Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Familie (AT)

PD Dr. Andreas Kunz-Lübcke

erstellt: November 2008

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18125/

DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Familie (AT)

PD Dr. Andreas Kunz-Lübcke

Theologische Fakultät, Universität Leipzig

→ Eltern; → Genealogie; → Generation; → Nachkommen; → Sohn / Tochter; → Verwandtschaft

1. Terminologie

Die moderne westliche Vorstellung definiert als Familie gewöhnlich eine aus heterosexuellem Elternpaar und deren Kindern bestehende Wohn- und Lebensgemeinschaft. Umgangssprachlich werden zur Familie ferner weitere Angehörige ersten Grades in linearer Abfolge (Vor- und Nachfahren) und in seitlicher Beziehung gezählt (→ Nackommen). Eine entsprechende Vorstellungswelt und Begrifflichkeit kennt die Hebräische Bibel nicht. Bezeichnenderweise gebraucht die Lutherübersetzung den Ausdruck „Familie" nur an insgesamt vier (!) Stellen. Die Schwierigkeiten einer semantisch fundierten Annäherung an die Familienvorstellung der Hebräischen Bibel steigern sich noch hinsichtlich der römischen *pater familias* Konzeption. Im Unterschied zu dieser hat der Vater in Israel, einem verbreiteten Vorurteil zum Trotz, nicht die Vollmacht über Leben und Tod seiner Frau, Kinder und → Sklaven (*vitae necisque potestas*).

Ein weiteres Problemfeld für das Verständnis von Familie stellt die Frage nach der sozialen oder der biologischen Gewichtung der Familie dar. Besteht der Sinn der Familie in der Erzeugung von Kindern und ihrer Sozialisation oder liegt ihr Focus eher in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, in Sexualität und in Sozialität?

1.1. „Vaterhaus"

Als Ausdruck für „Familie" wird lexikalisch auf den Terminus בית אב (*bêt ʾāv* „Vaterhaus") verwiesen; demgegenüber sei der Ausdruck מִשְׁפָחָה (*mišpāchāh*) als Bezeichnung des Verbandes als „Mittelglied zw.[ischen] Stamm u.[nd] Familie" (Gesenius, 472) zu verstehen. Ganz anders klassifiziert dagegen Zobel

(ThWAT VII, 970), die soziale Strukturiertheit Israels: „Auf die Familie folgen Vaterhaus und → Sippe, und aus diesen setzt sich dann ein Stamm zusammen, der dann Teil des Stämmebundes oder des Volkes bzw. des Staates war“. Demnach wäre der בית אב (*bêt ʾāv*) eine übergeordnete Institution, die sich aus mehreren Familien zusammensetzen würde. Eine erste Schwierigkeit bei der semantischen Eingrenzung von בית אב (*bêt ʾāv*) ergibt sich aus Est 4,14: Bekanntlich ist → Ester Vollwaise. Sollte sie die Intervention zugunsten des jüdischen Volkes verweigern, drohe ihr und ihrem „Vaterhaus“ (בית אביך) der Untergang.

In diesem Zusammenhang ist auf die Stellen zu verweisen, in denen zwischen den Brüdern der angesprochenen Person und ihrem בית אב (*bêt ʾāv* „Vaterhaus“) unterschieden wird:

Josef sprach zu seinen Brüdern und zum בית אביו (*bêt ʾāvîw* „seinem Vaterhaus“): Ich will hinaufgehen und Pharao bekannt geben, ich will zu ihm sagen: Meine Brüder und בית אבי (*bêt ʾāvî* „mein Vaterhaus“), die aus dem Land Kanaan sind, sind zu mir gekommen. (Gen 46,31)

Die terminologische Gestaltung des Satzes lässt die Frage offen, ob die Brüder eine Größe neben dem „Vaterhaus“ darstellen oder ob sie lediglich als exponierter Teil desselben herausgestellt werden (vgl. Gen 47,12; Jos 2,18; 1Sam 22,1; Jer 12,6).

Demgegenüber betont Ri 12,6, dass der בית אב (*bêt ʾāv* „Vaterhaus“) von den Söhnen des Vaters mit seiner legitimen Ehefrau dominiert wird, während Jiftach als Abkömmling einer Prostituierten diesem nicht angehöre:

Der Gileaditer Jiftach war ein starker Held. Er war der Sohn einer Prostituierten; Gilead hatte ihn gezeugt. Die Frau Gileads gebar ihm Söhne; als die Söhne der Frau groß geworden waren, vertrieben sie Jiftach und sprachen: „Du sollst nicht erben in unserem Vaterhaus (בבית אבינו), denn du bist der Sohn einer anderen Frau.“ (Ri 11,1f.)

Nach dieser Stelle ist das „Vaterhaus“ weniger mit dem Vater selbst, als vielmehr mit der Mutter in Verbindung gebracht.

1.2. „ein Haus bauen“

Viel spricht dafür, dass der Ausdruck „ein Haus bauen“ als *terminus technicus* für die Gründung einer Familie (A. Rainey, Encyclopaedia Judaica 6, 1166)

anzusehen ist:

Die Amtleute sollen zu dem Volk sprechen: „Wer ist der Mann, der sich ein neues Haus (בית חדש) gebaut hat und es noch nicht eingeweiht / eingewöhnt hat, der soll gehen und zurückkehren in sein Haus (לביתו), damit er im Krieg nicht stirbt und ein anderer Mann es einweiht / eingewöhnt. (Dtn 20,5)

Dafür, dass „ein Haus bauen“ metaphorisch auf das Zeugen von Kindern hinweist, lassen sich entsprechende Formulierungen im → Deuteronomium und im → Rutbuch anführen: Für den Fall, dass ein Israelit dem Vollzug der → Leviaratsehe zur Zeugung eines Nachkommen für seinen Bruder (s.u.) nicht nachkommt, soll dieser damit konfrontiert werden, dass er „das Haus seines Bruders“ nicht bauen will.

Seine Schwägerin soll herantreten an ihn vor den Augen der Ältesten, sie soll seinen Schuh von seinem Fuß ziehen, sie soll ihm ins Gesicht speien, sie soll ihm antworten und sagen: „So möge dem Mann getan werden, der das Haus seines Bruders nicht bauen will.“ (Dtn 25,9; vgl. Rut 4,11)

1.3. „Mutterhaus“

Immerhin lassen sich Belege anführen, die von einem bleibenden Bezug der Tochter zum Haus ihrer Mutter sprechen. So läuft → Rebekka nach der Ankunft des Brautwerbers in ihr „Mutterhaus“ (לבית אמה), um die Neuigkeit zu berichten (Gen 24,28). Auffälligerweise erhalten auch ihr Bruder und ihre Mutter Geschenke (Gen 24,53), wiederum Mutter und Bruder versuchen, den Abschied noch ein wenig hinauszuzögern (Gen 24,55). Schließlich lassen dann die Brüder (plötzlich im Plural) ihre Schwester ihrer Heirat in der Fremde entgegen ziehen (Gen 24,59). Dass der Vater hier deswegen keine Rolle spiele, weil er längst verstorben sei (Westermann, 475), ist spekulativ. Ebenso wie hier wird in Rut 1,8; Hhld 3,4; Hhld 8,2 der bleibende Bezug der Tochter zum „Mutterhaus“ betont. Von ihrer Schwiegermutter wird Rut nach dem Tod ihres Mannes aufgefordert, in das Haus ihrer Mutter zurückzukehren (Rut 1,8). Demgegenüber betont später Boas, dass → Rut sowohl Mutter und Vater, als auch ihre Heimat verlassen habe, nachdem ihr Mann gestorben war:

Boas antwortete und sprach zu ihr: „Es ist mir eindringlich mitgeteilt worden, alles, was du für deine Schwiegermutter getan hast nach dem Tod deines Mannes, dass du deinen Vater, deine Mutter, deine Heimat verlassen hast und dass du zu einem Volk gegangen bist, dass du gestern und vorgestern noch nicht kanntest. (Rut 2,11)

Die familiäre Beziehung Ruts zu ihren Eltern ist durch die Heirat (→ Ehe / Ehebruch) nicht aufgehoben wurden. Dass sie sich nach dem Tod ihres Mannes stärker an ihre Schwiegermutter gebunden sieht, unterstreicht die Intensität der Beziehung zu dieser.

Aufschlussreich für die Rolle des „Mutterhauses“ ist Ri 9,1-5:

Abimelech, der Sohn Jerubaals, ging nach Sichem zu den Brüdern seiner Mutter (אחי אמו), redete mit ihnen und mit der gesamten Sippe des Hauses des Vaters seiner Mutter (כל מִשפחת בית אבי אמו): „Redet doch zu den Ohren aller Bürger von Sichem. Was ist besser für euch, dass über euch alle siebzig Söhne Jerubaals herrschen oder (nur) ein Mann? Bedenkt, dass ich euer Bein und euer Fleisch bin (כי עצמכם ובשׂרכם אני).“ Da übermittelten die Brüder seiner Mutter seinetwegen zu den Ohren der Honoratioren Sichems alle diese Worte und ihr Herz neigte sich Abimelech zu, denn sie sprachen: „Er ist unser Bruder (אחינו)“. … Er kam zum Haus seines Vaters (בבית אביו) nach Ofra und tötete dort seine Brüder (אחיו), die Söhne Jerubaals, auf einem Stein … (Ri 9,1-3.5a)

Verwandtschaft definiert sich aus der Sicht der Brüder der Mutter → Abimelechs durch eine Identität von „Bein und Fleisch“. Diese rechtfertigt dessen Bezeichnung als Bruder. Demgegenüber spricht die Erzählung im Hinblick auf die 70 Brüder Abimelechs, bei denen es sich wohl in erster Linie um Halbbrüder handeln dürfte, wiederum von Brüdern. Auffallend ist, dass die Sichemiter den Sohn ihrer Schwester als leiblichen Verwandten („Bruder“) betrachten und sich so zu einer Koalition mit ihm veranlasst sehen. Dabei wird die genealogische Linie der Mutter bis zu ihrem Vater (בית אב *bêt ʾāv*) ausgezogen und so eine unmittelbare Verwandtschaft zwischen dem Neffen und seinen Onkeln mütterlicherseits hergestellt. Dieser Verband wird als מִשפחה (*mišpāchāh* „Sippe“) definiert. Offen bleiben muss, ob das „Vaterhaus“ Abimelechs, in dem (oder: indem) er seine Brüder tötet, hier familiär-genealogisch oder nur lokal gemeint ist. Auf der Ebene der redaktionellen Endstufe von Ri 6-9 wird in Ri 8,31 die Mutter Abimelechs als Nebenfrau / Konkubine → Gideons / Jerubaals bezeichnet und sie so mit der Mutter Abimelechs identifiziert, die dann zugleich die Schwester des sich mit ihr familiär verbunden fühlendem Onkel ist.

1.4. „Vaterhaus“ in priesterlicher Sicht

Während in Ri 9,1-5 ein „Familienbewusstsein“ begegnet, dass sich auch über die Bindung an die Schwester und deren Nachkommen definiert, wird das priesterschriftliche Verständnis von Familie als kultischer Gemeinschaft und

„Haushaltungseinheit“ (Holzinger, 36) auf die Abstammungslinie des Vaters und seiner männlichen Vorfahren bezogen:

Rede zu der ganzen Gemeinde Israels: „Am Zehnten dieses Monats soll ein (jeder) Mann ein Lamm nehmen, nach dem Väterhaus (לבית אבת), ein Schaf für jedes Haus.“ (Ex 12,3)

Im folgenden V. 4 wird die Vorgehensweise für den Fall einer zu geringen Anzahl von Familienmitgliedern benannt: Ist die Zahl der Angehörigen eines Hauses bzw. einer Familie zum Verzehr eines Jungschafes zu gering, dann soll mit dem „nächsten Nachbarn seines Hauses“ eine Mahlgemeinschaft gebildet werden. Nach dem späteren rabbinischen Verständnis sollte die Zahl der Tischgesellschaft zehn nicht unter- und 20 nicht überschreiten (Belege s. Baentsch, 1).

Während im priester(schrift)lichen Denken der Begriff „Vaterhaus“ (בית אבות *bêt ʾāvôt*) den Familienverband rückwirkend auf die Vorfahren des Vaters bezieht, bezeichnet er in den Erzähltexten des → deuteronomistischen Geschichtswerks bevorzugt die lebenden Familienangehörigen der angesprochenen Person bzw. deren Nachkommen. So verspricht → Saul dem Bezwinger des → Goliat nicht nur die Hand der Königstochter, sondern auch „Freiheit für das Haus seines Vaters“ (1Sam 17,25). Ob hier tatsächlich eine Steuerbefreiung gemeint ist, muss offen bleiben. Losgelöst von datierungs- und literarhistorischen Fragen scheint hier das Familienbild den Vater und seine Söhne zu fokussieren. Dieser Eindruck verstärkt sich noch im Fluch → Davids über → Joab in 2Sam 3,29:

Es (das Blut Abners) komme über das Haupt Joabs und über das ganze Haus seines Vaters (כל בית אביו), vom Haus Joabs (מבית יואב) soll nicht weichen ein am Ausfluss und an Lepra Leidender, ein am Stock gehender und ein vom Schwert erschlagener, sowie Mangel an Brot. (2Sam 3,29)

Der Fluch richtet sich vertikal gegen die gegenwärtigen Familienmitglieder Jakobs als den Angehörigen seines „Vaterhauses“ und seinen potenziellen Nachfahren, den Angehörigen „seines Hauses“.

Dass die Bezeichnung „Vaterhaus“ kaum den Blick zurück auf den Vater bzw. die Vorfahren wirft, sondern vielmehr die lebenden und zukünftigen Familienangehörigen gemeint sind, zeigt Jes 22,23:

Ich will ihn (Eljakim) als Pflock einschlagen an einem beständigen Ort, er soll zum Thron der Ehre werden für sein Vaterhaus. (Jes 22,23)

Hier ist wohl eher nicht gemeint, dass sich die Verwandten fühlen, als säßen sie selbst auf dem Thron (Wildberger, 849), vielmehr erlangt der mit dem Thron Geehrte unter seinen Verwandten eine Ehrenposition.

1.5. Fazit

Die Sichtung der Belege von בית אב *bêt ʼāv* bzw. בית אם *bêt ʼem* offenbart ein Verständnis von Familie, dass sich vor allem auf die gemeinsame Abstammung von einer konkreten Person zusammen mit den anderen Familienangehörigen bezog. In erster Linie handelt es sich bei dieser Person um den Vater, gelegentlich werden verwandtschaftliche Verhältnisse über eine gemeinsame Mutter (und deren Vater) begründet.

Ein Verständnis von Familie als Beziehung zwischen Mann und Frau bzw. als Ort und Institution des Zeugens und Habens von Kindern lässt sich kaum nachweisen (eine substantielle Ausnahme bildet allerdings Gen 2,24; s.u.).

2. Sexuelle Tabus innerhalb der Familie

Lev 18 listet die verwandtschaftlichen Beziehungen auf, die eine sexuelle Beziehung ausschließen. Die unter dem Stichwort שאר בשרו (*šəʼer bəśārô* „Fleisch seines Leibes"; Lev 18,6) subsumierten Personen betreffen aus der Perspektive des männlichen Familienoberhaupts:

- den Vater und die Mutter (Lev 18,7),
- die Ehefrau des Vaters (Lev 18,8),
- die Schwester als das Kind des Vaters oder der Mutter, auch wenn diese von der Mutter vor der Heirat des Vaters geboren worden ist (Lev 18,9),
- die weiblichen Enkel als die → Tochter des Sohnes und die Tochter der Tochter (Lev 18,10),
- die Tochter des Vaters, die dem Vater von seiner Frau geboren wurde (Lev 18,11),
- die Schwester des Vaters (Lev 18,12),
- die Schwester der Mutter (Lev 18,13),
- die Frau des Bruders des Vaters (Lev 18,14),
- die Schwiegertochter (Lev 18,15),
- die Frau des Bruders (Lev 18,16),
- die Schwester der Ehefrau, solange letztere am Leben ist (Lev 18,19).

Ebenso ist der sexuelle Verkehr mit einer Frau *und* deren Tochter bzw. deren

Enkelin untersagt (Lev 18,17).

Aufgrund der Einschränkung in Lev 18,16, dass der Geschlechtsverkehr mit der Schwägerin nach dem Tod der Ehefrau möglich sei, ist anzunehmen, dass die übrigen Tabubeziehungen auch über den Tod des Vaters, der Mutter, des Bruders und des Sohnes hinaus bestehen bleiben. Dass die Tochter in der Aufzählung fehlt, kann nur als Selbstverständlichkeit erklärt werden (vgl. Lev 18,10).

2.1. Tochter des Vaters

Gegenüber der Tabuisierung der als Schwester bezeichneten Tochter der Ehefrau des Vaters in Lev 18,9, die unabhängig von der Frage, ob sie das leibliche Kind des Vaters ist oder nicht, wird in Lev 18,11 eine Relativierung vorgenommen. Unter das Tabu fällt nur die Tochter der Frau des Vaters, sofern der Vater auch deren Erzeuger ist. Aus diesem (literarhistorisch zu erklärenden) Widerspruch lässt sich ableiteten, dass Sexualität und Ehe zwischen dem Sohn und der Tochter der Ehefrau des Vaters aus einer vorherigen Ehe eine strittige Frage war.

Reventlow (1961), Kilian (1963, 21f.) und Cholewiński (1976, 33) erklären die Phrasen „die Tochter deines Vaters und die Tochter deiner Mutter“ und „die im Haus geborene und die außerhalb geborene“ in Lev 18,9 und die „deinem Vater geborene“ in Lev 18,11 für spätere Zusätze. „… ursprünglich war im apodiktischen Verbot von der Schwester die Rede (die Halbschwester darin offenbar eingeschlossen); in V. 11 von der Stiefschwester.“ (Reventlow, 54). Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass eine entsprechende Rechtsauffassung an zwei weiteren Stellen noch moderater gehandhabt wird. In Gen 20,12 rechtfertigt sich → Abraham gegenüber dem Philisterkönig, dass er seine Frau → Sara nicht zu Unrecht als seine Schwester ausgegeben habe:

Sie ist wirklich meine Schwester, sie ist die Tochter meines Vaters, aber die Tochter meiner Mutter ist sie nicht, daher wurde sie meine Frau. (Gen 20,12)

Während in Lev 18,9 die Tochter der Ehefrau des Vaters generell unter das Tabu fällt, dieses in Lev 18,11 nur auf die leibliche Tochter des Vaters beschränkt wird, stellt eine Ehe mit der leiblichen Halbschwester in Gen 20,12 grundsätzlich kein Problem dar. Ein entsprechender Vorstellungshorizont liegt in der Erzählung von der Vergewaltigung der Davidtochter → Tamar durch ihren (in moderner Perspektive) Halbbruder in 2Sam 13 zugrunde. → Amnon bezeichnet Tamar selbst als „Schwester“ (אחות *ăchôt*) seines Bruders → Absalom. Der אחות-Begriff

(*ăchôt* „Schwester“) findet in dieser Erzählung für die Halbschwester keine Anwendung, obwohl demgegenüber der Halbbruder als אח (*ā̆ch* „Bruder“) bezeichnet wird (2Sam 13,4). Unmittelbar vor der Vergewaltigung redet Amnon Tamar dann doch als „meine Schwester“ an:

Als sie zu ihm trat, damit er esse, ergriff er sie und sprach: „Meine Schwester (אחותי), komm, schlaf mit mir!“ (2Sam 13,11)

Tamar ihrerseits weist ihn unter der Benennung „mein Bruder“ zurück (2Sam 13,12). Zugleich insistiert sie darauf, dass Amnon mit dem König (nicht mit dem Vater!) reden solle, dieser werde sie ihm nicht vorenthalten (2Sam 13,13). Auch hier wird unbefangen vorausgesetzt, dass → Ehe und → Sexualität zwischen Halbgeschwistern (mit einem gemeinsamen Vater) möglich seien und keinen Tabubruch darstellen.

Eben genau die Konstellation einer Ehe bzw. eines sexuellen Umgangs zwischen Halbgeschwistern wird in Lev 20 unter die todeswürdigen Vergehen gerechnet:

Ein Mann, der seine Schwester nimmt, unabhängig, ob sie die Tochter seines Vaters oder seiner Mutter ist, und er sieht ihre Blöße und sie sieht seine Blöße, dann ist das eine Abscheulichkeit, sie sollen ausgerottet werden vor den Augen ihres Volkes, weil er die Blöße seiner Schwester aufgedeckt hat und sie tragen ihre Verfehlung. (Lev 20,17)

2.2. Frau des Onkels

Gegenüber Lev 18,14 nimmt Lev 20,20 noch eine Intensivierung vor. Während in erstgenannter Stelle Sexualität mit der Frau des eigenen Onkels tabuisiert wird, führt Lev 20,20 eine Strafe an:

Wenn ein Mann mit seiner Tante (דודה) schläft, dann hat er die Blöße seines Onkels aufgedeckt, ihre Verfehlung müssen sie tragen und kinderlos sterben. (Lev 20,20)

Es muss offen bleiben, ob hier Kinderlosigkeit als (göttliche) Strafe für die trotz des Verbots eingegangene Ehe gemeint ist oder aber ob die (aus der verbotenen Ehe hervorgegangenen) Kinder noch vor den Eltern sterben müssen (vgl. Holzinger, 71).

2.3. Tante

Gegenüber den Tabuvorschriften des → Heiligkeitsgesetzes wirkt die Herkunft des → Mose geradezu inzestuös. Lev 18,14; Lev 20,20 verbietet Sexualverkehr zwischen einem Mann und seiner Tante. Genau einer entsprechenden Konstellation verdankt sich die Zeugung von Mose und → Aaron:

Amram nahm Jochebed, seine Tante (דדתו), für sich zur Frau, sie gebar ihm Aaron und Mose. Amram wurde 137 Jahre alt. (Ex 6,20; → Amram und Jochebed)

Die Gegensätzlichkeit zwischen beiden Stellen zeigt sich im singulären Gebrauch des Ausdrucks „Tante" (דודה *dôdāh*), der nur in Ex 6,20; Lev 18,14; Lev 20,20 begegnet, darin, dass besagte Verbindung ganz im Gegensatz zu den beiden Stellen in Lev nicht kinderlos geblieben ist und dass → Amram auch noch ein gesegnetes Alter erreicht hat.

2.4. Schwestern

Die שאר *šə'er* / שארה *ša'ărāh*-Konzeption betrifft hinsichtlich der Sexualpartnerin bzw. der Ehefrau die direkte genealogische Abstammung im ersten und zweiten Glied. Demgegenüber erlaubt Lev 18,18 Sexualität mit der Schwester der eigenen Frau für den Fall des Todes letzterer.

Eine Frau und ihre Schwester sollst du nicht nehmen, dass du sie eifersüchtig (Gesenius, WB) machst, indem du ihre Blöße aufdeckst, während sie (noch) lebt. (Lev 18,18)

Gegenüber dieser Rechtsauffassung scheinen die Erzähltexte Gen 29-35 unbefangen auf die Konstellation einer gleichzeitigen Ehe eines Mannes mit zwei Schwestern geblickt zu haben. Das Konkurrenzverhältnis zwischen beiden Frauen resultiert nicht aus ihrem Schwester-Verhältnis, sondern aus der Unfruchtbarkeit einer der beiden Frauen.

2.5. Fazit

Das sexuelle Tabu des Heiligkeitsgesetzes besteht somit für alle verwandtschaftlichen Konstellationen, die sich mit dem שאר *šə'er* / שארה *ša'ărāh*-Begriff umschreiben lassen. Die Wachstumsgeschichte von Lev 18 zeigt dabei, dass im Zuge der Fortschreibung des Abschnitts der שאר *šə'er* / שארה *ša'ărāh*-Personenkreis noch erweitert worden ist. Keineswegs lässt sich das Anführen gegenteiliger Auffassungen in Gen 20,12; 2Sam 13,13 damit erklären, dass „in alter Zeit Ehen mit Halbschwestern vorkamen (Holzinger, 65). Vielmehr scheint Lev 18; Lev 20 die שאר *šə'er* / שארה *ša'ărāh*-Vorstellung um einen

umfassenderen Personenkreis zu legen, als dass von den betreffenden Erzählern praktiziert wird. Die שאר *šə'er* / שארה *šaʾărāh*-Bindung zwischen Mutter und Tochter liefert auch die einzige Tabuvorschrift, die nicht aus der Perspektive des angesprochenen *pater familias*, sondern aus der der betroffenen Frauen ergeht:

Die Blöße einer Frau und ihrer Tochter sollst du nicht aufdecken, ebenso nicht die der Tochter ihres Sohnes und der Tochter ihrer Tochter; du sollst sie nicht nehmen, um ihre Blöße aufzudecken, eine שארה sind sie (jeweils), es wäre eine Schande. (Lev 18,17)

Die Inzest-Tabus in Lev 18; Lev 20 gehen auf die Vorstellung zurück, dass die „Identität von Blut, Fleisch und Knochen" (Kornfeld, 70), die zwischen blutsverwandten Personen vorliegt, eine nochmalige Vereinigung durch den Geschlechtsverkehr unmöglich mache. In diesen Zusammenhang gehört die Vorstellung, dass der Geschlechtsakt bzw. die eheliche Gemeinschaft aus Mann und Frau „ein Fleisch" mache:

Deshalb wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, er wird seiner Frau anhaften und sie werden ein Fleisch (בשר אחד) sein. (Gen 2,24)

Das Verlassen der Eltern verhält sich komplementär zur Neustiftung der Beziehung auf der Grundlage der Ehe. Allerdings ist die Bindung des Mannes an seine Frau stärker als die an seine Eltern (Procksch, 29; König, 216: „Sogar die kindliche Pietät wird von der Liebe des Mannes zu seinem Weibe besiegt werden.").

Im Verfassungsentwurf des → Ezechielbuches wird es dem → levitischen Priester verwehrt, sich durch Berührung einer Leiche (bei ihrer Bestattung) zu verunreinigen. Die einzig möglichen Ausnahmen bilden der Vater, die Mutter, der Bruder und die Schwester, solange diese unverheiratet bzw. sexuell unberührt sei (Ez 44,25). Bezeichnenderweise fehlt in der Reihe die eigene Frau. Diese gilt als nicht blutsverwandt; genauso scheint die Ehe der Tochter die Blutsverwandtschaft aufzuheben und somit eine Beteiligung an der Bestattung unmöglich zu machen.

Die unterschiedlichen Vorstellungshorizonte zu den sexuell tabuisierten Personen müssen im Zusammenhang mit der individuellen Betrachtung der Familie und ihrer Angehörigen durch die jeweiligen Autoren verstanden werden. Die priesterlichem Denken entstammenden Inzestverbote in Lev 18; Lev 20 beschreiben negativ die Mitglieder der Familie, zwischen denen Sexualität

tabuisiert ist (Meyers, 17f.).

3. Hierarchische Strukturen der Familie

3.1. Hierarchie unter Frauen und unter Männern

Die vielfach geäußerte Behauptung, innerhalb der Familie übe der Vater die alleinige Macht gegenüber seiner Frau, den Kindern und deren Ehepartnern aus, muss durch die Belege relativiert werden, die der Mutter eine gleiche Verantwortlichkeit gegenüber den Kindern zuweisen wie dem Vater. In seiner Beschreibung der desolaten Umstände in Israel entwirft Mi 7,5f. ein Bild der Inversion der sozialen Ordnung und familiären Hierarchien:

Setze kein Vertrauen auf deinen Nächsten, deinem Vertrauten vertraue nicht, vor der Beiliegerin deiner Brust hüte die Öffnungen deines Mundes. Denn der Sohn hält den Vater zum Narren, die Tochter erhebt sich über / gegen ihre Mutter und die Braut gegen ihre Schwiegermutter, eines Mannes Feind sind seine Hausgenossen. (Mi 7,5)

Abgesehen von den spannenden, aber nicht zu klärenden Fragen, ob mit der „Beiligerin“ die Ehefrau oder die Geliebte gemeint ist, inwieweit diese ihren Partner denunzieren kann und ob mit den Hausgenossen tatsächlich das „Gesinde“ (Rudolph, 125) oder doch summarisch die Familienmitglieder gemeint sind, fällt der Bezug der Tochter auf die Mutter sowie der Schwiegertochter auf ihre Schwiegermutter ins Auge. Nach dieser Konstellation gibt es in der Familie zwei parallele Hierarchien, eine männliche und eine weibliche. Das Thema Gehorsam und Unterordnung ist hinsichtlich des Ehepaares nicht thematisiert. Wohl nicht zufällig wird die Frau in einem Atemzug mit dem Nächsten und dem Vertrauten genannt. Mi 7,5 ist wohl so zu verstehen, dass das auf Vertrauen und Gegenseitigkeit basierende Verhältnis zwischen Nachbarn und Sexualpartnern zerstört ist. Neben dieser Aufhebung der sozialen Beziehungen wird in Mi 7,6 der Zusammenbruch der zweifachen innerfamiliären, an den Geschlechtern orientierten, Hierarchie benannt.

Eine ähnliche autoritäre Position nimmt die verwitwete Noomi gegenüber ihrer Schwiegertochter Rut ein (s.o.). In den Simsonerzählungen muss → Simson

wegen seiner (vom Erzähler insgeheim getadelten) Heiraten mit philistäischen Frauen mit Vater und Mutter Rücksprache nehmen. Auch wenn beide ihn vor einer Ehe mit fremden Frauen warnen, so müssen sie sich doch seinem Willen fügen (vgl. Ri 14,2.3). Bezeichnenderweise erklärt Simson seiner philistäischen Frau, dass seine emotionale Bindung an seine Eltern stärker sei als seine eheliche:

Simsons Frau weinte vor ihm und sprach: „Nur weil du mich hasst und mich nicht liebst, hast du den Angehörigen meines Volkes ein Rätsel aufgegeben und sagst es mir nicht!“ Er sprach zu ihr: „Sieh, meinem Vater und meiner Mutter habe ich es nicht gesagt, und dir sollte ich es sagen?“ (Ri 14,16)

3.2. Namensgebung durch Mutter oder Vater

Eine Durchsicht der Stellen, in denen Kinder ihren Namen bekommen, zeigt, dass mehrheitlich die Frauen das Sagen hatten. Bemerkenswerterweise lässt sich kein Beleg dafür anführen, dass Eltern gemeinschaftlich den Namen des Kindes festlegen. Gelegentlich lässt sich die Frage, ob Mutter oder Vater als Namensgeber des Kindes fungieren, literatursoziologisch ausdifferenzieren: Der schwangeren → Hagar erscheint der Engel JHWHs und instruiert sie:

Der Engel JHWHs sprach zu ihr: „Siehe, schwanger bist du. Du wirst einen Sohn gebären. Seinen Namen sollst du Ismael nennen, denn JHWH hat von deinem Elend gehört. (Gen 16,11)

Dass die Mutter in der nicht-priesterschriftlichen Erzählung dem Kind seinen Namen gibt, hat die spätere priesterschriftliche Redaktion nicht hinnehmen wollen. Der nachgetragene Rahmen Gen 16,1a.15f. macht den Familienvater zum Namensgeber:

Hagar gebar Abram einen Sohn. Abram nannte den Namen seines Sohnes, den Hagar ihm geboren hatte, Ismael. (Gen 16,15)

Auffällig ist, dass an zwei Stellen nicht von der Redaktion, sondern von späteren Abschreibern der Text dahingehend geändert wurde, dass der Vater anstelle der ursprünglich im Text genannten Mutter zum Namensgeber des Kindes avancierte. Das ist der Fall bei den drei Kindern → Judas und seiner Frau Schua in Gen 38,2-4. Der erstgeborene Sohn wird vom Vater, die beiden weiteren Söhne von der Mutter benannt. Aus dem Umstand, dass der Samaritanus und das → Targum Jonathan auch für V. 3 die Mutter als Namensgeberin nennen, legt sich der Gedanke einer späteren Textänderung nahe (vgl. Westermann, 42).

In 2Sam 12,24 nennt der hebräische Text David als Namensgeber Salomos. Diverse Übersetzungen sowie die masoretische Randnotiz verweisen darauf, dass nach dem ursprünglichen Text → Batseba dem Kind seinen Namen gegeben hat.

3.3. Autorität der Eltern

→ Eltern / Elterngebot

Dass sich die elterliche Autorität nicht grundsätzlich lebenslang über die erwachsenen Kinder legte, lässt die mehrfach in der → Weisheitsliteratur Israels begegnende Warnung vor einem schroff ungebührlichen Verhalten den Eltern gegenüber erkennen.

Wer den Vater angreift und die Mutter in die Flucht schlägt, ist ein verachtenswerter und schändlicher Sohn. (Spr 19,26)

Der Liste der verpönten negativen Handlungen des Sohnes an seinen Eltern lässt sich noch erweitern mit → Fluchen gegen die Eltern (Spr 20,20; Spr 30,11), Verachtung im Alter (Spr 23,22), Beraubung der Eltern (Spr 28,24) und spöttisches Blicken nach den Eltern (Spr 30,17). Spr 19,26 nimmt physische Gewalt des erwachsenen Sohnes gegen seine Eltern in den Blick. Ob mit dem „Vertreiben" eine Beraubung der Eltern von ihrer immobilen Habe gemeint ist, muss offen bleiben. Dass die Weisheitsliteratur Israels, die sich noch mit Belegen aus → Jesus Sirach ergänzen ließe, ernsthaft mit der Möglichkeit einer Dominanz des Sohnes gegenüber seinen Eltern rechnet, lässt zumindest die Vermutung zu, dass die häufig behauptete lebenslange Gewalt des Vaters (bzw. der Eltern) über ihre Kinder durchaus Grenzen kannte.

Demgegenüber lässt Dtn 21,18 an der bleibenden elterlichen Autorität gegenüber ihrem Sohn keinen Zweifel erkennen:

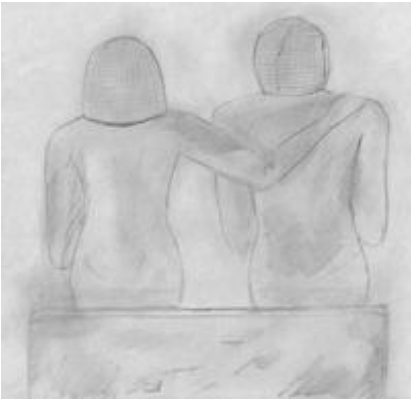
Wenn jemand einen widerspenstigen und ungehorsamen Sohn hat, der auf die Stimme seines Vaters und seiner Mutter nicht hört, der auch dann nicht hört, wenn sie ihn züchtigen (oder: mahnen), dann sollen ihn sein Vater und seine Mutter ergreifen und ihn zum Tor seines Ortes führen. (Dtn 21,18f.)

Die beiden folgenden Verse in Dtn 21,20f. verhandeln dann die Modalitäten der über den ungehorsamen Sohn zu verhängenden und zu vollstreckenden Todesstrafe. In dem hier thematisierten Fall elterlicher Gewalt kann es sich nur um einen volljährigen Sohn handeln, der „in seiner Stadt" lebt und dem in Dtn

21,20 zudem noch Völlerei und Trunksucht nachgesagt werden. Die Wortkombination „Säufer und Schlemmer“ scheint eine idiomatische Redewendung darzustellen. Dtn 21,18-21 kann daher nicht als Beleg einer gewalttätigen Machtausübung der Eltern gegenüber dem Sohn verstanden werden. Eine häusliche, den Blicken der Öffentlichkeit verborgene, Tötung des Sohnes ist nach dieser Konzeption nicht möglich. Die Familie ist gezwungen, das Versagen ihrer Erziehung öffentlich zu machen. Ähnliches gilt für den Fall der Aufdeckung fehlender sexueller Unberührtheit der Braut in Dtn 22,13ff. Auch hier ist der Ehemann gezwungen, seinen Verdacht öffentlich auszusprechen, zudem müssen sich die Eltern an dem „Verfahren“ beteiligen.

4. Innerfamiliäre Beziehungen

4.1. Mann und Frau



Über das emotionale Verhältnis von Mann und Frau während der andauernden Zeit einer → Ehe berichtet die Hebräische Bibel auffallend wenig. Männer lieben ihre zukünftige Frau (Gen 29,18) bzw. beginnen, ihre ihn bis dahin unbekannte Frau nach dem Beginn der Ehe zu lieben (Gen 24,67). Frauen können hoffen, dass ihre Männer während der Ehe beginnen, sie zu lieben (Gen 29,32). Nach 1Sam 18,20 können Frauen ihre künftigen Männer vor Beginn der Ehe lieben; allerdings wird „lieben“ (אהב) in 1Sam 18 geradezu inflationär zur Bezeichnung des Verhältnisses des Volkes, → Sauls und → Jonatans zu → David gebraucht (1Sam 18,16.22; 1Sam 20,17). Zudem genügt die Semantik des entsprechenden hebräischen Verbs „lieben“ (אהב) auch zur Beschreibung von Lieblingsspeisen (Gen 27,4.9.14) und sollte in seinem Aussagegehalt für die Intensität der genannten Gefühle nicht überbewertet werden. Dass zwischen zwei Partnern die Liebe aufhören kann, wird weniger mit dem Terminus „nicht lieben“ (לא אהב), sondern häufiger mit „hassen“ (שׂנא) umschrieben. Der Vorwurf des „Nicht-liebens“ wird nur an einer Stelle erhoben (Ri 14,16; vgl. noch Ri 16,15), sonst tritt „Hassen“ bzw. „Verachten“ anstelle des einstigen „Liebens“ (vgl. 1Sam 18,20; 2Sam 6,15) oder es wird das Fehlen der Liebe konstatiert (Gen 29,31.33; Dtn 21,15-17). Bemerkenswert sind die Stellen, in denen von „Hass“ nach dem vollzogenen Sexualverkehr die Rede ist (Dtn 22,13.16; 2Sam 13,15).

Wohl nicht zufällig spricht die Weisheit sowohl positiv von den Freuden der Liebesbeziehung (vgl. Spr 5,18) als auch negativ von der Last einer durch ständigen Streit geprägten Ehe:

Besser ist das Wohnen in einer Ecke des Hausdachs als (das Leben) mit einer streitsüchtigen Frau im Haus. (Spr 21,9)

Einzelfälle, dass eine Nebenfrau oder Konkubine ihrem Mann davonläuft und er keine andere Möglichkeit hat, als sie freundlich zur Rückkehr zu überreden (Ri 19,1f.), dass eine Frau unwirsch mit ihrem Mann redet (2Kön 4,22f.), dass eine Frau ihren Mann aus gutem Grund hintergeht (1Sam 25,14ff.) und dass eine (intrigante) Frau ihren Mann wegen seines mangelnden kriminellen Einfallsreichtums schelten kann (2Kön 21,7), legen den Gedanken nahe, dass sich im Alltagsleben die beiden Partner auf gleicher Augenhöhe gegenüberstanden.

Dass eine Ehe auch in großer emotionaler Verbundenheit geführt werden konnte, dokumentiert das Buch → Tobit. Abgesehen von der bemerkenswerten Sichtweise, dass eine Ehe nur endogam geschlossen werden kann (Tob 6,12f:; Lutherbibel: Tob 6,13f), geht der Verfasser mit einer Einstellung ins Gericht, die die Ehe nur unter dem Aspekt der Triebhaftigkeit betrachtet. Tobias heiratet seine Verwandte Sara, obwohl diese bereits mit sieben Männern, die alle verstorben sind, verheiratet war. Der Tod ist jeweils in der Hochzeitskammer eingetreten; im Verdacht steht ein Dämon, der von Sara Besitz ergriffen habe (Tob 3,8; → Aschmodai). Der drohenden Gefahr begegnet das frisch vermählte Paar mit einem Gebet, in dem es beteuert, die Ehe „nicht aus Unzucht" (*ou diá porneían*), sondern aus „lauterer Absicht" (*all' ep' alētheías*) eingegangen zu sein, und darum bittet, gemeinsam alt zu werden (Tob 8,4-9).

4.2. Vater und Tochter

Erzählungen wie die von der Opferung der Tochter Jiftachs (Ri 11,30-40), Rechtstexte, nach denen der Vergewaltiger eines unverlobten Mädchens ihrem Vater lediglich eine Kompensationssumme zahlen muss (Dtn 22,28f:), Vermutungen, dass das Fehlen der Tochter in der Liste der sexuell tabuisierten Verwandten in Lev 18 darauf hindeuten, dass diese als „Eigentum" ihres Vaters von diesem „sexuell benutzt" (Seifert, 222) werden konnte, haben häufig ein trostloses Bild von der Situation der Töchter in Israel entstehen lassen.

Inwieweit dieses gerechtfertigt ist, muss allerdings hinterfragt werden.

Ri 11,30-40 behandelt das Motiv des unbedacht gegebenen Eides und seiner fatalen Folgen für die Tochter → Jiftachs (vor diesem Hintergrund wird das Mädchenopfer auch in der griechischen Dramenliteratur behandelt; vgl. dazu Kunz-Lübcke, 2007a, 258ff.). Zudem ist Jiftachs Reaktion, als ihm die Konsequenzen seines Eides bewusst werden, vom blanken Entsetzen bestimmt. Der eigentlichen Schilderung der Reaktion Jiftachs auf seine Erkenntnis, dass sein unbedacht gegebener Eid seine Tochter in den Tod reißen wird, geht die Betonung voran, dass es sich bei ihr um *die einzige* (!) handelt, neben der er keine weiteren Kinder hat (Ri 11,34). Der folgende emotionale Zusammenbruch Jiftachs (Ri 11,35) macht unverkennbar, dass Jiftach gegenüber seiner Tochter intensive Gefühlsbindungen hegt, auch wenn diese ihn nicht davon abhalten können, sie aufgrund seines unbedachten Eides zum Tod preiszugeben.

Erhellend für das emotionale Verhältnis zwischen Vater und Töchtern ist, dass die drei Töchter des restituierten → Hiob Kosenamen erhalten, seine sieben Söhne dagegen ohne Namensnennung angeführt werden und dass er ihnen als unkonventionelles Privileg den gleichen Erbanteil angedeihen ließ wie seinen Söhnen (Hi 42,13-15). Auch wenn es sich hier um einen singulären Beleg handelt, werden im Bewusstsein des Erzählers die Töchter die Töchter erbrechtlich mit den Söhnen gleichgestellt. Anders argumentiert dagegen Num 27,1-11. Hier werden die Töchter nur dann als Erbinnen eingesetzt, wenn der Vater keine Söhne hatte. Bemerkenswert ist immerhin, dass in beiden Belegen den Töchtern Erbfähigkeit zugebilligt wird.

Das Motiv der besonderen emotionalen Bindung des Vaters an eine Tochter begegnet auch im ägyptischen Märchen vom Schiffbrüchigen. Der auf eine Insel verschlagene Held begegnet dort einer Schlange (wohl in anthropomorpher maskuliner Gestalt), die ihn über ihren selbst erlittenen Schicksalsschlag aufklärt:

Wir waren mit meinen Kindern und meinen Geschwistern zusammen 75 Schlangen. Dabei will ich dir eine kleine Tochter nicht erwähnen, die mir auf ein Gebet hin geschenkt worden war. (Übersetzung nach Brunner-Traut, 8)

Die Tragik des Schicksals zeigt sich hier gerade darin, dass die Existenz der *besonders geliebten Tochter* sich dem Gebet verdankt und dass ihr Tod als ein besonders schwerer Schicksalsschlag angesehen wird.

Deutlich rigider fällt die väterliche Einflussnahme auf die Tochter im

Zusammenhang mit der Eheschließung aus. Die Mehrheit der betreffenden Stellen ist formelhaft geprägt: „Vater NN gibt (נתן) seine Tochter NN dem NN zur Frau“ oder „NN nimmt sich (לקח) NN zur Frau“.

Nach dem → Sirachbuch soll sich ein Vater gegenüber seiner Tochter mit positiven Gefühlen zurückhalten, gegenüber seinem Sohn dagegen Strenge walten lassen:

Hast du Söhne, so halte sie in Zucht, und beuge ihren Nacken von Jugend auf. Hast du Töchter, so behüte ihren Leib, und mache ihnen kein allzu freundliches Gesicht. (Sir 7,23f .; Lutherbibel: Sir 7,25f)

Dieser pädagogischen Maxime geht ein Spruch über die notwendige Sorgfalt bei der Tierhaltung voraus (Sir 7,22; Lutherbibel: Sir 7,24); ihr folgt ein Hinweis über die Behandlung der Ehefrau.

Die Weisheitslehre des Sirachbuchs warnt vor einer nachlässigen Erziehung der Söhne und einem allzu nachsichtigen und überfreundlichen, vielleicht verhätschelndem, Auftreten gegenüber der Tochter.

Eine Tochter bereitet dem Vater, ohne es zu wissen, sorgenvolle Nächte, und die Sorge um sie verscheucht den Schlaf: In ihrer Jugend, dass sie nicht zu spät heiratet, und verheiratet, dass sie nicht verhasst werde. In ihrer Jungfrauenschaft, dass sie sich nicht „entweiht“ werde und im Haus ihres Vaters nicht schwanger werde, bei ihrem Mann, dass sie nicht verkehrte Wege gehe, und verheiratet, dass sie nicht unfruchtbar ist. Über eine unbelehrbare Tochter wache streng, dass sie dir nicht einen bösen Namen mache, zum Stadtgespräch werde, zum Gerede beim Volk, und dich beschäme vor den Augen aller. (Sir 42,9-11)

Die väterliche Sorge gilt der Tochter ein Leben lang. Beeinflussen kann der Vater nur das angemessene Auftreten der Tochter in der Öffentlichkeit. Zudem drohen Schicksalsschläge wie die Infertilität der Tochter, die nicht zu beeinflussen sind.

4.3. Vater und Sohn

Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn bzw. Söhnen wird von den einzelnen Quellen und Autoren der Hebräischen Bibel ausgesprochen unterschiedlich betrachtet. Von Verhätschelung einzelner Söhne und deren Bevorzugung vor den anderen Brüdern bzw. Halbbrüdern wird gelegentlich in den Erzähltexten

berichtet (Gen 25,28; Esau wird von Isaak bevorzugt, der ihn liebt [ויאהב], Jakob gilt dagegen die Zuneigung [אהבת] der Mutter). Ebenso lassen sich Belege für die emotionale Unfähigkeit des Vaters, seine Söhne für Gewalttaten zu bestrafen, anführen (in 2Sam 13,21 LXX lässt David seinem Sohn → Amnon die Vergewaltigung → Tamars ungestraft durchgehen, weil er ihn liebt; in 2Sam 14,1; 2Sam 19,1 hindern weder die Ermordung Amnons noch der angezettelte Aufstand David daran, an seiner Zuneigung für → Absalom festzuhalten; 1Kön 1,6 zeigt David als einen senilen Vater, der seinem Sohn → Adonija alles, selbst den Thronanspruch, durchgehen lässt).

Demgegenüber stehen Belege in der Weisheitsliteratur, die für rabiate Erziehungsmaßnahmen werben. Auch wenn dabei an das Lehrer-Schüler-Verhältnis gedacht ist, so hat doch die Vater-Sohn-Beziehung an dieser Stelle eine Vorbildfunktion eingenommen.

Wer seinen Stock schont, hasst seinen Sohn, wer ihn liebt, beginnt ihn vorzeitig zu erziehen / züchtigen (מוסר). (Spr 13,24)

Unklar bleibt, ob das Verb מסר hier auf eine Erziehung zu beziehen ist, die drakonische Strafen impliziert, oder nur eine verbale Erziehung im Sinne einer Unterrichtung in weisheitlichen Traditionen gemeint ist, wobei die Prügelstrafe als die *ultima* anzusehen wäre. Eine *crux interpretum* stellt Spr 19,18 dar. An dieser Stelle sollen die Übersetzungsalternativen aufgezeigt werden:

Weise deinen Sohn zurecht, wenn es noch Hoffnung gibt, doch ihn zu töten, dazu lass dich nicht hinreißen! (Plöger, 218)

Züchtige deinen Sohn, denn es ist noch Hoffnung: aber nicht darauf, dass er zu Tode kommt, richte deinen Sinn. (Meinhold, 320)

Nach der ersten Übersetzung kann die körperliche Züchtigung des Sohnes so intensiv ausfallen, dass sie einem Totschlag gefährlich nahe kommen kann, nach der zweiten geschieht Erziehung, auch unter Einsatz drakonischer körperlicher Strafen, um einer Entgleisung des Sohnes, die in den Tod führen kann, entgegenzuwirken.

Für die Existenzsicherung ist es wichtig, viele Söhne zu haben:

Siehe, ein Erbbesitz von JHWH sind Söhne, ein Lohn der Frucht des Leibes. Wie Pfeile in der Hand des Helden, so sind die Söhne der Jugendzeit. Wohl dem Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat, sie werden nicht beschämt, wenn sie mit ihren Feinden im Tor reden. (Ps 127,3-5)

Bemerkenswert ist, dass sich die exegetische Perspektive gegenüber dieser Stelle grundlegend verschoben hat. Während → Duhm (275) den Ausdruck „die Söhne der Jugend“ als „poetische Specialisierung“ erklärte (allerdings sei der erwachsene „Sohn des Greisenalters“ dem dann wohl schon verstorbenen Vater nicht mehr von Nutzen, ein Gedanke, der dem „Inhalt nach uralt sein mag“; ebd., 276), haben unlängst Hossfeld / Zenger (529-534) hier die Idealvorstellung frühzeitig gezeugter Söhne, die sich vor den Augen des Vaters in dessen „‚besten Jahren‘“ (530) kämpferisch und offensiv im Gericht durchsetzen, als Thema der nachexilischen Zeit herausgearbeitet.

An dieser Stelle ist gerade nicht gesagt, dass die Söhne die Interessen ihres Vaters verteidigen (Allen, 240). Der hebräische Wortlaut „sie werden nicht beschämt“ (לא יבשו) hält vielmehr fest, dass die Söhne in der öffentlichen Gerichtsbarkeit erfolgreich sind, von einer Interessendurchsetzung zugunsten des Vaters wird gerade nichts gesagt.

Das Bild der Söhne, die sich auf dem Gerichtsplatz aggressiv geben (vgl. Spr 25,18) und so ihrem passiven Vater emotionale Zufriedenheit verschaffen, wird an anderer Stelle konterkariert mit dem Gedanken eines bleibenden Rechts des Vaters zur körperlichen Züchtigung seines Sohnes. Das Verhältnis zwischen JHWH und den Nachkommen Davids wird in der Nathanweissagung mit der Vater-Sohn-Beziehung verglichen:

Ich werde für ihn ein Vater sein, er wird für mich ein Sohn sein, den ich, wenn er sündigt, mit Menschenstock und Menschenschlägen strafen will. (2Sam 7,14)

Nach diesem Bild bleibt der Vater für das Handeln seines Sohnes mitverantwortlich; dessen Leben von Entgleisungen abzuhalten, stellt für ihn eine lebenslange Aufgabe dar.

Die schon in Ps 127,3-5 anklingende Wunschvorstellung, noch in jungen Jahren zu Söhnen zu kommen, wird in der Weisheitsliteratur als Idealbild einer Gleichzeitigkeit von drei Geschlechtern aufgenommen:

Die Krone der Greise sind Söhne der Söhne, der Stolz der Väter sind ihre Söhne. (Spr 17,6)

In einer auffällig gedoppelten Weise definiert die → Josefsgeschichte die väterliche Liebe zu einem bzw. zweien seiner Söhne, die diese als Bevorzugte vor ihren Halbbrüdern erscheinen lässt. Einerseits erscheinen Josef und Benjamin als die Söhne der Lieblingsfrau des Vaters (vgl. Naumann, 2005, 47-52), andererseits sind sie die „Söhne des Greisenalters“ (Gen 37,3 [Josef]; Gen

44,20 [Benjamin]). In Gen 44,20 wird neben dem Alter des Vaters der Umstand angeführt, dass Benjamin der Einzige sei, der dem Vater von seiner Frau → Rahel geblieben sei. Die abschließende Notiz „und sein Vater liebte ihn“ dürfte sich daher erklärend auf die vierfache Aussagereihe *Sohn des Greisenalters* (וילד זקנים), *Klein-Sein* (קטן), *vermeintlicher Tod des älteren Bruders Josef* (ואחיו מת) und dem Umstand, der alleinige überlebende der verstorbenen Rahel zu sein (ויותר הוא לבד לאמו), rückbeziehen. Die besondere Zuneigung Jakobs gegenüber Josef zu Beginn der Erzählung wird hier nur mit dem Umstand der Geburt des Sohnes im Greisenalter begründet (Gen 37,3). Ganz anders als in Gen 40 erscheinen hier in der Perspektive Jakobs er selbst, seine Frau und Mutter Josefs, deren Tod hier nicht vorausgesetzt scheint, und die Brüder als Einheit (Gen 37,10). Wohl versucht er, zur Wahrung der Integrität der Familie, Josef mit seinen hochfliegenden Plänen wieder auf den Boden der Realität zu bringen, dennoch trägt er den Gedanken der Erwählung Josefs bleibend in seinem Herzen (Gen 37,11). Bei einer isolierten Betrachtung von Gen 37 wird die Bevorzugung Josefs durch den Vater hier allein durch den Umstand begründet, dass er seinem Vater in dessen hohem Alter geboren worden ist.

4.4. Mutter und Sohn

Die Bindung zwischen Mutter und Sohn erscheint im Fall polygamer Familienstrukturen besonders intensiv. So, wie das Haben von Kindern zur entscheidenden Prestigefrage im konkurrierenden Verhältnis zwischen den Ehefrauen eines Mannes beiträgt, so können auch die Mütter zugunsten ihrer Söhne in die Gestaltung der innerfamiliären Hierarchie und Nachfolgeregelungen eingreifen.

Der berühmteste Fall ist die durch die Mutter → Batseba und den Hofpropheten → Nathan betriebene Thronfolgeregelung zugunsten → Salomos, obwohl mit → Adonija noch ein älterer Sohn Davids existierte, der zudem aus seinen Ansprüchen an den Thron kein Hehl macht (→ Thronfolgegeschichte). Batsebas „Karriere“ ist die Geschichte einer Mutter, die über die Etappen *Affäre mit dem König und Zeugung des ersten Kindes* (2Sam 11,1-5), *Einzug in den Palast und Zeugung des zweiten Kindes Salomo* (2Sam 11,27; 2Sam 12,24), *Intervention bei David zugunsten Salomos* (1Kön 1,11-30) , *Intervention zuungunsten des vormaligen Konkurrenten Adonija* (1Kön 2,17-25) schließlich zur *Inbesitznahme des Thrones neben ihrem Sohn und König Salomo* (1Kön 2,19) führt.

Einen ähnlichen Vorgang, bei dem die Mutter ihren Sohn gegen dessen ältere Halbbrüder beim Vater und König als Nachfolger durchsetzt, hat es bei der

Thronbesteigung → Asarhaddons gegeben. Naqia, Mutter Asarhaddons und eine der Frauen → Sanheribs, gelang es, ihren Sohn noch zu Lebzeiten des Königs als Nachfolger designieren zu lassen. Immerhin ist mit dieser Episode neben 1Kön 1f. ein weiterer Fall belegt, in dem eine Mutter aktiv in die Karriere ihres Sohnes eingreift (vgl. Kunz 2004, 223ff., mit weiterführender Lit.).

In Hhld 3,11 wird Batseba, die hier allerdings nicht namentlich erwähnt wird, eine entscheidende Position bei der Hochzeit ihres Sohnes Salomo zugeschrieben:

Zieht heraus und seht, Töchter Jerusalems, den König Salomo mit seiner Krone, mit der ihn bekrönt hat seine Mutter am Tag seiner Hochzeit, am Tag seiner Herzensfreude. (Hhld 3,11)

Die Stelle spielt, wie im → Hohelied sonst, nicht auf den historischen Salomo an. Vielmehr verweist die Königstravestie auf das Bild des idealen Bräutigams, der am Tag seiner Hochzeit in einer intensiven Beziehung zu seiner Mutter steht.

4.5. Mutter und Tochter

Die in der Bewirtschaftung des Hauses anfallenden Arbeiten und Aufgaben setzen bei den Frauen ein hohes Maß an Know How bei der Verarbeitung und Konservierung landwirtschaftlicher Produkte, der Herstellung von Textilien, der Zubereitung von Speisen und Kompetenzen bei der wirtschaftlichen Organisation und der Selbstvermarktung voraus (vgl. Spr 31). „Another distinction between male and female labor is that, taken as a whole, female tasks required a higher degree of expertise, judgment, and skill than did male tasks.“ (C. Meyers, Family, 26). Dass die entsprechenden Kompetenzen von der Mutter auf die Tochter in einem learning by doing-Prozess weitergegeben worden sind, liegt ebenso nahe wie die Annahme, dass das Verhältnis zwischen Mutter und Tochter intensiver Natur gewesen ist.

Bemerkenswerterweise idealisiert die hebräische Liebeslyrik zwei Orte für das Stelldichein des verliebten Paares, das sich in der Öffentlichkeit nicht gemeinsam zeigen darf: den Obstbaum (Hhld 8,5) und das Haus der Mutter:

Wer machte dich zu meinem Bruder, zum Säugling meiner Mutter Brust, fände ich dich draußen, küssen würde ich dich, man würde mich nicht schelten. Leiten würde ich dich, bringen würde ich dich zu meiner Mutter Haus, wo sie mich lehrt (oder: belehre du mich!) (תלמדני). Zu trinken gäbe ich dir Würzwein und Granatapfelmost. (Hhld 8,1f.)

Bei aller lyrischen Metaphorik, die natürlich keinen Einblick in die sozialen Gegebenheit Israels gewährt, klingt hier doch das „Haus der Mutter“ als Ort der Sicherheit und Schutz vor öffentlicher Wahrnehmung und Beeinflussung an. Sowohl von der Mutter als Lehrenden, als auch von dem heimlichen Wunsch, den Geliebten verführen zu dürfen, ist im Imperfekt die Rede, sofern nicht doch der Geliebte angesprochen ist. Dringt hier der heimliche Wunsch nach einer imaginären Präsenz und Hilfe der Mutter im Moment des erstens Erlebens von Sexualität durch? Soviel lässt die Poesie des Textes durchschimmern, dass hier die Mutter für eine „vertraute Welt“ (Keel, 240) steht, die im Moment einer ersten abenteuerlichen Liebe für Sicherheit sorgt.

Dass Mutter und Tochter in einem so intensiven Verhältnis stehen, dass die Tochter als das Abbild ihrer Mutter angesehen werden konnte, zeigt das (hier) negativ eingefärbte Sprichwort: „Siehe, jeder, der in Sprichwörtern redet, sagt zu dir: Wie die Mutter, so ist ihre Tochter.“ (Ez 16,44).

4.6. Geschwisterbeziehungen

Die Erzähltexte der Hebräischen Bibel listen eine ganze Reihe von Konflikten zwischen Brüdern und Halbbrüdern auf. → Esau und → Jakob, Jiftach und seine Halbbrüder, Salomo und Adonija, sie alle stehen in einem äußerst angespannten Konfliktverhältnis.

Über ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Brüdern schweigt sich die Hebräische Bibel auffällig aus, demgegenüber ist das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester häufig von inniger Natur dargestellt. Dazu zählt die Anrede mit „mein Bruder“ und mit „meine Schwester“ als Anrede zwischen Liebenden im Hohelied. Möglicherweise reflektiert die Liebeslyrik des

Hoheliedes an einer Stelle eine Konstellation, in der sich die Brüder wegen der (als zu langsam empfundenen) physischen Entwicklung ihrer Schwester Sorgen machen:

Unsere Schwester ist klein, Brüste hat sie keine. Was sollen wir mit unserer Schwester machen an dem Tag, an dem um sie geworben wird? Wenn Sie eine Mauer ist, bauen wir auf ihr eine Silberzinne, wenn sie eine Tür ist, „verrammeln“ wir diese mit einem Zedernbrett.

Ich bin eine Mauer, meine Brüste sind wie Türme, ich bin in seinen Augen wie eine geworden, die Befriedung gefunden hat. (Hhld 8,8-10)

Auch wenn sich die Metaphorik dieser Stelle einer genauen Entschlüsselung entzieht, so ist doch deutlich, dass hier die Trias Brüder, Schwester und Geliebter (implizit im Ausdruck „in seinen Augen“) begegnet. Dass zwischen Hhld 8,8f. und Hhld 8,10 „einige Jahre verflossen“ sind und „das Schwesterlein … inzwischen herangereift (ist)“ (Gerleman, 220), ist kaum wahrscheinlich. Deutlich ist, dass die Brüder ihre Schwester unter dem alleinigen Aspekt der Sexualität betrachten. Einerseits wird die Schwester unter dem Aspekt einer vermeintlich ausbleibenden geschlechtlichen Entwicklung gesehen, anderseits sollen die Metaphern „Mauer“ und „Tür“ wohl sexuelle Zurückhaltung bzw. Freizügigkeit veranschaulichen. Über dem Gerede der Brüder erhebt sich die Stimme der Schwester, die als Liebende am Ziel ihrer Wünsche ist. Bei allen offenen Fragen wird man das in Hhld 8,8-10 vorausgesetzte Verhältnis zwischen Brüdern und ihrer Schwester einerseits bestimmt durch ein Kontrollbestreben seitens der Brüder, andererseits durch ein emanzipiertes Auftreten der durch die Liebe bestärkten Schwester sehen müssen.

In eine ähnliche Doppelrolle als Bruder und Vater der Braut ist → Laban geschlüpft. Nach der Rückkehr seiner Schwester → Rebekka von ihrer Begegnung mit dem Brautwerber lässt der Erzähler seinen Blick zunächst auf die kostbaren Geschenke fallen (Gen 24,30). Dass hier „Labans Eigennutz“ (Gunkel, 256) zur Sprache gebracht werde, hat schon die rabbinische Auslegung gesehen. Denn als er in Gen 29,13 von der Ankunft Jakobs hört, habe er sich an die reichen Geschenke für seine Schwester Rebekka erinnert; deswegen habe er ihn in der Erwartung reicher Geschenke für eine seiner Töchter freudig begrüßt (Bereschit Rabbah 70 zu Gen 29,13). In rabbinischer Perspektive gilt Laban als grundlegend betrügerisch. Trifft diese Deutung auf Gen 24 gleichermaßen wie auf Gen 29 zu, kann beiden Erzählungen eine Negativwertung einer auf Gewinn bedachten Verheiratung der Schwester durch den Bruder bzw. der Tochter durch den Vater unterstellt werden.

Die Erzählung von der Vergewaltigung → Tamars durch ihren Halbbruder → Amnon in 1Sam 13 gewichtet die Intensität der Gefühle zwischen Bruder und Schwester sowie Tochter und Vater völlig anders. Nach der erfolgten Vergewaltigung seiner Tochter Tamar durch seinen Sohn Amnon bleibt David völlig tatenlos, auch wenn er Zorngefühle gegenüber dem Täter hegt (2Sam 13,21f.). Zwar bringt auch → Absalom nicht besonders viel Feingefühl für seine geschändete Schwester auf, dennoch sind seine Hassgefühle gegenüber Amnon so stark, dass er diesen schließlich tötet.

Absalom sprach zu ihr: „Amnonlein, dein Bruder, bei dir war er? Jetzt aber schweige, er ist dein Bruder! Setze dein Herz nicht in diese Sache.“ Tamar wohnte – verwüstet, wie sie war – im Haus ihres Bruders Absalom. (2Sam 13,20)

Die Erzählung lässt keinen Zweifel daran, dass sich die Vergewaltigung der Schwester emotional auf Amnon auswirkt. Wie die Worte an Tamar gemeint sind, muss ebenso offen bleiben wie die Frage, ob der Ausdruck „Verwüstete“ als umgangssprachliche Bezeichnung für ein vergewaltigtes Mädchen angesehen werden muss. Mit Kottsieper (61) wird man aus 2Sam 13 herauslesen können, dass die emotionale Bindung zwischen Vollgeschwistern verschiedenen Geschlechts sehr intensiv waren. Ob sich damit allerdings (im Bewusstsein des Erzählers) eine emotional wesentlich weniger intensiv gestaltete Vater-Tochter-Beziehung nachzeichnen lassen könne, kann nicht geklärt werden. David ist in 2Sam 13 als der gezeichnet, der er in 2Sam 14; 2Sam 19; 1Kön 1 bleiben wird, als ein König, der dem Treiben seiner Söhne tatenlos zusieht.

Sehr intensiv werden die Beziehungen der Kinder Hiobs untereinander bezeichnet. Sie leben in verschiedenen Häusern, in denen sie reihum Feste feiern, zu denen auch die Schwestern eingeladen werden (Hi 1,5).

4.7. Familiengröße

Angesichts der angeführten Unterschiede in den Vorstellungen von Familie, insbesondere der Frage des sexuell tabuisierten Personenkreises, bleibt es schwierig, die Personenzahl und die einzelnen Angehörigen einer Familie zu bestimmen. Mit Sicherheit blieben die familiären Bande zwischen männlichen Geschwistern bestehen. Dass diese dabei in einem Haus wohnten, ist eher unwahrscheinlich. Dtn 25,5 scheint eine Ausnahmesituation zu beschreiben:

Wenn Brüder zusammen wohnen und einer von ihnen stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, dann soll die Frau des Toten nicht „außerhalb“ die Frau eines

fremden Mannes sein, sondern ihr Schwager soll zu ihr gehen und sie zur Frau nehmen und mit ihr die Schwagerehe schließen. (Dtn 25,5)

Dtn 25,5 behandelt den Sonderfall der → Leviratsehe. Der Terminus „zusammen leben“ (ישב יחדו) lässt nicht an ein gemeinsames Wohnen in einem gemeinsamen Haus denken, vielmehr scheint eine Siedlungsform in einer aufgelockerten geographischen Zusammengehörigkeit gemeint sein (vgl. Gen 13,6; Gen 36,7). Bemerkenswert ist, dass der Bereich jenseits des Gemeinschaftsverbundes der Brüder als „außerhalb“ (החוצה) bezeichnet wird. Ziel der Schwagerehe ist das Zeugen eines Sohnes für den verstorbenen Mann (V. 6). Während Dtn 25,5f. den Terminus „Brüder“ (אחים) gebraucht und wohl auch an eine gemeinsame Abstammung des betroffenen Personenkreises denkt, weitet die Erzählung über den Vollzug einer Leviratsehe im → Rutbuch den Personenkreis aus. Die Rede des Boas an Rut vermittelt den Eindruck einer konzentrischen Familienkonzeption, in der sich der Anspruch auf die Ehe komplementär zur verwandtschaftlichen Nähe verhält. Boas setzt Rut davon in Kenntnis, dass neben ihm noch ein dem verstorbenen Mann Ruts näher stehender Verwandter existiert:

Ja, es ist wahr, dass ich ein (potenzieller) Löser bin, allerdings existiert noch ein Löser, der näher (קרוב) ist als ich. (Rut 3,12)

Der Begriff „Bruder“ taucht im Rutbuch im Munde des Boas auf, der den verstorbenen Mann Ruts vor den zehn Stadtältesten als „unser Bruder“ bezeichnet (Rut 4.3.10. Da der Ausdruck „Bruder“ an dieser Stelle auf eine ethische und keine familiäre Beziehung verweist und der Verstorbene, der namenlose Nähere (קרוב *qārôv*) und Boas nicht verschwistert sind, bezeichnet קרוב *qārôv* eine Verwandtschaftsbeziehung, die weniger eng ist als die zwischen Brüdern und die graduelle Abstufungen kennt.

Die Vorstellung eines konzentrischen Familienbildes liegt auch Lev 25,48f. zugrunde. Für den Fall, dass ein Israelit in Schuldabhängigkeit gerät, werden in folgender Reihenfolge die Verwandten aufgezählt, die den Betroffenen auslösen sollen: der Bruder (אח), der Onkel (דוד) und der Cousin (בן דוד). Möglicherweise entspricht die Abstufung der Verwandtschaftsbeziehung der modernen Vorstellung von Verwandtschaftsgraden. Lev 25,49 fasst den Bruder, Onkel und Cousin unter dem Begriff משפחה *mišpāchāh* zusammen. Dementsprechend sollten auch auf diesen Personenkreis beschränkt die Grenzen des Familienverbandes gezogen werden.

Während in den genannten Stellen Verwandtschaft horizontal definiert wird,

lässt sich an anderen Stellen auch die Vorstellung vertikaler Verwandtschaft aufzeigen, die einen ganzen Familienverband konstituiert. Jakobs Zug nach Ägypten umfasst drei Generationen:

Seine Söhne, die Söhne seiner Söhne mit ihm, seine Töchter und die Töchter seiner Töchter, seine ganze Nachkommenschaft (כל זרעו) brachte er nach Ägypten. (Gen 46,7)

Auffällig ist, dass auch die Töchter der Töchter, mit denen wohl auch die Knaben mit gemeint sind, unter dem Begriff „seine ganze Nachkommenschaft" (כל זרעו) zusammengefasst werden. Die familiäre Bindung der Töchter an ihre Ehemänner wird an dieser Stelle ignoriert. Die Erzählnotiz will sicherstellen, dass wirklich alle Nachkommen Jakobs bis in das dritte Glied nach Ägypten ziehen.

Angesichts des widersprüchlichen Befundes fällt es schwer, Aussagen über die Vorstellungen von *der* Familie in Israel zu treffen. Das vielfach in der Hebräischen Bibel thematisierte Problem der Kinderlosigkeit lässt zudem vermuten, dass die häufig unterstellten hohen Geburtsraten nicht immer der Realität entsprachen. Entsprechende Überlegungen sind auch auf ägyptologischer Seite angestellt worden. Der Umstand, dass zahlreiche untersuchte Frauenmumien einen für das Gebären nachteiligen sehr schmalen Körperbau aufwiesen, dass aufgrund der Einträge in den sog. Zensuspapyri die Kinderzahl der erfassten Familien auffallend gering ist und dass die Vielzahl der möglichen Krankheiten und Infektion im heißen Nilklima sich nicht gerade vorteilhaft auf die Reproduktionsrate ausgewirkt habe, rechtfertige die Annahme durchschnittlich geringer Kinderzahlen pro Familie (vgl. Kunz-Lübcke, 2007b, 29ff., mit Lit.).

Der archäologische Befund legt ebenfalls die Annahme relativ geringer Kinderzahlen nahe. Anders wäre nicht zu erklären, warum die räumliche Ausdehnung eisenzeitlicher Siedlungen (von Ausnahmen wie Tell → Hazor abgesehen) konstant bleibt. Ein nennenswerter Geburtenüberschuss hätte zwangsläufig zu einer höheren Besiedlungsdichte und zu einer Erweiterung der Wohnanlagen führen müssen (vgl. → Schwangerschaft).

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Stuttgart 1894-1972
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979 (Art. oíkos)
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Der Kleine Pauly, Stuttgart 1964-1975 (Taschenbuchausgabe, München 1979)
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff (Art. בית)
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 6. Aufl., München / Zürich 2004 (Art. בית)
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

2. Weitere Literatur

- Allen, L.C., 1983, Psalms 101-150 (WBC 21), Waco
- Baentsch, B., 1905, Exodus (HK I,2), Göttingen
- Brunner-Traut, E., 1986, Altägyptische Märchen, 4. Aufl., Köln
- Cholewiński, A., 1976, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium (AnBib 66), Rom
- Dodson, A. / Hilton, D., 2004, The Complete Royal Families of Ancient Egypt, Cairo
- Duhm, B., 1904, Die Psalmen (KHC XIV), 2. Aufl., Freiburg u.a.
- Eyben, E., 1980 / 1981, Family Planning in Graeco-Roman Antiquity, Ancient Society 11 / 12, 5-82
- Feucht, E., 1985, Gattenwahl, Ehe und Nachkommenschaft im Alten Ägypten, in: E.W. Müller (Hg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur

Zeugung, Freiburg / München, 55-84
- Feucht, E., 1995, Das Kind im alten Ägypten, Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt / New York
- Gerlemann, G., 1965, Ruth. Das Hohelied (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn
- Gunkel, H., 1977, Genesis, 9. Aufl., Göttingen
- Hieke, Th., 2008, Ehe und Familie aus biblischer Sicht, Lebendiges Zeugnis 63, 165-176
- Holzinger, H., 1900, Exodus (KHC II), Tübingen
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2007, Psalmen 101-150 (HThK.AT 15,3), Freiburg i.Br.
- Keel, O., 1992, Das Hohelied (ZBK.AT 18), 2. Aufl., Zürich
- Kilian, R., 1963, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchungen des Heiligkeitsgesetzes (BBB 19), Bonn
- König, E., 1919, Die Genesis, Gütersloh
- Kornfeld, W., 1983, Levitikus (NEB 6), Würzburg
- Kottsieper, I., 2000, „Wie Have a Little Sister". Aspects of Brother-Sister Relationships in Ancient Israel, in: J.W.v. Henten/A. Brenner (Hg.), Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Erly Christianities. Texts and Fictions, Studies in Theology and Religion series 2, Leiden, 49-80.
- Kunz, A., 2004, Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen (ABG 8), Leipzig
- Kunz-Lübcke, A., 2007a, Interkulturell lesen. Die Geschichte von Jiftach und seiner Tochter in Jdc 11,30-40 in textsemantischer Perspektive, in: L. Morenz / S. Schorch (Hgg.), Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven (BZAW 362), Berlin / New York, 258-283
- Kunz-Lübcke, A., 2007b, Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel – Ägypten – Griechenland, Neukirchen-Vluyn
- Meinhold, A., 1991, Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31 (ZBK.AT 16,2), Zürich
- Meyers, C., 1997, The Family in Early Israel, in: L.G. Perdue u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Louisville, 1-47
- Naumann, T., 2005, Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen, ThZ 61, 44-64
- Noth, M., 1978, Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), 4. Aufl.,

Göttingen
- Plöger, O., 1984, Sprüche Salomos (Proverbia), (BK 17), Neukirchen-Vluyn
- Procksch, O., 1924, Genesis (KAT I), 2. / 3. Aufl., Leipzig / Erlangen
- Reventlow, H. Graf, 1961, Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht (WMANT 6), Neukirchen-Vluyn
- Rudolph, W., 1975, Micha. Nahum. Habakuk. Zephanja (KAT XIII,3), Gütersloh
- Seifert, E., 1997, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter (NThDH 9), Neukirchen-Vluyn
- Westermann, C., 1981, Genesis (BK I/2), Neukirchen-Vluyn
- Wildberger, H., 2003, Jesaja (BK X/2), 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn
- Zoepffel, R., 1985, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Alten Griechenland, in: E.W. Müller, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie e.V.“ Bd. 3. Kindheit, Jugend und Familie I), Freiburg/Br. / München, 319-401

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de