nach-Forschung in der Schöpfung, deren Geheimnis, nie vorher gelüftet, im Buch der Natur wie im Buch der erzählten Geschichten des Viertels ‚gelesen‘ und so erkennbar werden kann. So können alle Geschichten der Kämpfe um dieses erste Buch und die Geschichte dieser Geschichten im Viertel aufgezeichnet werden. Genau das ist der Auftrag des letzten Buchs an den Erzähler; und die große Hoffnung der Zukunft liegt in diesem Buch, als das sich schließlich der Roman selbst erweist. – Ein Erzählen des Erzählens, das der Familie Grund gebende Familiengedächtnis, das ja auch ein Merkmal von Familiengeschichten ist. Wir werden es in vielen modernen und postmodernen Büchern wiederfinden, und zwar in einer Bedeutung, die sich in Machfus' Roman schon findet. – Nur eine ungenaue, ja grobe oder voreingenommene Lektüre kann dazu geführt haben zu behaupten, was der *Kindler* apodiktisch über die *Kinder unseres Viertels* schreibt: „In formaler Hinsicht ist das erzählerisch konventionelle Werk freilich mit mancherlei Schwächen behaftet, die auch von arabischen Literaturwissenschaftlern vermerkt wurden“. Das gilt genauso für die hier direkt folgende Behauptung: „So ist die allegorische Einkleidung des Gemeinten [...] insgesamt sehr durchsichtig und so dünn, daß die Spannung abfällt“. Ich weiß nicht, was man vor dem Kopf haben muss, wenn man nicht sieht, dass es sich um ganz offenbare, nicht erst zu entschlüsselnde Analogien und Differenzen von Figuren und Ereignissen handelt, deren Vergleich zu wechselseitiger Erkenntnis der heiligen Männer und Geschichten mit ihren literarisch fiktiven Pendanten im Roman führt.

Am Anfang steht das „Große Haus“, in dessen einem Zimmer auch das erste Buch aufbewahrt ist, das zu lesen allen verboten ist. Gabalawi hat dieses Haus gegründet und bauen lassen, er wohnt hier mit seinen Frauen, Söhnen und Töchtern. Es ist von einer hohen Mauer gegen die Wüste umgeben, vielleicht auch gegen Angriffe? So ist es Inbegriff des Geschütztseins und der Geborgenheit, ein die Welt mit allen Gefahren ausschließender Raum, der ein Leben einschließt, das alles enthält, was Menschen brauchen, Wohlstand und Wohllieben ohne Mühen. Einen solchen Ort lieben alle unsere Texte, selbst die neuesten noch, mitten in der künstlich und städtisch gewordenen Welt. – Natürlich denkt man dabei an das Paradies, dafür braucht man keinen entschlüsselnden Scharfsinn und dessen bedarf es auch nicht, um die deutlichen Differenzen des literarischen Hauses zu erkennen.

Im Genesis-Buch gab es im Paradies natürlich kein Haus und keine Mauer, dort war es ein offener Raum, der dennoch wie ein begrenzter Garten wirkt, weil Adam und Eva in der sie umgebenden Natur aufgehoben sind, die sie ohne Arbeit erhält. Von einer Grenze erfahren wir erst gleichsam rückwärts gewandt, wenn der Garten unzugänglich wird und seine Grenze nicht mehr von außen zurück überschritten werden darf. Einen ähnlich herrlichen Garten mit allen Früchten aber gibt es nun auch innerhalb der Mauern von Gabalawis Haus. Hier hält sich sein jüngster Sohn Adham fast immer und am liebsten auf, hier wird ihm seine Eva erscheinen. Hier ist er rückhaltlos glücklich im Anschauen der Bäume und Früchte, des Himmels und der Sonne, während sein älterer Bruder Idris mit den anderen Söhnen lieber die Zeit auf dem Dach des Hauses mit Spielen verbringt. Auch das gibt es nicht im Paradies, sondern nur an diesem von Anfang an kultivierten Ort. Und es ist deshalb sinnlos, ihn als ein dünnes und durchsichtiges Zeichen des Paradieses zu lesen.

Der Roman ist schon hier und im weiteren Verlauf gerade keine Allegorie, sondern eine eigene, selbstständige Fiktion, die sich den anderen drei heiligen Texten gegenüberstellt und nicht identifizierend allegorisch, sondern aufmerksam vergleichend gelesen sein will. Er eröffnet den Raum für eine Lektüre intertextueller Differenz, in der die Konstruktion der heiligen Bücher selbst beleuchtet werden soll.

Schon am Beispiel der Gärten zeigt sich das deutlich. Das Paradies ist ein von Gott geschaffener Raum, auf schwebende Weise offen und doch gerundet, freundlich, allnährend und ohne Gefährdung. Im Roman sind

Mauer, Haus und Garten der Gefährdung der Wüste abgewonnener Raum, durch den „starken Arm“ Gabalawis, in einem Akt der frühen Zivilisation kultivierte Natur. Waren also die Anfänge göttliche Schöpfung, oder waren sie von Anbeginn an menschliche Arbeit in einer zuvor schon entstandenen Natur? Zwei Erzählungen – zwei mögliche Wahrheiten, wer könnte sie prüfen und festlegen, welche nun gilt? Zeitzeugen, die wir befragen können, hat's nicht gegeben; und selbst der Bibel-Erzähler nennt nicht Quelle noch göttlichen Mund als Beglaubigung seiner Erzählung: er fängt einfach an mit dem Ursprung. – Aber des ungeachtet haben diese beiden Erzählungen wichtige Folgen, durchaus unterschiedliche, je nachdem ob man auf die eine oder die andere sein Denken und Handeln gründet.

Der Wohlstand aller Familienmitglieder ist zum Beispiel im Roman kein Gottesgeschenk, er beruht auf einer (nicht genauer erzählten) Stiftung, die das von den Pächtern erhobene Geld an alle Familienmitglieder verteilt: ein zivilisatorischer Akt des Landerwerbs, der Pacht-Vergabe, der Einnahmeverwaltung und der Verteilung. Soziales Handeln insgesamt, gleich zu Beginn, das gerecht sein kann oder ungerecht, ganz anders als im Paradies.

Eine allegorische Lesart ist also gar nicht möglich, sie würde weder die Genesis noch den Roman ernst nehmen und gleich beide zerstören. Die Geschichten beleuchten sich vielmehr in ihrer jeweiligen Eigenart und Wahrheit, oder, um einen heute modischen Begriff zu verwenden, die Romanfiktion erzählt ihre eigene Metafiktion mit und zugleich die der Bibel. Dass Machfus' Roman wie sein Autor in Ägypten und der moslemischen Welt erhebliche Schwierigkeiten bekamen, ist deshalb zwar nicht verwunderlich, aber auch nicht gerecht und deshalb nur verständlich, wenn man ihn ohne die Spur an Selbstreflexion gelesen hat.

Trotzdem und gerade wegen dieser Erzählweise ist der Roman nicht bibelkritisch oder gar gotteslästerlich. Man darf eben nur Gabalawi nicht mit Gott identifizieren. Er ist ja auch deutlich genug menschlich und allzu menschlich, ein Familienpatriarch. Wie Abraham oder Isaak hat er mehrere Frauen, geradezu widersinnig also, das auf Gott zu beziehen; wohl aber hebt es hervor, dass der biblische Gott frauenlos ist, mit erheblichen Folgen, die sich bis heute ausgewirkt haben.

Gabalawi hat im Roman deshalb mehrere Söhne, mit Interessen der Positionierung im Erbfall. Wie die Patriarchen müsste er die Erstgeburt, seinen Sohn Idris, zum Nachfolger machen in der Stiftungsverwaltung, als er selbst altert. Doch übergeht er ihn, genau wie die Patriarchen; er übergibt

seinem Jüngsten das Amt, Adham, weil er lesen und schreiben kann und die Pächter kennt. Wie Isaak also den Jakob auswählt und so den geeigneteren, wengleich durch Betrug – aber mit göttlicher Hilfe und Billigung. Diese göttliche Hilfe aber fehlt Gabalawi. Er ist nur ein Mensch. Klug, ja weise auf einer Seite, handelt er mit der Wahl Adhams für den guten Bestand seiner Familie. Aber zornig, ja gewalttätig wird er auch auf der anderen Seite, wenn seine Wahl und Führung nicht anerkannt wird. Als Idris, der Erstgeborene, sich Gabalawis Bestimmung widersetzt, tadelt er ihn, beschimpft und verjagt ihn mit Gewalt und verstößt ihn für immer. Durchaus Mensch und Patriarch archaischer Zeit. Ein Gott ist er nicht, und so kann man ihn auch nicht als gotteslästerliche Figur lesen. Wohl aber kann man ihn mit der Gestalt Gottes im hebräischen Testament vergleichen, der ja auch gewaltig zürnen und Adam und Eva aus dem Paradies für immer verstoßen kann, weil sie ein Mal seinem Gebot nicht gefolgt sind.

Das wiederholt sich an Adham in Machfus' Roman. Adham sitzt, wie gesagt, am liebsten ruhig und kontemplativ im Garten, wie alle späteren Glaubenshelden tun, außer dem letzten, Arafa, der die Natur erforscht und nutzt. Schon Evas Erscheinen, so lieb sie ihm ist, beeinträchtigt diese Symbiose mit der kultivierten Natur. Eines Tages sitzt er wieder im Garten, sieht seinen eigenen Schatten und wie ihm ein zweiter Schatten hervorst wächst aus dem seiner Brust. Als er sich umdreht, erstaunt, sieht er Humajam, die Schöne. Wie sollte man nicht an Eva denken bei diesem Ereignis, und doch darf man sie wieder nicht mit ihr identifizieren. Denn sie ist eine der Töchter von den vielen Frauen des Vaters, und also gerade nicht aus einer Rippe Adhams hervorgezogen von Gott, nicht sekundäre Schöpfung nach der primären des Mannes und damit für immer ein männliches Vorrecht über die Frauen legitimierend. Nun, Adham liebt sie, wie nicht, darf sie heiraten mit dem Willen des Vaters. Bis sie ihn verführt, im verbotenen Buch der Stiftung lesen zu wollen: weshalb beide, weil sie's versuchen, auch aus dem Hause für immer verstoßen werden. – Das Geheimnis des Stiftungsbuchs bleibt für immer gewahrt, und so verweist es die Menschen auf sich selbst und ihre eigene Selbstentdeckung.

Während Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, weshalb sie vertrieben werden, haben Adham und Humajam gar nicht ins Buch schauen können. So müssen sie selbst wie das ganze, aus ihnen hervorgehende Geschlecht ohne ein solches Wissen zu leben beginnen, müssen alles erst lernen, was den Umgang mit der Natur und den Menschen

betrifft. Wird erst Arafa, der vierte Heilsbringer, in seinem zweiten Buch das durch Experimente gewonnene neue Wissen über Natur und Mensch niederlegen und damit vielleicht die Kinder des Viertels aus ihrer doppelten Unmündigkeit von Unwissen und Unterdrückung befreien können.

\*

Urvater Gabalawi, sein vertriebener Sohn Adham, dessen zweiter Sohn Humam wiederum – er wird wegen seiner Bevorzugung, wie Abel von Kain, von seinem älteren Bruder erschlagen – sind die Repräsentanten der drei ersten Generationen der Ur- und Vorgeschichte in diesem Roman. Sie wohnen zuerst noch im Haus und dann unmittelbar unter seiner Mauer oder in ihrer Nähe. Sie bilden mit den Söhnen und Töchtern von Idris die noch überschaubare Familie im engeren Sinne, deren Geschichte das erste Buch des Romans erzählt. Aus ihr gehen alle weiteren Familien und Viertel hervor und schließlich die Stadt, und von dieser Volkwerdung und der Verwaltung als einer Art Staatsbildung erzählen dann die vier folgenden Bücher. Sie stellen die Hauptgeschichte dar, wie schon der Umfang zeigt: denn jedes dieser vier Bücher umfasst gut hundert Seiten, während der Ur- und Vorgeschichte im ersten Buch nur 100 Seiten gewidmet sind. Alle vier Bücher erzählen die figurative Opposition von Glaubenshelden und den pervertierenden Verwaltern, also von einem immer wiederholten Antagonismus von Aufbruch und seinem Verrat.

Jedes der Bücher mit ihren Epochen trägt den Namen des sie prägenden Helden und Heilsbringers. Die drei ersten von ihnen, Gabal, Rifaa und Kasim weisen durch einige charakteristische Herkunftsgeschichten und Taten wieder ganz offen auf Mose, Jesus und Mohammed hin. Allerdings darf man auch sie nicht mit ihnen identifizieren und so gar in ihnen eine allegorische Religionsgeschichte erklügeln. – Die Parallelen vor allem zwischen Mose und Gabal hat auch Abu-Haidar gezeigt, aber Machfus' Roman wegen solcher Details als „einen allegorischen Überblick über die Religionsgeschichte der Menschheit zu beschreiben“ sei so ähnlich, wie „George Orwell's *Animal Farm* als zoologische Abhandlung“ (127) zu lesen.

Sie sind Kinder des Viertels wie alle anderen auch, aber sie unterscheiden sich dadurch von ihnen, dass sie nicht wie diese von Gabalawis Vermächtnis nur träumen und sich den Wächtern fügen; sondern dass sie Gabalawis Willen bei seinem letzten Erscheinen vor Adham und Humam

erfüllen und in die Tat umsetzen wollen. „Die Stiftung wird deinen Nachkommen gehören“ (114), hatte Gabalawi gesagt. Deshalb setzen sie sich gegen die unrechtmäßige Aneignung der Stiftung durch den jeweiligen Verwalter und seine Wächter ein, die zur Ausbeutung, Verelendung und Verwahrlosung der Kinder des Viertels führt. Gleichmäßige Verteilung, Gerechtigkeit als Bedingung der Güte und des Glücks, das sind ihre zentralen Werte. Wie Brüder in einer Familie zu leben, brüderlich und gerecht – man sieht die Nähe zu Lessing, aber auch zu den drei großen „Propheten“, denen sie ähneln. Gabal, Rifaa und Kasim erleben, was es heißt, in armen und verelendeten Umständen aufzuwachsen, deshalb können sie sich mit den so Deprivierten verbinden. Aber sie gehen darin nicht auf und nicht unter, sie werden in die Oberschicht erhoben. Gabal zum Beispiel wird von der kinderlosen Frau des Verwalters aus einer Straßenpfütze geholt, mitgenommen und schließlich adoptiert. Ganz ähnlich wie Mose aus dem Nil gehoben wird und bei der Pharaonentochter aufwächst, in der Oberschicht, und hier die Fähigkeiten und Haltungen zu einer Führung der Menschen erwirbt. Oder Kasim, der wie Mohammed ein Hirte war und von einer reichen Witwe geliebt und geheiratet wird. Der aus dieser Geborgenheit und angesehenen Stellung heraus den Kampf beginnt. Wie Mohammed verlässt er auch die Stadt und besiegt sie von außen. In einer letzten Schlacht, wie er hofft und plant. Denn er hat nicht vergessen, dass Rifaa wie Jesus friedfertig sich und die Seinen geopfert hat, um die Wächter zu überwinden.

Diese drei ersten Helden beziehen sich alle auf den Urvater zurück, sie leben ganz aus dem Glauben an die ursprüngliche Stiftung und damit an eine ideale Vergangenheit, die in der Zukunft erst wieder hergestellt werden muss. Und jeder von ihnen befreit, obwohl die Stiftung doch allen ‚Kindern‘ zugutekommen soll, zuletzt doch nur das eigene Viertel, das in entschiedenem Widerstand, friedlichem Opfer oder offener Feldschlacht hinter ihm steht. Arafa dagegen, der vierte Befreier der, nach dem Tode der drei ersteren immer wieder in Unterdrückung und Passivität zurückfallenden, Stadt, ist eigentlich kein Glaubensheld mehr wie jene Propheten. Er ist viel eher ein Mann des Wissens, das auf die Zukunft gerichtet ist. „Magier“, so nennen ihn die Leute. Mit seinem Bruder, als seinem Famulus bei Experimenten, erinnert er an Faust, der ja auch an der Schwelle der Neuzeit steht. Aber er experimentiert mit Stoffen wie ein Naturwissenschaftler, mit Drogen wie ein Apotheker oder ein Arzt mit Medikamenten, ist also eine frühe Art von Forscher, der ganz auf Wissen setzt. Zweifel und

Probe setzt er auch in sozialen und mentalen Verhältnissen ein. So will er wissen, ob Gabalawi tatsächlich noch lebt, ob es das Stiftungsbuch wirklich gibt, oder ob das bloß eine Legende ist. Er dringt in das sagenumwobene und sozusagen sagengeschützte Haus des Urvaters ein. Ein Aufklärer und Modernist, der auch neue Waffen – das Pulver – erfindet und im Kampf einsetzt.

Sein ganzes Wissen legt er vor seinem Tod nieder in einem Buch, das allen zugänglich werden, eine allgemeine Bildung möglich machen soll als Bedingung einer Befreiung aller aus Tradition, Vergangenheit, Ausbeutung und Unterdrückung.

Auch Arafa ist eines der Kinder der Stadt, aber von zweifelhafter Geburt, was die Familie und das Viertel betrifft, sein Vater ist unsicher, man kennt nur seine Mutter. Die hat ihn mit in die Ferne genommen, sodass er erst spät und von weit außen zurückkommt, das heißt, er hat einen Raumwechsel hinter sich, den Ansatz einer Entwicklung als dem Beginn einer beweglicheren Identität, wie wir sie auch bei Josef beobachten konnten. Nur dass Arafa zurückkommt, dass er sich der Stadt und dem Viertel zugehörig fühlt als eines seiner Kinder. Er ist eins mit ihnen in seiner korporativen Identität, aber er geht darin nicht auf.

\*

Blutsverwandtschaft, gemeinsames Haus, Land und Gut, Arbeit und Leben, Erziehung, Traditionen wie Feste und andere Rituale der Wiederholungen, sie stellen korporative Identität in jedem einzelnen Familienmitglied her. Auch das Familiengedächtnis gehört dazu, die allmähliche Anreicherung von Geschichten aus vielen Zeiten zu einem Schatz von Geschichten, in dem sich alle folgenden Generationen wie in einer Ahnengalerie anschauen können und ihren eigenen Ort finden.

In der Neuzeit mit ihrer sich beschleunigenden Mobilität geht ein fester, prägender Raum wie das Familienhaus als äußerer Rahmen der Identität und aufgehobenheit verloren. In vielen unserer neueren Texte sieht es so aus, als ob das Erzählen selbst diesen Mangel ersetzt, als ob der Roman zum Ort und Raum der Geborgenheit wird. Seine Bedeutung wächst mit dem Verlust des Hauses und festen Raums, mit der Trennung der Generationen und der Zerstreung der Mitglieder in alle Winde. Die erzählte Familie erst ermöglicht den lebendigen Umgang mit den Toten, wie es in

Johnsons *Jahrestagen* (1970–83) heißt – nicht mehr unbedingt als Nachfolge und wiederholte Identifikation mit den Altvorderen, wie in archaischen oder älteren Gesellschaften und Texten bis zu Thomas Manns *Buddenbrooks* etwa, sondern als kritische Wahrnehmung und Neubildung eigener Identität, die aber nicht verzichten kann auf die vergleichende Aufnahme der alten Geschichten.

Machfus' Roman ist exemplarisch für diesen historischen Wandel des Familiengedächtnisses in modernen Texten. Er erzählt geradezu eine Geschichte der fundamentalen, fundierenden Rolle des Erzählens für den Zusammenhalt einer Familie, aber auch die Notwendigkeit einer kritischen Revision der Erzähltradition und ihrer Erneuerung oder gar Modernisierung.

Damit setzt der Roman sogar ein, in einem allen Büchern vorangestellten „Prolog“. Der aber genau genommen ein Epilog ist, eine sich aus der bisherigen zyklischen Geschichte von Befreiung und neuer Unterdrückung ergebende Fortsetzung und mögliche Neuschreibung der alten Geschichte in eine andere Zukunft hinein. Der bescheidene Held dieser nächsten, achten Generation ist ein oder genauer noch der Erzähler. „Und so wurde ich in unserem Viertel der erste, der das Schreiben als Beruf ausführte, auch wenn mir dies Spott und Verachtung einbrachte“ (10). Er wird in diese Rolle eigens eingesetzt, durch einen Boten und Beauftragten des letzten, siebten Befreiungshelden, Arafas. Damit wird er zum Erben. Wie schon der erste Erbe, des Urvaters Sohn Adham, kann er schreiben und wird als ein Schreibender eingesetzt: eine Herrschaftsübergabe an den Geeigneten, der aber nicht herrschen soll, sondern klären, ordnen und so den Weg weisen kann durch Wort und Erzählung.

Arafas ist tot, der Erzähler lebt. Er hat Arafas Taten und seine Epoche noch erlebt. Er kennt sie und ihre niederdrückenden Folgen. Ein Freund aus der engen Umgebung Arafas gibt ihm in seinem Namen den Auftrag, die „Geschichten unseres Viertels“ zu schreiben. Aber er will entschieden mehr als nur die Sammlung aller überlieferten Geschichten, sein Auftrag zielt auf ihre Ordnung und ihren rechten Gebrauch, also eine Art Orthopraxis der bisherigen Geschichtsschreibung und Geschichte. „Bisher“, so stellt der Freund über die Geschichten fest, „werden sie ohne jede Regel erzählt, nur der Neigung und Willkür des einzelnen Erzählers folgend. Es wäre gut, wenn die Geschichten geschlossen aufgeschrieben würden und wir sie dann richtig nutzen könnten“ (10).

Genau in diesem Sinn beginnt dann auch der Erzähler seinen Roman: „Das ist die Geschichte unseres Viertels“ (7). Eine ‚objektive‘ Geschichte, wie’s scheint. Eine chronologische Geschichte, wie wir sie dann auch lesen und erleben, vom Urvater am Beginn bis zum Tod seines letzten Sohnes und Erben. Der zweite Satz scheint den ersten zu bestätigen und dem Auftrag zu entsprechen: „Genauer gesagt, es sind die Geschichten unserer Viertel“ (7). In Wirklichkeit aber erschüttert das den Schein einer objektiven Geschichte bis in ihr Fundament, da sich ja die eine Geschichte nur aus lauter perspektivierten und erzählten Geschichten herstellen ließ.

Der Erzähler, so erfahren wir dann, kennt nur seine eigene Zeit aus eigener Anschauung. Und in dieser Zeit hat er ältere Geschichten so „aufgezeichnet“, wie ihre Erzähler sie überliefert haben. Er stellt also den Erzählschatz eines Familien- und Volksgedächtnisses dar, als Geschichte geordnet – ganz ähnlich übrigens, wie sich die Kommentatoren vorstellen, dass der Genesis-Erzähler die weitergegebenen Anekdoten über die Patriarchen schriftlich aufgenommen und geordnet hat. Unser Erzähler hier im Roman, der Mann der achten Generation, fast in der Gegenwart, gibt noch genaueren Aufschluss über seine Quellen. Er ordnet sie in zwei recht unterschiedliche Erzählergruppen und -traditionen. „Alle Kinder unseres Viertels kennen und erzählen sie [die Geschichten, H. H.], denn sie sind von Generation zu Generation weitergegeben worden und in den Kaffeehäusern lebendig geblieben“ (7). Die Kinder des Viertels auf der einen Seite, das Volk, das ist die eine Gruppe; diese Leute beginnen stets mit ihrem Kummer und ihren Sorgen, und erst dann erzählen sie von den Befreiungen der Glaubenshelden und weisen dabei auf das Haus und die Verheißung des Urahns zurück. Die andre Gruppe sind die „Sänger in den Kaffeehäusern“, ein halb offizieller Stand, die, wenn der Abend beginnt, zur Rabab – einer Laute – durchaus ähnliche Erzählungen vortragen. Aber wir hören später aus dem Mund des Erzählers immer wieder, dass sie ihren Gesang meist mit einem Gruß an den Verwalter und mit seinem Lobpreis beginnen. Ihre Erzählungen gehen also nicht aus Kummer und Klagen des Volkes hervor, die der Erzähler als dessen Briefschreiber gut kennt, sondern sie sind eher Fürstenlob-Sänger und deshalb nach oben kaum anstößig, sondern ‚affirmativ‘, wie wir das früher gern genannt haben. Trotzdem halten auch sie die Geschichten der Befreier wach, die die Männer im Hasischrausch am Abend in den Kaffeehäusern hören und träumt. Ein kom-

munikatives Familiengedächtnis also, das der Auftraggeber aufgezeichnet, aber zugleich von Willkür und Regellosigkeit gereinigt wissen will.

Aber selbst wenn unser Erzähler diesen Erzählschatz textkritisch prüft und reinigt, um es einmal modern auszudrücken und so wie wir das kennen, auch von unseren Bibelkommentatoren, selbst wenn er auf diese Weise Unzuverlässiges oder Abweichendes ausscheidet, so bleiben doch die Geschichten ein schwankendes Fundament, auf dem das Volk und seine eigene Erzählung steht. Und das wird im Prolog auch markiert, der selbst eine kleine Geschichte der Metafiktion darstellt.

Unsicherer freilich ist noch das Fundament dieses Fundaments, die Urgeschichte selbst im ersten Buch. Denn seit Adhams Vertreibung aus dem Haus und seit jenen rund 150 Jahren hat niemand den der Rede nach noch lebenden Urvater je gesehen, noch hat er sich durch Boten darüber geäußert, wie er seine Stiftung verstanden wissen will. Anders als Gottvater im hebräischen Testament schweigt der Urvater hier und überlässt seine Kinder und sein Volk sich selbst. Er hat sich ganz aus der Geschichte zurückgezogen. Aber so präterital gesichert Haus und Ahn auch scheinbar erzählt werden, es wird als Sage oder fromme Legende infrage gestellt: „Vielleicht ist diese Geschichte aus Träumen und Wünschen entstanden“ (7), so steht es dagegen gleich zu Beginn im Prolog.

Ist man erst einmal, beim zweiten Lesen, auf diesen Beginn aufmerksam geworden, fallen weitere Stellen auf. Als der Ahn noch einmal in der Vorgeschichte erscheint und Adham mitteilt, dass ihm und seinem Geschlecht die Stiftung zugute kommen soll, wird diese „Erscheinung“ so beschrieben: „Da glaubte er [Adham, H. H.] Schritte zu hören“ und „glaubte er die alte Stimme zu erkennen“ (113). Ganz ähnlich beruhen auch die späteren, von den Helden mitgeteilten Beglaubigungen ihrer Person und ihres Handelns nur auf ihrer, durch den Erzähler selbst nicht beglaubigten Wahrnehmung – oder erträumter, ersehnter Ahnenhilfe in ihrem schweren Handeln.

Verliert die schöne Legende damit ihre Wahrheit? Ihre Glaubwürdigkeit und ihre Wirklichkeit? Das mag wohl so sein. Aber indem die Helden die gute, die rechte Wahrheit in ihrem Herzen und Handeln wahr und wirklich machen, befestigt sie sich im Leben der Menschen. Hier wird sie wirksam, hier wird sie dadurch wirklich.

So kann auch, was davon erzählt wird, selbst wieder wahr und wirklich werden im Hören und Tun der folgenden Generationen. Erzählungen und

Geschichten werden, auch wenn sie schwanken, zum Boden, auf dem die Völker gehen. Es kommt darauf an, was für Geschichten das sind.

Aus dem vielleicht nur sagenhaften Stiftungs-Buch des Ahns und dem Buch des Wissens von Arafa ist zuletzt das Buch der Geschichten des Viertels in Kairo geworden, der „Mutter der Welt“. Zu der wir auch gehören, wenn wir es lesen.

## Literatur

### *Primärliteratur*

*Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, hg. A. Deissler u. A. Vögtle (8. Aufl. Freiburg 1985).

Nagib Machfus. *Die Kinder unseres Viertels*, übers. D. Kiliyas (Zürich 2006).

### *Sekundärliteratur*

Abu-Haidar, Jareer. „*Awlād Hāratīnā* by Najīb Mahfūz: An Event in the Arab World“ [„*Die Kinder unseres Viertels* von Nagib Machfus: Ein Ereignis in der arabischen Welt“], in: *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), 119–131.

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992).

Ebach, Jürgen. *Genesis 37–50*, übers. u. ausgelegt J. E. Freiburg 2007 (= *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, hg. E. Zenger).

Fischer, Irmtraut. *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels* (3. Aufl. Bonn 2006).

Fischer, Irmtraut. „Zur Bedeutung der ‚Frauentexte‘ in den Erzeltern-Erzählungen“, in *Tora*, hg. I. Fischer/M. Navarro Puerto/A. Taschl-Erber (Stuttgart 2010), 238–275 (= *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, hg. I. Fischer/M. Navarro Puerto/A. Taschl-Erber. Bd. 1.1).

Seebaß, Horst. *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Josephserzählung* (Gütersloh 1978).

Vaux, Roland de, OP. *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*. 2 Bde. (Freiburg, Basel, Wien 1960).

Westermann, Claus. *Genesis 12–36*. Freiburg 1981. (= *Biblischer Kommentar Altes Testament*, hg. S. Herrmann u. H. W. Wolff, Bd. I.2)

Wielandt, Rotraud und Andreas Pflitsch. „*Awlād Hāratinā* [Die Kinder unseres Viertels]“, in *Kindlers Literaturlexikon*, hg. H. L. Arnold. Bd. 10 (3. Aufl. Stuttgart 2009), 505–506.