

# Die soziale und rituelle Bedeutung von Essen und Trinken in der Jakoberzählung

Rainer Albertz

Rainer Kessler gehört zu den wenigen alttestamentlichen Forschern, die auf vorbildliche Weise eine intensive und theoretisch fundierte sozialgeschichtliche Forschung mit einer detailgenauen philologischen Exegese und einer tiefgehenden theologischen Reflexion verbunden haben. Darum möchte ich dem Freund und Namensvetter aus alten Heidelberger Tagen, von dessen Arbeit ich viel gelernt habe, einen kleinen Beitrag widmen, der anhand der Jakob-Esau-Erzählung einige Winkel sowohl der sozialen als auch der religiösen Funktionen des Essens und Trinkens in der Hebräischen Bibel auszuleuchten sucht. Möge er ihm beim literarischen Festmahl, das ihm seine Freunde und Kollegen bereitet haben, so gut munden wie die ›Leckerbissen‹ (מטעמים) *mat'amim*),<sup>1</sup> die Jakob alias Esau seinem Vater durch die Kochkunst seiner Mutter zubereitet hat!

## 1. Befund und Fragestellung

In den wenigen Arbeiten zu Essen und Trinken im Alten Testament<sup>2</sup> ist es bisher nicht aufgefallen, dass in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17\*) gleich mehrfach von Mahlzeiten die Rede ist: Gleich am Anfang, nach der einleitenden

1. Vgl. Gen 27,4.7.9.14.17.(31). Im positiven Sinne kommt dieses Wort in der Hebräischen Bibel überhaupt nur in der Jakob-Esau-Erzählung vor. In der Weisheit wird dagegen vor den feinen und leckeren Speisen der Oberschicht gewarnt: Spr 23,3.6; Sir 31,21; 37,29.
2. S. RUDOLF SMEND, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: HERBERT DONNER u. a. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 446-459, und ELEONORE SCHMITT, Das Essen in der Bibel. Literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen, Studien zur Kulturanthropologie 2, Münster 1994. Smend erwähnt Gen 25,34 als ein Beispiel dafür, »daß ›Essen und Trinken‹ nicht nur eine gute Normalität, sondern auch ungute und gefährliche Zustände bezeichnen kann« (450) und Gen 31,43-54 als ein Beispiel für die Zusammengehörigkeit von Vertrag und gemeinsamer Mahlzeit (455). Letzteres erwähnt auch Schmitt (134), sie übergeht aber die Erzählung vom Linsengericht. Von beiden nicht gewürdigt wird das rituelle Segensmahl von Gen 27. Noch weniger bekommt die neueste Untersuchung von NATHAN MACDONALD, Not Bread Alone.

den Exposition (25,21-26a.27 f.) steht die eigentümliche Anekdote, wie Jakob seinem Bruder Esau für ein Linsengericht sein Erstgeburtsrecht abkauft (25,29-34). Es folgt dann – nach dem erst nachträglich eingeschobenen Kapitel 26 – in Gen 27 sogleich die detailliert gestaltete Erzählung, wie Jakob seinen Bruder Esau um den väterlichen Segen betrügt. Die rituelle Segenshandlung ist dabei mit einem besonderen Festmahl für den Vater Isaak verbunden, dessen – manipulierte – Zubereitung und Durchführung im Einzelnen geschildert werden (V. 4-17.24-29.31-33). Am Ende der Erzählungen von Jakobs Aufenthalt bei seinem Onkel Laban steht schließlich ein feierliches Mahl (31,46) bzw. Opfermahl (V. 54) der beiden Parteien, das deren Konflikt durch einen Vertrag beilegt (31,43-32,2a). Dagegen fehlt ein vergleichbares Mahl bei der Aussöhnung Jakobs mit Esau am Ende der Komposition (33,1-17).

Eleonore Schmitt hat in ihrer literaturethnologischen Studie darauf aufmerksam gemacht, dass die Verfasser der biblischen Texte das Motiv von Essen und Trinken nicht einfach wahllos verwenden, sondern dort einsetzen, »wo sie entweder wirklichkeitsgetreu oder verfremdet Situationen kennzeichnen, Personen charakterisieren, Handlungsabschnitte einleiten oder beenden, Textteile miteinander verknüpfen, Themen motivisch ausgestalten, Erwartungshaltungen über den weiteren Textfortgang erzeugen, Bewertungen und Interpretationen initiieren«<sup>3</sup>. So machte sie etwa auf die strukturierende und die Handlung vorantreibende Funktion des Motivs in der Hannaerzählung (1 Sam 1,7.9.14), der Erzählung von Nabots Weinberg (1 Kön 21,4.7) und im Buch Rut (1,3.6; 2,9.14; 3,7.15.17; 4,16) aufmerksam.<sup>4</sup> Es stellt sich somit die Frage, ob der Verfasser, der die Jakoberzählung – wie Erhard Blum gezeigt hat<sup>5</sup> – zwar teilweise unter Verwendung älteren Materials, aber doch als ein literarisch einheitliches Werk geschaffen hat, ebenfalls mit der Gestaltung und Anordnung seiner Mahlszenen eine erkennbare Absicht verfolgte. Damit beschränke ich mich auf die erste Ausgabe der Jakoberzählung Gen 25,21-33,17\*, wie sie Blum überzeugend rekonstruiert hat.<sup>6</sup>

The Uses of Food in the Old Testament, Oxford 2008, die Jakoberzählung in den Blick, die den Anspruch erhebt, das lange vernachlässigte Thema endlich umfassend zu behandeln (vii; 2). Gen 25,29 f. und 31,43-54 werden nur *en passant* erwähnt (95, Anm. 68; 143; 193), Gen 27 wird gar nicht beachtet.

3. SCHMITT, Essen, 7.
4. Vgl. SCHMITT, Essen, 139-142.
5. S. ERHARD BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 202 f.
6. S. BLUM, Komposition, 7-203. Diese Analyse ist von JOHANNES TASCHNER, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19–33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens, HBS 27, Freiburg u. a. 2000, zwar an einigen Stellen variiert, aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt worden. Im Einzelnen rechne ich dieser Kom-

## 2. Das im Konkurrenzkampf der Brüder depravierte Mahl

Nachdem der Erzähler schon in der Einleitung seiner Komposition dargestellt hatte, wie sich die Zwillinge im Mutterleib streiten und bei ihrer Geburt um ihren Vorrang kämpfen (Gen 25,21-26a), typisiert er in seiner Exposition (V. 27f.) die beiden durch gegensätzliche Berufe und Lebensweisen: Esau, der Erstgeborene, entwickelt sich zum kundigen Jäger, der auf dem freien Feld herumstreift, um seines Wildbrets vom Vater geliebt; Jakob, der Zweitgeborene, wird dagegen ein gesitteter Mann, der sich lieber zuhause umtut und von der Mutter ins Herz geschlossen wird.

Die Fortsetzung des Konkurrenzkampfes der ungleichen Brüder schildert der Erzähler unter Aufnahme einer kleinen Anekdote (Gen 25,29-34) an einem sehr ungewöhnlichen Verlauf einer Mahlzeit: Jakob hatte gerade ein Gericht zubereitet, als Esau total erschöpft vom freien Feld heimkam und in wilder Gier zu essen beehrte: »Lass mich doch fressen<sup>7</sup> von dem Roten, dem

position zu: Gen 25,21-26a.27-30a.31-34; 27,1-40a.41-44.45a<sup>2</sup>βb; 28,10-13a<sup>1</sup>.16-21a.22; 29,1-30,20.22-43; 31,1-2.4-16.19-21a<sup>1</sup>.b.22-46.48-53a<sup>1</sup>.b.54; 32,1-9.14-32; 33,1-17. Ihr Anfang ist durch die sog. »Priesterschrift«, die im Bereich der Jakoberzählung eindeutig eine Bearbeitung darstellt (Gen 25,19f.26b; 26,34f.; 27,46-28,9; 31,17f.), verdrängt worden. Vorpriesterliche Ergänzungen im o.g. Textbereich sind meiner Meinung nach: 1. Eine Einfügung der Überlieferung von weiteren Jakobsöhnen: Gen 30,21 als Verklammerung der Dina-Erzählung (Gen 34,1-31); 2. Die Verklammerung von Abrahams- und Jakobsgeschichte in der ersten Ausgabe der exilischen Vätergeschichte (VG<sup>1</sup>): Gen 28,13a<sup>1</sup>βb.14; 26,1-3a<sup>1</sup>.6-23.25-33. Hinzu kommt 3. eine spätdeuteronomistische Bearbeitung: Gen 26,3a<sup>1</sup>β-5.24; 28,15.21b; 31,3; 32,10-13, die, nachdem deutlich geworden ist, dass erst P den Übergang zum Exodusbuch geschaffen hat (vgl. KONRAD SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 152f.; JAN CHRISTIAN GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000, 352-366; akzeptiert von ERHARD BLUM, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen*, in: JAN CHRISTIAN GERTZ u. a., *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin u. a. 2002, 119-156, bes. 145-151), nachpriesterlich eingeordnet werden muss. Aus noch späterer Zeit stammen 4. die Ergänzungen der Hexateuchredaktion: Gen 31,21a<sup>1</sup>β; 33,19; 35,1-4. Einzelne Glossen und Ergänzungen finden sich in Gen 25,30b; 27,40b.45a<sup>1</sup>; 31,47.53a<sup>1</sup>β; 32,33.

7. Das nur hier vorkommende Verb לָעַט hat wahrscheinlich wie לָהַט die Bedeutung »verschlingen« (Ps 57,5), vgl. die mhe. Bedeutungen »verschlucken, füttern« und syr. *lūʿāṭā* »Kinnlade«. Mit Recht betont BENNO JACOB, *Das Buch Genesis*, Berlin 1934; Nachdruck Stuttgart 2000, 545, die animalische Konnotation des Verbs. Wenn TASCHNER, *Verheißung*, 33, meint, das seltene Verb sei nur wegen seiner Ähnlichkeit

Roten da, denn ich bin (so) erschöpft!« (V. 30a).<sup>8</sup> Sein Heißhunger fegt alle Esskultur hinweg, er reduziert das Essen auf eine quasi animalische Nahrungsaufnahme. Doch auch Jakob, so verdeutlicht der Erzähler, machte noch nicht einmal den Versuch, Esau zu bremsen und seine Essgier in gesittetere Bahnen zu lenken, sondern er nutzte eiskalt die momentane Schwäche Esaus aus, um ihm für das heißbegehrte Essen sein Erstgeburtsrecht abzukaufen (V. 31). Wenn Esau auf diesen überraschenden Vorschlag seines Bruders erwiderte: »Siehe, ich bin dabei zu sterben,<sup>9</sup> was soll mir da das Erstgeburtsrecht?« (V. 32), dann ist damit wahrscheinlich nicht ein Hinweis auf sein späteres Todesschicksal,<sup>10</sup> sondern auf seine akute Notlage gemeint.<sup>11</sup> Es war nicht purer Leichtsinn, der ihn bewog, auf die eigentlich unverschämte Forderung seines Bruders einzugehen, sondern seine momentane Erschöpfung erschien ihm so lebensbedrohlich, dass ihm darüber sein Status in der Zukunft egal war. Doch auch diese dumpfe Klage seines Bruders bewog Jakob nicht, ihm endlich etwas zu essen zu geben. In kluger Voraussicht, dass Esau seine Zustimmung schnell wieder abstreiten könnte, wenn er erst einmal wieder zu Kräften käme, ließ Jakob seinen Bruder schwören, um dem erpressten Handel Gültigkeit zu verleihen. Erst dann tischte Jakob Esau das Linsengericht<sup>12</sup> auf. Befriedigt über seinen Sieg spendierte er seinem unterlegenen Bruder sogar noch Brot und etwas zu trinken (V. 34a). Wenn es vom eigent-

zu מַטְעָמִים *mafamim* »Leckerbissen« in Gen 27,4 u. ö. gewählt und bedeute im Hif. nur »essen lassen«, dann wird das der emotionalen Sprache des Verses nicht gerecht. Erst die LXX gibt Esaus derben Ausruf in Hochsprache wieder: »Lass mich kosten von diesem roten Gekochten.«

8. Die Nebenbemerkung V. 30b »deswegen nennt man ihn Edom«, die Esaus Bezeichnung des Linsengerichts explizit auf den Volksnamen ausdeutet und den Dialog unterbricht, ist wohl eine erklärende Glosse, so HERMANN GUNKEL, *Genesis*, HK I/1, Göttingen<sup>3</sup>1910; Nachdruck<sup>7</sup>1966, 297; CLAUS WESTERMANN, *Genesis*. 2. Teilband: *Genesis 12–36*, Neukirchen-Vluyn 1981, 508; HORST SEEBASS, *Genesis II/2: Vätergeschichte II* (23,1–36,43), Neukirchen-Vluyn 1999, 273; nicht ganz sicher ist sich BLUM, *Komposition*, 73.
9. Vgl. zur Konstruktion des *Ptz. akt.* von הלך *hlk* »gehen« mit *Inf. cons.* + ל Gen 25,32; Ri 14,3; 17,9; Jes 30,2.
10. So GUNKEL, *Genesis*, 298. Wendungen mit הלך *hlk*, die das allgemeine Todesschicksal umschreiben, lauten anders: »den Weg aller Welt gehen« (Jos 23,14; 1 Kön 2,2) o. ä.
11. So richtig GERHARD VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen<sup>7</sup>1964, 232; WESTERMANN, *Genesis*, 510; ersterer gibt den Ausdruck mit »Ich sterbe ja vor Hunger«, letzterer mit »Ich sterbe fast vor Hunger« wieder.
12. Die Linse gehört zu den ältesten Kulturpflanzen im Vorderen Orient, vgl. MICHAEL ZOHARY, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart 1983, 82. Die nahrhafte Hülsenfrucht konnte in gekochter Form für Suppen und Breie verwendet werden, oder ihr gemahlenes Mehl zusammen mit dem aus anderen Getreidekörnern zum Backen von Kuchen.

lichen Mahl nur heißt: »Da aß er und trank, stand auf und ging fort«, dann zeichnet das weniger »karikierend den stumpfen, rohen Jäger«<sup>13</sup>, sondern das Elend eines Essens in zerrütteter Gemeinschaft, das ohne Gespräche, ohne Freude und gegenseitige Anteilnahme zur bloßen Einverleibung von Nahrung verkommen ist.

Man ermisst das ganze Ausmaß der Depravation, wenn man die Schilderung von Gen 25,29-34 auf den Hintergrund der Erkenntnisse der Soziologie des Essens stellt.<sup>14</sup> Diese betont, dass das menschliche Essen im Unterschied zum animalischen Fressen mehr als eine bloße Einverleibung von Nahrung darstellt. Vielmehr ist der für das Überleben notwendige biologische Vorgang von Essen und Trinken kulturell überformt. In der Mahlzeit wird einerseits die Relation des Menschen zur Speise und andererseits die Relation der Tischgenossen untereinander aufwendig gestaltet. »Beim Gastmahl wird die Nahrungsaufnahme zum bloßen Mittel der Realisierung intersubjektiver Beziehungen«.<sup>15</sup> Darum ist das Essen für die personale Identitätsbildung konstitutiv. Die Inszenierung des Essens in der Mahlzeit ist zugleich Ausdruck personaler und kultureller Identität. Darum hat die menschliche Mahlzeit über die biologische Funktion hinaus normalerweise immer auch kulturelle, psychologische und soziale Funktionen.<sup>16</sup>

Was für die Mahlzeiten im Allgemeinen gilt, ist erst recht gültig für die Mahlzeiten in der Familie; lässt sich doch der familiäre Haushalt als Wohn- und Konsumtionsgemeinschaft definieren.<sup>17</sup> »Es kennzeichnet die häuslichen Lebensgemeinschaften aller Kulturen und Epochen, daß sie den Alltag durch Mahlzeiten gliedern. Dadurch werden die dort stattfindenden Mahlzeiten wie kaum eine andere Einrichtung des menschlichen Zusammenlebens zu einer mit größter Regelmäßigkeit wiederkehrenden, somit erwartbaren Situation

13. So WESTERMANN, Genesis, 511.

14. Vgl. GEORG SIMMEL, Soziologie der Mahlzeit, in: DERS., Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, hg. von MICHAEL LANDMANN / MARGARETE SUSMANN, Stuttgart 1957, 243-250; MARY DOUGLAS, Deciphering a Meal, in: DIES., Implicit Meanings. Essays in Anthropology, London u.a. 1975 [= 1984], 249-275, bes. 254-260; DIES., Standard Social Uses of Food. Introduction, in: DIES. (Hg.), Food in the Social Order. Studies of Food and Festivities in the Three American Communities, New York 1984, 1-39, bes. 7-25; und umfassend: EVA BARLÖSIUS, Soziologie des Essens. Eine Sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim / München 1999, 25-47; 168-198.

15. FERDINAND FELLMANN, Kulturelle und personale Identität, in: HANS JÜRGEN TEUTEBERG u. a. (Hg.), Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven, Kulturthema Essen Bd. 2, Berlin 1997, 27-36, 35.

16. S. SCHMITT, Essen, 7.

17. Vgl. DAVID I. KERTZER, Household History and Sociological Theory, ARS 17 (1991), 155-179, bes. 156.

der Teilhabe und des Austauschs unter *Verschiedenen* (Männern und Frauen, Eltern und Kindern, Älteren und Jüngeren, Gleich- und Minderberechtigten, Höher- und Niedriggestellten usw.). Die Mahlzeit der häuslichen Lebensgemeinschaft ist somit wie keine andere menschliche Einrichtung der Ort, an dem das Individuum das, was es ›ist‹, in der Differenz zu anderen erfährt und bestätigt bekommt und an dem ihm zugleich sein Wert als Person verdeutlicht wird.«<sup>18</sup>

Zwar wird Gen 25,29-34 nicht als eine der regelmäßigen Familienmahlzeiten geschildert, aber eben doch als eine Mahlzeit im Raum der Familie. Auch diese außergewöhnliche Mahlzeit hätte zu einer Situation der Teilhabe und des Austauschs der unterschiedlichen Brüder werden können, wenn sie denn gewollt hätten. Aber indem Esau die Mahlzeit in seiner Gier auf ihre bloße biologische Funktion reduzierte (V. 30), und Jakob seine Verfügung über die von ihm zubereitete Speise als Waffe im Kampf gegen seine Benachteiligung missbrauchte (V. 31), anstatt sie mit seinem Bruder gemeinsam zu verzehren, brachen die soziale und psychologische Funktion des Mahles vollständig weg. Dieses verkam zu einem dumpfen Fressen.<sup>19</sup>

Nun wollte der biblische Verfasser, wie aus dem Wortanklang zwischen der roten Speise (אֶדְוּם) und Edom (אֶדְוּם) in Gen 25,30 deutlich wird, nicht bloß familiäre, sondern auch politische Verhältnisse darstellen. Aber indem er den Aufstieg Israels über das ältere Edom auf die familiäre Ebene projiziert, zeigt er anhand des depravierten Mahles, wie verletzlich die kulturellen Institutionen menschlichen Zusammenlebens sind. Zwar kann er am Ende der Erzählung nur seine Verwunderung über die Leichtfertigkeit Esaus ausdrücken, mit der dieser aus einer augenblicklichen Not heraus seine Zukunftsansprüche preisgab (V. 34b). Aber er weist auch auf, dass Jakobs allzu clevere und unsolidarische Aufstiegsambitionen wesentliche Errungenschaften menschlicher Kultur, wie sie in der kulturellen Überformung des Essens und Trinkens greifbar sind, zu beschädigen drohen. So habe ich meine Zweifel, ob Gunkel die Intention der Anekdote richtig bestimmt hat, wenn er sagt: »Die Sage lacht den dummen Esau aus, der seine ganze Zukunft um ein Linsengericht verkauft hat, und jubelt über den klugen Jakob, in dem die Erzähler ihr eigenes Bild wiedererkennen«<sup>20</sup> Ich meine, der Erzähler ist hier am Anfang seiner Erzähl-

18. ARNOLD ZINGERLE, Identitätsbildung bei Tische. Theoretische Vorüberlegungen aus kultursoziologischer Sicht, in: TEUTEBERG, Essen, 69-86, bes. 80 f.

19. SIMMEL, Soziologie, 244, hat treffend das erstaunliche Paradoxon beschrieben, dass – normalerweise – in der menschlichen Mahlzeit ausgerechnet »an die exklusive Selbstsucht des Essens eine Häufigkeit des Zusammenseins, eine Gewöhnung an das Vereinigtsein« geknüpft ist. Gen 25,29-34 beschreibt, wie zerbrechlich diese Verknüpfung ist.

20. GUNKEL, Genesis, 299.

komposition durchaus selbstkritischer: Selbst wenn man sich über den Aufstieg Israels freuen mag, bleibt einem doch der Jubel angesichts der tief gestörten familiären Mahlgemeinschaft am Ende im Halse stecken.

### 3. Das im Konkurrenzkampf der Brüder manipulierte rituelle Segensmahl

Die ausgeführte Erzählung Gen 27 stellt im Aufbau der Jakobkomposition eine Parallele zur kurzen Anekdote 25,29-34 dar, insofern sich Jakob hier sein Vorrecht gegenüber seinem Bruder durch die Erschleichung des väterlichen Segens sichert. Doch hinsichtlich der in diesem Kapitel geschilderten Mahlzeiten könnten die Unterschiede kaum größer sei: An die Stelle einer schlichten *ad hoc* Mahlzeit (Gen 25) tritt hier ein aufwendiges Festmahl aus Anlass einer besonderen familiären Segenszeremonie; statt einer zur ungeordneten Fresserei deprivierten Mahlzeit wird hier eine rituell geordnete Speisung des alten Vaters inszeniert; und während in Gen 25 die Mahlzeit auf die bloße Nahrungsaufnahme reduziert war, werden in Gen 27 die sozialen, psychologischen und religiösen Funktionen des Essens regelrecht zelebriert.

Es gibt wohl kaum einen anderen Text in der Hebräischen Bibel, in dem die einzelnen Phasen des Essens, welche die Soziologen herausgearbeitet haben,<sup>21</sup> das Beschaffen der Nahrung (V. 3.9.14.20), das Zubereiten (עָשָׂה: V. 4.7.9.14.31) und die Verteilung (בָּוֹא Hif.: V. 4.7.10.25.33) der Speise sowie der Verzehr der Mahlzeit (אָכַל: V. 4.7.10.19.25a.25b.31.33) in dieser Detaillierung erwähnt werden.

Unter Rückgriff auf die schon in Gen 25,27 f. angeordnete Exposition, die von der unterschiedlichen Vorliebe der Eltern für ihre ungleichen Söhne berichtete, setzt der Erzähler in Gen 27 damit ein, dass der alt und blind gewordene Isaak dem von ihm bevorzugten größeren Sohn Esau den Auftrag erteilte, ihm sein geliebtes Wildbret zu jagen, um ihm davon einen Leckerbissen zuzubereiten, den er essen wolle, um ihm vor seinem Tod den väterlichen Segen zu erteilen (V. 1-4). Doch zur vollen Ausführung dieses Auftrages kommt es nicht. Rebekka griff in die Vorbereitung des Segensmahles ein, indem sie den von ihr geliebten kleineren Sohn anstiftete, sich den väterlichen Segen zu erschleichen und ihn dabei mit ihrem klugen Rat und ihren guten

21. JACK GOODY, *Cooking, Cuisine, and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge 1982 [= 1996], 37, unterschied die Phasen: *production, distribution, preparation, consumption* und *disposal*. Bis auf die Abfallbeseitigung sind in Gen 27 alle Phasen erwähnt.

Kochkünsten unterstützte (V. 5-17). Mit den von der Mutter zubereiteten Leckerbissen von der heimischen Weide ausgestattet und mit den Festkleidern Esaus und Fellauflagen verkleidet, gelang es Jakob, seinen blinden, aber durchaus misstrauischen alten Vater zu täuschen (V. 18-23), sodass er das Segensritual an seinem jüngeren Sohn vollzog.<sup>22</sup> Dieses begann mit einer förmlichen Identifikation des zu Segnenden (V. 24). Darauf folgte das Segensmahl Isaaks als des Segensspenders (V. 25). Dessen Besonderheit besteht darin, dass der Vater es allein in der trauten Gegenwart seines Sohnes einnahm. Auf seine Aufforderung hin war Jakob nah an ihn herangetreten, hatte ihm die so geliebte leckere Fleischspeise vorgelegt und ihn auf eigenen Antrieb hin mit Wein bedient (V. 25). Es ist wohl davon auszugehen, dass Jakob während der ganzen Mahlzeit schweig- und aufmerksam bei seinem genüsslich speisenden Vater verharrte und ihm immer wieder auflegte und einschenkte. Die große Intimität, die sich während der Dauer des Segensmahls zwischen Vater und Sohn aufgebaut hatte, fand schließlich darin ihren körperlichen Ausdruck, dass Isaak seinen Sohn nach dem Mahl noch näher zu sich heranbat und zum Kuss aufforderte (V. 26). Aus dieser intimen körperlichen Berührung heraus, die so eng war, dass Isaak vom Geruch der Kleider seines Sohnes umhüllt und inspiriert wurde, erging dann der väterliche Segenspruch (V. 27). Mit ihm wünschte der alte Isaak auf seinen Sohn, den er für Esau hielt, Gottes überreiche Segensgaben und die Herrschaft über Völker und Brüder herab (V. 28 f.).<sup>23</sup>

In der Forschung ist umstritten, wie in dem oben nachgezeichneten Ritus Mahlzeit und Segnung näherhin zusammenhängen.<sup>24</sup> Auf der einen Seite stehen Forscher, die einen sozial-psychologischen Zusammenhang annehmen wollen. Ihn beschreibt etwa Benno Jacob mit den Worten: »Zum Segnen gehört eine Hochstimmung der Seele ... Dies wird bei dem engen Zusammen-

22. V. 23 ist, wie schon WESTERMANN, *Genesis*, 535, gezeigt hat, keine Doublette zu V. 27, sondern resümiert das folgende Geschehen, das dann in V. 24 mit dem förmlichen Ritual einsetzt; ähnlich BLUM, *Komposition*, 83 f.; MARTIN LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel*. Untersuchungen zu ihren religionsgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen, *ATHANT* 90, Zürich 2008, 231, gegen SEEBASS, *Genesis*, 301; 307, der den Vers nach wie vor »verquer im Kontext« stehen sieht.
23. Die Erwähnung von weiteren »Brüdern« Jakobs, die es in der Familie Isaaks gar nicht gibt, ist der völkergeschichtlichen Perspektive des Erzählers geschuldet, die er hier bewusst in seiner Familienerzählung durchscheinen lassen wollte. Sie wird in Gen 27,37 explizit auf Esau appliziert. Somit liegt kein literarkritisch auswertbarer Widerspruch vor; gegen WESTERMANN, *Genesis*, 531; 536 f.; vgl. BLUM, *Komposition*, 69-79.
24. Zum Zusammenhang von Essen und Segnen vgl. auch den Beitrag von MICHAELA GEIGER in diesem Band (Abschnitt 3.).

hang zwischen Leib und Seele gefördert durch körperliches Wohlbehagen, das hervorgerufen wird von den wohltuenden Reizungen durch Essen, Trinken und Wohlgeruch, um so mehr, wenn sie von dem zu Segnenden kommen und für ihn einnehmen.«<sup>25</sup> Ähnlich heißt es bei Christopher W. Mitchell, der allerdings die soziale Seite noch etwas stärker herausstreicht: »Isaac simply wants a delicious meal from Esau so that he will be full and content, in a good mood to give a benediction ... Isaac asks Esau to show his gratitude for obtaining the blessing by once again giving his father pleasure.«<sup>26</sup> Danach dient das gute Mahl dazu, den Segensspender zu beflügeln und das soziale Band zwischen ihm und dem Segensempfänger zu festigen.

Auf der anderen Seite haben Forscher im Gefolge des religionspsychologischen Ansatzes von Johannes Pedersen<sup>27</sup> einen magischen Zusammenhang konstruieren wollen: So schreibt etwa Claus Westermann: »Das ›magische‹ Verständnis des Segens zeigt sich daran, daß sich der Segnende, der im Segen seine Lebenskraft an den Sohn weitergibt, durch eine Mahlzeit dafür stärken muß.«<sup>28</sup> Und jüngst ist diese Sicht von Martin Leuenberger noch einmal kräftig unterstrichen worden, wenn er ausführt: »Dieser Konnex (sc. zwischen Essen und Segensvollzug) lässt sich nach wie vor am einfachsten plausibel machen ..., wenn das Essen bzw. näherhin Wildbret und Wein (V. 25) Isaak leib-seelisch stärken und insofern (für moderne Verhältnisse) ›magisch‹ seine Segenskraft mehren, die seine  $\text{שָׁמַח}$  sodann auf Jakob übertragen kann.«<sup>29</sup> Insbesondere die Irreversibilität und Einmaligkeit des von Isaak erteilten Segens verweisen für Leuenberger auf dessen »magisch-selbstwirksame Funktionsweise«<sup>30</sup> und die »magische Funktion des Mahls«.<sup>31</sup> Nach diesem Verständnis hätte das Mahl die Funktion, die Segenskraft ( $\text{שָׁמַח}$ ) des Segensspenders zu stärken, damit diese im Ritual durch wirkmächtige Handlung (Körperkontakt im Sinne kontagiöser Magie) und wirkmächtiges Wort (Segensspruch) auf den Segensempfänger übertragen werden kann.

25. JACOB, Genesis, 561.

26. CHRISTOPHER WRIGHT MITCHELL, *The meaning of BRK »To Bless« in the Old Testament*, SBL.DS 95, Atlanta 1987, 82.

27. Vgl. JOHANNES PEDERSEN, *Israel. Its Life and Its Culture I–II*, London / Copenhagen 1926 [= 1959], 198–200.

28. WESTERMANN, Genesis, 536; vgl. CLAUD WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968, 56 f.

29. LEUENBERGER, Martin, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich 2008, 239.

30. A. a. O., 240.

31. A. a. O., 241.

Auch ich habe früher einer solchen »magischen« Interpretation des Segensmahles von Gen 27 angehängen.<sup>32</sup> Aber ich habe inzwischen Zweifel, ob sie dem Text gerecht wird. Sie ist konsequent nur möglich, wenn man, wie Westermann<sup>33</sup> und teilweise Leuenberger,<sup>34</sup> all die Verse, die den Segen auf Gott beziehen (V. 7.27.28), als nachträgliche Theologisierungen aus der ursprünglichen Erzählung ausscheidet. Doch wäre erstens eine Segenserzählung ohne erhaltene Segenssprüche ausgesprochen misslich, weswegen denn auch Leuenberger zumindest V. 28 (und 39) in der ältesten Textform halten will. Damit handelt er sich allerdings das Problem ein, dass durch diesen an Gott gerichteten Segenswunsch seine Vorstellung von einer »magisch-selbstwirk-same[n] Funktionsweise von Segen«<sup>35</sup> ein gutes Stück weit relativiert wird.<sup>36</sup> Zweitens setzt der Fortgang der Erzählung in den Versen 37 und 39-40a die Segenssprüche V. 28 f. einschließlich des theologisch formulierten Fruchtbarkeitssegens ausdrücklich voraus.<sup>37</sup> Das bedeutet, die Erzählung hat in ihrer vorliegenden Form nie ohne die besagten Sprüche existiert.<sup>38</sup>

Zudem hat Rüdiger Schmitt in seiner umfassenden Untersuchung zur Magie im Alten Testament inzwischen nachgewiesen, dass im gesamten Vorderen Orient die Durchführung und Wirkung »magischer« Rituale immer mit dem Handeln der Götter in Verbindung gebracht wurde.<sup>39</sup> Damit sind aber Deutungsmuster, die auf animistischen, dynamistischen oder anderen Vor-

32. RAINER ALBERTZ, Segen Gottes. Wo ist er erfahrbar? Wie gehen wir damit um?, in: DERS., Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will, Neukirchen-Vluyn 1996, 85-113, bes. 95.
33. WESTERMANN, Genesis, 531, hält die gesamten Segenssprüche V. 27-29 und 39-40 für sekundär, weil sie mit ihrer völkergeschichtlichen Perspektive den familiären Horizont der Erzählung sprengen, auch לפני יהוה »vor JHWH« in V. 7 hält er für einen Einschub.
34. LEUENBERGER, Segen, 234, streicht לפני יהוה »vor JHWH« in V. 7 und V. 27bβ. 29a.40a.
35. A. a. O., 239.
36. LEUENBERGER, Segen, 237, gesteht ein: »gleichwohl zeigt V. 28, dass man sich vor einseitigen Verabsolutierungen hüten sollte«.
37. Dies erkennt in Bezug auf V. 37 auch schon TASCHNER, Verheißung, 44; deswegen auch V. 37 zusammen mit V. 36 ebenfalls auszusondern, wie LEUENBERGER, Segen, 233 f., vorschlägt, geht nicht an.
38. Nachträglich zugefügt ist wahrscheinlich nur die prosaisch formulierte Ankündigung einer späteren Befreiung Edoms von der israelitischen Vorherrschaft in Gen 27,40b, vgl. GUNKEL, Genesis, 314; WESTERMANN, Genesis, 537; SEEBASS, Genesis, 301; TASCHNER, Verheißung, 48. Dagegen stellt der häufig als sekundär verdächtige Versteil 36a eine kompositorische Klammer des Verfassers der Jakoberzählung dar, vgl. BLUM, Komposition, 85.
39. RÜDIGER SCHMITT, Magie im Alten Testament, AOAT 313, Münster 2004, 67-106.

stellungen von der Selbstwirksamkeit der Magie beruhen, äußerst fraglich geworden. Magie ist nach Schmitt vielmehr als eine »ritualsymbolische Handlung« zu verstehen, »die eine göttliche Intervention antizipiert«. <sup>40</sup> So ist es nach Schmitts Einsichten überhaupt nicht auffällig, dass in Gen 27,7.27.28 das göttliche Wirken im menschlichen Segensritual angesprochen wird.

Folgt man diesem veränderten Magieverständnis, dann lässt sich auch das in Gen 27 geschilderte familiäre Segensritual als eine »ritualsymbolische Handlung« verstehen, welche die »göttliche Intervention antizipiert«: Durch den performativen Akt des Rituals wird der göttliche Segen für den Sohn, der sich erst in der Zukunft realisieren wird (V. 28 f.), vertrauensvoll in die Gegenwart hineingezogen und schon jetzt eine Situationsveränderung (Autoritätsdelegation) herbeigeführt. <sup>41</sup> Aus diesem antizipatorischen Akt wird auch verständlich, warum dieser Segen irreversibel ist und nicht einfach durch einen weiteren Segen ergänzt werden kann: Dies hat nicht etwa damit zu tun, dass »die gesamte väterliche Segenspotenz« erschöpft wäre, <sup>42</sup> sondern erklärt sich schlicht daraus, dass mit dem Vollzug des Rituals schon eine Applikation des zukünftigen Segenswirkens Gottes auf den gesegneten Sohn stattgefunden hat. Die Selbstbindung Gottes an Jakob, die im Ritualvollzug vertrauensvoll antizipiert wurde, ließ sich menschlicherseits nicht einfach wieder rückgängig machen, wollte man nicht jegliches Vertrauen darauf zerstören, dass Rituale auf Gott Einfluss zu nehmen vermögen. Darum verweist Isaak im Fortgang von Gen 27, als der Schwindel herausgekommen ist, nicht etwa auf seine erschöpfte Segenspotenz, sondern einfach auf den geschehenen Vollzug des Segensrituals (V. 37), den auch er zu akzeptieren hat (V. 33).

Ist damit die Wirkweise des Gesamtrituals geklärt, stellt sich die Frage, welche Funktion der Beköstigung des Vaters darin zukommt. Dass diese die Funktion haben sollte, die Segenskraft des alten Vaters zu stärken, ist schon deswegen relativ unwahrscheinlich, weil der Begriff  $\text{שָׂדֵד}$ , der für diese in Anspruch genommen wird, in Gen 27 keineswegs durchgängig gebraucht wird, sondern nur an ganz wenigen, ausgesuchten Stellen vorkommt: Die  $\text{שָׂדֵד}$  erscheint nur dort als Subjekt der Segensübermittlung, wo Segensspender und Segensempfänger mit Bezug auf das Segensritual in direkter Anrede unmittelbar miteinander kommunizieren (V. 4.19.25.31). Wo eine andere Person oder der Erzähler über den Vorgang berichten, ist durchgängig Isaak selber Subjekt der Segensübermittlung (V. 7.10.23.27.30). <sup>43</sup> Dieser bisher nicht beachtete

40. A. a. O., 395.

41. Vgl. SCHMITT, Magie, 134 f.

42. So LEUENBERGER, Segen, 240.

43. In der Anrede erscheint der Vater als Subjekt der Segensübermittlung nur in Gen 27,34.38, aber hier außerhalb des geordneten Rituals.

Befund legt es nahe, dass נִפְּשׁ an den besagten Stellen die emotionale Bindung des Segensspenders an den Segensempfänger hervorkehren will, etwa in dem Sinne, dass die Segenshandlung des alten Vaters »aus dem Innersten heraus« oder »von ganzem Herzen« erfolgen soll.<sup>44</sup>

Dass die emotionale Beziehung zwischen Vater und Sohn im Segensmahl eine wesentliche Rolle spielt, macht eine zweite, wenig angestellte Beobachtung deutlich: Dort, wo Esau dem Vater – verspätet – die zubereiteten Speisen bringt (V. 31), spricht er ihm gegenüber vom »Wildbret seines Sohnes« (צִיד בְּנוֹ); zuvor hatte Jakob an entsprechender Stelle – etwas weniger vollmundig – von »meinem Wildbret« (צִידִי) geredet (V. 19).<sup>45</sup> Doch nimmt dies Isaak dort, wo er das Segensmahl einleitet, erneut mit der volltönenden Formulierung auf, indem er in Anrede Jakobs von dem »Wildbret meines Sohnes« (צִיד בְּנִי) spricht (V. 25),<sup>46</sup> das er nun verzehren wolle, um ihn dann »von ganzem Herzen« zu segnen. Das heißt, es geht im Segensmahl nicht um irgendein Essen, das den Vater stärken und ihm Freude bereiten könnte, sondern um ein ganz besonderes Mahl. Es ist ein Mahl, das der zu segnende Sohn, einmal abgesehen von der Manipulation Rebekkas, in allen seinen Phasen selber für den Vater hergestellt hat: Er hat die Nahrung besorgt (V. 4.30b), er hat sie zu einer besonders leckeren Speise zubereitet (מִטְעָמִים: V. 4.31; vgl. 7.9.14.17), wie sie der Vater besonders liebt (אָהֵב: V. 4.9.14), er hat sie selber aufgetragen (בֹּא: Hif.: V. 31; vgl. 4.7.10.25.33) und – wie oben beschrieben – den Vater bei ihrem Verzehr aufmerksam bedient und liebevoll umsorgt. Es handelt sich somit um eine »Speise des Sohnes« im vollen Sinne des Wortes.

Geht man davon aus, dass es normalerweise der älteste Sohn ist, der dem alten Vater kurz vor seinem Tode dieses Mahl zubereitet, dann muss man berücksichtigen, dass sowieso insbesondere der Erstgeborene die Pflicht hatte, die alt gewordenen Eltern bis zu ihrem Tode mit Nahrung und Kleidung zu versorgen.<sup>47</sup> Unter dieser Perspektive erscheint das Segensmahl als ein besonderer Akt letzter großer Fürsorge für den Vater. Dieser wird noch einmal im vollen Sinne »gehört«, wie es das Elterngesetz vorschreibt (Ex 20,12; Lev 19,3a). Das Segensmahl symbolisiert somit zugleich die hohe Verantwortungsbereitschaft und die große emotionale Zuneigung des Erstgeborenen

44. Vgl. schon ähnlich MITCHELL, *Meaning*, 82, mit Verweis auf Ps 103,1.2.22; 104,1.35.

45. Diese Abweichung hängt damit zusammen, dass Jakob seine Speise ja nicht selber zubereitet hat.

46. JACOB, *Genesis*, 565 f., hält dies für eine zärtliche Redeweise, die nachträglich das נִפְּשׁ von Gen 27,4.19.31 erläutere.

47. Vgl. RAINER ALBERTZ, *Hintergrund und Bedeutung des Elterngesetzes im Dekalog* (1978), in: DERS., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte*, hg. v. INGO KOTTSIEPER u. a., Berlin u. a. 2003, 157-207. Hinzu kommt die Verpflichtung, für eine würdige Bestattung zu sorgen.

gegenüber seinem auf den Tod zugehenden Vater; jener demonstriert mit dieser letzten aufwendigen Beköstigung des Vaters, dass er als zukünftiges Familienhaupt auch für den Bestand der Familie sorgen wird. Und deswegen kann der so umsorgte alte Vater, physisch und emotional gestärkt, die Verantwortung getrost in die Hände seines Sohnes legen und steht ihm dadurch bei, dass er ihn für die Zeit, wenn er nicht mehr sein wird, des Segens Gottes rituell versichert und seine Führungsposition durch seine Segenshandlung religiös abstützt. Das Segensmahl hat somit die Funktion, die sozialen und emotionalen Bindungen zwischen dem Vater und seinem ältesten Sohn über den Tod hinaus zu festigen. So gesehen, passt es voll in das oben beschriebene Segensritual hinein, das sich durch eine hohe Intimität zwischen Vater und Sohn auszeichnete.

Durch den Konflikt zwischen Jakob und Esau, so stellt der Verfasser der Jakoberzählung unter Aufnahme einer vorgegebenen Überlieferung dar, werden zwar auch der Segensritus und das in ihm enthaltene Segensmahl manipuliert und beschädigt, aber ihre religiösen und sozialen Funktionen bleiben doch intakt. Die Antizipierung des göttlichen Segens veranlasst Gott, sich an Jakob zu binden, und die Intimität des Segensmahls veranlasst Isaak, seinen Zweitgeborenen als seinen Nachfolger anzuerkennen. Indem der Verfasser der Jakoberzählung zwei gegensätzliche Mahlgeschichten miteinander kombinierte, wollte er wahrscheinlich darstellen, wie der erpresste Führungsanspruch Jakobs, der mit einer Zerstörung menschlicher Esskultur einherging, im Rahmen eines kulturell verfeinerten und rituell geordneten Mahls die nötige väterliche und göttliche Sanktionierung erhielt.

#### 4. Das konfliktschlichtende Vertrags- und Opfermahl

Schließlich erwähnt der Verfasser der Jakoberzählung ein Mahl am Ende von Jakobs Aufenthalt bei seinem Onkel Laban in Syrien (Gen 31,43-32,1a). Nachdem Jakob vor der Rache Esaus zu seinem Onkel hatte fliehen müssen (27,41-45) und er in der Fremde trotz aller Betrügereien Labans großen Reichtum erlangt hatte (V. 29-30), kam es zwischen den neidischen Verwandten zu einem lebensbedrohenden Konflikt: Jakob wollte ihm ausweichen, indem er mit seinen Frauen, Kindern und Herden die Flucht ergriff (31,1-21\*), er wurde aber von Laban und seinen Leuten gestellt und des Diebstahls angeklagt (V. 22-42). Doch schließlich fanden sich beide Parteien bereit, den Konflikt durch einen Vertrag beizulegen (V. 43 ff.). Die Erzählung ist an dieser Stelle etwas kompliziert, da der Erzähler hier offenbar eine ältere Tradition von einem Grenzvertrag zwischen den Aramäern und Israeliten (V. 46.51-

53aα.b)<sup>48</sup> in seine Darstellung integrieren wollte.<sup>49</sup> Nach dieser ging die Initiative möglicherweise von Jakob<sup>50</sup> aus: Jakob ließ seine Leute einen Steinhaufen aufschichten, der von nun an die Grenze zwischen den Lebensräumen beider Gruppen markieren sollte (V. 46a). Das Mahl der beiden Parteien fand auf dieser Grenzmarkierung statt (V. 46b). Es ist ein typisches Vertragsmahl, das über dessen sozial verbindende Funktion hinaus auch eine religiöse Dimension umfasst, insofern die Vertragspartner ihre jeweiligen Familiengötter für den Fall des Vertragsbruchs zum Richter anriefen und Jakob bei dem **יָהוָה**<sup>51</sup> seines Vaters schwor (V. 53\*). Nach der Sicht des Erzählers wurde daneben noch ein Familienvertrag geschlossen, mit dem Laban die Rechte seiner Töchter in der Fremde sichern wollte (V. 50). Die Initiative dazu ging eindeutig von Laban aus (V. 43 f.); sie wurde von Jakob aber damit beantwortet, dass er seine Verwandten zu einem Opfermahl (**זָבַח**) auf dem Berg einlud (V. 54). Auch dieses Mahl hat neben der sozialen, die Vertragsparteien verbindenden auch eine religiöse Funktion. Die Mahlgemeinschaft wurde unter Beteiligung JHWHs vollzogen, der als Späher über die Einhaltung des Vertrages wachen sollte (V. 49). Das **זָבַח** war ein Kultmahl, mit dem typischerweise die Familien ihre Freude vor Gott brachten und damit ihren sozialen Zusammenhalt und ihre religiöse Identität stärkten.<sup>52</sup> Hier wird es auf die entfernteren Verwandten ausgeweitet und erhält damit eine Gruppen übergreifende, Frieden stiftende Funktion. In diesem Falle dauerte der freudige Festschmaus bis in die Nacht hinein. Wohlgesättigt von der leckeren Fleischspeise, übernachteten die ehemals verfeindeten Verwandten miteinander auf demselben Berg (V. 54b) und trennten sich erst am nächsten Morgen friedlich voneinander. Der Konflikt war somit wirklich beigelegt, die Frieden stiftende Funktion des Opfermahles voll zum Zuge gekommen.

48. Der Versteil Gen 31,53aβ »der Gott ihres Vaters« ist eine nachträgliche Zusammenfassung der beiden zuvor genannten Vätergötter.

49. Vgl. dazu BLUM, *Komposition*, 132-140.

50. So der masoretische Text; allerdings nimmt Laban in V. 51 das Aufschichten des Haufens für sich in Anspruch. Aber nur die *Vetus Latina* überliefert in V. 46a »Laban«, was eine Erleichterung des schwierigen Textes sein könnte; vgl. zum Problem BLUM, *Komposition*, 133 f.

51. Die Deutung des Begriffs ist nach wie vor unsicher, vgl. RAINER ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8,1-2, Göttingen <sup>2</sup>1996/97, I, 54; SEEBASS, *Genesis*, 368.

52. Vgl. ALBERTZ, *Religionsgeschichte I*, 154 f.

## 5. Schlussüberlegungen

Das religiös konnotierte Vertragsmahl von Gen 31 ist die erste Mahlzeit innerhalb der Jakoberzählung, an der – wie es normalerweise üblich ist – mehrere Personen teilnahmen.<sup>53</sup> Es ist auch die erste und einzige, die nicht beschädigt und manipuliert wurde, sondern einen ungestörten und kultivierten Verlauf nehmen konnte. Wenn der Verfasser der Jakoberzählung in seine Komposition, die mit durch den Konflikt der Brüder depravierten und manipulierten Mahlzeiten begann, gegen Ende eine Mahlzeit einordnete, die nicht nur ungestört in den traditionellen Bahnen ablief, sondern auch den Konflikt zwischen Jakob und seinem Onkel Laban beizulegen vermochte, dann hat er damit wahrscheinlich eine Absicht verfolgt: Er wollte wohl zeigen, dass Jakob inzwischen gelernt hatte, in seinem Kampf um sein Lebensrecht nicht länger die Grundlagen menschlicher Zivilisation, wie sie u. a. in der kulturellen Überformung von Essen und Trinken niedergelegt sind, einfach über Bord zu werfen oder zu beschädigen, sondern sie pfleglich zu behandeln und positiv zur Beilegung von Konflikten zu nutzen.

Damit stellt sich natürlich die Frage, warum der Verfasser nicht auch ganz am Ende der Komposition, dort wo Jakob und Esau wieder aufeinander treffen und ihren Konflikt beilegen, von einem gemeinsamen Mahl berichtet hat. Wäre dies nicht ein schönes Ende einer Geschichte gewesen, die mit einer zerstörten Mahlgemeinschaft begann? Der Erzähler entschied sich jedoch an dieser Stelle für einen anderen Versöhnungsritus: Nach ihm musste sich Jakob, der mit großer Familie und Herdenreichtum Gesegnete, tief vor seinem um sein Glück geprellten Bruder erniedrigen und ihm generös von seinem großen Reichtum abgeben, um eine Versöhnung zu ermöglichen (Gen 33,1-11). Nur so konnte er den drohenden Racheakt des militärisch überlegenen Esau abwenden. Die bloße Einladung zu einem Essen hätte Esau in dieser Lage wohl kaum besänftigt. Es bedurfte nach Meinung des Erzählers einer außergewöhnlichen diplomatischen Aktion, um das aufgestaute Drohpotential abzuwenden. Ein Vertragsmahl wäre hier deplaziert gewesen.

So macht das überraschend gestaltete Ende der Jakobkomposition darauf aufmerksam, dass die sozialen und friedensstiftenden Funktionen, die das gemeinsame Essen entfaltet, auch an Grenzen stoßen. Wohl war ein Versöhnungsmahl in der Lage, rechtliche Konflikte zwischen zwei etwa gleich starken

53. Während Gen 25,29-34 und Gen 27,1-45 sehr außergewöhnliche Formen der Mahlzeit darstellten, stellt das Vertrags- und Friedensmahl von Gen 31 einen weitverbreiteten Typ innerhalb der außerhäuslichen Mahlzeiten dar, vgl. BARLÖSTUS, Soziologie, 194-196.

Parteien beizulegen, doch bei asymmetrischen Konflikten, noch dazu wenn sie mit der Drohung militärischer Gewalt einhergehen, ist es offenbar nicht das probate Mittel.