

Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen

Thomas Römer

1. Ausgangspunkt: Die neueste Pentateuchforschung und die Annahme zweier ursprünglich miteinander konkurrierender Ursprungsmythen

Vor nunmehr fast dreißig Jahren ist der wissenschaftliche Konsens über die Entstehung der Tora dermaßen erschüttert worden, dass die bis in die siebziger Jahre vorherrschende neuere Urkundenhypothese heutzutage nur noch von sehr wenigen Forschern in ihrer kanonischen Form vertreten wird. Zu Recht wurde der Dokumentenhypothese vorgeworfen, dass sie überwiegend mit literarkritischen Kriterien arbeitete, und materielle, soziologische und anthropologische Komponenten meist ausblendete. Die Neuorientierung der Pentateuchforschung seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat diese Fragestellungen teilweise integriert, insbesondere dank Rainer Albertz' Arbeiten, die er in seiner Religionsgeschichte Israels meisterlich zusammengefasst hat.¹ Dieses Werk hat einen bedeutenden Anteil an der Ausarbeitung eines neuen Modells, das sich gegen Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre als konsensfähig anbot. Mehrere Untersuchungen legten es nahe, den Pentateuch als Resultat einer Kombination von priesterlichen und deuteronomistischen (bzw. jahwistischen, den Deuteronomismus voraussetzenden) Texten zu verstehen. Besonders einflussreich war die Theorie von Blum,² der die Tora als Kombination zweier Großkompositionen betrachtete: die Komposition D und die Komposition P. Den materiellen und historisch plausiblen Kontext für die Vereinigung der beiden Werke gab die von Peter Frei erarbeitete Theorie der so genannten Reichsautorisation ab.³ Albertz, Crüsemann, Knauf und andere⁴ schlugen vor, den Pentateuch als einen Kompro-

¹ Albertz, Religionsgeschichte.

² Blum, Komposition; ders., Studien.

³ Frei, Zentralgewalt.

⁴ Albertz, Religionsgeschichte 2, 495ff; Crüsemann, Tora; Knauf, Audiatur; Blenkinsopp, Pentateuch.

miss zwischen Vertretern von priesterlichen und deuteronomistischen Interessen zu verstehen, da die Achaemeniden anscheinend ein großes Interesse daran hatten, lokalen Gesetzestraktionen einen offiziellen Charakter zu verleihen. Dieses performative Modell ist jedoch seit einigen Jahren wieder in Frage gestellt bzw. erheblichen Modifikationen unterzogen worden: Es gibt in der Tat keine hinreichende außerbiblische Evidenz für die Theorie der Reichsautorisation⁵ und auch die Existenz eines Deuteronomistischen Geschichtswerks, welches der Komposition D vorgelegen habe, wird verstärkt bestritten.⁶ Die Unterscheidung zwischen priesterlichem und nicht-priesterlichem Material dürfte jedoch ein sicherer Ausgangspunkt für die Pentateuchkritik bleiben,⁷ allerdings mit der Einschränkung, dass *nicht-priesterlich* nicht immer *vor-priesterlich* meint. Ist es aber möglich, die vor-priesterlichen Texte unter ein einheitliches Sigel zusammenzufassen? Dies ist die Meinung der Forscher, die weiterhin von einem Jahwisten oder von einer „Komposition D“ (so wie Blum sie 1984 definiert hat) sprechen. Allerdings trifft man auf recht verschiedene Konzeptionen bzgl. J oder KD. Für Van Seters ist J ein Autor am Ende der Exilszeit, der seine Texte frei als Prolog zum deuteronomistischen Werk konzipiert, für Levin hingegen ein zwischen Dtn und DtrG anzusetzender Redaktor, dessen Quellen literarkritisch rekonstruierbar sind.⁸ Van Seters und Levin sind sich darin einig, J als einen eher liberalen Theologen zu beschreiben, welcher der deuteronomistischen Ideologie kritisch gegenübersteht; Rose sieht hingegen J als Fortschreiber deuteronomistischer Anliegen.⁹ Diese widersprüchlichen Charakterisierungen ergeben sich daraus, dass unter J sehr unterschiedliche Texte subsumiert werden. Wenn man von den nicht-priesterlichen Texten in Gen 12ff ausgeht, kann man J in der Tat als liberal, universalistisch und am Zusammenleben mit anderen Völkern interessiert bezeichnen, legt man den Akzent auf Texte aus der Exodustradition wie z.B. Ex 23,31-33 oder 34,10-13, findet man dieselbe militaristische Konzeption der Landnahme wie im DtrG. Folgt man Levin in seiner Beschreibung von J als Theologen der Diaspora, die nur überleben konnte, „wenn sie sich über das Deuteronomium hinwegsetzte“;¹⁰ kann man ein solches Anliegen problemlos in den Erzvätererzählungen der Genesis entdecken. Ab dem Buch Exodus ändert sich jedoch die Perspektive, da in der Berufung des Mose das Land und die Vertreibung der darin wohnenden Völker als das zentrale Heilsgut erscheinen. Diese Beobachtung führt zu einem wichtigen Punkt der aktuellen Pentateuchforschung: die Wiederentdeckung des kompositionellen und theologischen Einschnittes zwischen Gen und Ex.

In seinem „überlieferungsgeschichtlichen Problem des Pentateuch“ stellte Rendtorff bezüglich der Erzählung von Moses Berufung in Ex 3 fest: „Das Land wird hier als unbekanntes Land eingeführt ... mit keinem Wort wird erwähnt,

⁵ Siehe die Debatte in Watts (Hg.), *Persia*.

⁶ Vgl. dazu den Sammelband von Witte u.a. (Hg.), *Geschichtswerke*.

⁷ Die einzige Ausnahme zu dieser Meinung ist Fischer, *Lage; ders., Wege*.

⁸ Van Seters, *Prologue; ders., Life; Levin, Jahwist; ders., Editor*.

⁹ Rose, *Deuteronomist*.

¹⁰ Levin, *Jahwist*, 430.

daß die Väter schon lange in diesem Land gelebt haben und daß Gott es ihnen als ständigen Besitz für sie und ihre Nachkommen verheißen hat“. Erst durch die formelhafte Erwähnung des „Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs“ wird in Ex 3-4 auf die Gen verwiesen, woraus Rendtorff schließt, „daß diese Verbindung erst in einem relativ späten überlieferungsgeschichtlichen Stadium hergestellt worden ist“.¹¹

Die Entdeckung einer überlieferungsgeschichtlichen und ideologischen Differenz zwischen der Patriarchen- und der Exodustradition stellte jedoch keine absolute Neuheit dar. Bereits Staerk, Galling und andere hatten Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. die traditions-geschichtliche Selbstständigkeit der Patriarchen- und der Exoduserzählungen betont, jedoch die Kombination beider Traditionen bereits zu Anfang der israelitischen Königszeit angesetzt.¹² Auch Albertz hat in seiner Arbeit zur persönlichen Frömmigkeit in der Genesis einen anderen Religionstypus ausfindig gemacht als den in der Moseüberlieferung vorliegenden.¹³ In jüngeren Arbeiten hat er ebenfalls die theologische und literarische Selbstständigkeit der Patriarchentraditionen betont.¹⁴ De Pury hat in mehreren Veröffentlichungen, ausgehend von einer Analyse von Hos 12, im Jakobszyklus und in der Exodustradition zwei miteinander konkurrierende Ursprungsmythen ausgemacht.¹⁵

Hos 12 bietet nach de Pury eine höchst negative Zusammenfassung mehrerer Episoden des Jakobszyklus. Das Vertrauen der Adressaten zu ihrem Ahnva-ter wird kritisiert. Dem betrügerischen „unfrommen“ Jakob stellt der Text eine prophetische Gottesoffenbarung, die in Ägypten ihren Ausgangspunkt hat, gegenüber: „Jakob floh nach dem Gefilde Arams, und Israel diente (ward Sklave) um ein Weib, um ein Weib hütete er. Aber durch einen Propheten führte der Herr Israel aus Ägypten, und durch einen Propheten war es behütet“ (V. 13-14). De Pury sieht in der Gegenüberstellung von Prophet und Frau eine Spannung zwischen einer vokationellen und einer genealogischen Ursprungskonzeption. Während der Königszeit (oder noch später, wie immer man auch den Text datieren mag) gab es Exodus- und Erzväter- (zumindest die Jakob-) Traditionen; diese waren jedoch literarisch nicht verbunden. Damit stellt sich die Frage nach der Verknüpfung von Erzvätern und Exodus erneut. Diese hat Konrad Schmid in seiner Arbeit von 1999 aufgegriffen.¹⁶ Er hat darin den Nachweis der hin und wieder geäußerten Vermutung, P habe als erster die literarische Verbindung zwischen den Patriarchen und dem Exodus hergestellt (z.B. Winnett, Römer),¹⁷ zu führen versucht. Für Schmid liegt die erste literarische Verknüpfung von Erzväter- und Mosetraditionen in Gen 17 und Ex 6 vor, wo beide Perioden eindeutig miteinander in Beziehung gesetzt werden, und die Patriarchenzeit als Vorstufe der eigentlichen Offenbarung des göttlichen Namens an Mose erscheint: „Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich

¹¹ Rendtorff, *Problem*, 68.

¹² Staerk, *Studien; Galling, Erwählungstraditionen*.

¹³ Albertz, *Frömmigkeit*.

¹⁴ Albertz, *Exilszeit*, 191-209.

¹⁵ De Pury, *Cycle; ders., Hosea 12; ders., Choix*.

¹⁶ Schmid, *Erzväter*.

¹⁷ Winnett, *Foundations; Römer, Väter*, 574.

bin Jahwe; ich bin Abraham, Isaak und Jakob erschienen als El Shaddaj; aber mit meinem Namen ‚Jahwe‘ habe ich mich ihnen nicht geoffenbart“. Die These einer priesterlichen Verbindung von Gen und Ex wird in einer Anzahl neuerer Veröffentlichungen vertreten. So postulieren z.B. Albertz und Gertz eine literarisch unabhängige Auszugsgeschichte, die, nach Gertz, erst von P mit der Patriarchen-tradition verbunden worden sei,¹⁸ und auch Otto schreibt die erstmalige Vereinigung von Ur- Erzväter- und Mosegeschichte der priesterlichen Grundschrift zu.¹⁹ Blum hat sich jüngst dieser Sicht angeschlossen.²⁰ Auch er stellt nun fest, dass „auf vorpriesterlicher Ebene eine literarische Verknüpfung zwischen Gen und Ex bzw. Vätergeschichte und Exodusgeschichte nicht nachzuweisen ist“.²¹ Deswegen schlägt Blum eine Neubegrenzung der D-Komposition vor: „Ihr Handlungs- und Darstellungsraum deckt sich mit der Geschichte Moses zwischen Ex 1 und Dtn 34.“²² Allerdings hat diese Ansicht auch viel Kritik provoziert,²³ so dass man kaum sagen kann, sie habe sich allgemein durchgesetzt. Immerhin kann man jedoch einen gewissen Konsens darin ausmachen, dass auch die Kritiker der These, wonach erst P die Genesis und den Exodus zusammenbringt, davon ausgehen, dass die Verbindung von Erzväter- und Auszugsgeschichte nicht vor der babylonischen Zeit erfolgt ist. Kratz beschränkt in seiner „Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments“ den „Jahwisten“ auf das Buch Genesis und schreibt den übergreifenden Zusammenhang zwischen Genesis und den folgenden Traditionen einem „Jehowisten“ zu, den er zwischen 587 und 515 ansetzt.²⁴ Für Levin ist J, den er im Gegensatz zu vielen Vertretern der Neueren Urkundenhypothese „nicht [als] Erzähler, sondern [als] Redaktor“ betrachtet²⁵ für die Zusammenstellung der Themen Erzväter und Exodus verantwortlich; aber auch dieser Jahwist wirkt erst im Exil. Mit diesen Beispielen aus der gegenwärtigen Pentateuchforschung, die leicht vermehrt werden könnten, scheint die theologische Spezifität der Erzväter-Erzählungen und deren ursprüngliche traditionsgeschichtliche und auch literarische Selbständigkeit kaum bestreitbar. Nun heißt das aber nicht unbedingt, dass die Patriarchentraditionen in völliger Unkenntnis der Exodustraditionen entstanden sein müssen. Es scheint mir eher, dass einige Texte in Gen 12-50 sich zum Teil polemisch mit der Exodustradition auseinandersetzen, während andere Texte der Erzvätergeschichten um einen Ausgleich zwischen Erzvätern und Exodus bemüht sind.

Dies soll im Folgenden anhand einiger Texte dargelegt werden.

¹⁸ Albertz, Religionsgeschichte 1, 71-72; Gertz, Tradition; ders., Abraham.

¹⁹ Otto, Deuteronomium, 262-264.

²⁰ Blum, Verbindung.

²¹ Blum, Verbindung, 152.

²² Blum, Verbindung, 155.

²³ Levin, Link; Van Seters, Patriarchs.

²⁴ Kratz, Komposition, 263ff.

²⁵ Levin, Jahwist, 34.

2. Die Exodus-polemische Umrahmung von Gen 12-50

2.1 Gen 12,10-20: Der Anti-Exodus Abrahams

Nachdem Abram aus Mesopotamien über Harran in das Land Kanaan gelangt ist, zieht er unmittelbar, nachdem er die göttliche Landverheißung erhalten hat, hin-ab nach Ägypten. Es ist, nebenbei bemerkt, sicher kein Zufall, dass zu Anfang der Abrahamsgeschichte die drei Regionen jüdischer Präsenz in der persischen Zeit (Mesopotamien, Palästina, Ägypten) vom ersten Erzvater symbolisch durchzogen werden. Abrams Zug nach Ägypten ist nach Gen 12,10 durch Hungersnot verursacht, ein Motiv, das in der Josephserzählung wieder aufgegriffen wird. Abram will in Ägypten als Schutzbürger weilen (vgl. לָגוּר in 12,10), und begibt sich somit freiwillig in die Abhängigkeit des Pharaos. Wie ist Abrams Verhalten zu deuten? In der traditionellen und in der historisch-kritischen Exegese lassen sich sowohl höchst negative als auch positive bzw. apologetische Bewertungen von Abrams Agieren ausmachen.²⁶ Oswald meint, der Erzähler mache „in keiner Weise deutlich, wie er Abrams Verlassen des Landes bewertet“.²⁷ Man kann jedoch feststellen, dass der Auszug aus Kanaan, im Gegensatz zu dem aus Mesopotamien (12,1), ohne Gotteswort erfolgt. Abram handelt aus eigener Initiative und scheut sich nicht, Saraj als seine Schwester in Pharaos Harem zu verkaufen. Abram stellt sich die Ägypter als mordlüsterne Gesellen vor (12,12 וְהָרְגוּ אֹתִי) und vertritt damit denselben Standpunkt wie der Erzähler der Exoduserzählung (vgl. Ex 2,15: der Pharao versucht Mose zu töten; in Ex 5,21 das Volk; beide Male erscheint das Verb הָרַג). Allerdings tut der Pharao nach Gen 12,16 Abram Gutes, indem er ihm einen hohen Brautpreis zahlt. Abrams Bereicherung in Ägypten präludiert in gewisser Weise das Thema der „Beraubung“ der Ägypter im Exodusbuch (Ex 12,35-36, vgl. 3,21-22 und 11,1-3). Allerdings handelt Pharao in Gen 12 „freiwillig“ und ermöglicht Abram so seinen Reichtum, wohingegen in der Exodus-Erzählung die Güter von den Ägyptern im Zusammenhang mit Israels Auszug „erworben“ werden. Eine andere Anspielung auf die Exodusgeschichte liegt mit dem gegen Pharao gerichteten Schlagen Jahwes vor, welches ein Leitmotiv der Plagenerzählung darstellt (נָגַע, Gen 12,17; vgl. Ex 7-11, bes. 11,1). Anders jedoch als der Pharao der Auszugsgeschichte, reagiert der König Ägyptens in Gen 12 sofort auf das göttliche Eingreifen: Während sich der Pharao der Exoduserzählung beständig weigert, Israel aus seinem Dienst zu entlassen (שָׁלַח, Pi.), schickt der ägyptische Herrscher in Gen 12,20 unaufgefordert Abram samt Frau und Reichtümern nach Palästina zurück (שָׁלַח, Pi.). Dabei entsprechen sich auch die Entlassungsworte an Abram (קָח וְלֵךְ, Gen 12,19) und an das Volk (קָחוּ וּלְכוּ, Ex 12,32).

Es scheint somit sehr wahrscheinlich, dass die Episode Gen 12,10-20 in Kenntnis der Exoduserzählung (in welcher Form auch immer) verfasst wurde.²⁸ Allerdings sind die Rollen vertauscht. Zunächst kann man feststellen, dass weder Ab-

²⁶ Vgl. den Überblick bei Ruppert, Genesis, 146-148.

²⁷ Oswald, Erzeltern, 80.

²⁸ Vgl. auch Oswald, Erzeltern, 87; Blum, Vätergeschichte, 309.

ram noch der Pharaos ausgemalte Charakterzüge besitzen, sondern eher als Typen oder Modelle fungieren. Und im Gegensatz zur Exoduserzählung spielt der Israel repräsentierende Abram eher eine dubiose Rolle, wohingegen Pharaos mit positiven Zügen ausgestattet ist.²⁹ Ohne dass beschrieben wird, worin Jahwes Schlägen besteht und wodurch Pharaos Kenntnis erhält, dass es dabei um Abram geht, verhält sich der ägyptische Herrscher Jahwes Willen entsprechend. Darf man die Intertextualität so weit strapazieren und sagen, dass er in gewisser Weise sogar Jahwe gegenüber Abram vertritt? Die Frage *מה זאת עשית* (12,18) findet sich nämlich in den Anfragen Jahwes an Adam (3,13) und an Kain (Gen 4,10 ohne *זאת*).³⁰ Gen 12,10-20 will zeigen, dass Abram nicht in Ägypten, sondern in dem ihm von Gott gegebenen Land wohnen soll.³¹ In dieser Intention könnte evtl. eine Polemik gegen die ägyptische Diaspora enthalten sein, deren Gründung nach Jer 41-42 aufgrund von Eigeninitiative (und gegen Gottes Willen) geschah (vgl. auch Abrams Eigeninitiative in 12,10). Wenn auch Ägypten nicht als Aufenthaltsort empfohlen wird, wird jedoch zugleich diskret aber verständlich gegen die offizielle dtr Exodusideologie polemisiert: „Pharaos ist besser als sein Ruf“, so könnte man geradezu Gen 12,10-20 zusammenfassen. Einer triumphalistischen Exodustheologie wird hier der Weg versperrt.

2.2 Joseph als Anti-Typos eines exodischen Israels

Wie zu Anfang der Patriarchenerzählung, so stehen auch an deren Ende ein positiv beschriebener Pharaos und eine subversiv oder polemisch aufgenommene Exodusthematik. Im Gegensatz zu Gen 12,10-20 wird aber in der Josephsgeschichte ein Aufenthalt im Reich der Ägypter nicht nur für möglich, sondern auch für segensreich erklärt. In letzter Zeit wird verstärkt mit einer späten, die ägyptische Diaspora voraussetzenden Entstehungszeit der ursprünglichen Josephsgeschichte gerechnet.³² Nach Diebner entstand der Josephsroman als eine Art Midrasch, der in die Genesis eingefügt wurde, um neben der mesopotamischen auch der ägyptischen Diaspora Rechnung zu tragen.³³ Die als Diasporanovelle zu bezeichnende Josephsgeschichte³⁴ ist erst spät als Bindeglied zwischen die Erzelternerzählungen und das Exodusepos eingefügt worden, d.h. sie setzt wahrscheinlich bereits die priesterschriftliche Verbindung von Gen* und Ex-Dtn* voraus.³⁵ Keines der nachexilischen Geschichtssummarien, welche den „Geschichtsabriss“ des Pentateuch bzw. Hexateuch einprägen wollen (Jos 24; 1 Sam 12; Neh 9), enthalten, abgesehen

²⁹ So auch Ruppert, *Genesis*, 145, der eine Parallele zwischen dem Pharaos Abrahams und dem Pharaos Josephs feststellt.

³⁰ Wénin, Abram.

³¹ Blum, *Vätergeschichte*, 311.

³² Römer, Joseph; Catastini, Ancora; Husser, *L'histoire*; Uehlinger, *Fratricie*; Kunz, *Ägypten*.

³³ Diebner, *Roman*. Auch Albertz, *Exilszeit*, 207, der die Josephsnovelle vorexilisch ansetzen will, stellt fest, dass diese als die Diaspora positiv wertend verstanden werden kann.

³⁴ Meinhold, *Gattung*.

³⁵ Siehe z.B. Schmid, *Josephsgeschichte*.

von Ps 105, einen Hinweis auf Joseph, und selbst im Väterlob des Sirachbuches fehlt Joseph zwischen Jakob und Moses (44,22-23) und erscheint erst am Ende des Abschnitts gleichsam als Nachtrag (49,15).

Die Erstausgabe von Gen 37-50* will eine Diasporasituation legitimieren. Die hier vertretene Ideologie steht zu der dtr Schultheologie in scharfem Gegensatz. Dieser Gegensatz wird durch eine ironische Aufnahme verschiedener Exodusthemen zum Ausdruck gebracht. Im jetzigen Zusammenhang der Tora erscheint Joseph sogar als ein Vorläufer des Mose, denn wie jener wird auch er in die Familie des Pharaos aufgenommen. Allerdings verläuft die Beziehung zwischen Joseph und dem König von Ägypten friedlich und geradezu als Beispiel für einen interreligiösen Dialog. Während der Pharaos der Exoduserzählung immer wieder behauptet, er kenne den Gott Israels nicht, und ausschließlich auf seine Zauberer und Experten vertraut (Ex 7-9), hat der ägyptische König in Gen 37ff keinerlei Schwierigkeiten, die Kompetenz Josephs anzuerkennen. Und in der Gottesbezeichnung „elohim“ finden Joseph und der Pharaos zusammen. Es sei daran erinnert, dass die Josephsgeschichte mit Ausnahme einiger Verse in Gen 39 niemals den Jahwe-Namen verwendet. Gen 39,2-4a.5 und 21-23 sind aber sehr wahrscheinlich redaktionelle Zusätze,³⁶ welche die Segensmittlerschaft Josephs für andere betonen, und damit auch einen Bezug zu Gen 12,3 herstellen.

Die universalistische Ausrichtung von Gen 37-50* zeigt sich auch darin, dass dtr Theologumena wie Erwählung und Bund völlig abwesend sind.

Josephs Aufstieg in Ägypten kulminiert in einem Ereignis, das manchem „frommen“ Ausleger Probleme bereitet hat: Nach 41,45 heiratet Joseph, der von Pharaos einen ägyptischen Namen erhält, Aseneth und wird dadurch Schwiegersohn eines ägyptischen Priesters. Joseph praktiziert demnach eine „Mischehe“, welche der dtr Exodustradition (Ex 23,32-33; 34,15-16) und dem Dtn (7,1-6) ein Greuel ist und welche von Esra und Nehemia mit Schärfe bekämpft werden (Esra 9; Neh 10). Nach Gen 41,50-52 entstammen zwei der zukünftigen Stämme Israels, Ephraim und Manasse, einer solchen Mischehe und sind demnach *mamzerim*, Mischlinge. Die chronistische Genealogie enthält eine solche Information nicht (1 Chr 7,29), wie denn in 1 Chr 7 überhaupt Ephraim und Manasse ausschließlich als Bewohner Kanaans präsentiert werden.

Gegenüber den exklusivistischen Tendenzen der (im weiteren Sinne) dtr Tradition macht sich die Josephserzählung zum Anwalt von Kohabitation und Integration, indem sie unter anderem Segregationsmodelle ironisch umkehrt, wie z.B. in 43,32, wo die Trennung zwischen Hebräern und Ägyptern den letzteren zugeschrieben wird: „Denn die Ägypter dürfen nicht mit den Hebräern essen, das ist ihnen ein Greuel“ (*העבירה*), das häufig in der dtn Gesetzgebung vorkommt).

Dem offiziellen Exodus wird ein Exodus von Israel nach Ägypten gegenübergestellt: Der Vater und die Söhne müssen nach Ägypten ziehen, denn das Heil kommt aus der Peripherie, das Zentrum kann von ihm profitieren. Die abschließende Interpretation der Geschichte im Munde Josephs (50,20) macht deutlich,

³⁶ So z.B. Levin, *Jahwist*, 274-277, der diese Verse dem jahwistischen Redaktor zuweist; vgl. auch Schmid, *Josephsgeschichte*, 117.

dass sein Ägyptenaufenthalt der ganzen Familie zum Guten gereichte. Dank des wirtschaftlichen und sozialen Aufstiegs des Exilierten kann ganz „Israel“ ein zahlreiches und prosperierendes Volk werden. Die Diasporaideologie, die in Gen 37-50 zum Ausdruck kommt, will jedoch nicht alle Brücken zum jüdischen Heimatland abbrechen: die Gebeine des in Ägypten verstorbenen Jakob sollen in Kanaan bestattet werden. So präfiguriert die Heimkehr des Leichnams des Erzvaters den Exodus, allerdings handelt es sich dabei um einen Auszug, den die höchsten ägyptischen Dignitäre begleiten (50,7-14). Von diesem Abschluss inspiriert hat dann eine Hexateuchredaktion einen ähnlichen Exodus der Gebeine Josephs konstruiert, welcher von Gen 50,25 über Ex 13,19 nach Jos 24,32 reicht.³⁷

Die Aufnahme der antikonformistischen Josephsgeschichte in Israels Tora erklärt sich durch den Willen, auch der ägyptischen Diaspora eine Identifikationsmöglichkeit zu bieten. Damit umgeben Gen 12,10-20 und Gen 37-50 die Erzelternerzählungen mit einem exodischen Rahmen, der eine polemische Ausrichtung bezüglich der auf die Gen folgende Exoduserzählung innehat. Während Gen 12,10ff eher eine kritische Position gegenüber der ägyptischen Diaspora vertritt, wird diese in Gen 37ff legitimiert. Beide Textkomplexe konvergieren aber darin, dass sie die Exodustradition der „D-Tradition“ kritisch bzw. ironisch rezipieren.

Dies ist auch in einem weiteren Text im Abraham-Sarah Zyklus der Fall, von welchem nun zu handeln ist.

3. Gen 16: Die Hagar-Ismael Erzählung als Anti-Exodus und Anti-Wüstenzeit-Erzählung

Im Neuen Testament findet sich im Galaterbrief eine typologische Verwendung Hagars. Paulus will damit die Situation des unter dem Gesetz stehenden Judentums beschreiben: „Hagar ... kommt überein mit dem jetzigen Jerusalem und ist dienstbar mit ihren Nachkommen“ (Gal 4,25). Dem Nachkommen der ägyptischen Sklavin stellt Paulus Isaak gegenüber, welchen er typologisch mit den Christen identifiziert. Diese typologische Interpretation geht wahrscheinlich, was die negative Beurteilung von Hagar und Ismael anbetrifft, auf rabbinische Interpretationen zurück. Eine typologische Funktion haben jedoch Hagar und Ismael auch in der Tora, jedenfalls in Gen 16.

3.1 Zur Struktur und Entstehung von Gen 16

Die Struktur des Textes ist recht einfach zu erheben. Gen 16 ist durch V. 1 und 15-16 klar gerahmt. Vers 1 gibt als erste Information die Unfähigkeit Sarajs zu gebären (לֹא יִלְדָה); die V. 15-16 nehmen dreimal diese Wurzel auf, indem sie von dem Gebären Hagars berichten. Das erste Wort der Erzählung ist „Saraj“ und das letzte Wort „Abram“. Zwischen dem Erzelternpaar befinden sich auf textlicher Ebene Hagar und Ismael.

Der Text untergliedert sich leicht in zwei Teile, die sich durch Orts- und Personenwechsel zu erkennen geben: V. 2-6 und 7-14.

³⁷ Vgl. dazu Blum, Vätergeschichte, 39ff; Römer, Ende.

Der erste Teil spielt bei Abram, wohl in Hebron, falls, was sehr wahrscheinlich ist, 16,1 als Fortsetzung von 13,18 konzipiert war,³⁸ aber der Patriarch hat nicht viel zu sagen: Saraj führt das Wort, und er leistet Folge. Wie schon oft beobachtet wurde, erinnert 16,2-6 an 12,10ff: In Gen 12 geht die Initiative von Abram aus, der seiner Frau vorschlägt, sich als seine Schwester auszugeben, und sie dadurch de facto zum Beischlaf mit Pharaon zwingt. In Gen 16 nimmt Saraj die Situation in die Hand, indem sie Abram vorschlägt, mit ihrer Sklavin zu schlafen. Beide Vorschläge in Gen 12,11 und 16,2 sind gleichlautend mit הִנֵּה נָא eingeleitet. Die Beziehung zwischen beiden Texten ist noch dadurch verstärkt, dass Hagar in Gen 16 als ägyptische Sklavin eingeführt wird und damit zu den von Abram in 12,16 erhaltenen Reichtümern gehört.

Der zweite Teil der Geschichte ist ganz Hagar gewidmet. Ihr begegnet als erster Person der Tora dem Mal'ak Jahwes. Sie weiß nicht, mit wem sie es zu tun hat; denn erst nach Geburtsorakel und Vermehrungsaussage erkennt sie, dass ihr Gott erschienen ist. Der Vers 13 stellt bekanntlich vor ein textkritisches Problem, denn der MT in seiner jetzigen Form ist kaum übersetzbar.³⁹ Wie immer man emendieren mag, auf jeden Fall muss Hagar zum Ausdruck gebracht haben, dass sie Gottes ansichtig geworden und am Leben geblieben ist, was sich in der anschließenden Namensgebung niederschlägt.

Dass in diesem Text mehrere Hände zu unterscheiden sind, ist offensichtlich. So sagt z.B. der Mal'ak, dass Hagar ihren Sohn Ismael nennen soll, wohingegen in V. 15 Abram seinem Sohn diesen Namen gibt. Die drei aufeinander folgenden Reden des Engels, jedes Mal mit לֵאמֹר לָהּ מִלְאָךְ eingeleitet (V. 9.10.11), sind ebenfalls ein Indiz für erweiternde Zusätze. Die chronologische Angabe in V. 3 unterbricht den Erzählzusammenhang zwischen V. 2 (בֵּא נָא) und V. 4 (וַיִּבֶא), und schließlich lokalisiert V. 7 das Treffen zwischen Hagar und dem Engel an einer Wasserquelle, wohingegen V. 14 einen Brunnen erwähnt.

Die Verse 3 und 15-16 gehören zu den priesterschriftlichen Texten, vielleicht auch die Mehrungsverheißung in V. 10 (vgl. 17,2.20), wenn diese nicht einer nachpriesterlichen Redaktion (vgl. die Parallelen mit Gen 22,17 und 32,13) zugeschrieben ist. Die Anweisung von V. 9 (Rückkehr und Unterwerfung Hagars) wurde nötig, als der Midrasch von Gen 16, Gen 21, eingefügt wurde.⁴⁰ Die Notiz über den Brunnen ist möglicherweise ein Zusatz von einem „ätiologisch interessierten“ Redaktor.

Ist die erste Version der Hagar-Ismael-Geschichte datierbar? Es gibt Hinweise, dass der *terminus a quo* im 8./7.Jh. v.Chr., während der neuassyrischen Zeit, anzusetzen ist. Dafür sprechen zunächst die Parallelen, die zwischen der Handlung Sarajs und neuassyrischen Eheverträgen bestehen.⁴¹ Und wenn man Knaufs

³⁸ So z.B. Levin, Jahwist, 56.

³⁹ Koenen, Wer sieht wen?

⁴⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden Knauf, Ismael; zur Abgrenzung der ursprünglichen Erzählung auch Köckert, Geschichte.

⁴¹ Grayson / Van Seters, Wife.

Untersuchung zu „Ismael“ folgt, wird man Gen 16 in eine Beziehung zu der Stammeskonföderation Schumu'il bringen, welche ebenfalls im 8./7.Jh. belegt ist.⁴²

Es wäre demnach möglich, dass die Erzählung in Hebron, dem „Haftpunkt“ der Abrahamtraditionen, entstanden ist. Wenn es richtig ist, dass die Ursprünge der dtm/dtr Exklusivitätsideologie gegen Ende der judäischen Monarchie (unter Josia?) anzusetzen sind,⁴³ kann man die Möglichkeit erwägen, dass die Granderzählung von Gen 16 als eine Gegenposition zu einer dtm Trennungsideologie konzipiert worden ist. Allerdings ist einer Ansetzung der Erzählung in die babylonische Zeit wohl der Vorzug zu geben, da Gen 16 mit großer Wahrscheinlichkeit zusammen mit Gen 12,10-20 verfasst wurde.⁴⁴

3.2 Jahwe, der Gott Hagar und Ismaels

Es ist auffallend, dass der Engel in V. 11 sich eines Geburtsankündigungsorakels bedient, wo doch Hagar längst schon weiß, dass sie schwanger ist. Die Aufnahme dieser Gattung soll die Wichtigkeit des zur Welt kommenden Kindes unterstreichen. Ohne auf Datierungsfragen einzugehen, kann eine Intertextualität zwischen Ismael, Samson (Ri 13,5-7), Samuel (1 Sam 1,20-22) und dem Idealkönig von Jes 7 festgestellt werden. Ismael befindet sich in „guter Gesellschaft“ (vgl. auch die Aussage im Talmud, Trakt. Berakhot: „Wer Ismael im Traum sieht, dessen Gebete werden erhört“).

Die positive Vision Ismaels erhellt sich auch in der Erklärung seines Namens: „Du wirst seinen Namen Ismael (ישמעאל) nennen, denn Jahwe hat gehört (שמע) auf deine Not“ (V. 11). Die Gleichung שמע יהוה = ישמעאל ergibt, dass der Erzähler El mit Jhwh identifizieren will (ein ähnliches Phänomen findet sich in Jes 43,12: „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe: ich bin El“). Jahwe ist demnach nicht nur der Gott Abrahams und Isaaks, er ist auch der Gott Hagar und Ismaels. Hier vertritt der Text eine Gegenposition zu einer Theologie, die von einer exklusiven Beziehung zwischen Jhwh und Israel ausgeht. Zu der inklusiven Ideologie von Gen 16 fügt sich auch der Ausruf Hagar über ihre Gottesschau. Sie hat Gott „gesehen“, noch vor Jakob bei Penuel und vor Mose am Gottesberg. In der Tat erscheint Hagar in Gen 16 wie eine Art weiblicher Mose.

3.3 Hagar und Ismael: ein rollenvertauschter Exodus⁴⁵

Der Mal'ak trifft Hagar במדבר, in der Wüste. Der Erzähler von Gen 16 will anscheinend den Wüstenaufenthalt Hagar mit demjenigen Israels in Verbindung bringen. Wie bereits erwähnt, wird Hagar in Gen 16 als ägyptische Sklavin eingeführt. Über den Rückverweis nach Gen 12 hinaus steht die ägyptische Nationalität

⁴² Die Vergleiche von Menschen(gruppen) mit Wildeseln sind in assyrischen Quellen ebenfalls gut belegt.

⁴³ Rose, Ausschließlichkeitsanspruch; Albertz, Religionsgeschichte 1, 304ff.

⁴⁴ Die traditionelle Auffassung, wonach Gen 12,10-20 und 16* zwei voneinander unabhängige Einzelerzählungen seien (so auch Albertz, Exilszeit, 198), übersieht die mannigfachen Bezüge zwischen beiden Texten.

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden auch Dozeman, Wilderness; Römer, Isaac.

Hagar im Dienste einer Umkehrung der Exodustradition: Hagar, die Ägypterin, wird von ihrer hebräischen Herrin unterdrückt.⁴⁶ Die Wurzel ענה, die sich in Gen 16,6 findet, wird in den folgenden Büchern des Pentateuch benutzt, um Israels Unterdrückung in Ägypten zu beschreiben (Ex 1,11-12; Dtn 26,6, vgl. auch Gen 15,13). Und wie Israel aus Ägypten flieht (ברח, Ex 14,5), so entflieht Hagar ihrer Unterdrückerin (ברח, Gen 16,6). Die geographischen Angaben in Gen 16 verstärken die Anklänge an die Exodustradition: der Engel Jahwes begegnet Hagar auf dem Weg nach Schur (16,7), und Schur ist nach Ex 15,22 der erste Aufenthaltsort Israels nach seinem Auszug aus Ägypten. Und der (vielleicht später hinzugefügte) V. 14 führt die Anklänge an die Wüstenzeit Israels fort: „Qadesh“ und „Bäräd“ erinnern an „Qadesh“ und „Zäräd“,⁴⁷ die in Num und Dtn den Wüstenaufenthalt Israels umrahmen (Num 20,1; 21,12; Dtn 2,14: „die Zeit aber unserer Wanderung von Kadesch-Barnea an, bis wir über den Bach Zäräd gingen, war 38 Jahre ...“).

All diese Anklänge drehen das offizielle Exodusschema um: Hagar ist es, die Israels Schicksal präfiguriert, wohingegen Saraj in Gen 16 eine dem ägyptischen Unterdrücker vergleichbare Rolle spielt. Die dadurch erzielte Ironie soll jeden triumphalistischen und exklusivistischen Gebrauch des Exoduscredos verhindern.

Hagar wird in der Tat zu einem weiblichen Mose stilisiert: wie er hat sie eine doppelte Identität: sie ist eine ägyptische Sklavin und wird zur zweiten Frau Abrams; Mose ist Sohn ägyptischer Sklaven und wird in die Familie Pharaos aufgenommen. Wie Mose erhält Hagar das Privileg einer Gottesoffenbarung: beiden Protagonisten erscheint der Mal'ak Jahwes (Gen 16,7; Ex 3,2), der beide Male eine Befreiungsbotschaft übermittelt: an Mose ergeht die Verheißung der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei; an Hagar das Versprechen einer freien Existenz Ismaels. In beiden Fällen findet sich das Substantiv עני: Ex 3,7: „ich habe die Unterdrückung meines Volkes gesehen“; Gen 16,11: „Jahwe hat deine Unterdrückung gehört“. In gewisser Weise übertrifft die Erfahrung Hagar diejenige Moses, zumindest nach Ex 33,20. Dort wird es ihm nämlich verweigert, Gottes Angesicht zu sehen („kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut“), wohingegen nach Gen 16,13 Hagar Gott gesehen hat und am Leben geblieben ist.

Wie Moses durch seine Berufung zum Gründer Israels wird, wird Hagar in Gen 16 zur Stammutter der Ismaeliten; und sie und ihre Nachkommen machen vor denjenigen Abrahams und Sarahs die Erfahrung eines Exodus und einer Errettung in der Wüste.

Die Aufnahme von Exodus- und Wüstenmotiven in der Darstellung des Schicksals Hagar und Ismaels hat demnach eine dem in Am 9,7 überlieferten Prophezenspruch vergleichbare Intention: „Seid ihr mir nicht wie Söhne der Kushiter, ihr Söhne Israels? – spricht Jahwe – habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister aus Kaphtor, und Aram aus Qir?“ Wie in Am 9,7 kritisiert der Autor von Gen 16 eine triumphalistische Interpretation des Exodusmythos, indem er ihn umdreht und auf andere anwendet.

⁴⁶ Siehe dazu auch Fischer, Erzeltern, 291-297.

⁴⁷ Vielleicht liegt eine Verwechslung von כ und צ vor.

Die priesterschriftliche Übernahme der Hagar-Ismael-Geschichte besteht weniger aus den Exodusmotiven, stimmt aber in gewisser Weise mit den ökumenischen Tendenzen der Grunderzählung überein, dadurch dass er zunächst in Gen 16,15-16 und Gen 17 die Zugehörigkeit Ismaels zu Abrahams Haus und Bund betont.⁴⁸

3.4 Die priesterschriftliche Übernahme und die Parallelisierung von Ismael und Isaak

Nach P endet Gen 16 im Hause Abrams, welcher nun, im Gegensatz zu V. 11, Ismael seinen Namen gibt (V. 15-16). Feministische Exegeten/innen können diese Uminterpretation natürlich als typisch patriarchalisch betrachten; man kann aber auch darauf hinweisen, dass mit den Versen 15-16 die abrahamitische Abstammung Ismaels unterstrichen wird sowie seine Eingliederung in die Familie des Erzvaters.

Es ist ohne weiteres zu erkennen, dass die priesterlichen Texte die Geburt Isaaks (21,3-5) mit der Geburt Ismaels parallelisieren: Gen 16,15: „Abram nannte den Namen seines Sohnes, den Hagar ihm geboren hatte, Ismael“; Gen 21,3: „Abraham nannte den Namen seines Sohnes ..., den ihm Sarah geboren hatte, Isaak“. Eine ähnliche Parallelisierung existiert für die Todesnotiz der beiden Abrahamsöhne (25,17//35,29: „versammelt zu seinem Volke“).

Die Verheißung an Abraham in Gen 17,5 nach der er ein Vater vieler Völker werden soll, schließt sicher die Nachkommen Ismaels ein. Die Mehrungsverheißung, die in 16,10 an Hagar ergeht (ob nun von P oder späteren Redaktoren stammend), wird in 17,20 für Ismael bestätigt. Gen 25,12-16 notiert die Erfüllung dieser Zusage: Ismael ist der Ahnvater von zwölf Stämmen und damit Jakob vergleichbar. Und selbst in Gen 17, wo ein spezifischer Bund für die Nachkommen Abrahams über Isaak festgelegt wird, partizipiert paradoxerweise auch Ismael am Zeichen dieser Berit: denn auch er wird beschnitten. Die Trennung zwischen Ismael und Isaak (25,18 notiert, Gen 16 aufnehmend, den Wohnbereich der Ismaeliten von Hawila bis nach Schur) beinhaltet keine Opposition, denn Isaak und Ismael finden zusammen, um gemeinsam ihren Vater zu begraben (25,9).

Die Notiz über Lachaj Roi in Gen 16,14 (die vielleicht ein nachpriesterlicher Zusatz ist) unterstreicht diesen Zusammenhang, da dieser Ort später von Isaak frequentiert wird (24,62; 25,11).

Zusammenfassend kann zu Gen 16 festgestellt werden, dass sowohl die Grunderzählung als auch die späteren Zusätze (mit Ausnahme von V. 9) eine „offenere“ Theologie als die der Deuteronomisten an den Tag legen. Der vorpriesterliche Text operiert dabei bewusst mit polemischen bzw. ironischen Aufnahmen und Umdrehungen der Exodus- und Wüstentradition. Man kann also davon ausgehen, dass zur Abfassungszeit der Grunderzählung von Gen 16 Exodus- und Patriarchentraditionen noch in einer gewissen Spannung zueinander standen.

Nun gibt es aber in der Gen zumindest einen Text, der die Patriarchentradition mit der Exodus-, Wüsten- und Landnahme-Überlieferung harmonisieren will.

⁴⁸ De Pury, Abraham.

4. Gen 15: Abraham als Vorläufer Moses und „Begründer“ der Tora

Die sehr komplexe und immer neue Arbeiten hervorbringende Diskussion um Gen 15 kann hier nicht besprochen werden.⁴⁹ M.E. liegt in Gen 15 ein nachpriesterlicher Text vor, der entweder einer Pentateuch- oder evtl. einer Hexateuchredaktion (vgl. Gen 15,18a und Jos 24,25) zuzuschreiben ist. Wenn der späte Charakter dieser Bundesschlusserzählung erkannt ist,⁵⁰ besteht auch kein Grund mehr, die Vorhersage der Unterdrückung des Volkes in Ägypten und dessen Herausführung in den Versen 13-16 auszuschneiden,⁵¹ die eindeutig die Priesterschrift voraussetzen. Gen 15 ist eine Art Katechismus für Abram und die Adressaten, in welchem die Hauptinhalte der Tora proleptisch resümiert werden. In V. 7 stellt sich Gott vor als „Jahwe, der dich herausgeführt hat aus Ur Kasdim“, was natürlich an den Anfang des Dekalogs erinnert: „Ich bin Jahwe, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 20,2). Jahwe stellt sich somit bereits Abram als ein „exodischer“ Gott vor (weitere Anklänge an den Dekalog finden sich noch in der „vierten Generation“ und der „Schuld“ [der Amoriter], V. 16). Durch die göttliche Selbstvorstellung אֱלֹהֵי יְהוָה erfährt Abram, noch vor Mose (und im Gegensatz zum P-Text Gen 17, wo Gott sich als El Shaddaj offenbart), die eigentliche Identität und Definition des Gottes Israels.

Die V. 13-14 verstärken die Parallelen zwischen Abraham und Mose. Denn wie Mose im Moment seiner Berufung über Gottes zukünftiges Handeln in Kenntnis gesetzt wird (Ex 3,17-22), so erhält hier Abram eine Zusammenfassung der Exodushistorie (vgl. auch das viermalige Vorkommen der Wurzel יָצָא). Schließlich erinnert der Rauch und das Feuer der Theophanie in V. 17 an die Offenbarung Gottes am Sinai.

Der am Ende berichtete Bundesschluss mit Abram ist keine spezifische Berit mit dem Patriarchen (wie etwa Gen 17), da nämlich der Ausdruck ברית כרת bis auf Gen 15,18 ausschließlich für den Horeb/Sinaibund gebraucht wird. D.h. hier wird proleptisch der Sinaibund vorweggenommen (vgl. auch die Struktur von Gen 15: erst Unterweisung, dann der Bund) und Abram zu einem Vorläufer Moses aber auch zum Repräsentanten ganz „Israels“ gemacht. In Gen 15 werden demnach in Abram sämtliche Pentateuch- (oder Hexateuch-?)traditionen fixiert; und so wird ein Ausgleich zwischen der Patriarchenüberlieferung und der Exodustradition geschaffen. Der „mosaische Abraham“ erlaubt es nun, die Erzelterngeschichte als Vorspann des Exodusepos zu lesen, damit wird in gewisser Weise das Buch Genesis zum „Alten Testament“ der Tora.

⁴⁹ Vgl. den Überblick bei Ziemer, Abram.

⁵⁰ Römer, Gen 15; Schmid, Erzväter, 172-187; Jericke, Abraham, 280-283; Köckert, Geschichte, 127.

⁵¹ Anders Levin, Jahwe, der zwar die Verse 13-16 späteren Ergänzern zuschreibt, aber ebenfalls davon ausgeht, dass bereits der Grundbestand von Gen 15 nachpriesterlich ist.

5. Einige zusammenfassende Überlegungen und Hypothesen

Der m.E. zu Recht wieder entdeckte Unterschied zwischen der Patriarchen- und der Exodustradition bedeutet nicht, dass das Buch Genesis keinerlei Anspielungen auf den Auszug aus Ägypten oder die Wüstenzeit enthält. Die z.T. ironischen Allusionen an den Exodus in der Josephsgeschichte und die Mosaisierung Abrams in Gen 15 setzen die literarische Verbindung von Gen und Ex ff. bereits voraus. Schwieriger ist die Sachlage für Gen 12,10-20 und 16. Beide Geschichten, wohl vom selben Verfasser stammend, nehmen die Exoduserzählung kritisch auf, möglicherweise in Auseinandersetzung mit der dtr Theologie. Dabei ist es schwierig zu entscheiden, welche Textform hier vor Augen lag, oder ob überhaupt ein geschriebener Text vorhanden war. Dazu kommt, dass sich bei manchen der aufgezeigten intertextuellen Bezüge die Grenze zwischen „rabbinischer“ und „historisch-kritischer“ Exegese auffallend verwischt. Natürlich können Wurzeln wie עֲנָה und בָּרָה Anspielungen auf die Exodusgeschichte darstellen, andererseits handelt es sich aber auch um „Allerweltswörter“. Somit bleibt es schwierig, die beobachteten Intertextualitäten im Rahmen eines redaktionsgeschichtlichen Modells auszuwerten. Allerdings ist jedoch der Gesamtduktus von Gen 12,10-20 und auch Gen 16 so angelegt, dass beide Geschichten beim Adressaten ironische Anklänge an die Exodustradition evozieren sollen. D.h. aber auch, dass diese beiden Perikopen kritische Auseinandersetzungen mit „Israels“ Ursprungsmythen darstellen. Und es gehört zu der hermeneutischen Offenheit der Tora, dass sich die verschiedenen Ursprungstraditionen nun in einer Kohabitation befinden, die kritische gegenseitige Infragestellungen keineswegs ausschließt.⁵²

Literatur

- Albertz, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CTM.A 9, Stuttgart 1978.
 Ders., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bd., GAT 8,1-2, Göttingen² 1996-1997.
 Ders., Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 7, Stuttgart u.a. 2001.
 Blenkinsopp, J., The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible, The Anchor Bible Reference Library, New York u.a. 1992.
 Blum, E., Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
 Ders., Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin / New York 1990.

⁵² Es ist mir eine große Freude und Ehre, diesen Aufsatz dem sehr geschätzten Kollegen Rainer Albertz zu widmen, der sich engagiert und vorbildlich für einen neuen „Kompromiss“ in der Pentateuchforschung einsetzt und damit der Wissenschaft große Dienste erweist.

- Ders., Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen. In: Gertz, J.C. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin / New York 2002, 119-156.
 Catastini, A., Ancora sulla datazione della „Storia di Guiseppe“. In: Henschel, H. (Hg.), Henschel 20 (1998), 208-224.
 Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
 Diebner, B.J., Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora. In: Abel, O. / Smyth, F. (Hg.), Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie, Patrimoines, Paris 1992, 55-71.
 Dozeman, T.B., The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story. In: JBL 117 (1998), 23-43.
 Fischer, G., Zur Lage der Pentateuchforschung. In: ZAW 115 (2003), 608-616.
 Ders., Wege zu einer neuen Sicht der Tora. In: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 11 (2005), 93-106.
 Fischer, I., Die Erzelterne Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36, BZAW 222, Berlin / New York 1994.
 Frei, P., Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich. In: Frei, P. / Koch, K. (Hg.), Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich, OBO 55, Freiburg, Schweiz / Göttingen² 1996, 5-131.
 Galling, K., Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, Gießen 1928.
 Gertz, J.C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 1999.
 Ders., 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.
 Grayson, A.K. / Seters, J. Van, The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis. In: Or. 44 (1975), 485-486.
 Husser, J.-M., L'histoire de Joseph. In: Quesnel, M. / Gruson, P. (Hg.), La Bible et sa culture. Ancien Testament, Paris 2000, 112-122.
 Jericke, D., Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38, Culture and History of the Ancient Near East 17, Leiden / Boston 2003.
 Knauf, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v.Chr., ADPV, Wiesbaden 1985.
 Ders., Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion. In: BiKi 53 (1998), 118-126.
 Köckert, M., Die Geschichte der Abrahamüberlieferung. In: Lemaire, A. (Hg.), Congress Volume Leiden 2004, VT.S 109, Leiden / Boston 2006, 103-128.
 Koenen, K., Wer sieht wen? Zur Textgeschichte von Genesis XVI,13. In: VT 38 (1988), 468-474.
 Kratz, R.G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen 2000.

- Kunz, A., Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefsgeschichte (Gen 37-50). In: BZ 47 (2003), 206-229.
- Levin, C., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- Ders., 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.
- Ders., The Yahwist and the Redactional Link Between Genesis and Exodus. In: Dozeman, T.B. / Schmid, K. (Hg.), A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation, SBL Symposium Series 34, Atlanta 2006, 131-141.
- Ders., The Yahwist: The Earliest Editor in the Pentateuch. In: JBL 126 (2007), 209-230.
- Meinhold, A., Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, II. In: ZAW 87; 88 (1975-1976), 306-324; 72-93.
- Oswald, W., Die Erzeltern als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20; 21,22-34 und Gen 26. In: BN 106 (2001), 79-89.
- Otto, E., Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens, FAT 30, Tübingen 2000.
- Pury, A. de, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël. In: Emerton, J.A. (Hg.), Congress Volume Leuven 1989, VT.S 43, Leiden 1991, 78-96.
- Ders., A., 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, Freiburg, Schweiz / Göttingen 1994, 413-439.
- Ders., Abraham: The Priestly Writer's „Ecumenical“ Ancestor. In: McKenzie, S.L. / Römer, T. (Hg.), Rethinking the Foundations, FS J. Van Seters, BZAW 294, Berlin / New York 2000, 163-181.
- Ders., Le choix de l'ancêtre. In: ThZ 57 (2001), 105-114.
- Rendtorff, R., Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin / New York 1976.
- Römer, T., Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der „neueren“ und „neuesten“ Pentateuchkritik. In: DBAT 26 (1990), 32-47.
- Ders., Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, OBO 99, Freiburg, Schweiz / Göttingen 1990.
- Ders., Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité. In: Abel, O. / Smyth, F. (Hg.), Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie, Patrimoines, Paris 1992, 73-85.
- Ders., Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16. In: ETR 74 (1999), 161-172.

- Ders., Das doppelte Ende des Josuabuches: einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um ‚deuteronomistisches Geschichtswerk‘ und ‚Hexateuch‘. In: ZAW 118 (2006), 523-548.
- Rose, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, BWANT 106, Stuttgart u.a. 1975.
- Ders., Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AthANT 67, Zürich 1981.
- Ruppert, L., Genesis: ein kritischer und theologischer Kommentar, 2. Teilband: Gen 11,26-25,18, fzb 98, Würzburg 2002.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Ders., Die Josephsgeschichte im Pentateuch. In: Gertz, J.C. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin / New York 2002, 83-118.
- Staerk, W., Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, I. und II. Heft, Berlin 1899.
- Uehlinger, C., Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*). In: Macchi, J.-D. / Römer, T. (Hg.), Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36, FS A. de Pury, Le Monde de la Bible 44, Genève 2001, 303-328.
- Van Seters, J., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992.
- Ders., The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville / Kampen 1994.
- Ders., The Patriarchs and the Exodus: Bridging the Gap Between Two Origin Traditions. In: Roukema, R. (Hg.), The Interpretation of Exodus, FS C. Houtman, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 44, Leuven u.a. 2006, 1-15.
- Watts, J.W. (Hg.), Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch, SBL Symposium Series 17, Atlanta 2001.
- Wénin, A., Abram et Saraï en Egypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection. In: RTL 29 (1998), 433-456.
- Winnet, F.V., Re-examining the Foundations. In: JBL 84 (1965), 1-19.
- Witte, M. u.a. (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, BZAW 365, Berlin / New York 2006.
- Ziemer, B., Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17, BZAW 350, Berlin / New York 2005.