

Gen 20-22 als theologisches Programm

Jörg Jeremias

Zu den besonderen Verdiensten Hans-Christoph Schmitts gehört es, einem ständig wachsenden Heer an „Schreibtischmördern“¹, die dem Elohisten den Garaus bereiten oder ihm gar aus grundsätzlichen Erwägungen seine Existenzberechtigung verweigern wollten, furchtlos über Jahrzehnte die Stirn geboten zu haben. Dabei pflegte er die Prämissen seiner Analysen stets vorbildlich offenzulegen, wodurch das kritische Gespräch über seine Analysen sehr erleichtert und befördert wurde. Er gebrauchte gern das spielerische Element, dessen jede Exegese bedarf, das hypothetische Ausloten verschiedener Möglichkeiten zur Lösung eines Problems. Ob E als Quelle zu gelten habe oder man mit H. W. Wolff von „Fragmenten“ zu reden habe, ob „E“ Bearbeiter von „J“ sei, insbesondere in den Abrahamserzählungen², aber auch darüber hinaus³, ob – wenn ja – dennoch mit Selbständigkeit bzw. Quellenhaftigkeit zu rechnen sei⁴: Über all dies ließ sich trefflich mit ihm streiten.

Aber die geschichtliche Stunde solcher Diskussionen ist fürs erste vergangen. Angesichts der wachsenden Zahl an Pentateuchhypothesen ist primär eine neuerliche Verständigung über die Beobachtungen vonnöten, die in der

-
- 1 So H. W. Wolff zu Beginn seiner Heidelberger Antrittsvorlesung „Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch“, *EvTh* 29 (1969), 59-72; wieder abgedruckt in: *Gesammelte Studien zum AT*, ²1973, 402-417.
 - 2 Vgl. etwa J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, *BZAW* 146, 1977, 107.111; O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung ...*, Bd. 1, 1992, 74-76; S. E. McEvenue, *The Elohist at Work*, *ZAW* 96 (1984), 315-332, 329f.; C. Levin, *Der Jahwist*, *FRLANT* 157, 1993, 173.
 - 3 Vgl. etwa H.-C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, *BZAW* 154, 1980; L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, *BZAW* 167, 1986, 125ff.; J. Jeremias, *Theophanie*, *WMANT* 19, ²1977, 197ff. – Anders etwa W. H. Schmidt, *Einführung in das AT*, ³1995, 86ff.; vgl. ders., *Plädoyer für die Quellenentscheidung*, *BZ* 32 (1988), 1-14; 7f.; A. Graupner, *Der Elohist*, *WMANT* 97, 2002, 203 u. ö.
 - 4 Für Bearbeitung von J und gleichzeitige Selbständigkeit von E plädieren etwa W. Richter, *Die sog. vorprophetischen Berufungsberichte*, *FRLANT* 101, 1970, 130; E. Zenger, *Die Sinaitheophanie*, *fzb* 3, 1971, 161; P. Weimar, a. a. O., 108-111; R. Smend, *Die Entstehung des AT*, 1978, 85f.

klassisch zu nennenden Periode der historisch-kritischen Forschung zur Annahme eines eigenständigen „E“ geführt haben. Es ist daher schwerlich zufällig, dass der jüngste Aufsatz H.-C. Schmitts wieder bei den Argumenten J. Wellhausens ansetzt und sich mit Gen 20-22 (bzw. Gen 20-21) dem Textkomplex zuwendet, der in der Kontroverse um die Existenz eines Elohisten stets den relativ sichersten Ausgangspunkt bildete⁵. Die folgenden Überlegungen versuchen, seine Gedanken weiter voranzutreiben – ob in eine ihm genehme Richtung, muss sich erst zeigen. Während Schmitt vor allem den erzählerischen Prämissen von Gen 20-21(22) nachgegangen ist, um die Frage des Einsatzes der elohistischen Darstellung zu klären, bemühen sich meine Erörterungen darum, Gen 20-22 als Ganzheit zu verstehen.

Gen 20-22 (genauer 20,1-22,19), der erste und bei weitem größte zusammenhängende Block innerhalb der klassisch elohistischen Texte, ist nur durch zwei kürzere Einschübe unterbrochen: einerseits durch die knappe Erzählung von der Geburt Isaaks, die in einer älteren Gestalt zum Block dazugehört haben muss, da sie in 21,8ff. sachlich und formal (V. 8 ist kein Erzählungsanfang) vorausgesetzt wird, jetzt aber von priesterschriftlicher Sprache beherrscht wird, wenn auch älteres Material verarbeitet ist (Gen 21,1-7); zum anderen durch die nachträglich zugefügte zweite Engelrede in Gen 22,15-18, die in einer hochtheologischen, teilweise dtr. geprägten Sprache die schon abgeschlossene Erzählung Gen 22 deutet und dabei voller Rückverweise auf voranstehende Vätertexte ist⁶. Sieht man von diesen beiden deutlich jüngeren Texten einmal ab, bleiben vier längere Erzählungen: Abraham bei Abimelech in Gerar (Gen 20), die Vertreibung von Hagar und Ismael (Gen 21,8-21), der Vertrag Abrahams mit Abimelech (Gen 21,22-34) und die Opferung Isaaks (Gen 22,1-14,19).

Drei dieser vier Texte laufen dabei geschehensmäßig und konzeptionell einander parallel, wie sogleich zu zeigen ist, und wollen aufeinander bezogen gelesen und ausgelegt werden. Separat steht einzig Gen 21,22-34, die Erzählung vom Vertrag Abrahams mit Abimelech. Zum einen handelt es sich um den einzigen der vier Texte, der deutlich aus zwei literarischen Schichten zusammengesetzt ist, wie die ältere und neuere Forschung nahezu einmütig anerkennt, wenn auch die Scheidung der Schichten im Einzelnen unterschiedlich vorgenommen wird; zum anderen ist Gen 21,22ff. ganz ungewöhnlich eng auf das umstrittene Kapitel Gen 26 bezogen und ohne diesen Bezug nicht eindeutig interpretierbar. Aus diesen Gründen möchte ich Gen 21,22-34 im Folgenden unberücksichtigt lassen, ohne damit eine positive

5 H.-C. Schmitt, Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Gen 20,1-21,21* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerks“, in: M. Witte (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, Bd. 1, BZAW 345/1, 2004, 259-270.

6 Vgl. bes. E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 75, 1984, 363ff.

oder negative Vorentscheidung treffen zu wollen, ob zumindest die ältere der beiden literarischen Schichten, aus denen der Text zusammengesetzt ist, mit dem Elohisten der anderen drei Texte zu identifizieren ist. Verglichen werden im Folgenden Gen 20, Gen 21,8-21 und Gen 22,1-14.¹⁹⁷, wobei der Einfachheit halber weithin nur die Kapitelzahlen gebraucht werden.

I.

Einzusetzen hat eine Überprüfung der konzeptionellen Einheit von Gen 20-22 zwingend bei den beiden Texten, die einander am nächsten stehen: *Gen 21,8-21 und Gen 22,1-14.19*. Diese beiden Texte verlaufen so weitgehend parallel – und zwar sowohl erzähltechnisch (Abschnitt I) als auch konzeptionell (Abschnitt II) –, dass sie offensichtlich von vornherein zusammen gelesen und zusammen ausgelegt werden wollen. Eine je isolierte Lektüre würde Zusammengehöriges auseinander reißen und müsste daher wesentliche Aspekte der Aussage verlieren oder doch zumindest unsachgemäß isolieren.

Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten sind, wenigstens partiell, immer beobachtet worden⁸. Am stärksten galt dies stets für die auffälligste Parallelerscheinung, den hier wie dort am Höhepunkt der Erzählung rettend „vom Himmel rufenden Engel“ Gottes (Gen 21,17; 22,11). Die Beobachtung als solche ist freilich noch von recht geringem Nutzen, zumal der Gottesname in beiden Erzählungen gerade bei Einführung des Engels variiert, während er im übrigen Erzählverlauf weitestgehend analog verwendet wird. Jedoch ist eben nicht nur die Einführung beider Erwähnungen des rufenden Engels nahezu identisch, sondern auch ihre Position innerhalb der Erzählung. Insofern nötigt letztlich schon diese eine, ohne jede Mühe beim ersten Lesen der Texte gewonnene Parallele zum Vergleich der beiden Kapitel. Bei näherem Zusehen sind die Parallelen weit zahlreicher. Ich beschränke mich im Folgenden auf die wichtigsten und führe sie in der Reihenfolge auf, in der sie in den beiden Kapiteln begegnen.

Die als erste zu nennende Gemeinsamkeit zwischen Gen 21,8ff. und Gen 22 ist unscheinbar, aber sachlich von großem Gewicht. Sie könnte als zufällig

7 Vgl. dazu S. E. McEvenue, *The Elohist*, 316 u. ö., der im Blick auf diese drei Texte von einer „Trilogie“ spricht.

8 Am genauesten sind sie in neuerer Zeit von H. Specht, *Die Abraham-Lot-Erzählung. Der Beginn der literarischen Abrahamsüberlieferung und ihre Neudeutung durch den Jahwisten und Elohisten*, Diss. München 1983, 307ff.329ff., und S. McEvenue, a. a. O., herausgestellt worden; vgl. E. Blum, *Komposition*, 314, und H.-C. Schmitt, *Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte*, BN 34 (1986), 82-109, 97f., wieder abgedruckt in: ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Studien*, BZAW 310, 2001, 108-130, 120f.

abgetan werden, wenn sie nicht von den folgenden Beobachtungen gestützt würde. In beiden Erzählungen beginnt die eigentliche Handlung mit einer *Gottesrede*, die sich *an Abraham* richtet: „Da sprach Gott zu Abraham“ (21,12) bzw. „da sprach er (Gott) zu ihm (Abraham)“ (22,1b). Im Falle von Gen 22 ist dieser Erzählungsanfang evident, denn voraus geht einzig die überschriftartige, zusammenfassende Deutung der Geschehnisse in V. 1a: „Nach diesen Ereignissen prüfte Gott Abraham“. In Gen 21 dagegen bedarf der Leser vorgängiger Informationen, um die nachfolgende Erzählung verstehen zu können. Dazu gehört zu allererst der Plan der Sara, ihre Magd Hagar und deren Sohn Ismael zu vertreiben (V. 10), weiter die Begründung dieses Planes durch die Grenzüberschreitung des Ismael (V. 8f.)⁹, schließlich der Widerstand, den Abraham dem Plan entgegenbringt (V. 11). Gerade dieses letztgenannte Motiv verdeutlicht, dass wir uns in der Exposition der Erzählung befinden und noch nicht in ihren Verlauf selber eingetreten sind; die unterschiedliche Einschätzung der Lage durch Sara einerseits und Abraham andererseits hemmt den Handlungsbeginn, und es bedarf erst der Initiative des Gotteswortes, damit der Plan der Sara in die Tat umgesetzt werden kann, die den Spannungsbogen der Erzählung eröffnet.

Unmittelbar auf die Gottesrede folgt in beiden Texten der Satz: „*Da machte sich Abraham frühmorgens auf*“ (21,14; 22,3). Mit ihm wird der pünktliche Gehorsam des Erzvaters herausgestellt; offensichtlich setzt der Satz voraus, dass Gott in der Nacht zu Abraham geredet hat¹⁰. Mit der Betonung der Pünktlichkeit fällt indirekt auch Licht auf den Inhalt der Gottesrede. Hatte Gen 21,11 explizit herausgestellt, dass Abrahams eigene Beurteilung der Lage derjenigen Gottes diametral entgegengesetzt war, so bedarf es eines entsprechenden Hinweises in Gen 22 nicht. Schlechterdings unüberbietbar ist die Zumutung, die in den sich steigernden Appositionen zum Ausdruck kommt: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak ...“

Zwar ohne terminologische Anklänge, aber in der Sache analog folgen in beiden Texten, sehr ausführlich beschrieben, *Abrahams Reisevorbereitungen* für Hagar bzw. sich selber. Sie wirken umständlich, spiegeln aber gerade darin die Zumutung Gottes wider: Brot und Wasser in Gen 21,14 dienen schon als Vorspiel auf (Hunger und) Durst; die Reihen Esel - Knechte - Isaak

9 Wenn Sara Ismael beim צחק *pi* beobachtet, so ist damit nicht ein kindliches Spiel gemeint, auch nicht ein moralisch anstößiges Gelächter, sondern – wie das Wortspiel mit dem Namen Isaak verdeutlicht – ein „Isaacing“, ein „pretending to be Isaac“ (G. W. Coats, *The Curse in God's Blessing*, in: J. Jeremias – L. Perliitt [Hrsg.], *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, 1981, 31-41, 37f.; F. Zimmer, *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte des Pentateuchs*, EHS.T 656, 1999, 90.

10 Im vorausgehenden Kap. 20, das zu 21-22 sachlich unlöslich hinzugehört, wie noch zu zeigen ist, ist an entsprechender Stelle ausdrücklich das Reden Gottes mittels eines Traums in der Nacht dargelegt (V. 3.6).

bzw. satteln - nehmen - Opferholz spalten - gehen in Gen 22,3 lassen in ihrer jeweiligen Steigerung das Dunkel, das auf Abraham zukommt, ahnen.

Während die Beschreibung des langen Weges, den Abraham und Isaak zurücklegen müssen (22,4-8), in Gen 21 auf den Satz: „Sie zog los und verirrte sich in der Wüste von Beerscheba“ (V. 14b) beschränkt ist, wird in beiden Kapiteln *die Lebensgefahr des Kindes* breit dargelegt (21,15f.; 22,9f.). Dabei sind in der anfänglichen Gottesrede beide Kinder betont *als Verheißungsträger eingeführt* worden – Ismael explizit in 21,13, Isaak in 21 noch betonter (V. 10b.12b), in 22,2 nach der Vertreibung Ismaels indirekt in der Begrifflichkeit „dein einziger, den du liebst“¹¹. In scharfem Kontrast dazu wird die Lebensgefahr der beiden Kinder als unaufhaltsam dargestellt und führt zu scheinbar rettungsloser Verlorenheit – Hagar hat Ismael schon aufgegeben (21,16), Abrahams Handlungen in 22,9f. dienen in einem grauenhaften Ritarando mit gewissenhafter Präzision nur dem Ziel der gebotenen Darbringung des Sohnes.

In ebendieser scheinbar aussichtslosen Situation heißt es hier wie dort: „*Da rief der Engel Gottes/Jahwes vom Himmel Hagar/ihn (Abraham) an und sprach: ‚Tu nicht ..., denn ...‘*“ (21,17f.; 22,11f.). Auffällig ist, dass in beiden Fällen der Ruf des Engels, mit dem die Abwendung der tödlichen Gefahr eingeleitet wird, *nahtlos in Gottesrede übergeht*, wenn Hagar bzw. Abraham die entscheidende theologische Mitteilung unterbreitet wird, die auf den Leser zielt. Das logische Subjekt sowohl der Verheißungserneuerung „denn ich will ihn zu einem großen Volke machen“ (21,18b) als auch der Zielbestimmung der Prüfung Abrahams „denn jetzt weiß ich, dass du gottesfürchtig bist“ (22,12b), also beider Begründungssätze in der Aufforderung der Engelsstimme, kann nur Gott sein.

Der Vorgang der Rettung selber geschieht jeweils durch ein *plötzliches „Sehen“*, das zu einem „Gehen“ führt. Hagar, der von Gott „die Augen geöffnet“ wurden, „sah einen Brunnen mit Wasser, ging, füllte den Schlauch mit Wasser und tränkte den Knaben“ (21,19); Abraham „erhob seine Augen

11 Dieser – bes. von G. von Rad in seinen verschiedenen Arbeiten zu Gen 22 stets betonte – Sachverhalt wird von vielen Auslegern verkannt, am stärksten naturgemäß von denen, die Gen 22 am entschlossensten von Gen 21 isolieren, etwa: C. Westermann (BK.AT I/2, 413f.425 u. ö.: Gen 20-22 enthalten unzusammenhängende Nachträge zu J), T. Veijola, ZThK 85 (1988), 129ff.; etwas zurückhaltender E. Blum (Komposition, 311ff.329f.: Die Parallelen in Gen 21 zu Gen 22 beruhen auf sekundärer Anpassung einer älteren Erzählung an Kap. 22). Vgl. auch L. Schmidts Formulierung, Abraham sei bei E „der einzelne exemplarische Fromme“ (Pentateuch, in: H. J. Boecker u. a., Altes Testament, 1983, 96; etwas vorsichtiger in: ders., Weisheit und Geschichte beim Elohisten, in: Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch, BZAW 263, 1998, 156-158). Behutsamer hebt H.-C. Schmitt hervor, dass die Verheißung der Volkwerdung in Gen 22 nicht thematisiert wird (a. a. O. [Anm. 8], 85 [bzw. 111]).

und sah einen Widder ...; er ging und nahm den Widder und brachte ihn statt seines Sohnes als Brandopfer dar“ (22,13).

Aber noch nicht die Rettung der gefährdeten Verheißungsträger bringt die beiden Erzählungen zum Abschluss, sondern sie kommen erst dort zur Ruhe, wo sie über *das „Wohnen“* der Hauptperson berichten. Hier besteht allerdings der Unterschied, dass nach 21,20 Ismael schon als herangewachsen gilt mit eigenem „Beruf“ als Bogenschütze – „er wohnte in der Wüste ...“ (V. 20); „er wohnte in der Wüste Paran“ (V. 21) –, während Kap. 22 das Entsprechende von Abraham mitteilt, nachdem er von seiner Reise zurückgekehrt war: „Abraham wohnte in Beerscheba“ (22,19).

II.

Zwei Erzählungen, die sowohl in ihrem Handlungsablauf als auch in der verwendeten Begrifflichkeit so bewusst miteinander verzahnt sind, müssen zusammen gedeutet werden, müssen sich gegenseitig interpretieren. Die entscheidende Erkenntnis in diesem Zusammenhang scheint mir zu sein, dass nicht nur gewisse einzelne Handlungsabschnitte einander parallel verlaufen, sondern die Ereignisse als ganze in ihrer Szenenabfolge. Daraus folgt, dass der Geschehensbogen insgesamt hier und dort miteinander verglichen werden muss. Aus dieser Forderung ergibt sich von selbst, dass die Texte von ihrer „Lösung“ her, also von ihrem Abschluss her ausgelegt werden müssen. Das heißt entscheidend: Es sind jeweils *Rettungserzählungen*, in denen berichtet wird, wie Gott in scheinbar aussichtsloser Lage einen für die Betroffenen auch nicht ansatzweise erkennbaren Weg aus Lebensgefahr weist, indem er 1) seinen gütigen Engel vom Himmel her sendet und „rufen“ lässt, um den gefährdeten Menschen ihre Furcht zu nehmen (21,17) bzw. sie vor dem Äußersten zu bewahren (22,12), und 2) sie ihre Rettung „sehen“ lehrt, die vor ihnen liegt und für die ihnen doch „die Augen aufgetan“ werden müssen (21,19; 22,13). Das Hören des Notschreie beantwortenden „Rufes“ des Engels und das „Sehen“ der (zuvor gehaltenen) Augen gehören beim Vorgang der Rettung in beiden Erzählungen engstens zusammen, auch wenn von der stofflichen Eigenart der jeweiligen Tradition her das „Hören“ in der Ismaelgeschichte (21,17a.b) und das „Sehen“ in der Isaakgeschichte (22,14a.b.; vgl. V. 2.8.13) den Vorrang hat.

Und doch ist mit diesen Feststellungen das Wesentliche der beiden Texte noch nicht erfasst. Es liegt im Spannungsbogen der Erzählungen, d. h. in der Verknüpfung ihres Anfanges mit ihrem Ende. Es ist ja jeweils Gott selber, der die beschriebene Lebensgefahr der beiden Kinder überhaupt erst herbeiführt, aus der er im Verlauf der Erzählungen auf überraschende Weise auch wieder rettet. Die Kinder werden somit *von Gott selber tödlich gefährdet* und zugleich von ihm aus Lebensgefahr gerettet. Das zentrale Anliegen des Er-

zählers in beiden Texten ist offensichtlich, dass Gott weder nur der Gefährdende noch der Rettende ist, sondern dass er beides zugleich ist¹². Dabei wird die Gefährdung der Kinder dadurch bewusst gesteigert und die göttliche Handlungsweise rationalem Zugang betont entzogen, dass beide Kinder, wie wir schon sahen, Kinder Abrahams sind und vor aller Gefährdung programmatisch als Verheißungsträger eingeführt werden, die Ahnherren eines großen Volkes werden sollen (21,12f.). Gott gefährdet also nicht nur das Leben der beiden Abraham-Söhne, sondern er gefährdet gleichzeitig sein eigenes Wort, seine eigene Zusage, die an diese Kinder gebunden ist. Damit gefährdet er letztlich sich selber, denn das biblische Israel hat sich stets geweigert, einen Gott anzuerkennen, der beliebig Zusagen geben und revozieren kann, also die verkörperte Unzuverlässigkeit und Willkür ist¹³.

Hat man einmal diese Voraussetzungen in beiden Erzählungen gesehen, so wird die Konsequenz unumgänglich, dass der Anfang der Erzählungen, die Gefährdung der Kinder, nie für sich, also ohne die abschließende Rettung erzählt worden sein kann. Der Erzählungsbogen ist unteilbar, Gefährdung und Errettung gehören als Tat ein und desselben Gottes unlöslich zusammen. Die Größe der Gefahr ist das Maß für die Größe der Rettung. Beide Erzählungen zielen also darauf ab, dass Gott auch dann noch nicht aufhört, für die Kinder Abrahams der Rettende zu sein, wenn die Gefahr am allergrößten ist, wenn sie nämlich von ihm selber kommt.

Diese Textverwandtschaft ist etwas gänzlich Anderes als das mit dem – inzwischen zum Modewort gewordenen – Sammelbegriff der „Intertextualität“ Bezeichnete, den G. Steins¹⁴ in die Diskussion eingeführt hat. Wie W. Groß¹⁵ in seiner klugen Kritik aufgewiesen hat, vermag G. Steins sein differenziertes Methodenprogramm in der faktischen Analyse nicht durchzuhalten. Die mangelnde Unterscheidung unterschiedlichster Bezugebenen zwischen verwandten Texten führt ihn zu der abwegigen Annahme, bei der Menge an Bezügen, die er zu Gen 22 herausstellt, sei Gen 22 stets der nehmende, nie der gebende Part gewesen (S. 217).

III.

Allerdings führt ebendieser Gedanke auch zwangsweise zur Wahrnehmung der *Unterschiede* zwischen beiden Erzählungen. Gefährdung und Rettung sind in Gen 21 einerseits und in Gen 22 andererseits in völlig anderen Kate-

12 Diesen Sachverhalt hat H.-C. Schmitt (ebd., 94ff. [bzw. 118ff.]) schärfer als alle anderen Exegeten herausgestellt.

13 Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes, BThS 31, 21997, 119-123.149-157.

14 Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, HBS 20, 1999.

15 Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: F.-L. Hossfeld, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?, QD 185, 2001, 121 Anm. 25.

gorien dargestellt. Geht es bei Hagar und Ismael um die Erfahrung physischer Not des Verdurstens, so bei Isaak um die göttliche Zumutung an Abraham, sein Kind selbst als Opfer darzubringen. Für Ismael besteht seine Weise der Gefährdung auch künftighin, denn er siedelt in ebenjener Wüste, die ihm die Gefahr des Verdurstens brachte und weiterhin bringen wird (Gen 21,20f.). Im Falle Isaaks ist eine analoge Formulierung unmöglich. Auf dem Berg im Lande Moria (nach II Chr 3,1: auf dem Zion) wird in der Zukunft ein Widder dargebracht in ständigem Gedenken an die Rettung Isaaks. Isaaks Leben ist ein für allemal gerettet, ausgelöst durch den Widder¹⁶.

Allerdings enthält diese Beobachtung nur die halbe Wahrheit. Der längste Passus in Gen 22, der in Gen 21 keinerlei Parallele findet – 22,4-8 –, breitet mit dem belastenden Gespräch zwischen Abraham und Isaak auf dem Weg eine Erörterung von derart grundsätzlichem Charakter vor dem Leser aus, wie sie unmöglich nur für die eine Situation der Erzählung selber, wie sie vielmehr für eine Fülle entsprechender Situationen verstanden sein will. Insbesondere die Antwort Abrahams auf Isaaks drängende Frage nach dem Opfer: „Gott wird sich das Schaf ansehen“ weist in ihrem Ausweichen, in ihrer Offenheit, aber auch in dem zum Ausdruck gebrachten Vertrauen deutlich über den Horizont des Erzählten hinaus. Wie der „gottesfürchtige“ Abraham Recht behält und den heiligen Ort im Rückblick „Jahwe ersieht“ nennt, so will diese Gottesfurcht ansteckend wirken und Isaak und seine Nachkommen zum Vertrauen auf Jahwe selbst in unverständlichem Dunkel locken. Dass die Nachkommen Isaaks ohne Erfahrung des Dunkels bleiben würden, will der Text gewiss nicht sagen, so deutlich er darauf beharrt, dass die Zumutung Gottes an Abraham, den eigenen Sohn darzubringen, ein einmaliges und unwiederholbares Ereignis war, ohne das es Isaak und seine Nachkommen gar nicht gäbe.

Es bleibt also in der Tat bei der Feststellung G. von Rads¹⁷, dass die Überlieferungsgeschichtliche Analyse für Gen 22 – nicht für jeden Vätertext! – so gut wie nichts erbringt. So gewiss die Ablösung des Kindesopfers durch ein Tieropfer stofflich dem Erzähler vorgegeben war¹⁸, so zeigt doch gerade die Parallelisierung von Gen 21 und 22, wie frei und souverän dieser Erzähler mit seinem Stoff umging!

16 Analog deutet die Ergänzung in 22,15-18: Dem im Äußersten bewährten Abraham gelten Segen und Mehrungsverheißung endgültig und für alle Zeiten.

17 Das Opfer des Abraham, Kaiser Traktate 6, 1976, 26 u. ö. Vgl. schon D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet, BHT 12, 1950, 266f. Anders D. C. Hopkins in seiner Diskussion der Auslegung von Rads (Between Promise and Fulfilment, BZ NF 24, 1980, 180-193).

18 Die weitergehenden Versuche, die vorgegebene Tradition bzw. Erzählung zu rekonstruieren bei H. Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, BSt 53, 1968, 52ff., sowie R. Kilian, Isaaks Opferung, SBS 44, 1970, 88ff., sind zu spekulativ; vgl. die berechtigte Kritik von E. Blum, Komposition, 320f. Anm. 53.

Das „Vorrecht“ der Nachkommen Isaaks gegenüber den Nachfahren Ismaels ist demnach, dass Gott sie in eine noch weit größere Gottesferne und Gottesfinsternis führt. Rettung aus Not erfährt auch Ismael, und wie er werden seine Nachkommen sie erfahren. Darin entsprechen sich grundsätzlich die Erfahrungen beider Gruppen von Menschen, die sich von einem Abrahamssohn herleiten. Aber Isaak und seinen Nachkommen wird zugemutet, Gott auch dort noch wahrzunehmen und ihm zu vertrauen, wo er scheinbar sein eigener Widersacher, scheinbar sein eigener Widerspruch geworden ist.

Zwei nebensächliche Züge mögen diesen Unterschied noch beleuchten. 1) Gegen die Vertreibung Ismaels lehnt Abraham sich anfangs auf, bis Gott sie ihm befiehlt; angesichts der Zumutung Gottes, den geliebten Sohn zu opfern, verstummt er. In Gen 21 versteht Abraham Gott nicht, weil er anderer Ansicht ist; in Gen 22 begegnet ihm Gott in der Maske eines Gegengottes. Gen 21 zeichnet anfangs ein Problemfeld, zu dem es verschiedene Auffassungen der betroffenen Menschen gibt (21,9-11); Gen 22 kennt anfangs nur Gottes schlechterdings unverständliches Wort und Abrahams Tat. 2) Umgekehrt aber ruft Abraham der „Engel Jahwes“ vom Himmel her an und nicht mehr der „Engel Gottes“ wie in 21,17. Mit dem Jahwenamen wird in 22,11 (und V. 14) ein persönliches Vertrauensverhältnis zwischen Abraham und seinem Gott angedeutet, wie es jenseits aller Erfahrungen von Hagar und Ismael liegt.

IV.

Aus den bisherigen Erörterungen ist längst deutlich geworden, dass der erzählerische Wille, die Ereignisse von Gen 21 und 22 aufeinander zu beziehen, nicht die Treue des Historikers widerspiegelt, also nicht das Interesse an einer vergangenen Epoche der Erzväter, sondern Gegenwartsinteresse. Bevor aber dieses Gegenwartsinteresse näher untersucht wird, soll zunächst ein Blick auf den dritten Text geworfen werden, in dem ebenfalls ein Mensch aus Lebensgefahr gerettet wird, auf *Gen 20*¹⁹. Die Verwandtschaft mit Gen 21,8ff. und 22,1ff. ist mit Händen zu greifen, auch wenn sie nicht so weit in die Begrifflichkeit hineinreicht wie bei den anderen beiden Texten untereinander. Erheblich stärker als im Falle von Gen 21 ist die Eigengesetzlichkeit einer vorgeprägten Erzählung in Anschlag zu bringen. Gen 20 greift auf Gen

¹⁹ Dabei halte ich mit H.-C. Schmitt, FS O. Kaiser (o. Anm. 5), 261f., und E. Blum, *Komposition*, 405f. Anm. 1, Gen 20 für im Wesentlichen einheitlich und die von ihnen bestrittenen literarkritischen Argumente von P. Weimar, I. Fischer, Th. Seidl und F. Zimmer u. a. für nicht überzeugend.

12,10ff. (und Gen 26!) zurück und deutet diese älteren Texte²⁰. Er setzt auch beim Leser die Kenntnis des Stoffes von Gen 12,10ff. voraus und spielt auf ihn mit einer anfänglichen Situationsangabe an, die in ihrer Kürze kaum noch verständlich ist (V. 2)²¹, um die ältere Erzählung sodann in Gestalt längerer Reden in eine Problem-Abhandlung zu übersetzen.

Wiederum ist es wie in Gen 21 und 22 Gott selber, der die akute Lebensgefahr Abimelechs herbeiführt, und zwar erneut in einer Rede, mit der die eigentliche Handlung (nach der Exposition in V. 1f.) einsetzt (V. 3-7). Gott verhängt über den König von Gerar das Todesurteil, obwohl der König subjektiv schuldlos ist.

Gott weist Abimelech freilich zugleich, auf dessen Beteuerung lauterer Gesinnung hin, einen Weg aus der Lebensgefahr. Er gefährdet und rettet, wie er es auch in Gen 21 und 22 tut.

Wiederum wird der pünktliche Gehorsam des Betroffenen, hier also Abimelechs, mit den Worten: „Da machte sich Abimelech früh morgens auf“ (V. 8) unmittelbar nach der Gottesrede hervorgehoben. Die Gottesrede ist dabei in Gen 20 explizit als Traum in der Nacht bezeichnet.

Auf ihre Weise, d. h. in ihrem allerdings weit eingeschränkteren Bereich, sind Abimelech und seine Untertanen wie Abraham (22,12) „gottesfürchtig“, was sich im präzisen Gehorsam gegenüber dem Gotteswort zeigt (20,8b); davon ahnt Abraham anfangs nichts (V. 11).

Gerade wenn man diese Gemeinsamkeiten mit Gen 21 und 22 gesehen hat, fallen die Unterschiede nur um so deutlicher ins Auge. Abimelech wird nicht durch eine unmittelbare Gottesbegegnung in Gestalt des vom Himmel rufenden Engels gerettet, sondern a) nach Beseitigung der Schuldursache, die ihn ins Unheil führte, und b) durch Vermittlung Abrahams. Nur in Gen 20 wird die Lebensgefahr des Betroffenen mit geschehener Schuld in Verbindung gebracht, die zuvor beseitigt bzw. getilgt werden muss, bevor die Rettung einsetzen kann. Und nur in Gen 20 ist von einem indirekten Gottesverhältnis die Rede. So gewiss Gott unmittelbar mit Abimelech redet, so erfolgt doch Abimelechs Bewahrung vor dem Tod weder durch seinen direkten Gotteskontakt, der ihm vielmehr nur den möglichen Weg weist, noch durch Beseitigung seiner Schuld allein, so gewiss sie unabdingbare Voraussetzung ist, sondern letztlich durch die Fürbitte des erwählten „Propheten“ Abraham. An

20 Das haben für Gen 12 J. Van Seters, *Abraham*, 167ff., und C. Westermann, *BK.AT I/2*, z. St., für Gen 12 und 26 H. Specht, *Die Abraham-Lot-Erzählung*, 309ff.; E. Blum, *Komposition*, 405ff.; S. E. McEvenue, *The Elohist*, 326ff., u. a. mit zwingenden Argumenten gezeigt. Insbesondere die Abraham verteidigenden und entschuldigenden Sätze sind dieser Eigengesetzlichkeit der Thematik zuzuordnen und können für unseren Vergleich unberücksichtigt bleiben (Gen 16 als Vorlage für 21,8ff. war mit weit weniger anstößigen Einzelzügen für E belastet.).

21 Erst in V. 11 erfährt der Leser, warum Abraham Sara als Schwester ausgab, erst in V. 17, wie Jahwe Abimelech und Gerar betrifft hat.

Israel und seiner Erwählung vorbei kann Abimelech nicht gerettet werden, sondern nur aufgrund der Erwählung Israels und nur durch sie vermittelt; diese Erwählung zeigt sich insbesondere in der Gabe der Prophetie und ihrer Vollmacht zur Fürbitte. Wie Gen 12,3 von einem Segen spricht, den die Völker nur über die und nur aufgrund der Erwählung Abraham-Israels gewinnen können, so Gen 20 von einer Bewahrung der Völker am Leben, wie sie nur durch den fürbittenden Einsatz des prophetischen Abraham möglich ist.

Vielleicht muss man im Verfolgen dieses Gedankens sogar noch weiter gehen. Nach Gen 20,15 bietet Abimelech in vorbildlicher Großzügigkeit Abraham ein „Wohnen“ (vgl. den analogen Begriff am Abschluss der beiden anderen Erzählungen: 21,20f.; 22,19) an beliebiger Stelle seines Landes an. Lässt sich auch diese Aussage verallgemeinern, so dass eine entsprechende Großzügigkeit gegenüber Israel von den Abimelech-Nachkommen als Voraussetzung ihres „Lebens“ (V. 7) bzw. ihrer „Heilung“ (V. 17) aufgrund der prophetischen Fürbitte erwartet wird?

V.

Die Parallelität der drei Rettungserzählungen in Gen 20-22 weist darauf hin, dass es grundlegende Gotteserfahrungen gibt, die in Gestalt von Lebensgefährdung und Lebensbewahrung durch Gott alle Menschen betreffen, die aber dennoch verschiedene Kollektive sehr unterschiedlich treffen. *Gen 20-22 teilt die Menschheit in drei Gruppen ein.* Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen Kanaanäern (Gen 20)²² und Israeliten (Gen 22), insofern Lebensgewinn für erstere nur durch Vermittlung letzterer möglich ist. Eine Mittelstellung nehmen diejenigen Völker ein, die ebenfalls Abrahamskinder sind, aber nicht zur „berufenen Nachkommenschaft Abrahams“ (21,13) gehören, die dem „geliebten einzigen“ Sohn (22,2) vorbehalten ist²³. Charakteristisch für sie ist, dass sie nicht wie das erwählte Israel im Kulturland wohnen, sondern in der südlichen Steppe und Wüste (21,20f.), in der auch Israels eigene Anfänge in der klassischen Mosezeit lagen.

Die genannte Dreiteilung hat offensichtlich einen anderen Sinn als die urgeschichtliche Dreiteilung der Menschheit bei J und P in Gen 10. Die weltweite Perspektive der Völkertafel liegt nirgends im Interesse des Erzählers von Gen 20-22. Es geht ihm vielmehr um eine „Ortsbestimmung“ Israels gegenüber seinen unmittelbaren Nachbarn, und zwar in typologischer Grup-

22 Für Gen 20,2 ist Abimelech „der König von Gerar“. Nichts deutet in 20,1-18 darauf hin, dass er wie in 21,32.34 (und in Gen 26) als „Philister“ vorgestellt sei.

23 P übernimmt dieses Urteil: Einerseits gilt ebenso wie Isaak auch Ismael der Segen mit der Mehrungsverheißung (Gen 17,20), andererseits betont Gott, dass sein Bund einzig Isaak vorbehalten ist (V. 19).

pierung. Darin berührt sich Gen 20-22 weit enger mit der ebenfalls kleinräumigen Dreiteilung der Nachkommen Noahs in Sem, (Ham bzw.) Kanaan und Japhet in den Fluch- und Segenssprüchen von Gen 9,25-27, die dem Jahwisten offensichtlich schon vorgegeben waren²⁴. Der wesentliche Unterschied zwischen Gen 9,25-27 und Gen 20-22 besteht darin, dass die Sprüche das Machtverhältnis der drei Menschengruppen zueinander klären und festigen wollen – man vgl. die stereotyp einhämmernd herausgestellte Knechtschaft Kanaans in V. 25b.26b.27b, auf die der Hauptton fällt –, Gen 20-22 dagegen das je unterschiedliche Gottesverhältnis der drei Völkertypen behandeln und miteinander vergleichen²⁵. Bei dieser Thematik ist dann die relative Nähe Ismaels zu Israel beachtenswert, auch wenn sie in Grundzügen dem Erzähler von Gen 21 aus Gen 16 sachlich schon vorgegeben war. So deutlich der Erzähler die Kanaanäer vom erwählten Volk geschieden weiß, so deutlich hält er seinen Lesern gegenüber die geschichtliche Verbundenheit Israels mit den Nomadengruppen des Südens und Ostens fest.

Wer ist dann aber „Ismael“? Denkt der Erzähler an ein begrenztes geographisches Gebiet, oder denkt er weiträumig? Diese Frage ist deshalb schwer zu beantworten, weil „von Ismael weder in diesen Sagen [scil. der Mosezeit] noch in den historischen Erzählungen von Davids Raubzügen in den Negev Sam I 27.30 die Rede ist ...; Ismael haust eben jenseits der Interessenssphäre der um Juda sich gruppierenden Südstämme“²⁶. Einzig in Jdc 8,24 und Ps 83,7 tauchen die Ismaeliter kurz als Feinde Israels auf, aber auch dort nicht als selbständig handelnd; in Ps 83,7 sind im Süden Judas alle nur denkbaren Feinde aufgezählt, und der Zusatz in Jdc 8,24 erwähnt sie nur wegen ihres Reichtums, den sie als Handelsvolk besaßen (Gen 37,25ff.). Isaak-Israel ist mit seinem Halbbruder Ismael offensichtlich nie ernsthaft in Konflikt geraten.

In Gen 21,21 wird mit dem Namen Paran, der üblicherweise für die Gegend im Norden der Sinai-Halbinsel und westlich des *wādi el-‘araba* steht, zwar ein eingeschränktes Siedlungsgebiet bezeichnet; aber es kann sich hier um die Angabe des Ursprungs Ismaels handeln, zumal Ismael nach Gen 16 am Brunnen von Beer-Lahai-Roi (im südlichen Negeb; vgl. Gen 24,62; 25,11?) geboren wird. Jedenfalls führt die – P offensichtlich vorgegebene, in sich gewachsene – Liste der 12 Ismaeliteröhne bzw. -stämme in Gen 25,13-15 (18?) in einen viel weiteren Raum, dem E. A. Knauf in seiner Dissertation unter Identifikation von Ismael mit den assyrischen *Šumu ‘il* nachgegangen ist²⁷. Er rechnet mit einer Grundschicht der Liste, die 6-7 Namen enthielt und frühestens im 8., eher aber im 7. Jh. entstanden sei, da die Stämme

24 Der Jahwist verbindet die Sprüche und ihren Kontext durch 9,18 mit der Sintflut und durch 9,19 mit der Erzählung vom Turmbau (vgl. O. H. Steck, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, FS G. v. Rad, 1971, 525-554; 537 Anm. 35 = Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien, 1982, 130 Anm. 35), rückt sie also entgegen ihrer ursprünglichen Intention in einen universalen Horizont.

25 Denkbar ist, dass der Vf. von Gen 20-22 die Dreiteilung der Menschen in Palästina aus Gen 9 (und möglichen ähnlichen Sprüchen) bei seinen Lesern voraussetzt und bewusst auf eine neue Ebene versetzt.

26 E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, 325.

27 E. A. Knauf, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jtsd. v. Chr., ADPV 1985, bes. 60ff.

selbst nur teilweise schon im 8. Jh. v. Chr., teilweise aber erstmals im 7. Jh. belegt sind. Als Nabonid Mitte des 6. Jh.s nach Arabien zog und Tema zum Zentrum erhob, habe der Stämmeverband vermutlich schon nicht mehr bestanden; die Aufnahme Tamas in die Liste bezeuge, dass der Name „Ismael“ in der Folgezeit unspezifisch für ganz Nordarabien stehe²⁸. Der Stämmeverband der Ismaeliter habe insgesamt von Nordwestarabien (im Süden bis zur *Nefud*) bis Edom und an die syrischen Ränder des fruchtbaren Halbmonds gereicht.

Was immer der Name „Ismael“ in früherer Zeit bedeutet haben mag, im ausgehenden 8. und im 7. Jh. v. Chr. bezeichnet er, wenn Knauf mit seinen Erwägungen auch nur im Groben Recht hat, eine „protobeduinische Konföderation“, die nahezu alle nomadisierenden Nachbarn Israels – genauer: Judas – umfasste. Eine solche umfassende Bedeutung ist auch von der Völkertypologie in Gen 20-22 her überaus wahrscheinlich. Als Abfassungszeit ergäbe sich damit für Gen 20-22 das 7. Jh. Diese Ansetzung lässt sich auch aus theologiegeschichtlichen Gründen wahrscheinlich machen.

VI.

Nähere Auskunft über *den theologischen Ort des Erzählers* wird man am ehesten Gen 22 entnehmen dürfen. In diesem Kapitel konnte der Erzähler freier formulieren, da er nicht wie im Falle von Gen 20 und 21 an eine vorgegebene Erzählung (Gen 16 bzw. 12 und 26) gebunden war und deren Eigengesetzlichkeit berücksichtigen musste. Wenn Israel nach Gen 22 darin vor den anderen Abrahamssöhnen ausgezeichnet ist, dass es der dunkelsten Seite Gottes, ja seines scheinbaren Selbstwiderspruches gewürdigt wird, so setzt eine solche Aussage voraus, dass das Gottesvolk von Gott schwerstes Geschick empfangen hat, ja mehr: Erfahrungen mit Gott gemacht hat, die seinen Erwartungen in jeder Hinsicht widersprachen, scheinbar zum Ende seines Gottesverhältnisses führten und ihm dennoch letztendlich unerhoffte Rettung brachten. Ohne das Erlebnis des Untergangs des Nordreichs, ohne die Erfahrung der Belagerung und Befreiung Jerusalems im Jahre 701 erscheinen mir solche Aussagen kaum denkbar, so gewiss derartige Urteile beim Stand unseres Wissens nur mit großer Behutsamkeit geäußert werden können. Mit dem Zeitalter Jesajas wäre freilich erst ein theologiegeschichtlicher *terminus a quo* gewonnen.

Näheren Aufschluss wird man von den beiden zentralen theologischen Begriffen in Gen 22 erwarten können: von *נסו pi* „prüfen“ im überschriftartigen Einleitungsvers und von der „Gottesfurcht“ im entscheidenden Deutervers der Erzählung (V. 12). Bezüglich des ersten der beiden Begriffe hat H.-C. Schmitt in kritischem Anschluss an M. Greenberg und E. Blum überzeugend nachgewiesen, dass seine Verwendung in Gen 22 erkennbar unter-

28 Ebd., 89.109.113; vgl. U. Hübner, Art. „Ismaël/Ismaëliter“, NBL 2, 244-246.

schieden und älter ist als der vergleichsweise häufigere dtn und dtr. Gebrauch in Dtn 8,2.16; 13,4 bzw. in Ex 15,25; 16,4; Jdc 2,22; 3,1.4²⁹. In letzteren Belegen geht es stets um eine Gehorsamsprobe gegenüber dem (schriftlich) überlieferten Gotteswillen, zumeist in Zeiten, da Abfall und Absage nahe liegen. In Gen 22 handelt es sich demgegenüber um ein Handeln Gottes, das auf ein Ziel aus ist, das mit dem Begriff der „Gottesfurcht“ umschrieben wird. Als Abrahams „Gottesfurcht“ offen zutage liegt, beendet Gott die „Versuchung“; sie hat erreicht, was sie sollte. Die deutschen Begriffe „prüfen“, „versuchen“ sind als Bezeichnung für diesen Vorgang allenfalls ein Notbehelf, aufgrund ihrer andersartigen Assoziationen aber eher irreführend. Im Unterschied zur deutschen Begrifflichkeit setzt *יָסָה* *pi.* in Gen 22,1 zum einen ein schon bestehendes enges Vertrauensverhältnis des „Versuchten“ zu Gott voraus, das durch die „Versuchung“ gefestigt werden soll, und es betrifft zum zweiten nicht beliebige Erfahrungen, sondern den Extremfall der „Hiobproblematik des Gottvertrauens auch in der Leiderfahrung“³⁰, freilich im Horizont des Gottesvolkes als Ganzheit.

Für diesen vor-dtr. Gebrauch des Theologumenons der „Versuchung“ gibt es im Alten Testament nur eine einzige, aber sachlich überaus gewichtige Parallele: *die elohistische Deutung der Sinaioffenbarung in Ex 20,20*. Dieser Vers ist – zusammen mit seinem Kontext – auf dreifache Weise mit Gen 22 verbunden: a) Als Sinn der Offenbarung Gottes am Sinai ist wie im Falle der Zumutung an Abraham Israels „Versuchung“ angegeben; b) das Ziel dieser „Versuchung“ ist wiederum die Herbeiführung von „Gottesfurcht“ Abraham-Israels; c) das entscheidende Geschehen findet am 3. Tage statt (Ex 19,11.15.16³¹; Gen 22,4). Es kann mithin kein Zweifel daran bestehen, dass die Texte sich gegenseitig auslegen wollen: Gen 22 ist die vorweggenommene Sinaioffenbarung zur Väterzeit, wie umgekehrt Ex 20 zur Deutekategorie von Gen 22 wird³².

Für unsere Fragestellung ist von Gewicht, dass in Ex 20 die Konsequenz aus „Versuchung“ *und* „Gottesfurcht“ Israels – also aus der für Menschen unverständlichen Gefährdung durch Gott *und* aus dem Vertrauen auf den

29 Erzählung (Anm. 8), 89ff. (bzw. 114ff.) Ihm folgt F. Zimmer, *Der Elohist*, 237-241. Vgl. zuvor L. Ruppert, *Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition*, VT 22 (1972), 55-63, und danach I. Willi-Plein, *Die Versuchung steht am Schluss*, ThZ 48 (1992), 100-108.

30 H.-C. Schmitt, ebd., 90 (bzw. 114).

31 Dabei sind 19,10-16a* von den anerkannt „elohistischen“ Versen kaum zu trennen; vgl. J. Jeremias, *Theophanie*, 1977, 195-199.

32 Beobachtungen wie diese, deren es viele gibt, sprechen gegen die Annahme, es habe keine vorpriesterliche Verbindung der großen Pentateuchthemen gegeben (K. Schmid, *Erzväter und Exodus*, WMANT 81, 1999; J.-C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung*, FRLANT 186, 2000, u. a.), so gewiss man zwischen traditions-geschichtlicher und literarischer Verbindung unterscheiden muss (E. Blum, in: J.-C. Gertz u. a. [Hrsg.], *Abschied vom Jahwisten*, BZAW 315, 2002, 122f.).

ungreifbaren und unbegreiflichen Gott, auf das sie abzielt – doppelt formuliert ist: 1. V. 20 Ende nennt explizit das Vermeiden von Schuld aller Art; 2. die rahmenden Verse 19 und 21 zielen auf das stellvertretende Handeln des Propheten Mose ab: auf das gefährvolle Sich Nahen der Gegenwart Gottes und das vermittelnde Reden³³. Beide Aussagen verbinden Ex 20 mit Gen 20. Freilich ist das Verhältnis von Gen 20 zu Ex 20 zunächst nur antithetisch zu bestimmen. Während Abimelechs Versuch, schuldlos zu bleiben, trotz aller Lauterkeit seiner Gesinnung zum Scheitern verurteilt ist, ist Israel *nach* der Offenbarung Gottes am Sinai ein Vermeiden aller Verfehlungen möglich. So viel bewirkt die „Gottesfurcht“ als primäres Ziel der Offenbarung und der mit ihr verbundenen „Versuchung“. Allerdings wird das empirische Israel auch künftig schwere Schuld auf sich laden, wie sie nach der Sinaioffenbarung nur umso schwerer wiegt. Nicht nur, aber auch aus diesem Grund verfügt Israel seit seiner grundlegenden Gottesbegegnung über ein mosaisch-prophetisches Amt, das das Gottesvolk vor tödlicher Gottesbegegnung bewahrt. Auch Israel selber also ist auf Vermittlung (des prophetischen Mose) angewiesen, die es nun seinerseits gegenüber dem Heiden Abimelech in Gestalt prophetischer Fürbitte leisten muss, da es in Gerar-Kanaan weder eine Willensoffenbarung Jahwes noch Propheten gibt, obwohl auch in Gerar (auf die Weise, in der es hier möglich ist) Gottesfurcht vorhanden ist.

Theologiegeschichtlich führt diese Aussage in das Vorfeld des dtn (und des dtr.) Prophetenverständnisses von Dtn 18,9-15 (bzw. 18,16-22)³⁴, das von der Vorstellung beherrscht ist, dass Gehorsam gegenüber Gott mit dem Gehorsam gegenüber dem prophetischen Wort identisch ist, weil die Propheten als Kenner der Zukunft Gottes die eigentlichen Fortführer der Funktionen Moses sind. Die in jüngerer Zeit mehrfach geäußerte Vermutung, dass Gen 22 „in der späteren Königszeit“ entstanden sei³⁵, bewährt sich also.

Freilich darf man die Konzeption der behandelten E-Kapitel auch nicht zu nah an das Kern-Deuteronomium heranrücken. Verglichen mit letzterem sind in ihr die Kanaanäer erstaunlich positiv gesehen, auch wenn sie durch drei zentrale Gaben, die Israel ihnen voraushat, von diesem getrennt sind: die Kenntnis des Gotteswillens, das Moseamt des Propheten und die Erfahrung der äußersten Dunkelseiten Gottes, die zu einem Wissen führt, dass man diesem Gott noch in seiner tiefsten Verborgenheit Heil zutrauen soll und darf.

33 G. von Rad hatte im Blick auf die Bitte des Volkes um Moses Vermittlung in Ex 20,19 von einer „Ätiologie des Kultuspropheten“ gesprochen (Gesammelte Studien I, 37).

34 Zur literarkritischen Scheidung von Dtn 18,9-15 und 18,16-22 vgl. W. H. Schmidt, Das Prophetengesetz in Dtn 18,9-22, in: M. Vervenne (Hrsg.), FS C. H. Brekelmans, 1997, 55-69.

35 So C. Westermann, BK.AT I/2, 435; vgl. E. Blum, Komposition, 328f.; H.-C. Schmitt, Erzählung (Anm. 8), 104 (bzw. 126); vgl. ders. zu Gen 20 und 21 in der FS O. Kaiser (Anm. 5), 269.