

The Politics of the Ancestors

Exegetical and Historical Perspectives
on Genesis 12–36

Edited by
Mark G. Brett and Jakob Wöhrle

in collaboration with Friederike Neumann

222
.1
.08

XA 577/124



Mohr Siebeck

Die politische Funktion der vorpriesterlichen Abrahamtexte

Thomas Römer

1. Das Problem der Rekonstruktion vorpriesterlicher Abrahamtraditionen

Matthias Köckert hat sich 2004 zur Abrahamforschung wie folgt geäußert: „Die Abrahamüberlieferung hat in den letzten Jahrzehnten viel ertragen müssen. Es dürfte unter uns nur wenige geben, die sich zu ihr noch nie geäußert haben. Das liegt daran, dass sie als Exerzierfeld bei jeder neuen Wendung der Pentateuchforschung hoch willkommen ist.“¹ Ein Konsens über die Entstehung und Verschriftung der Abrahamüberlieferung sowie über ihr Verhältnis zur Jakobtradition scheint sich gegenwärtig nicht wirklich abzuzeichnen. Man kann natürlich weiterhin im Rahmen der Urkunden- bzw. der (Neo-) Dokumenten-Hypothese arbeiten und damit die europäische Forschung der letzten vierzig Jahre souverän ignorieren, wie zum Beispiel Joel Baden, der in seinem kürzlich erschienenen Buch „The Promise to the Patriarchs“ davon ausgeht, dass die Quellen, J, E und P wie im gesamten Pentateuch auch in den Erzelternerzählungen durchgängig vorhanden sind.² Falls man jedoch die Entwicklung der Forschung zur Abrahamüberlieferung zur Kenntnis und ernst nimmt, wird man von einer a priori Aufteilung der Texte in drei Erzählstränge (von denen zwei „vorpriesterlich“ wären) absehen müssen. Waren es doch gerade Texte aus dem Abrahamzyklus, die relativ früh im Hinblick auf eine Zuweisung an J oder E als problematisch empfunden wurden. Genesis 14, 15 und 24 wurden recht früh wegen ihres Stils, ihres Anliegens und der Anspielung auf junge Texte den alten Pentateuchquellen abgesprochen.³

Diese Debatten sollen hier nicht noch einmal *en détail* aufgerollt werden. Die neuere historisch-kritische Forschung zu Gen 12–25 hat aufgezeigt, dass sich am leichtesten ein Konsens in Bezug auf die priesterlichen Texte erreichen lässt. Diese kann man mit Albert de Pury in folgenden Textpassagen

¹ KÖCKERT, Geschichte, 103.

² BADEN, Promise.

³ Zu Gen 14 vgl. SCHATZ, Genèse 14; zu Gen 15 KAISER, Untersuchung; zu Gen 24 DIEBNER / SCHULT, Alter.

eruieren:⁴ Gen 11,27–28a.29–32; 12,4b.5; 13,6.11*.12b; 16,3.15–16; 17*; 19,29; 21,1b–5*; 23*; 25,7–10.

Dabei kann hier unberücksichtigt bleiben, dass in einigen P-Texten sicher mit späteren Ergänzungen zu rechnen ist (besonders in Gen 17)⁵ bzw. diese eventuell ganz zu einer sekundär-priesterlichen Schicht gehören (wie z.B. Gen 23).⁶ Es besteht die Möglichkeit, diese priesterlichen Texte hintereinander als eine komplette Abraham- und Sarah-Erzählung zu lesen, in welcher im Gegensatz zur Jakobsgeschichte kaum mit Ausfällen zu rechnen ist. Das heißt: In Gen 12–25* kann durchaus mit einer selbstständigen P-Erzählung gerechnet werden. Allerdings scheint diese P-Erzählung von Abraham und Sarah ältere schriftliche oder mündliche Erzählungen vorauszusetzen, wie insbesondere durch die Kürze der meisten Episoden nahegelegt wird.

Ein Vers wie Gen 19,29 („Als Gott die Städte der Ebene verdarb, da dachte Gott an Abraham, und er geleitete Lot mitten aus der Zerstörung fort, als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte“) ist sicher im Hinblick auf Hörer/innen bzw. Leser/innen formuliert, bei denen eine Kenntnis der Sodom-Erzählung vorausgesetzt wurde. Dieselbe Annahme wird wohl auch für die Trennung von Lot und Abraham sowie die Geburtsgeschichte Isaels voraussetzen sein.

Besteht nun in Bezug auf die Präsenz von P-Texten weitgehende Einigkeit, stellt sich die komplizierte Frage der Einordnung der nicht-priesterlichen Texte in Gen 12–25.

Zumindest in der europäischen Forschung dürfte der Sachverhalt für Gen 14 und 15 relativ unumstritten sein. Die Erzählung von Abrahams Feldzug ist sicher als ein junger nachpriesterlicher Text zu verstehen, der Abraham in die Weltgeschichte einbetten will. Der Text, der in gewisser Weise den Geist der Makkabäerzeit atmet, wohl aber kaum so spät datiert werden kann,⁷ inkorporiert die Begegnung mit dem Priesterkönig von Salem, ein späterer (zadokidischer?) Einsatz, der eine Anspielung auf Jerusalem in der Erzelterntradition verankern und wohl auch ein theokratisches Ideal legitimieren will.⁸

Gen 15 setzt in seiner jetzigen Form eindeutig Gen 14 voraus (wie bereits in der Rede von der „Beute“ in 15,1 deutlich wird, wobei das Lexem נָשָׂא die Form נָשָׂא von Gen 14,20 aufnimmt).⁹ Und selbst die Exegeten, welche in Gen

⁴ DE PURY, *Erzelterntgeschichten*, 203.

⁵ Zur neueren Diskussion um Gen 17 vgl. WÖHRLE, *Function*; KÖCKERT, *Bund*, und RÖMER, *Beschneidung*.

⁶ BLUM, *Komposition*, 441–446; vgl. die Diskussion bei WÖHRLE, *Fremdlinge*, 58–63.

⁷ Für eine solche Datierung vgl. SOGGIN, *Abraham*. Für eine Ansetzung in die Perserzeit GLISSMANN, *Genesis 14*, und GRANERØD, *Abraham*, 130–132.148 (mit einer Ansetzung in die persische oder frühe hellenistische Zeit).

⁸ GRANERØD, *Abraham*, 253–257.

⁹ Vgl. zu weiteren Beziehungen zwischen beiden Kapiteln den wenig beachteten Artikel von CAQUOT, *L'alliance*.

15 eine ältere Form rekonstruieren, die noch keine Anspielung auf Gen 14 enthielt (wie z.B. Gertz und Levin) gehen darin einig, dass dieser „Urtext“ später als P angesetzt werden sollte.¹⁰ Anliegen von Gen 15 ist es unter anderem, die Exodustradition in die Abrahamerzählung einzubinden.¹¹ Indem sich in Gen 15,7 JHWH als der Gott vorstellt, der Abraham aus Ur Kasdim herausgeführt hat, überträgt der Verfasser dieses Textes die Exodus-Selbstvorstellung JHWHs aus dem Dekalog auf Abraham und macht diesen ebenfalls zu einer „exodischen“ Figur. Gleichzeitig scheint Gen 15,7 auch die priesterliche Darstellung der Abrahamgeschichte korrigieren zu wollen, da infolge der P-Genealogie in 11,31–32¹² Terach aus Ur Kasdim auszieht, sich in Harran niederlässt und Abraham demzufolge aus Harran in das verheißene Land aufbricht. Weiterhin macht Gen 15 (wie auch 20,7) im Gegensatz zu der Darstellung in Dtn 18,15–22, nach welcher Mose als Proto-Prophet erscheint, aus Abraham den ersten Propheten der Thora, da JHWHs Offenbarung an ihn durch eine Rede und Vision mit einer aus den Prophetenbüchern übernommenen Wortereignisformel eingeleitet wird.

Die nachpriesterliche Provenienz von Gen 24 dürfte nach Alexander Rofés Untersuchungen ebenfalls als nachgewiesen gelten.¹³ Dieses Kapitel ähnelt in seinem barocken Stil und der Idee von Schutzengeln dem Buch Tobit und bietet auch sprachliche und inhaltliche Anhaltspunkte für eine Ansetzung der Erzählung in der (wohl schon fortgeschrittenen) Perserzeit.

Die Kapitel Gen 20–22*, die im Rahmen der Urkundenhypothese gerne dem Elohisten zugesprochen wurden, dürften ebenfalls großteils als nachpriesterlich anzusehen sein.¹⁴ Richtig gesehen war bei der Zuordnung dieser Kapitel zu „E“, dass diese eng miteinander verbunden sind und in Gen 21–22 Parallelen zur Isaaküberlieferung aufweisen. Die „Gefährdung der Ahnfrau“-Variante in Gen 20 ist auf jeden Fall später als Gen 12,10–20 (und vielleicht auch als Gen 26) anzusetzen und korrigiert diese in der Art eines Midraschs, wie insbesondere John Van Seters herausgearbeitet hat.¹⁵ Gen 20 weist ebenfalls, wie von Erhard Blum betont, sprachliche Besonderheiten auf, die dem nachbiblischen Hebräisch nahestehen (in 20,10 מַה רָאִיתָ).¹⁶ Dazu kann man wohl auch den oft emendierten Vers 20,4 rechnen, in welchem sich Abimelech als ein gerechter „Goy“ bezeichnet und somit als gottesfürchtiger Heide dargestellt wird.¹⁷ Die Gottesfurcht, die er und seine Diener an den Tag

¹⁰ So GERTZ, *Abraham*, und LEVIN, *Jahwe*.

¹¹ Dazu ausführlicher RÖMER, *Abraham*.

¹² Zu Gen 11,27–32 als einheitlichem P-Text vgl. WÖHRLE, *Fremdlinge*, 25–30.

¹³ ROFÉ, *Composizione*; DERS., *Enquiry*.

¹⁴ So jetzt auch KÖCKERT, *Gen 20–22*.

¹⁵ VAN SETERS, *Abraham*, 167.183.

¹⁶ BLUM, *Komposition*, 414.

¹⁷ BLUM, *Komposition*, 408–409 mit Anm. 13.

legen, erinnert an das Verhalten der Seeleute im Buch Jona. Weiterhin erscheint Abraham in Gen 20, wie in Gen 15, als ein Prophet.

Nach dem priesterlichen Bericht der Geburt Isaaks in 21,1–7*, in welchem sich wohl noch Elemente einer älteren Erzählung finden, gehört die Erzählung der Vertreibung Hagens und Ismaels in 21,9–21 ebenfalls einer nachpriesterlichen Schicht an. Sie wurde, wie Ernst Axel Knauf herausgearbeitet hat, geschrieben, um einen Konflikt zwischen dem nicht-priesterlichen Text Gen 16,12, dem zufolge Ismael in der Wüste wohnt, und Gen 16,15 (P), nach welchem Ismael sich im Haus Abrahams befindet, auszugleichen.¹⁸ Des Weiteren bestehen zwischen dieser Erzählung und Gen 22 eine Anzahl von Parallelen, die sich am besten erklären, wenn man beide Texte demselben Verfasser zuordnet oder Gen 21,9–21 später als Gen 22 ansetzt. Auf jeden Fall erklärt diese Erzählung, warum Abraham in Gen 22 nur noch einen Sohn hat.¹⁹ Der Konflikt zwischen Abraham und den Hirten Abimelechs in 21,22–34, der eine Parallele in Gen 26,14b–33 hat, ist schwer einzuordnen. Wahrscheinlich ist die Erzählung in Gen 21 aus Gen 26 übernommen worden, um die von Isaak überlieferten Traditionen auf Abraham zu übertragen.²⁰ Die Beziehung der Isaaktexte in Gen 26 zu Gen 20–22 bedürfte einer eingehenden Untersuchung, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden kann.

Die Erzählung des verhinderten Menschenopfers Abrahams und dessen Ersetzung durch ein Tieropfer in Gen 22 wird ebenfalls als nachpriesterlich einzuordnen sein.²¹ Dafür spricht zunächst die Lokalisierung des Opfers in Morijah, wenn hier bereits (wie meist angenommen) die in 2 Chr 3,1 belegte Identifizierung mit dem Jerusalemer Tempelberg vorausgesetzt wird; eine Anspielung auf das samarische Heiligtum ist jedoch ebenfalls möglich.²² Auch fügen sich die Infragestellung der Sohnesverheißung, die als eine Problematisierung der in Gen 17 vorliegenden Betonung der über Isaak laufenden Verheißungslinie verstanden werden kann, sowie die narrative Abschaffung des Menschenopfers²³ gut in einen perserzeitlichen Kontext. Eine späte Ansetzung legt ebenfalls der – im Gegensatz zu Gen 16, jedoch parallel zu Gen 21 – vom Himmel aus agierende Engel nahe. Demnach dürften, mit Ausnah-

¹⁸ KNAUF, Ismael, 18–19; weitere Argumente bei KÖCKERT, Gen 20–22, 166–173.

¹⁹ FISCHER, Möglichkeiten.

²⁰ So z.B. SCHMIDT, Darstellung; RUPPERT, Genesis, 102–105.

²¹ So auch KÖCKERT, Gen 20–22, 173–176. Vgl. ähnlich bereits VEIJOLA, Opfer, und SCHMID, Rückgabe.

²² So die in diesem Band, S. 259–281, von Nihan vertretene Theorie. Der Name Morijah könnte von den Pentateuchredaktoren so gewählt worden sein, um eine Assoziierung an die Eiche von Moreh bei Sichem zu kreieren, so dass das Land Morijah von den Samaritanern als Anspielung auf den Garizim verstanden werden konnte. 2 Chr 3,1 kann in der Tat eine spätere *interpretatio judaica* darstellen.

²³ Letzteres wird gern bestritten; vgl. aber RÖMER, Sacrifice.

me von möglichen älteren Überlieferungsstücken in 21,1–7*, die gesamten Kapitel 20–25 als priesterlich und nach-priesterlich einzuordnen sein.

Bleibt die Frage nach der zeitlichen und literarischen Einordnung des narrativen Anfangs der Abrahamerzählung in Gen 12,1–9. Die Route des Patriarchen in 12,6–9 wird seit langem als spiegelverkehrte Kopie des Jakobsitinerars und damit als eine jüdische Übernahme der israelitischen Jakobstraditionen angesehen. Die Erwähnung Sichems in 12,6–7 erklärt sich als Aufnahme von Gen 33,18–20, stellt aber im Rahmen einer perserzeitlichen Erzelternerzählung ebenfalls einen Vorverweis auf das Ende des Hexateuchs in Jos 24 dar.²⁴ Weiter könnte die Erwähnung Sichems auch dazu dienen, nicht nur Jerusalem (Shalem in Gen 14)²⁵ in der Abrahamerzählung zu verankern, sondern indirekt auch den sich in der Nähe von Sichem befindlichen Tempelplatz der „Samaritaner“. Dass in Gen 12,8 Abraham nicht direkt nach Bethel zieht, sondern zwischen Bethel und Ai lagert, kann damit erklärt werden, dass Bethel zur Abfassungszeit dieses Textes kein funktionierendes Heiligtum mehr war oder aber dass der Autor von Gen 12,1–9 dieses Heiligtum als illegitim betrachtete und mit der Erwähnung des Ruinenhaufens Ai auf dessen erhoffte oder geschehene Zerstörung anspielte. Die Reisenotizen in 12,6–9 setzen wohl die Gottesrede in 12,1–4a voraus, welche nach Jean-Louis Ska eine spätere Einfügung in den priesterlichen Zusammenhang 11,27–32; 12,4b–5 darstellt und sich durch ein Vokabular auszeichnet, in welchem priesterliche und deuteronomistische Terminologie gleichermaßen verwendet werden.²⁶ Da Gen 12,1–4a mit Gen 22 zusammengehört,²⁷ würde sich bei einer nach-priesterlichen Ansetzung von Gen 22 eine solche auch für Gen 12,1–4a (und 6–9) nahelegen. Diese chronologische Einordnung von Gen 12,1–3 hat jedoch Matthias Köckert in Aufnahme von Konrad Schmid kritisiert, da diese Gottesrede nicht über die Genesis hinausblicke.²⁸ Allerdings sei die Frage erlaubt, ob jeder nach-priesterliche Einschub zwingend einen großen Textzusammenhang im Auge haben muss; weiterhin ist anzumerken, dass das in 12,2 verheißene „große Volk“ (גוי גדול) auch in Dtn 26,6 wieder erscheint, womit der Horizont der Gottesrede in Gen 12,1–3 über die Erzelternerzählungen hinausreicht. Dass Gen 12,1–3 nicht ohne Weiteres als vorpriesterlich bezeichnet werden kann, konzidiert sodann auch Köckert, der von einem „wohl zeitnah zu P entstanden[en] Text“ spricht.²⁹

²⁴ Vgl. auch den Beitrag von Brett, S. 113–130, in diesem Band.

²⁵ Zu Morijah in Gen 22 vgl. oben.

²⁶ SKA, Call (französisches Original DERS., L'appel).

²⁷ Die mannigfachen Parallelen, die auf eine Betonung des Glaubens Abrahams hinauslaufen, sind oft aufgelistet worden; vgl. z.B. CASSUTO, Commentary, 310; CARR, Reading, 197–198.

²⁸ KÖCKERT, Abraham- und Jakobüberlieferungen, 63; SCHMID, Erzväter, 105.

²⁹ KÖCKERT, Gen 20–22, 173.

Damit bleiben für die vor-priesterliche Abrahamüberlieferung Gen 12,10–20; 13*; 16*; 18–19* (ohne die Diskussion um JHWHs Gerechtigkeit in Gen 18,18–19,22–33*)³⁰ und vielleicht eine kurze Notiz über Isaaks Geburt in Gen 21,1–7*.³¹ Daraus lässt sich jedoch kaum eine durchgängige Abraham- und Sarah-Erzählung rekonstruieren. Deswegen hat Albert de Pury angenommen, dass die „Abraham-Erzählung auf literarischer Ebene ihren Ausgangspunkt möglicherweise in der priesterlichen Version hat“³² hat. Wäre dieser Theorie zu folgen, gäbe es keine vorpriesterliche Abrahamerzählung.

Ich selbst war in früheren Veröffentlichungen einem Vorschlag von Irmaud Fischer gefolgt, den Anfang der ursprünglichen Abrahamlegende in 12,10–20 zu sehen,³³ was aber Matthias Köckert zu Recht kritisiert hat.³⁴ Ist seiner Kritik zu folgen, muss man dann wohl mit Erhard Blum postulieren, dass der ursprüngliche Anfang der Abrahamerzählung später durch Gen 12,1–9 ersetzt wurde und nicht mehr literarisch zu rekonstruieren ist.³⁵

Es ist kaum möglich, die eruierten vorpriesterlichen Abrahamtexte als eine geschlossene Erzählung zu lesen. Die Erzählungen von der Verheißung eines Sohnes in Gen 18 und dessen Geburt in 21,1–7* scheinen die Geburt und Existenz Ismaels in Gen 16 nicht zu kennen. Damit müssen in der vor-priesterlichen Abrahamtradition zwei Blöcke unterschieden werden: die Abraham-Lot-Erzählung, die mit der Verheißung eines Sohnes für Abraham und dessen Geburt verbunden ist,³⁶ sowie die zwei Überlieferungen von der „Gefährdung der Ahnfrau“ in Gen 12,10–20 und der Geburt Ismaels in Gen 16*, die, wie noch zu zeigen sein wird, stilistisch und inhaltlich zusammengehören.

2. Abraham: Eine ursprünglich autochthone Figur

Zunächst ist festzustellen, dass der vor-priesterliche Abraham kein Emigrant ist. Erst P (bzw. der nach-priesterliche Text Gen 15) macht aus Abrahams Familie Auswanderer, die von Ur in Chaldäa nach Kanaan einwandern. Die Konstruktion der Herkunft Abrahams aus Ur bzw. Harran kann durch das Anliegen erklärt werden, Abraham einer berühmten Stadt Mesopotamiens entstammen zu lassen bzw. Abraham auch zur Identifikationsfigur der baby-

³⁰ Zur Ansetzung dieser Verse in die Perserzeit vgl. BEN ZVI, Dialogue; RO, Concept.

³¹ Vgl. auch den Forschungsüberblick bei NA'AMAN, Abraham, 157–161.

³² DE PURY, Erzelternsgeschichten, 214.

³³ FISCHER, Erzeltern, 339; RÖMER, Recherches, 193.

³⁴ KÖCKERT, Geschichte, 121 Anm. 58.

³⁵ BLUM, Komposition, 285–286.

³⁶ Damit bewährt sich eine Annahme der älteren Forschung; vgl. besonders GUNKEL, Genesis, 159–160, der aber zu der vorpriesterlichen Abrahamerzählung noch 12,1–9 als Einleitung dazurechnen wollte. Vgl. weiter BLUM, Komposition, 282–289 (mit Kritik an der Gunkel'schen Idee eines „Sagenkranzes“).

lonischen Golah zu machen. In der kanonischen Gestalt der Erzeltern Erzählungen reist Abraham durch den ganzen „fruchtbaren Halbmond“, von Ur bis nach Ägypten, und durchzieht Gegenden, in denen sich judäische und israelitische Diasporen finden, im Land Kanaan erbaut er Altäre an Orten des ehemaligen Nordreichs sowie in Juda. Damit wird er in der Tat zu einer „ökumenischen“ Figur,³⁷ in der alle Nachkommen der ehemaligen Königreiche Juda und Israel sich wiederfinden sollen.

Der vorpriesterliche Abraham war aber wohl eine autochthone Figur, im südlichen Palästina verwurzelt. Dies zeigt der oft zitierte Ausspruch in Ez 33,23–24, der aus einer Golah-Perspektive heraus kritisiert wird,³⁸ deutlich:

Ezechiel 33,23–24

Das Wort JHWHs erging an mich: Menschensohn, die Bewohner dieser Ruinen (יְשׁוּבֵי הַחֲרֻבוֹת) auf dem Boden Israels sagen: Abraham war einer (אָחָד) und hat das Land besessen (וַיִּירֶשׁ אֶת־הָאָרֶץ); wir aber sind viele, uns ist das Land gegeben (לָנוּ נִתְּנָה) als Besitz (לְמִוְרָשָׁה).

Dieses Zitat im Munde der im Land Verbliebenen zeigt, dass Abraham als Identifikationsfigur für die nicht deportierte Bevölkerung diente. Dabei handelt es sich wohl zum großen Teil um eine ländliche, multiethnische Bevölkerung. Der wohl aus der ersten Hälfte des 6. Jh. v.u.Z. stammende Ausspruch zeigt zunächst, dass Abraham eine ältere Gestalt sein muss, da sie bei den Adressaten des Textes als bekannt vorausgesetzt wird. Das enge Verhältnis zwischen dem „einen“ Abraham und dem Land wird hier nicht durch eine Landverheißung begründet, sondern mit Abrahams Landbesitz. Die Wurzel יָרַשׁ findet sich in der Abrahamerzählung nur selten (Gen 15; 22,17; 24,60; in der Bedeutung „erben“ in Gen 15,3–4 und 21,10), und wird wohl aus Ez 33,24 in diese gekommen sein. Weiter ist interessant, dass in diesem „exilischen“ Text Abraham nicht mit Jakob korreliert wird, obwohl letzterer in Ez 37,25 und 28,25 ebenfalls in Bezug auf das Land erscheint.

Das etwas jüngere Orakel in Jes 51,1–3 nimmt gegenüber den Bewohnern der Ruinen eine positivere Haltung ein:

Jesaja 51,1–3

Schaut auf den Felsen (צוּר), aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhle der Zisterne (מִקְבַּת בּוֹר), aus der ihr gegraben seid. Schaut auf Abraham, euren Vater, und Sarah, die euch geboren hat. Denn er war einer (אָחָד), als ich ihn rief (קָרָאתִי); ich habe ihn gesegnet (וַאֲבָרַכְתִּיו)³⁹ und ihn zahlreich gemacht (וַאֲרַבְתִּיהוּ). JHWH tröstet Zion, er tröstet all ihre Ruinen (כָּל־חֲרֻבוֹתֶיהָ), er macht ihre Wüste wie Eden und ihre Steppe wie den Garten JHWHs.

³⁷ Dazu DE PURY, Abraham. Vgl. zur Diskussion des Konzepts SCHMID, Ökumene.

³⁸ Zur Diskussion vgl. RÖMER, Abraham Traditions, 161–164.

³⁹ Zur Vokalisation im MT und der Wiedergabe in den Versionen vgl. GOLDINGAY / PAYNE, Commentary, 224. IQIsa hat „Ich mach(t)e ihn fruchtbar“ (וַאֲפַרְתִּיהוּ), was ebenfalls guten Sinn ergibt.

Sicher nimmt dieser Text auf Ez 33,24 Bezug und korrigiert ihn im Hinblick auf die „Ruinen“. Ob er bereits eine schriftliche (priesterschriftliche) Version der Abrahamerzählung voraussetzt (so z.B. Köckert)⁴⁰ ist nicht ausgemacht.⁴¹ Die Wurzel קרר erscheint nicht im Kontext der Berufung Abrahams in Gen 12. Eine Parallele findet sich für den Ausdruck „Garten JHWHs“ in Gen 13,10, wo er jedoch für das von Lot gewählte Land (die Gegend von Sodom und Gomorra) verwendet wird.

In Jes 51,1–3 liegt vielleicht ebenfalls eine Anspielung auf den autochthonen Charakter Abrahams bzw. des Paares Abraham und Sarah vor, wenn sich der „Felsen“ in Jes 51,1 auf Abraham bezieht. Dann würde hier eine mythologische Konzeption reflektiert, nach welcher „autochthone Menschen aus dem Fels geboren sind, dass sie aus Felsen oder Höhlen geholt werden“.⁴² Es ist jedoch ebenfalls möglich, dass es sich bei dem Felsen bzw. der Höhle um das Grab Abrahams in Mamre bzw. Hebron handelt.⁴³

Im Gegensatz zu Ez 33,24 geht es in Jes 51,1–3 nicht um das Land, sondern um die Nachkommen Abrahams; deswegen wird hier auch Sarah erwähnt, die sonst außerhalb der Genesis nicht in Erscheinung tritt.

Der vorpriesterliche Abraham war dem Zeugnis der zwei prophetischen Erwähnungen der babylonischen oder frühen persischen Zeit nach zu urteilen eine autochthone Figur, die zur Zeit des Exils als Legitimationsfigur einer eher ländlichen nicht-deportierten Bevölkerung diente. Die Traditionen, die über ihn kursierten, drehten sich um den Landbesitz und die Nachkommen. Beides sind in den Legenden des Antiken Vorderen Orients, aber auch in Griechenland, wichtige Themen;⁴⁴ beide erscheinen in den vorpriesterlichen Abrahamtexten. Bevor wir uns diesen zuwenden, sei kurz noch auf die unterschiedlichen politischen Funktionen von Abraham und Jakob eingegangen.

3. Jakob vs. Abraham: Staatliche vs. multiethnische Identität

Gen 32,23–32 erzählt, wie Jakob seinen neuen Namen „Israel“ erhält. Die Legende dient dazu, den Patriarchen zu einem „staatlichen“ Erzvater, zum Ahnherrn des Königreiches Israel zu machen. Dies dürfte wohl unter Jerobeam II. geschehen sein, wenn man Hos 12 als Kritik gegen diese Offizialisie-

⁴⁰ KÖCKERT, *Geschichte*, 110.

⁴¹ Siehe die Diskussion in RÖMER, *Abraham Traditions*, 166–169.

⁴² VOLZ, *Jesaia*, 111; Belege für diese Anschauung a.a.O., 110 Anm. 1 und 110–111.

⁴³ So DE PURY, *Erzelterngeschichten*, 211; vgl. bereits DUHM, *Jesaja*, 344–345. Eine andere Möglichkeit wäre, den Fels auf Zion zu beziehen (so STECK, *Tröstung*, 84–85), was aber im Kontext der Erwähnung von Abraham und Sarah weniger naheliegend ist.

⁴⁴ DARSHAN, *Origins*.

rung der Jakobtradition lesen darf.⁴⁵ Der Name „Jakob“ erscheint insbesondere in der poetischen und prophetischen Literatur als Name für das Nordreich.

Abraham hingegen war niemals ein „offizieller“ Stammvater des Königreiches Judas. Er ist nicht der Ahnherr der verschiedenen Klans, aus denen sich Juda zusammensetzt (Kalebiter, Keniter usw.). P erzählt zwar in Gen 17, wohl in Anlehnung an Gen 32, von einer Namensänderung für ihn und Sarah; jedoch steht Abrahams neuer Name keineswegs in Zusammenhang mit einer staatlichen Funktion. Der Wechsel von Abram zu Abraham wird theologisch so erklärt, dass der Patriarch nun zum Vater einer Vielzahl von Völkern wird. Damit wird Abraham aber gerade nicht zu einem jüdischen Ahnherren. Wie bereits die vorpriesterlichen Texte zeigen gehören seine beiden Söhne nicht derselben ethnischen Gruppe an. Demnach war Abraham wohl eine Bezugsperson für gewisse jüdische, aber auch nicht-jüdische, „arabische“ Gruppen, die im Negev miteinander in Kontakt standen. Wie Albert de Pury bemerkt, erscheint Hebron, der „Haftpunkt“ der Abrahamüberlieferungen, in den David-Überlieferungen „als Sammelzentrum für alle Gruppen ..., die im Negev, in den Hügeln des Flachlandes ebenso wie in der Bergregion wohnten, wenn nicht sogar noch für die entfernteren Nachbarn Transjordanien, Arabiens und der Sinai-Halbinsel“.⁴⁶ Abraham war demnach eine im Süden Judas beheimatete Figur, die aber nicht nur als Stammvater der Judäer reklamiert werden konnte.

Wenngleich auch in einigen prophetischen Texten Jakob und Abraham zusammen erscheinen (Jes 29,22; 41,8; 63,16 [Israel]; Mi 7,20; Ps 105,6) und wohl den Norden (Israel) und den Süden (Juda) symbolisieren, bleibt eine solche Verwendung von Abraham eher die Ausnahme. Die ursprüngliche politische Funktion Abrahams unterscheidet sich demnach deutlich von derjenigen Jakobs.

4. Abraham und Lot (Gen 13; 18–19*)

Die Abraham-Lot-Erzählung hat ihren überlieferungsgeschichtlichen Ursprung in der Tradition der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, auf welche in verschiedenen Texten ohne die Erwähnung Lots angespielt wird.⁴⁷ Es handelt sich dabei um die Tradition einer urzeitlichen Zerstörung von mythischen Städten am Toten Meer. Diese Tradition wurde dann narrativ ausgebaut und Lot in sie integriert.

⁴⁵ Zur Kritik der Jakobsüberlieferung in Hos 12 und einer Datierung dieses Textes in das 8. Jh. v.u.Z. siehe DE PURY, *Osée 12*; DERS., *Hosea 12*.

⁴⁶ DE PURY, *Erzelternerzählungen*, 211–212.

⁴⁷ Dtn 29,22; 32,32; Jes 1,9–10; 3,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Ez 16,44–48; Am 4,11; Zef 2,9.

Die Ursprünge der Figur Lots liegen im Dunkeln, ebenso die etymologische Bedeutung seines Namens.⁴⁸ Man wird davon ausgehen können, dass den Adressaten/Adressatinnen der Abraham-Lot-Überlieferung Lot als Stammvater der Moabiter und Ammoniter bekannt war, mit welchen sich die Tradenten dieser Tradition verbunden fühlten. Dabei wird eine gewisse Sympathie für Lot deutlich, die jedoch auch von Ironie und einem gewissen Überlegenheitsgefühl geprägt ist.

Die Abraham-Lot-Überlieferung parallelisiert Abraham und Lot in Bezug auf drei Themen: Land, Gastfreundschaft und Nachkommen.

4.1 Der Landkonflikt und seine Lösung in Gen 13*

In der ursprünglichen Erzählung von Gen 13, die *grosso modo* die Verse 2, 5, 7–11a*, 12b–13 (14a.17), 18a umfasst⁴⁹ geht es um einen territorialen Konflikt, der friedlich gelöst wird, dank der Initiative Abrahams.

Im Vergleich mit dem Konflikt zwischen Jakob und Laban, dem Jakob zunächst durch Fliehen entkommen will und der erst, nachdem Laban ihn eingeholt hat, mit einem Pakt geschlichtet wird, hat Abraham in Bezug auf seinen „Bruder“ Lot⁵⁰ eindeutig die bessere Rolle. Abraham lässt Lot großzügig die Wahl, und diese fällt auf die Jordan-Ebene. Die Beschreibung dieser Ebene als „Garten JHWHs“ verrät das ätiologische Interesse des Tradenten, der den desolaten und unheimlichen Zustand der Gegend um das Tote Meer erklären will und annimmt, dass diese vor der in Gen 19 berichteten Zerstörung besonders fruchtbar und attraktiv war.

Lots Niederlassung in dieser Region verwandelt ihn von einem Nomaden (vgl. V. 5: Schafe, Rinder und Zelte) in einen Städtebewohner (12b: „Lot ließ sich in den Städten der Ebene nieder und zog mit seinen Zelten bis nach Sodom“), und eben dieser Wechsel wird ihm zum Verhängnis werden.

Abraham hingegen lässt sich beim heiligen Baum (hier ist dem Singular der LXX der Vorzug zu geben)⁵¹ in Mamre nieder, wo dann auch 18,1 spielt. Dieses Land wird, wenn V. 17 bereits zur älteren Erzählung gehört, Abraham von JHWH dann auch feierlich gegeben, nicht „verheißend“, wobei dessen

⁴⁸ Die Wurzel bedeutet so etwas wie „verhüllen“. Vielleicht besteht eine Beziehung zu dem Namen Lotan, der in Gen 26 und 1 Chr 1,38–39 als Nachkomme Esaus erscheint.

⁴⁹ Vgl. ähnlich KRATZ, *Komposition*, 276. V. 6, 11b und 12a werden gewöhnlich P zugeschrieben (anders BLUM, *Komposition*, 285). V. 1, 3–4, 7b, 14–17, 18b dürften auf dieselbe (meines Erachtens nachpriesterliche) Ebene wie 12,1–9 gehören. Zur Diachronie und Bibliographie vgl. weiter (mit etwas anderen Ergebnissen) SEIDL, *Conflict*, 842–843.

⁵⁰ Nach P ist Lot der Neffe Abrahams. In der älteren Überlieferung wurde er vielleicht als Abrahams Bruder angesehen; es ist aber auch möglich, dass es sich in 13,8 um eine rhetorische Verwendung des Wortes handelt.

⁵¹ Vgl. WESTERMANN, *Genesis*, 199. MT wollte wohl durch den Plural Erinnerungen an ein Baumheiligtum verdunkeln. Vgl. auch DE VAUX, *Mambre*, 753.

genaue Ausdehnung offenbleibt. Mamre ist jenseits der Genesis⁵² nicht belegt. Daraus hat Roland de Vaux gefolgert, dass dieses Heiligtum von späteren Redaktoren als unorthodox betrachtet wurde.⁵³ Die ursprüngliche Lokalisation von Mamre bleibt im Dunkeln. Nach 13,18 liegt Mamre bei/in (כ) Hebron und könnte daher eine der Stadt zugehörige Kultstätte gewesen sein. Die Identifikation mit *Ramat el-Ḥalil* geht wohl erst auf Herodes zurück.⁵⁴

Die Erzählung plädiert damit für ein friedliches Verhältnis zwischen den durch Abraham repräsentierten Gruppen, die mit Hebron, der „Hauptstadt“ des südpalästinischen Gebirges⁵⁵, in Kontakt standen, und den Moabitern und Ammonitern, wohingegen im sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk, in prophetischen Texten (Jes 15–16; 25,10; Jer 48; Am 2,10–11 etc.) sowie auch in manchen Psalmen (Ps 83,6–9) ein aggressiver Diskurs vorherrscht.⁵⁶

Dieselbe gewaltfreie Vision gegenüber Moab und Ammon findet sich (im Gegensatz zu Dtn 23,4) in Dtn 2,9.19:

Deuteronomium 2,9

Da sprach JHWH zu mir: Greife die Moabiter nicht an, und lass dich nicht auf einen Krieg mit ihnen ein! Ich werde dir nichts von ihrem Land zum Besitz geben; denn Ar⁵⁷ habe ich den Söhnen Lots zum Besitz gegeben.

Deuteronomium 2,19

Du wirst in die Nähe der Ammoniter kommen; greife sie nicht an, und lass dich nicht auf einen Krieg mit ihnen ein! Ich werde dir nichts vom Land der Ammoniter zum Besitz geben, denn ich habe es den Söhnen Lots zum Besitz gegeben.

Diese Texte, die zur nach-dtr. Edition des Buches Dtn gehören,⁵⁸ nehmen Gen 13 (und 19,30–38) auf und radikalieren die Aussage von Gen 13, indem sie die moabitischen und ammonitischen Territorien als eine Gabe JHWHs an diese Völker darstellen. Damit zeichnet sich eine universalistische Tendenz ab, die in Gen 13* noch nicht vorliegt. Der genaue historisch-politische Kontext von Gen 13* ist schwierig auszumachen. Na'aman zufolge setzt Gen 13 bereits ein „gesamtisraelitisches“ Verständnis von Abraham voraus, da Ammon und Moab in der Königszeit Nachbarn Israels und nicht Judas waren.⁵⁹ Jericke zufolge wurden Ammon und Moab erst nach der Er-

⁵² In der Genesis: 13,18; 18,1 dann 23,17.19; 25,9; 49,30 und 50,13 sowie als Personennamen in Gen 14,13.21.

⁵³ DE VAUX, *Mambre*, 754–755.

⁵⁴ ZWICKEL, *Heiligtum*; FINKELSTEIN/RÖMER, *Comments*, 9–10.

⁵⁵ DE PURY, *Erzelternerzählungen*, 211.

⁵⁶ Zu Belegen für kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Ammon und Juda vgl. HÜBNER, *Ammoniter*, 285–286. Für Moab vgl. TIMM, *Moab*, 171–180, und GASS, *Moabiter*, 138–210.

⁵⁷ Zu Ar und den verschiedenen Identifikationsvorschlägen vgl. SMOAK, *Ar*.

⁵⁸ OTTO, *Deuteronomium*, 427–431.

⁵⁹ NA'AMAN, *Abraham*, 161–162.

oberung Judas durch die Babylonier zu Nachbarn Judas, was ihm zufolge einen *terminus post quem* zur Datierung dieser Texte darstelle.⁶⁰ Allerdings ist zu fragen, warum eine solche Erzählung in „nachexilischer“ Zeit entstanden sein sollte, in der sich Ammon und Moab als politische Einheiten auflösten.⁶¹ Wenn Abraham, wie bereits ausgeführt, kein „offizieller“ Stammvater des Königreichs Juda war, sondern der Ahnherr ländlicher Gruppen in der Gegend von Hebron, ist eine Überlieferung, die sich über das Verhältnis zu den ostjordanischen Bevölkerungen Gedanken macht, in der Eisenzeit durchaus wahrscheinlich, und das umso mehr als Juda in der späten Eisenzeit westlich und südlich des Toten Meers recht stark bevölkert war⁶² und auch die Bevölkerung des südlichen Moabs zunahm.⁶³ Gen 13* ergibt demnach als ein judäischer ländlicher Text im 8. oder 7. Jh. v.u.Z. durchaus Sinn. Spekulativ könnte man überlegen, ob hier nicht ein „ländlicher“ Widerstand gegen die Expansionspolitik unter Josia zutage tritt.

4.2 „Zelt“ gegen „Haus“, „Land“ gegen „Stadt“:

Die Gastfreundschaft Abrahams und Lots in Gen 18 und 19

Es fällt jedem Leser/jeder Leserin ins Auge, dass das gastfreundliche Verhalten Abrahams in Gen 18 mit demjenigen Lots in Gen 19 parallelisiert ist:⁶⁴

| Genesis 18 | | Genesis 19 |
|--|--------------|--|
| וְהוּא יֹשֵׁב פְתַח־הָאֵהָל כַּחַם הַיּוֹם | | בְּעָרֵב וְלוֹט יֹשֵׁב בְּשַׁעַר־סֹדֶם |
| וַיֵּרָא וַיִּרְצַץ לְקִרְאָתָם | | וַיִּרְאֵהוּ לוֹט וַיִּקָּם לְקִרְאָתָם |
| וַיִּשְׁתַּחֲוּ אֶרְצָה | | וַיִּשְׁתַּחֲוּ אֶפֶיִם אֶרְצָה |
| וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי | | וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא־אֲדֹנָי |
| אִם־נָא מִצְאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ | (vgl. V. 19) | הִנֵּה־נָא מִצָּא עֲבָדְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ |
| אִל־נָא תֵּעָבֵר מֵעַל עַבְדְּךָ | | סוּרוּ נָא אֶל־בֵּית עַבְדְּכֶם |
| וּרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ | | וְלִינּוּ וּרְחֲצוּ וּגְלִיכֶם |
| אֶחָד תֵּעָבְרוּ | | וְהִלַּכְתֶּם לְדוֹכְכֶם |
| כִּי־עֲלִיכֶן עֲבַרְתֶּם עָלַי־עַבְדְּכֶם | | כִּי־עֲלִיכֶן בָּאוּ בְצַל קִרְתִּי |
| וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחָלֵב וְכֹנֶה־בִּקְרָא אֲשֶׁר עָשָׂה | | וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֵּה וּמִצּוֹת אֶפֶה |
| וַיֹּאמְרוּ | | וַיֹּאבְלוּ |

Die zwischen Gen 18 und Gen 19 bestehenden Übereinstimmungen und Differenzen sollen hier nicht einzeln diskutiert werden. Durch die Parallelisierung mit Abraham erscheint Lots Verhalten als positiv. Der Hauptunterschied zwischen beiden Erzählungen besteht darin, dass der Kontext von Gen 19 ein städtischer ist, im Gegensatz zu Gen 18. Während Abraham in einem Zelt

⁶⁰ JERICKE, Abraham, 232.

⁶¹ GASS, Moabiter, 211–212, weist jedoch zu Recht auf die spärliche Quellenlage hin.

⁶² FINKELSTEIN / RÖMER, Comments, 12 mit Anm. 37.

⁶³ GASS, Moabiter, 304. Er weist weiter darauf hin, dass nach der Blütezeit im 7. Jh. v.u.Z. ein Besiedlungsrückgang im 6. Jh. festzustellen ist.

⁶⁴ Siehe auch VAN SETERS, Abraham, 215–216.

haust, befindet sich Lot am Stadttor. Weiter fällt auf, dass, kontrastierend zu Abraham, Lot für seine Gäste ein *מִשְׁתֵּה*, ein Bankett, bereitet, wobei der Akzent wohl auf alkoholischen Getränken liegt. Hier verstärkt sich die Kritik an der „Großstadt“, die bereits in Gen 13 angeklungen war und die sich im Laufe der Erzählung durch das Verhalten der Bewohner Sodoms dramatisch bestätigt.

Bisweilen wird angenommen, dass der Bericht über die Zerstörung Sodoms als symbolische Erzählung zu verstehen sei, welche die Zerstörung Jerusalems im Auge habe.⁶⁵ Ein solch allegorisches Verständnis war vielleicht nach 587 möglich, jedoch war es kaum die ursprüngliche Intention der Erzählung. Diese sah Sodom sicher auch als Symbol einer zu kritisierenden städtischen Kultur, hatte aber, wie bereits erwähnt, ein ätiologisches Interesse.

4.3 Die drei Besucher Abrahams

Nadav Na'aman, der Beobachtungen von Esther Hamori aufnimmt,⁶⁶ versteht Gen 18,1–15 als eine Parallelerzählung zu Gen 32,23–33. Für beide Erzählungen soll ein und derselbe (exilische) Autor verantwortlich sein.⁶⁷ In der Tat finden sich in beiden Erzählungen einige Parallelen („direkte Theophanie“, JHWH in der Gestalt von Menschen), aber meines Erachtens überwiegen in Bezug auf Stil und Intention die Unterschiede. So dreht sich in Gen 18 alles um die Verheißung eines Sohnes und die Dreizahl, und diese Motive haben in Gen 32 keinerlei Entsprechung.

Der Wechsel zwischen Singular und Plural in Gen 18,1–15 hat oft dazu geführt, zwei Schichten zu unterscheiden. John Van Seters nimmt eine ursprüngliche Verheißungserzählung im Singular an (V. 1a.10–15), welche später durch die Verse 1b–9* (im Plural) ergänzt worden sei.⁶⁸ Allerdings fehlt dann der Sohnesverheißung ihr Grund, welcher eben in der Gastfreundschaft Abrahams zu suchen ist. Das Schwanken zwischen „eins“ und „drei“ kann sich vielleicht durch Aufnahme eines besonders im griechisch-römischen Bereich verbreiteten mythologischen Motivs erklären. Drei inkognito reisende Götter werden von einem alten Mann/einem alten Paar vorzüglich bewirtet und revanchieren sich für die Gastfreundschaft mit einem Nachkommen.⁶⁹ Vielleicht gibt es aber noch einen konkreteren Grund dafür, dass in Mamre/Hebron drei mit JHWH identifizierte Besucher erscheinen.

In mehreren biblischen Texten ist Hebron mit der Zahl „drei“ verbunden: Num 13,22, Jos 15,14 und Ri 1,10 erwähnen drei Herren von Hebron:⁷⁰

⁶⁵ JERICKE, Abraham, 303–304. Vorsichtiger NA'AMAN, Abraham, 167–168.

⁶⁶ HAMORI, Gods, 5–25.65–68.96–101.

⁶⁷ NA'AMAN, Abraham, 165–166.

⁶⁸ VAN SETERS, Abraham, 210–211.

⁶⁹ Vgl. dazu RÖMER, Hebrew Bible, 193–196.

⁷⁰ In Gen 14,13–14 hat Abraham in Hebron drei Verbündete.

Achiman, Scheschai und Talmai. Die Namen dieser drei mythologischen Bewohner Hebrons, die als Nachkommen Anaks bezeichnet werden, sind noch ungeklärt.⁷¹ Da aber die Anakiter an anderen Stellen als mythische Vorfahren der Gegend um Hebron beschrieben werden, wird man davon ausgehen können, dass es sich um vergöttlichte Ahnen handelt, die ebenfalls mit Hebron in Verbindung standen und die der Verfasser von Gen 18,1–15 „jahwisieren“ bzw. mit der Abrahamüberlieferung kompatibel machen wollte. Hier läge dann eine Politik der Integration nicht-jahwistischer Traditionen in die Abrahamtradition vor. Eine solche Strategie passt bestens in das bereits beobachtete „liberale“ Flair von Gen 13; 18–19*.

4.4 Der Nachkomme Abrahams und die Nachkommen Lots

Gen 18,1–15 läuft auf die Verheißung eines Sohnes hinaus, der niemand anderes als Isaak sein kann. Dies wird durch das Motiv des Lachens Sarahs mehr als deutlich. Da die in V. 10 und V. 14 angesagte Rückkehr der Gottheit in der uns vorliegenden Abrahamüberlieferung nicht mehr vorkommt, kann man überlegen, ob die Erzählung Gen 18,1–15 ursprünglich mit dem Bericht der Geburt Isaaks endete und dieses Ende dann durch die P-Erzählung in 21,1–7* verdrängt wurde. Möglicherweise finden sich in 21,1–7, besonders in V. 2 und V. 7, noch Reste der ursprünglichen Erzählung.⁷² Da der verheißene Sohn nur Isaak sein kann, ergibt sich, dass die Verbindung von Abraham und Isaak mit großer Wahrscheinlichkeit älter ist als die Verbindung zwischen Abraham und Jakob.

Gen 18,1–15 scheint hingegen die Existenz Ismaels nicht zu kennen, so dass Gen 16 entweder später oder in einem anderen Kontext entstanden ist.

Im Gegensatz zu Abraham wird der Ursprung von Lots Nachkommen, durch welche er zum Ahnvater der Moabiter und Ammoniter wird, auf sehr burleske Weise erzählt.⁷³ Nach der Zerstörung Sodoms und der Verwandlung seiner Frau in eine Salzsäule wird Lot von seinen zwei Töchtern betrunken gemacht⁷⁴ und zum Inzest verführt. Lots Töchter, die er den Bewohnern von Sodom ausliefern wollte, um seine Gäste zu schützen, verfügen nun in 19,30–38 sexuell über ihren Vater, um ihm und ihnen selbst Nachkommen zu verschaffen.⁷⁵ Für heutige Leser und Leserinnen erscheint das Verhalten Lots und das Agieren seiner Töchter skandalös. Deswegen wird oft behauptet, dass die Ursprünge der Ammoniter und Moabiter in Gen 19 in einem höchst negativen Licht gezeichnet würden. Dabei sollte jedoch bedacht werden, dass sich

⁷¹ SEEBASS, Numeri, 108, denkt, wie andere, an hurritische Namen.

⁷² So z.B. auch KÖCKERT, Geschichte, 121.

⁷³ Zum Folgenden vgl. auch RÖMER, Lot.

⁷⁴ Hier liegt vielleicht auch eine ironische Aufnahme von Lots „Trinkgelage“, das er seinen Gästen anbietet, vor.

⁷⁵ Vgl. z.B. BOLIN, Role, 49.

für ein eisenzeitliches Publikum der Sachverhalt etwas komplexer darstellt, da es in Gen 19 um den Erhalt zweier wesentlicher gesellschaftlicher Güter geht, die mit anderen ebenso starken Regeln, nämlich der Praxis der Gastfreundschaft und der absoluten Notwendigkeit einer Nachkommenschaft, in Konflikt geraten. Für Lot ist die Pflicht Hospitalität zu üben wichtiger als die Jungfräulichkeit seiner Töchter zu schützen,⁷⁶ und seine Töchter schätzen die Notwendigkeit einer Nachkommenschaft höher ein als das Inzesttabu.⁷⁷ So geht es in Gen 19 vorrangig um „Güterabwägung“, wobei natürlich nicht auszuschließen ist, dass bei der Erzählung über das Verhalten Lots und das seiner Töchter auch Ironie und sogar Spott über die Ursprünge der Nachbarn im Osten mitschwingt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der halbwegs literarkritisch rekonstruierbaren ältesten Form der Abraham-Lot-Erzählung in Gen 13 und 18–19 der Kontext des 7. Jh. reflektiert sein könnte. Abraham erscheint hier nicht als Stammvater des Königreiches Judas, sondern als eine autochthone Bezugsfigur für verschiedene Stämme und Gruppen, die in der Gegend von Hebron siedeln. Gegenüber den Nachbarn im Osten wird eine friedliche Einstellung propagiert. Abraham verhält sich Lot gegenüber friedfertig und akzeptiert dessen Territorium. Auf dieser Überlieferungsstufe war Abraham bereits mit Isaak verbunden. Die Erzählung von dem Besuch der drei mysteriösen Männer, die mit JHWH gleichgesetzt werden, können „religionspolitisch“ als Integration nicht-jahwistischer in Hebron gepflegter Traditionen verstanden werden. Die Erzählung der Zerstörung Sodoms und die Geburt von Moab und Ammon zeugen, wie Gen 18,1–15, von der Wichtigkeit der Gastfreundschaft und der Nachkommenschaft. Weiter wird auf die Gefährlichkeit der Stadt hingewiesen, was auf einen ruralen Produktionskontext schließen lässt.

5. Abrahams Zug nach Ägypten und die Geburt Ismaels

Gen 12,10–20 und Gen 16* gehören, wie bereits angedeutet, zusammen und sind ebenfalls vor-priesterlich anzusetzen. Das geht bereits dadurch hervor, dass Gen 17* (P) die Kenntnis von Gen 16 und auch 18,1–15 voraussetzt und die Frage beantworten will, wie zwischen den beiden Abrahamssöhnen zu differenzieren sei.

⁷⁶ Vgl. auch ALEXANDER, Hospitality.

⁷⁷ Die Erzählung Gen 19,30–38 mag auch dadurch zustande gekommen sein, dass man eine populäre Etymologie für Moab und Ammon suchte und dabei schnell Wortspiele wie „vom Vater“ (Moab) und „Sohn meines Verwandten“ (Ammoniter) assoziiert werden konnten.

Auf den engen stilistischen und literarischen Zusammenhang von 12,10–20 und 16,1–2.4–8.10–13⁷⁸ hat besonders John Van Seters hingewiesen.⁷⁹ Beide Erzählungen sind in zwei Szenen konstruiert, die durch Ortswechsel voneinander abgehoben sind (Gen 12,10–13: Zug nach Ägypten; 12,14–20: in Ägypten; Gen 16,1–6: im Haus Abrahams; 16,7–13: in der Wüste). Beide Erzählungen enthalten zu Beginn einen etwas unorthodoxen Vorschlag, der jeweils mit אֲנִי הֵנָּה eingeleitet ist (12,11; 16,2). In Gen 12 spricht Abraham, Sarah schweigt und gehorcht; in Gen 16 spricht Sarah, und dort leistet Abraham dem Vorschlag seiner Frau Folge. In beiden Erzählungen provoziert der ursprüngliche Vorschlag Komplikationen, die in beiden Fällen durch ein unerwartetes Eingreifen JHWHs (bzw. seines Boten) entschärft werden.

Die Verbindung zwischen Gen 12,10–20 und 16* wird dadurch noch verstärkt, dass in Gen 16 Hagar als Ägypterin bezeichnet wird, was nahelegt, dass sie zu den Sklavinnen gehört, die in Gen 12,16 von Pharao Abraham als „Brautpreis“ gegeben wurden.

Weiter ist zu bemerken, dass beide Erzählungen die Exodustradition in Form einer „Gegengeschichte“ („counter history“) aufnehmen: In Gen 12,17 schlägt (נָגַד; vgl. Ex 11,1) JHWH den ägyptischen König wie auch in der Plagen-erzählung im Buch Exodus. Aber in Gen 12 zieht Pharao daraus sogleich die richtigen Schlussfolgerungen und entlässt (שָׁלַח; vgl. Ex 5,1–2; 7,2.14–16.26–27 etc.) Abraham nach Kanaan, ohne seine Güter zurückzufordern. In dieser Erzählung wird diskret aber verständlich gegen die offizielle „deuteronomistische“ Exodustheologie polemisiert: „Pharao ist besser als sein Ruf“, so könnte man Gen 12,10–20 geradezu zusammenfassen.

Eine ähnliche Thematik findet sich ebenfalls in der Geschichte von Ismaels Geburt in Gen 16*.⁸⁰ Wie Irmtraud Fischer dargelegt hat,⁸¹ wird hier Hagar, die Ägypterin, von ihrer hebräischen Herrin unterdrückt (עָנָה; vgl. Ex 1,11–12 und Dtn 26,6, wo Israels Unterdrückung in Ägypten beschrieben ist, sowie Gen 15,13). Und wie Israel aus Ägypten flieht (בָּרַח; Ex 14,5), so entflieht Hagar ihrer Unterdrückerin (Gen 16,6). Hagar wird geradezu zu einem weiblichen Mose stilisiert. Wie Mose erhält sie das Privileg einer Gottesoffenbarung; beiden Protagonisten erscheint der *mal'ak JHWHs* (Gen 16,7; Ex 3,2), der in beiden Fällen eine Befreiungsbotschaft übermittelt: an Mose ergeht die Verheißung des Herausführens aus der ägyptischen Unterdrückung; an Hagar das Versprechen einer freien Existenz Ismaels. In beiden Fällen findet sich das Substantiv עָנִי (Ex 3,7: „ich habe die Unterdrückung meines Volkes gesehen“; Gen 16,11: „JHWH hat deine Unterdrückung gehört“). Diese Ähnlichkeiten zwischen Gen 12,10–20 und 16 legen es nahe,

⁷⁸ Zu dieser Rekonstruktion vgl. KNAUF, Ismael, 25–35; RÖMER, Isaac, 162–164.

⁷⁹ VAN SETERS, Abraham, 168–170.192–194.

⁸⁰ DOZEMAN, Wilderness.

⁸¹ FISCHER, Erzelternerzählungen, 291–297.

dass beide Texte vom selben Verfasser stammen, der sie vielleicht als Ergänzung zur Abraham-Lot-Überlieferung konzipiert hat. Die Datierung beider Texte ist nicht einfach.

5.1 Abrahams Zug nach Ägypten

Bezüglich der Ahnfrau-Erzählung in Gen 12,10–20 haben Peter Weimar, Christoph Levin, Reinhard Kratz u.a., in der Nachfolge Wellhausens,⁸² gegen die Meinung plädiert, dass dieser Text die älteste Version der drei biblischen Varianten darstelle.⁸³ Die älteste Version sei in Gen 26 zu finden und die Verlegung des Ortes des Geschehens von Gerar nach Ägypten in Gen 12 beweise bereits, dass diese Erzählung nicht die ursprüngliche sein kann. Die Frage der Beziehung zwischen der Isaak- und der Abrahamüberlieferung bedürfte in der Tat einer erneuten Untersuchung. Jedoch bleibt Gen 12,10–20 die einzige der drei Ahnfrauerzählungen, die ohne Kenntnis der anderen Varianten verständlich ist.⁸⁴

Die Voranstellung von Gen 12,10–20 vor Gen 13 kann so zu verstehen sein, dass Abraham nicht in Ägypten, sondern in dem ihm von JHWH gegebenen Land wohnen soll.⁸⁵ In dieser Intention könnte möglicherweise eine Polemik gegen die ägyptische Diaspora enthalten sein, deren Gründung nach Jer 41–42 aufgrund von Eigeninitiative (und gegen JHWHs Willen) geschah (vgl. auch Abrahams Eigeninitiative in 12,10). Dann wäre für Gen 12,10–20 eine Datierung in der babylonischen Zeit naheliegend.

5.2 Ismael und Shumu'il

Für Gen 16 könnte dann Ähnliches gelten.⁸⁶ Die beste Erklärung für den Namen Ismael ist, trotz einiger Widersprüche,⁸⁷ immer noch die in neuassyrischen Texten erscheinende Bezeichnung Shumu'il, die eine Gruppe von ara-

⁸² WEIMAR, Untersuchungen, 103–105; LEVIN, Jahwist, 201–206; KRATZ, Komposition, 272–280; vgl. bereits WELLHAUSEN, Prolegomena, 317 Anm. 1.

⁸³ So zu Recht bereits GUNKEL, Genesis, 225–226; vgl. auch VAN SETERS, Abraham, 177–183; BLUM, Komposition, 310–311.

⁸⁴ Die Verteidiger der Ursprünglichkeit von Gen 26 müssen a priori den Rückverweis auf die Hungersnot zur Zeit Abrahams in V.1aß ausscheiden, wofür es keine überzeugenden literarkritischen Kriterien gibt. Dass in Gen 26,1–11* die Gottheit nicht vorkommt, ist keineswegs ein Zeichen für hohes Alter, eher für das Gegenteil (vgl. Esther und die ursprüngliche Josefsgeschichte [ohne Gen 39]).

⁸⁵ BLUM, Komposition, 311; WÖHRLE, Abraham, 32–33.

⁸⁶ Vgl. auch die Argumente, die Köckert in diesem Band anführt.

⁸⁷ So z.B. EPH'AL, Arabs, 166.168; NA'AMAN, Abraham, 162–163, der sich auf ZADOK, Arabians, 223–224, beruft. Seine Argumente hat Knauf in einem kürzlich veröffentlichten Artikel (Ishmael, 353–354) widerlegt.

bischen Klans bzw. Stämmen bezeichnet.⁸⁸ Diese Gleichsetzung würde für Gen 16* einen *terminus a quo* ab der neuassyrischen Zeit bedeuten. Wenn jedoch Gen 12,10–20 und 16* von derselben Hand stammen, müsste auch Gen 16 in die babylonische Zeit datiert werden. Der Autor von Gen 16 wollte vielleicht arabische Stämme („Ismaeliter“) mit judäischen Gruppen um Hebron korrelieren, indem er deren Stammvater auch zu einem Sohn Abrahams macht. Man kann aber auch erwägen, dass Abraham auch von arabischen Gruppen um Hebron für sich reklamiert wurde und Gen 16 diesem Fakt Rechnung tragen wollte. Auf jeden Fall liegt in der Erklärung des Namens Ismael in Gen 16 eine inklusive Theologie vor. So spricht der Gottesbote zu Hagar: „Du wirst seinen Namen Ismael (יִשְׁמַעֵאל) nennen, denn JHWH hat gehört (שמע יהוה) auf deine Not“ (16,11). Die Gleichung (יִשְׁמַעֵאל = שמע יהוה) ergibt, dass der Erzähler El mit JHWH identifizieren will. JHWH ist demnach nicht nur der Gott Abrahams und Isaaks, er ist auch der Gott Hagars und Isaels, auch wenn arabische Stämme ihren Gott bzw. ihre Götter anders bezeichnen. Gen 16 will somit das Zusammenleben von judäischen Gruppen und west-semitischen nomadischen Stämmen um Hebron und vielleicht auch die gemeinsame Nutzung der Kultstätte in Mamre legitimieren.

6. Zusammenfassung

In der vorpriesterlichen Abrahamüberlieferung lassen sich zwei Etappen unterscheiden: Gen 13; 18–19 und Gen 12,10–20; 16.

In der Abraham-Lot-Überlieferung, deren erste literarische Form im 7. Jh. anzusetzen ist, geht es um das Verhältnis zwischen judäischen Gruppen, die Abraham als ihren Stammvater betrachten, und deren Nachbarn auf der anderen Seite des Toten Meers. Es wird für die friedliche Koexistenz im Land eingetreten und eine enge Beziehung zwischen den durch Abraham und Lot vertretenen Gruppen behauptet. Abraham ist kein offizieller Patriarch Jerusalems bzw. Judas; er ist ein „ländlicher“, in Mamre beheimateter Ahn.

Die „liberale“ anti-dtr. Perspektive dieser vorpriesterlichen Abrahamtradition wird in den später hinzugefügten Texten 12,10–20 und 16 fortgesetzt. Ismael, der arabische Stämme repräsentiert, wird in die Familie Abrahams integriert. Das Leben im Land wird gegen die ägyptische Diaspora verteidigt, die dtr. Exodustheologie jedoch kritisiert.

Durch die in Gen 13 proklamierte friedliche Haltung Abrahams und seine genealogischen Beziehungen zu Moab, Ammon und den „Ismaelitern“ wird bereits sein „ökumenischer“ Charakter deutlich, den dann die Priesterschrift aufgreift und auf ihre Weise fortsetzt.

⁸⁸ KNAUF, Ismael, 1–10. Von einer Konföderation würde er heute nicht mehr sprechen; vgl. DERS., Ishmael, 354.

Literatur

- ALEXANDER, T.D., Lot's Hospitality: A Clue to His Righteousness, in: JBL 104 (1985), 289–291.
- BADEN, J.S., *The Promise to the Patriarchs*, Oxford / New York 2013.
- BEN ZVI, E., *The Dialogue between Abraham and YHWH in Gen. 18.23–32: A Historical-Critical Analysis*, in: JSOT 53 (1992), 27–46.
- BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- BOLIN, T.M., *The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implication for Reading Genesis 18–19*, in: JSOT 29 (2004), 37–56.
- CAQUOT, A., L'alliance avec Abram (Genèse 15), in: Sem 12 (1962), 51–66.
- CARR, D.M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis*, Bd. 2: From Noah to Abraham, Jerusalem 1984.
- DARSHAN, G., *The Origins of the Foundation Stories Genre in the Hebrew Bible and Ancient Eastern Mediterranean*, in: JBL 133 (2014), 689–709.
- DE PURY, A., Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque, in: Haudebert, P. (Hg.), *Le Pentateuque: Débats et recherches*, LD 151, Paris 1992, 175–207.
- , Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: Dietrich, W. / Klopfenstein, M. (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Fribourg / Göttingen 1994, 413–439.
- , Abraham: The Priestly Writer's „Ecumenical“ Ancestor, in: McKenzie, S. / Römer, T. (Hg.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, FS J. Van Seters, BZAW 294, Berlin / New York 2000, 163–181.
- , Genesis 12–36: Die Erzelternsgeschichten, in: Römer, T. u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich 2013, 196–216.
- DE VAUX, R., Art. Mambre, DBSup 5 (1957), 753–758.
- DIEBNER, B.J. / SCHULT, H., Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24, in: DBAT 10 (1975), 10–17.
- DOZEMAN, T.B., *The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story*, in: JBL 117 (1998), 23–43.
- DUHM, B., *Das Buch Jesaja*, HKAT 3,1, Göttingen ²1902.
- EPH'AL, I., *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th–5th Centuries B.C.*, Jerusalem / Leiden 1982.
- FINKELSTEIN, I. / RÖMER, T., *Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative: Between „Realia“ and „Exegetica“*, in: HBAI 3 (2014), 3–23.
- FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36*, BZAW 222, Berlin / New York 1994.
- , Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die „Opferung“ der beiden Söhne Abrahams: Gen 21 und 22 im Kontext, in: Franz, A. (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, Pietas Liturgica 8, St. Ottilien 1997, 17–35.
- GASS, E., *Die Moabiter: Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ADPV 38, Wiesbaden 2009.

- GERTZ, J.C., Abraham, Mose und der Exodus: Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Genesis 15, in: ders. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin / New York 2002, 63–81.
- GLISSMANN, V., Genesis 14: A Diaspora Novella?, in: JSOT 34 (2009), 34–45.
- GOLDINGAY, J. / PAYNE, D.F., A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55, Bd. 2, ICC, London / New York 2006.
- GRANERØD, G., Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110, BZAW 406, Berlin / New York 2010.
- GUNKEL, H., Genesis, HKAT 1,1, Göttingen 1902.
- HAMORI, E.J., „When Gods were Men“: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature, BZAW 384, Berlin / New York 2008.
- HÜBNER, U., Die Ammoniter: Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV 16, Wiesbaden 1992.
- JERICKE, D., Abraham in Mamre: Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27–19,38, CHANE 17, Leiden / Boston 2003.
- KAISER, O., Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 15, in: ZAW 70 (1958), 107–125.
- KNAUF, E.A., Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV 7, Wiesbaden 1989.
- , Art. Ishmael (Son of Abraham and Hagar): I. Hebrew Bible/Old Testament, EBR 13 (2016), 352–355.
- KÖCKERT, M., Die Geschichte der Abrahamüberlieferung, in: Lemaire, A. (Hg.), Congress Volume Leiden 2004, VTSup 109, Leiden / Boston 2006, 103–128.
- , Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer „Vätergeschichte“ verbunden?, in: HBAI 3 (2014), 43–66.
- , Gen 20–22 als nachpriesterliche Erweiterung der Vätergeschichte, in: Giuntoli, F. / Schmid, K. (Hg.), The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles, FAT 101, Tübingen 2015, 157–176.
- , Gottes „Bund“ mit Abraham und die „Erwählung“ Israels in Genesis 17, in: MacDonald, N. (Hg.), Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism: Studies of the Sofia Kovalevskaja Reserach Group on Early Jewish Monotheism 5, FAT II,9, Tübingen 2015, 1–28.
- KRATZ, R.G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen 2000.
- LEVIN, C., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- , Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15, in: Witte, M. (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345, Berlin / New York 2004, 237–257.
- NA'AMAN, N., The Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work, in: SJOT 29 (2015), 157–181.
- OTTO, E., Deuteronomium 1–11, HThKAT, Freiburg 2012.
- RO, J.U., The Theological Concept of YHWH's Punitive Justice in the Hebrew Bible: Historical Development in the Context of the Judean Community in the Persian Period, VT 61 (2011), 406–425.
- ROFÉ, A., La composizione de Gen. 24, in: BeO 129 (1981), 161–165.
- , An Enquiry into the Betrothal of Rebekah, in: Blum, E. u.a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 27–39.
- RÖMER, T., Isaac et Ismaël: Concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16, in: ETR 74 (1999), 161–172.

- , Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, in: Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 16–26.
- , Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham, in: Wenin, A. (Hg.), Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History, BETL 155, Leuven 2001, 179–211.
- , Abraham and the Law and the Prophets, in: Carstens, P. / Lemche, N.P. (Hg.), The Reception and Remembrance of Abraham, PHSC 13, Piscataway 2011, 103–118.
- , Abraham Traditions in the Hebrew Bible outside the Book of Genesis, in: Evans, C.A. u.a. (Hg.), The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation, VTSup 152, Leiden / Boston 2012, 159–180.
- , Lot, l'hospitalité et l'inceste, in: Durand, J.-M. (Hg.), Tabou et transgressions: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11–12 avril 2012, OBO 247, Friebourg / Göttingen 2015, 135–144.
- , The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology: Some Case Studies, in: Sem 57 (2015), 185–203.
- , Beschneidung in der Hebräischen Bibel und ihre literarische Begründung in Genesis 17, in: Jung, M. u.a. (Hg.), Dem Körper eingeschrieben: Verkörperung zwischen Leib und kulturellem Sinn, Studien zur Interdisziplinären Anthropologie, Wiesbaden 2016, 227–241.
- RUPPERT, L., Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar, Bd. 2: Gen 11,26–25,18, FB 98, Würzburg 2002.
- , Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar, Bd. 3: Gen 25,19–36,43, FB 106, Würzburg 2005.
- SCHATZ, W., Genèse 14: une recherche, EHS 23,2, Bern / Frankfurt 1972.
- SCHMID, K., Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- , Die Rückgabe der Verheißungsgabe: Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: Witte, M. (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, Berlin / New York 2004, 271–300.
- , Gibt es eine „abrahamitische Ökumene“ im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17, in: Hagedorn, A.C. / Pfeiffer H. (Hg.), Die Erzväter in der biblischen Tradition, FS M. Köckert, BZAW 400, Berlin / New York 2009, 67–92.
- SCHMIDT, L., Die Darstellung Isaaks in Genesis 26,1–33 und ihr Verhältnis zu den Parallelen in den Abrahamerzählungen, in: ders. (Hg.), Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch, BZAW 263, Berlin 1998, 167–223.
- SEEBASS, H., Numeri, Bd. 2: Numeri 10,11–22,1, BKAT 4,2,1–5, Neukirchen-Vluyn 2002.
- SEIDL, T., Conflict and Conflict Resolution: Inner Controversies and Tensions as Places of Israel's Self-Conception in the Patriarchal Traditions of Genesis, in: OTE 26 (2013), 840–863.
- SKA, J.-L., L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël: Genèse 12,1–4a, in: Vervenne, M. (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomical Literature, FS C.H.W. Brekelmans, BETL 133, Leuven 1997, 367–389.
- , The Call of Abraham and Israel's Birth-certificate (Gen 12:1–4a), in: ders. (Hg.), The Exegesis of the Pentateuch, FAT 66, Tübingen 2009, 46–66.
- SMOAK, J., Art. Ar, EBR 2 (2009), 573–574.
- SOGGIN, J. A., Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14, in: Zevit, Z. u.a. (Hg.), Solving Riddles and Untying Knots: Biblical Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield, Winona Lake 1995, 283–291.

- STECK, O.H., Zions Tröstung: Beobachtungen und Fragen zu Jesaja 51,1–11, in: Blum, E. u.a. (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 257–276.
- TIMM, S., Moab zwischen den Mächten: Studien zu historischen Denkmälern und Texten, ÄAT 17, Wiesbaden 1989.
- VAN SETERS, J., Abraham in History and Tradition, New Haven / London 1975.
- VEIJOLA, T., Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85 (1988), 129–164.
- VOLZ, P., Jesaja, Bd. 2, KAT 9, Leipzig 1932.
- WEIMAR, P., Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin / New York 1977.
- WELLHAUSEN, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin (1927) 2001.
- WESTERMANN, C., Genesis, Bd. 2: Genesis 12–36, BKAT 1,2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WÖHRLE, J., The Integrative Function of the Law of Circumcision, in: Achenbach, R. u.a. (Hg.), The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East, ZABR 16, Wiesbaden 2011, 71–87.
- , Abraham und das Leben im Ausland: Zur Intention der Abnfrau-Erzählung in Gen 12,10–20 und ihrer frühen inner- und außerbiblischen Rezeption, in: BN 151 (2011), 23–46.
- , Fremdlinge im eigenen Land: Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, FRLANT 246, Göttingen 2012.
- ZADOK, R., On Early Arabians in the Fertile Crescent, in: TA 17 (1990), 223–231.
- ZWICKEL, W., Das Heiligtum von Mamre, in: BN 101 (2000), 27–28.

Hagar und Ismael

Politische Aspekte im Wandel der Überlieferungen

Matthias Köckert

Erzählungen vom Ursprung eines Volkes und seiner Nachbarn in ihren Ahnen haben immer politische Dimensionen. Diese kommen nicht nur in Verheißungen von Nachkommen und Land zu Wort,¹ sondern auch in Völkersprüchen und Geburtsorakeln. In einer genealogisch geordneten Welt können Geschichten vom Ursprung eines Volkes nur als Geschichten von Familien erzählt werden.² Politisch ist schon die Art der Verwandtschaft. Politisch sind auch die Umstände der Geburt; man denke an Isaak, und man denke an Moab und Ammon. Nicht anders verhält es sich mit den Überlieferungen von Hagar und Ismael. Auch sie haben eine völkergeschichtliche Perspektive, doch ist die Quellenlage hier komplizierter. Moab und Ammon sind in der Bibel ein *Volk*. Gilt das auch für Ismael? Oder ist Ismael wie Abraham und Lot der *Ahn* von Völkern? Von Moab und Ammon berichten biblische Texte und *altorientalische Quellen*.³ Gibt es derartige Zeugnisse auch für Ismael?

1. Ismael als Ahnvater und die *šumu'il* der Assyrerzeit

1.1 Ismael – ein uraltes Nomadenvolk in Südpalästina?

Schon Theodor Nöldeke und Hermann Gunkel haben die Erzählungen von Hagar und Ismael in einer völkergeschichtlichen Perspektive auf „das alte Volk Ismael“ gedeutet, von dem freilich „kein historischer Bericht meldet“.⁴ Allerdings weiß Gen 25,18, dass die Söhne Isaels „östlich von Ägypten“ wohnen. Deshalb brachte man die Ismaeliter kurzerhand mit Nomaden zusammen, die an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend in Südpalästina gelebt haben sollen. Die zeitliche Ansetzung folgte jedoch nur aus der Frühansetzung des Jahwisten, dem man den Kernbestand von Gen 16 und 25,18 zuschrieb. Andere Evidenzen gab es dafür nicht.

¹ Siehe den Beitrag von Kratz, S. 35–66, in diesem Band.

² Vgl. BLUM, Komposition, 479–491; KÖCKERT, Vätergott, 307–308.310.

³ Vgl. HÜBNER, Ammoniter, 15–130; TIMM, Moab; GASS, Moabiter, 5–137.

⁴ GUNKEL, Genesis, 192; vgl. NÖLDEKE, Amalekiter, 3–6.