

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte 27

Kritische Schriftgelehrsamkeit
in priesterlichen und
prophetischen Diskursen

Festschrift für Reinhard Achenbach zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Lars Maskow und Jonathan Robker
unter Mitarbeit von Annemarie Bruhn

Harrassowitz Verlag

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte (BZAR)

Herausgegeben von
Eckart Otto, Dominik Markl und Guido Pfeifer

Band 27

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen

Festschrift für

Reinhard Achenbach zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von

Lars Maskow und Jonathan Robker

unter Mitarbeit von Annemarie Bruhn

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://www.dnb.de/> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the internet at <https://www.dnb.de/>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2022
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1439-619X
eISSN 2749-9278

ISBN 978-3-447-11853-8
eISBN 978-3-447-39284-6

Inhalt

Vorwort	IX
JONATHAN MILES ROBKER The Geography of Genesis 15 Locating a Biblical Tradition Spatially and Diachronically	1
CHRISTOPH BERNER <i>Etsi Ismaël non daretur:</i> Zur Redaktionsgeschichte der Ismaelbezüge in Gen 17 und ihren Implikationen für die Entwicklung von Gen 16 und 21	13
JAKOB WÖHRLE Von Generation zu Generation Zum Bund in den priesterlichen und spätpriesterlichen Texten des Pentateuch	25
CHRISTOPH LEVIN Jakobs Kampf am Jabbok (Genesis 32,23–33)	47
JOEL S. BADEN The Death of Isaac	59
KYUNGGOO MIN Genesis als Ur-Exodus	65
RUTH EBACH Von brennenden Büschen und Bergen Die Szenerie der Moseberufung (Ex 3,1–6) und die Horebschilderungen des Deuteronomiums (Dtn 4; 5; 9) als kompositionelle Ankerpunkte	75
LARS MASKOW Putative Kinship between High Priest and King The Marriage of Aaron and Elisheba (Exodus 6:23) and Its Hierocratic Implications	87
MARTIN LEUENBERGER Die Exodus-Erzählung in Ex 14 Prosaische Meerwunder-Traditionen	105
KONRAD SCHMID Auf dem Weg zum Gottesrecht: Die Theologisierung des Bundesbuches (Ex 20,22–23,33)	119
BRUCE WELLS Social Cohesion and Sexual Boundaries in Leviticus	139

ECKART OTTO	
Die nachexilische Prophetentheorie im Abschluss der Sinai-Offenbarung in Lev 26 und im Abschluss des Pentateuchs in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 28–31	151
CHRISTIAN FREVEL	
Vom Déjà-vu zum Tête-à-Tête? Anmerkungen zum Verhältnis von Numeri und Chronik.....	163
JEAN LOUIS SKA	
Numbers 14:23 in the LXX: A Hebrew Vorlage or a Greek Creative Work?.....	185
OLIVIER ARTUS	
The Specificity of Numbers 26–36.....	201
REINHARD G. KRATZ	
The Centralization of Festivals in Deuteronomy 16:1–17.....	213
ANSELM C. HAGEDORN	
Deuteronomy 23:25–26 in Eastern Mediterranean Legal Context	247
REETTAKAISA SOFIA SALO	
Gott erkennen nach Deuteronomium 29.....	263
RAINER ALBERTZ	
Der kompositionelle Abschluss des Pentateuchs (Dtn 31–34) Zur Rekonstruktion der nicht-priesterlichen Pentateuchredaktion	273
REINHARD MÜLLER	
The Seven-Year Cycle of Reading the Torah (Deut 31:9–13): Synchronic Observations, Diachronic Considerations	289
KATHARINA PYSCHNY	
Formen der Partizipation in der Kultgemeinde Zu den sogenannten Kultteilnehmerlisten im Deuteronomium	305
DANY NOCQUET	
The Divine Victory of Gibeon and Deliverance of the Gibeonites Josh 10:1–15 Reconsidered	321
J. CORNELIS DE VOS	
Caleb and the Redaction History of Joshua 14–19: Some Thoughts.....	335
RAIK HECKL	
Die Landnahmekonzeptionen des Josua- und Richterbuches im Licht der Pentateuchüberlieferung: Eine überlieferungskritische Skizze	353
SOPHIE RAMOND	
Contrasting Mentions of Zion in Asaph Psalms	363
CHRISTOPHE NIHAN	
The High Priest in the Septuagint: A Reexamination.....	375

DOMINIK MARKL Die „Nation“ in der Bibel Kosellecks Begriffsgeschichte und biblische Übersetzungsgeschichte	405
ODED LIPSCHITS Vom despektierlichen Schimpfwort zum Ausdruck stolzen Elitebewusstseins in den „Diaspora-Novellen“ über Abraham, Joseph und Moses: עִבְרִי (‘ibrî, Hebräer) in diachroner Perspektive	417
LUTZ DOERING Creation, Sabbath, and Calendar in the Book of Jubilees.....	425
DIETER VIEWEGER / KATJA SOENNECKEN / JENNIFER ZIMNI Das Ende eines Mythos Der Südwesten Jerusalems im archäologisch-theologischen Diskurs	437
YOSEF GARFINKEL Khirbet Qeiyafa Ostrakon – A Prophetic Text?.....	451
HANS NEUMANN Zu einigen Aspekten des staatsvertraglich basierten diplomatischen Verkehrs in Vorderasien in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr.....	459
REGINA GRUNDMANN Vom <i>Talmud Bavli</i> zum <i>Talmud Batli</i> – Talmudparodien als Fortschreibung rabbinischer Tradition und Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen.....	475
SABINE JOY IHBEN-BAHL Von Transformationen Königsherrschaft, Priestertum und Prophetie nach Jes 61 in reformierter Auslegung als Perspektive für gemeindliche Aufbrüche.....	487
PATRICK BAHL „Dixit Dominus“ Profil und Diffusionen lutherischer Psalmenhermeneutik ausgehend von auslegungsgeschichtlichen Beobachtungen zu Psalm 110	503
Stellenregister	521
Autorenregister	541



© Brigitte Heeke, Exzellenzcluster „Religion und Politik“

Vorwort

Die vorliegende Festschrift versammelt 35 Aufsätze in deutscher und englischer Sprache, mit denen die Autorinnen und Autoren Reinhard Achenbach zu seinem 65. Geburtstag gratulieren. Auch wenn das Erreichen dieser Altersmarke für den Jubilar selbst nicht zur Grenze für Forschung und Lehre wird, er der Vorgabe für den levitischen Dienstaustritt ohnehin seit Jahren trotzt (vgl. Num 8,23–26), nehmen wir sie nur zu gern zum Anlass, seine Forschung und Lehre zu würdigen.

Das Œuvre Reinhard Achenbachs kreist von Beginn an um drei Themenkreise. Zuvorderst widmet er sich der Entstehung des Pentateuchs. Dass die Wiege der kritischen Pentateuchforschung nicht nur in den Büchern Genesis und Exodus, sondern auch im Deuteronomium liegt, ist eine signifikante Grundannahme der Achenbachschen Epistemologie. Auch die Entdeckung der sog. *Theokratischen Bearbeitungen* bleibt fortwährend mit der Forschung Reinhard Achenbachs verbunden.

Reinhard Achenbach wirkt mit seiner Forschung integrativ. Er ist Sprecher des Zentrums für Geschichte und Kulturen des östlichen Mittelmeerraums der WWU Münster (GKM) und engagiert sich im interdisziplinären Austausch der Altertumswissenschaften. Dabei setzt er sich auch für die Integration der akademischen Theologie und der kirchlichen Ausbildung ein. Ebenso ist er ein Förderer der interkulturellen Theologie. Er hat nach eigenen Aufenthalten in Namibia und Indonesien auch Studierende und Doktoranden aus Afrika und Asien betreut und Fragen der kontextuellen Bibelauslegung in seine akademischen Veranstaltungen beständig integriert. Auch hat er das wissenschaftliche indonesische Standardlexikon für biblisches Hebräisch verfasst: *Kamus Ibrani-Indonesia Perjanjian Lama*.

Durch seine Arbeit im Exzellenzcluster für Religion und Politik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ist für Achenbach insbesondere die Frage der literarischen bzw. redaktionellen Reziprozität und Komplementarität von Tora und Corpus Propheticum entscheidend geworden. Die kritischen, bisweilen auch antagonistischen redaktionellen Prozesse sind Gegenstand seiner jüngsten Forschungen, Veröffentlichungen und Lehrveranstaltungen. Der Titel der Festschrift verweist deshalb auf dieses Kernanliegen und zugleich auch die zukünftigen Forschungsvorhaben Reinhard Achenbachs.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für Ihre Beiträge sowie den Reihenherausgebern der BZAR für die Aufnahme der Festschrift in ihre Reihe. Für die exzellente Betreuung während der Fertigstellung des Manuskripts danken wir dem Harrassowitz Verlag, besonders Frau Henrike Höffeler. Ein herzlicher Dank gebührt daneben Frau stud. theol. Annemarie Bruhn, die die Herstellung der Druckvorlagen und Register auch nach ihrem Wechsel von der WWU Münster an die Universität Leipzig gewissenhaft begleitet hat.

Münster/Lengerich,
an Christi Himmelfahrt 2022

Lars Maskow
Jonathan Robker

The Geography of Genesis 15

Locating a Biblical Tradition Spatially and Diachronically

Jonathan Miles Robker

Genesis 15 presents probably one of the most difficult texts in the book to evaluate diachronically. From early source-critical evaluations to contemporary redaction-historical models, scholars have never reached anything close to a consensus in determining how this piece fits into its narrative surroundings and what its diachronic background might be.¹ This essay will consider potentially relevant geographical information from the narrative context of Genesis 15, as well as implications within the text in order to suggest a new historical context and tradition-historical background for this text. The study will commend both the composite nature of this chapter and identify links to other material in Genesis that commend a late dating for at least some of these elements.

Literary-Critical Issues in Genesis 15

A number of literary-critically relevant matters plague the evaluation of this chapter. In some ways, a minor consensus has developed around the observation that – essentially – this chapter contains two initially unrelated compositional elements or layers:² vv. 1–6 focus on the promise of offspring, while vv. 7–21 reflect on the promise of the land for Abram and/or his progeny.³ Attempts to divide this material in this fashion into sources have failed to convince.

-
- 1 Providing a history of research on this chapter or a survey of every proposed model would serve no purpose. Some exemplars covering the history of research and the breadth of diachronic models appear below.
 - 2 One outlier appears to be Joel Baden, who apparently regards Gen 15 as the opening of an E document, though he does not unequivocally state as much. See his evidence in Joel Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven; London: Yale University Press, 2012), 278 n. 104. Other subscribers to some postulated E document seem less convinced that Gen 15 belonged to it; cf., e.g., Axel Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte*, WMANT 97 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 182–187 and Tzemah L. Yoreh, *The First Book of God*, BZAW 402 (Berlin: De Gruyter, 2010), the latter of whom never mentions Gen 15, as far as I can see. Another outlier appears in Matthias Köckert, “Gen 15: Vom ‘Urgestein’ der Väterüberlieferung Zum ‘Theologischen Programmtext’ der Späten Perserzeit,” *ZAW* 125 (2013): 25–48, who regards the text as a unity. As will become apparent below, I disagree with this assessment.
 - 3 This position goes back to at least Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Third ed. (Berlin: Georg Reimer, 1899), 21. Cf. the discussion on the history of research up to about 1980 in Claus Westermann, *Genesis Kapitel 12,1–21,7*, vol. 1.2.1 of *Genesis* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 253–255. This data can be augmented with the material noted in Jean-Louis Ska, “Some Groundwork on Genesis 15,” in *The Exegesis of the Pentateuch*:

Redaction-critical attempts also fail to commend a plausible resolution.⁴ Thus, a diachronic evaluation based on current trends in the diachronic study of the Hebrew Bible remains outstanding. A renewed literary-critical evaluation presents the best place to begin any attempt to resolve this conundrum.

The chapter's opening in 15:1 could follow essentially any text in Genesis after Abram's introduction as a character: אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (15:1aα) provides precisely zero information about its context and awakens the impression that it could be an editorial gloss inserted to append this text into its current context.⁵ The next phrase – that YHWH appeared to Abram in a dream (1aβγ) – remains divorced from a specific narrative context, though it does somewhat rewrite Abram's status thus far with a prophetic vernacular.⁶ Yet, the vision's content provides some potential background information on its preceding context. While the command to “fear not” (1bα) could be indicative of a number of possible contexts, any vision in which a deity identifies itself as someone's shield (1bβ) makes the most sense in a belligerent context. That is, why should a deity present itself as a “shield” (מָגֵן) when the person this shield should serve has remained free from aggression?⁷ Thus, this element of the vision awakens the impression of a military context for this story, and the only such context still known for a legend about Abram is that currently found in Genesis 14. This observation implies that this phrase connects to chapter 14, whether compositionally or as part of a *Fortschreibung* (contextual supplementary expansion).⁸ Strengthening this observation is also the wordplay between מָגֵן in 15:1 and מָגֵן in 14:20.⁹

On the other hand, the promise of a “great wages” (15:1bγ) does not necessarily fit into a military context.¹⁰ Rather, this phrase suggests compensation for some action, whether past or future – though which remains initially unsaid. It also remains unclear what these wages

Exegetical Studies and Basic Questions, ed. Jean-Louis Ska (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 67 n. 2 and the discussion in Köckert, “Gen 15,” 25–27 For an evaluation of this chapter as a composite of two Deuteronomiac pieces, cf. Moshe Anbar, “Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomiac Narratives,” *JBL* 101 (1982): 39–55. For problems with such a Deuteronomiac identification, cf. Ska, “Some Groundwork,” 72–75 and the literature cited there.

4 Cf., e.g., the superficial attempt by Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der Erzählenden Bücher des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 163–164, who identifies Genesis 15 as a later interpolation, without regarding the individual elements of the composite chapter.

5 Cf., e.g., Westermann, *Genesis Kapitel 12,1–21,7*, 257.

6 Cf. Ska, “Some Groundwork,” 69–70 and the literature cited there.

7 Contra Westermann, *Genesis Kapitel 12,1–21,7*, 258–259 The considerations of Martin Kessler, “The ‘Shield’ of Abraham?” *VT IOSOT* (2013): 32–35 (originally published as Martin Kessler, “The ‘Shield’ of Abraham?” *VT* 14 [1964]: 494–497), to reposit the text, while interesting are moot. The LXX clearly speaks against his understanding, since it obviously understood the attested root as “shield,” albeit in a different form. There is no need to change the term to mean “give,” as Kessler proposed. Rather, YHWH is affirming that he was Abram's shield in the preceding violent scenario recounted in ch. 14.

8 Alternatively, it could have been copied from some context that we no longer possess or know. To best secure the results, it is better to argue with the data that we do have than that which we don't have. For that reason, I will continue under the presumption that the reference is to ch. 14, unless something precludes that assumption. Only then would I endeavor to postulate a narrative context since lost to us.

9 Cf. the contribution of Gary A. Rendsburg, “Notes on Gen XV,” *VT* 42 (1992): 266–272, here 266–268, who regards this as a “Janus parallelism.”

10 Cf. Otto Kaiser, “Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15,” *ZAW* 70 (1958): 107–126, here 115, who regards this as a reference to “booty.” However, this would present the only usage of the term in this way.

might be. One possibility is the land as mentioned in v. 7, but this estimation presumes the unity of the chapter more than it demonstrates it.¹¹ To these two comments (shield and wages) Abram reacts twice, once in v. 2 and again in v. 3,¹² noting that he is childless and without an appropriate heir. Presumably someone has edited these verses in order to arrive at this currently overloaded phrasing.

Since YHWH has promised “wages” (שכר), Abram’s opening remark (v. 2aαβ) makes good sense: “what will you give me?” The logical continuation of this conversation – particularly from a terminological standpoint – leaps over v. 2b and lands in v. 3aβγ: “to me you have given no seed.”¹³ From this question and the subsequent statement proceeds Abram’s following observation: “a son of my house will inherit from me.” These comments in 3aβγ essentially repeat the information currently found in 2b. Yet, while 2b links to ch. 14, 3aβγ remains devoid of terminology obliquely referencing ch. 14. The reference to Damascus in 2b commends a connection between 15:2b and 14:15, and the reference to “Eliezer” in 15:2b could intimate a cipher for the “318” men mentioned in 14:14.¹⁴ Removing these phrases as contextually oriented editorial glosses makes the best sense. They intervene in the text and awaken an impression of being alien interpolations, seeking to embed the chapter better from a narratological standpoint.

Taken together, then, these observations commend the following literary-critical reconstruction of Gen 15:1–3: These verses consist of an episode about YHWH appearing to Abram in a vision and promising him a reward, to which Abram respond that he has no offspring. Abram essentially questions the usefulness of a great reward when he doesn’t even have a child. This basic episode consisted of 15:1aβγby, 2aαβ, and 3aβγb. Interwoven with this story are elements that connect back to ch. 14, specifically 1bβ and 2b. The status of 1aαbα, 2aγ, and 3aα is unclear. These elements could either belong to the base layer of the visions or to the layer that connects back to ch. 14.

From this point, the next few verses make a more uniform impression, continue the preceding, and deal with the question of what Abram’s wages will be – namely more children than there are stars in the sky. The reward will not be the one missing child Abram mentioned, but a countless number of progeny. Verse 15:4a looks back to the “son of his house” who should inherit from him, picking up from v. 3b; verse 4b addresses the matter of Abram’s childlessness as mentioned in v. 3aβγ. This latter connection echoes again in v. 5 with its reference to Abram’s “seed” (זרע) as in 3aγ. Now both Abram and the reader know what YHWH will give him (cf. v. 2aαβ). Verse 6 then explicates why Abram receives wages: “he believed YHWH and he reckoned it for him as righteousness.” He believes and receives his

11 Contra Köckert, “Gen 15,” 29. As far as I see it, this never refers to land otherwise in Hebrew or any other language; cf. the attestations in *HALOT*.

12 Cf., e.g., Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2–4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 154 or Westermann, *Genesis Kapitel 12, 1–21, 7*, 259: “es sind Dubletten.”

13 These observations contravene the argumentation of Christoph Levin, “Jahwe und Abraham im Dialog,” in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, ed. Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2004), 237–257; cf. the arguments against Levin in Köckert, “Gen 15,” 33.

14 Cf. *Gen. Rab.* 43:2. For other Rabbinic (and Patristic) interpretations of Gen 15, cf. Günther Stemberger, “Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation,” in *The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity*, ed. Emmanouela Grypeou and Helen Spurling (Leiden: Brill, 2009), 143–162.

wages: (the promise of) progeny. With this, we find a ready conclusion for the anecdote in vv. 1–6* in its original form, i.e., before the addition of contextually embedding elements relevant to chapter 14, especially 15:1b β and 2b. Yet, the status of 1a α , 2a γ , and 3a α still remains unclear.

Verse 7 does not present an obvious continuation of the preceding verses.¹⁵ The theme changes drastically. Abram's offspring no longer presents the topic of conversation; rather, it is Abram himself and what *he* will inherit.¹⁶ Verses 7 and 8 both deal with this theme, demonstrating that they were not originally conceived as part of the preceding material in vv. 1–6*. Verse 8 with its expressed doubt also stands in tension with the faith expressed in v. 6.¹⁷ The topic of Abram's children only arises again a few verses later, in vv. 13–14 and 16. These verses are in turn interrupted by a brief interlude contrasting Abram's progeny with Abram's own destiny in v. 15. The vv. 13–16 seemingly intertwine and contrast two topics: what Abram will inherit and what his offspring will inherit. That is, these verses – at first glance – apparently thematically stitch together vv. 1–6* and 7–8.

The material between vv. 7–8 on the one hand and vv. 13–16 on the other presents a curious, even inconsistent response to Abram's query in v. 8. Verses 9–11, with their demand for sacrifice, do not represent a logical or obvious continuation of vv. 7–8, though they could – theoretically – continue vv. 1–6*. Verse 12 appears essentially as a duplicate in v. 17, even with a virtual *Wiederaufnahme* (resumptive repetition) of 12a α in 17a α . This rough duplication frames vv. 13–16, again awakening the impression that they represent an interpolation. That is, vv. 9–11 could continue in v. 17, with v. 12 serving to introduce the interlude in vv. 13–16. Then v. 18 covers what Abram's progeny will inherit. That is, it does not connect back to vv. 7–8, which focus on Abram. Narratologically, vv. 17–18b β therefore pick up where v. 11 ended, even looking back to the sacrificed animals last mentioned in v. 11. The extensive description of the promised territory's breadth in v. 18b $\gamma\delta$ –21 could theoretically present the original continuation of the opening of v. 18, but make more of an impression that they are a later expansion that offers essentially duplicate (vv. 19–21) or even triplicate (v. 18b $\gamma\delta$) information to v. 18b β .

With these observations, a clearer literary-critical image of this chapter comes into view. Three topics define this chapter: Abram's progeny, Abram's possession, Abram's progeny's possession. In their core, the first six verses deal with the question of Abram's progeny. This

15 Contra, e.g., Jan Christian Gertz, "Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Gen 15," in *Abschied Vom Jahwisten*, ed. Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, and Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2002), 63–82, here 69–70 and his precursor Norbert Lohfink, *Die Landverheißung als Eid*, SBS 28 (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1968), 45–46.

16 This distinction is one of the keys to why the uniformity of the text commended by Köckert, "Gen 15" cannot hold up. This chapter contains two different promises about who *first* owns the land promised: Abram or his progeny. That is a marked contrast: while it might be exciting for heirs to earn your wages, you would probably prefer to have them yourself first, particularly if you are living in a subsistence economy. When read in a context containing Gen 25, it could also make a marked difference about who has claim to the land. If Abram possessed the land, then other progeny might also makes claims to it. Initial possession of the land by a later generation would necessarily remove some potential claimants from the land – i.e., groups stemming from Abram but not from the line that actually possessed the land.

17 This tension was apparent even to commentators in Antiquity; cf. Stemberger, "Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation," 149–157.

first topic is discussed after the sun had already set.¹⁸ Verses 9–11 and 17–18(* or 21) describe a ritual after the sun has set that concluded a pact between YHWH and Abram. This pact secured the land where Abram stood as an inheritance for Abram’s progeny – not for Abram himself. This land’s extent is described in terms of the peoples living there in vv. 19–21, likely a later expansion of the preceding material.¹⁹ More or less interweaving these two topics is the contrast between what Abram will inherit and the fate of his offspring. The third theme connects and intertwines the other two. This appears in vv. 7–8 and 13–16. YHWH answers Abram’s question from v. 8 in v. 13 (keyword: $\sqrt{\text{דע}}$). Abram will know that he will inherit the land because he will die there at a ripe old age. That is, Abram already possesses the land. His progeny return to the land given to him – not to them. That leaves v. 12, some of which serves as an editorial bridge between the pieces. The opening phrase (12a) anticipates v. 17 and is likely editorial, placing this sequence around sunset. The rest of the verse places Abram in a deep sleep so that the revelation of the future in vv. 13–16 takes on a dream-like character. This contrasts with vv. 17–18, in which Abram’s covenant with YHWH takes place while he is awake. Why else would it matter that the sun had gone and that it was dark? The text seems to want to suggest that Abram can see the fire and the smoke without being able to see the deity.

Thus it is possible to discern three cores of material in this chapter that are only loosely related initially. The first core consists of vv.1–6* and described the promise of Abram’s progeny. Verses 7–8 + 12aβb–16 contain the second core and describe Abram’s assurance of possessing the land himself. The third core describes a ritual and a covenant guaranteeing the land for Abram’s progeny in vv. 9–11 + 17–18(*). The first six verses attest editorial material in at least 15:1bβ and 2b, but perhaps also in 1aαbα, 2aγ, and 3aα. Generally, these additions serve to embed the reported dialogue in a context after ch. 14. The second core likely only attests an editorial interpolation in 12aα, which adapts a chronological element from v. 17. The third core likely had the whole of vv. 19–21 appended to it, but perhaps also 18bγδ.

Dividing the material this way and based on the observations presented above, it becomes clear that this chapter was not conceived of as a unit. It seems likely as well that some elements are contextual *Fortschreibungen* and that much of the material possesses a fragmented or fragmentary character. Of particular note is the paucity of contextual clues for the time and place of any of the material here. Other than 15:1–6*, neither of the other reconstructed anecdotes has a clear beginning, though each of them could conclude the described interaction. Narratologically, Abram must be a known figure without children or perhaps even a

18 Though I find the humor supposed by Scott B. Noegel, “A Crux and a Taunt: Night-Time Then Sunset in Genesis 15,” in *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*, ed. Philip R. Davies and David J.A. Clines (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 128–135 to be quite attractive, it fails to convince. While one could argue that the author intended the statement of “if you are able” to be humorous since it occurred during the day, this overlooks the verse’s conclusion and main thrust. If no stars were visible (and the author certainly did not regard the sun as a star, as we do), the promise at the end of v. 6 would consist of Abram having zero children. As the stars, so his progeny. Ergo, no stars would imply no progeny.

19 Cf., e.g., Gertz, “Abraham, Mose und der Exodus,” 70. If the observations of Rendsburg, “Notes on Gen XV,” 268–270 are accurate, that – namely – the reference Amorites in the seventh position in the list should emphasize them in the context of 14:7, 13; and 15:16, the addition of these verses could have occurred together with the incorporation of the allusions to ch. 14 in vv. 1–3*.

family. (Nothing is said, n.b., about his wife or nephew either.) The promise of a huge number of progeny awakens impressions of the expansive exodus group as described in Exodus and Numbers. By looking to the period of 400 years under domination, vv. 13–16 apparently look to the time of the Israelites residing in Egypt, though other interpretations are also conceivable (Persian or Hellenistic domination, for example). Nonetheless, the chapter otherwise stands in an apparent geographical vacuum, though some clues, and one wordplay in particular, may aid in determining how the piece of this narrative puzzle relate to their context.

Genesis 15 in a Geographical Context: Abram's Itinerary

Viewing this chapter in its context – even as a unit or in its final state – naturally raises the question of where this took place. Two factors lead to this line of inquiry. On the one hand, the preceding chapters name a number of traditionally loaded (and some less important) biblical locales and place Abram there in one context or another. More substantially and immanent to Genesis 15 is the question of what land precisely Abram (v. 7) or his progeny (v. 18) should inherit. Where were these promises made? Might that impact our understanding of the text, its diachrony, and its tradition-historical background(s)?

To answer those questions, we must first decide: Where is Abram at the end of chapter 14? Where was he before that? And what does he do at each location? Might that shed some light on how we should understand ch. 15 and its tradition-historical background? To answer these questions, we first turn to Abram's itinerary thus far in Genesis.

Following the various notes in Gen 11–14, it is possible to trace the character Abram's travels. He moves with his family from Ur of the Chaldeans to Haran (11:31). From there, Abram sets out and enters “the land of Canaan” with his family (12:6). Having entered the land of Canaan, Abram (his family is not mentioned) continued on until he reached Shechem (12:7). The next stage of his journey took him to Bethel (12:8), before he continued on to the Negev (12:8). The economic situation in the Negev supposedly forced him to move to Egypt with his wife (12:10–11) and – apparently – Lot, who only appears as an afterthought (13:1). From Egypt, the itinerary reverses and brings Abram back to Bethel (13:3). Lot, having departed to seek his fortune elsewhere, left Abram alone in the land of Canaan (13:12). Abram then moved to Hebron. From this point, the narrative makes another huge geographic departure.

When Abram finally appears in ch. 14, he is apparently still at the terebinths of Mamre – i.e., in Hebron (14:13). With the rest of his people, he pursues his enemies all the way to Dan, marching belligerently across essentially the whole of the promised land. From Dan, Abram and his forces push his enemies back “as far as Hobah, which is north of Damascus” (13:15). After this huge military adventure, he “returned” (שׁוּבָה) somewhere, though no previously mentioned location is named. Rather, he encounters the king of Sodom in the Valley of the King, which is also called Shaveh (14:17). As far as I see, this location is curious and uncertain. Only 2 Sam 18:18 otherwise mentions this place in the Bible, but there it appears to be near Mahanaim (2 Sam 17:24) – i.e., in Transjordan. Based on the rest of Abram's itinerary, this seems unusual, but there may be a certain logic to it (see below). At any rate, this is the last place mentioned as Abram's “address” before the events of ch. 15, suggesting that on a

synchronic level, the Valley of the King near Mahanaim presents the place where ch. 15 took place. Since this identification is unclear and since he also receives a visit from the king of Salem – likely Jerusalem – his precise location remains somewhat mysterious.

Perhaps it is worth noting that this itinerary, particularly that in Gen 11–12 reflects on ch. 15 in some interesting ways. Most especially, one cannot overlook the fact that in Gen 11–12 Abram travels the precise length of the land described in Gen 15:18bγδ, albeit in reverse. He travels from Haran north of the Euphrates to Egypt in Gen 11–12 and the land his offspring will possess in Gen 15:18bγδ will consist of everything from Egypt to the Euphrates. That hardly seems accidental. At the same time, Abram has lived in a foreign land, but has returned to the land where he will live and die (cf. Gen 15:15). His progeny will live abroad again – presumably in Egypt, as intimated in the description in Gen 15:13–14 + 16. Again, one notes interesting parallels here between Abram’s travel in Gen 11–12 and his future and that of his family in Gen 15.

At the same time, Abram’s religious undertakings and what happens to him at each location on his journey merits consideration. Shechem is apparently affiliated with an important tree, “the terebinth of Moreh.” At this stage in his journey, Abram receives a revelation and the promise of the land for his offspring. In reaction, at Shechem, Abram builds a religious installation – an altar. At the next location, Bethel, he builds an altar and calls on the name of YHWH. At neither of these locations is it stated that he actually sacrificed anything, nor that the deity responded to either his building or invocation. Only later at Bethel is there any interaction with a deity (see below). The Negev serves only as an area for him to transgress on his way to and from Egypt. In Egypt, the Genesis account does not record Abram exercising any religious praxis. After returning from Egypt, the text reiterates Abram’s connection to Bethel and notes his separation from Lot. Then Abram receives the promise of the land for himself and his offspring at Bethel, as well as the promise of a multitude of offspring. From Bethel, he should walk across the land’s length and breadth in order to receive it himself. Apparently, the first stage in this consists of his going to Hebron, where he built an altar, this time again without any apparent divine interaction. At least none is mentioned in the immediate context. That is conspicuous in light of what happens at the other two locations. Also conspicuous is the apparent affiliation of special trees with the location Hebron, the terebinths of Mamre. At none of the locations mentioned in ch. 14 does Abram build an altar or engage in worship.

So, in his travelling through Canaan, Abram builds altars in three locations: Shechem, Bethel, and Hebron. At Shechem Abram receives a vision before building his altar. The vision’s contents remain unexplained, and the circumstances of this episode leave the impression that it is unfinished or has been truncated. At Bethel, Abram builds his altar and then receives an audition – at least in the longer version preserved in ch. 13. At Hebron, Abram builds an altar independently of any divine vision or audition. When viewed together in this way, it seems likely that something is missing from the narrative at Hebron and probably from the narrative at Shechem as well. Nothing from ch. 14 fits the anticipated interaction with the deity at either Shechem or Hebron based on the Bethel episode. That means either any such material has gone missing or ch. 15 presents the best opportunity to find the continuation of these episodes. Combining the preceding results of the literary-critical analysis of Genesis 15 with these observations about Abram’s itinerary provides a fruitful opportunity to develop a new understanding of the diachrony of Genesis 12–15.

Geography and Diachrony: Locating the Narrative Strands in Genesis 15

It is appropriate to repeat the results of the literary-critical survey at this point. Genesis 15 addresses three topics in a tangled fashion in its composite text.

The first topic concerns what Abram will receive from YHWH: progeny. The vv. 1–6* (other than the editorial material incorporating these verses into their current context; see above and below) report on this. These verses can be read together as a consistent episode, an episode that initially did not logically proceed from the currently preceding material. In other words, it is not of one piece with ch. 14 nor does it present a logical *Fortschreibung* of that story. That means that it presumably stemmed from an older context that either stands elsewhere or has been lost. I prefer the former, as will become apparent below.

Abram's possession of the land consists of the second topic in the chapter. Verses 7–8 and 12–16* address this topic and note that Abram possesses the land where he stands and will die in his old age. His progeny will leave this land and return to it after a long time, but the land already belongs to Abram. His progeny will not be the first to receive it. This anecdote presents neither a logical progression from 15:1–6*, nor from ch. 14. Its exposition should be sought elsewhere, as well.

The third topic covers the covenant that YHWH made with Abram regarding his progeny's possession of the land. It appears in Gen 15:9–11 and 17–21*. This material is distinct from the first and second topics discussed in ch. 15 and is not a logical *Fortschreibung* of that material nor of ch. 14. In other words, it also stems from an older context which now stands disconnected and elsewhere or has been lost. In this case as well, I prefer the former option.

Other than these three topical fragments, the text contains a number of editorial insertions and/or glosses. The additions in 1a α , 1b α , 2a γ b, and 3a α embed 15:1–6* in a context behind ch. 14. Verse 12a α conjoins these pieces and – more or less effectively – bridges the logical and narrative gaps in the new whole. Other elements, like either the dating in v. 13 or the one in v. 16, could represent editorial expansions.²⁰ The circumscription of the promised land in v. 18b γ δ could represent an explanatory insertion. The same is true of the following verses, though the origin of vv. 19–21 is unclear. Since these verses do not readily attach to any other piece of this story, that suggests that – if they were not originally part of 9–11 + 17–18 – they were a contextual *Fortschreibung* of that material. This expansion most likely happened with the inclusion of this material after ch. 14 based on the list's emphasis on the Amorites (cf. 14:13) and the Jebusites (i.e., the inhabitants of Jerusalem; cf. 14:18).²¹ With that, it becomes clearer that the editorial material in this chapter serves to connect these topics better with each other (15:12a α), with their immediate context (1a α , 1b α , 2a γ b, 3a α , and 19–21), with a somewhat larger narrative context (18b γ δ), and with a much larger context (13* or 16*).

When considered this way, Gen 15 divides into three pieces, at least two of which apparently stand devoid of their initial context, and some elements that combine these pieces (v. 12), expound on one or more of them (vv. 19–21), or include one or both of them in their

20 The 400 years of Gen 15:13 likely anticipates Exod 12:41. The four generations likely reflects Exod 6:16–20. However, as the dating in Exod 6 demonstrates, there may have been some cross-contamination in these traditions. These dating issues were already a known problem in Antiquity; cf. Stemberger, "Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation," 144–149.

21 For this final argument, cf. Rendsburg, "Notes on Gen XV," 268–270.

current context (vv. 1–3*). The pieces in vv. 1–6*, vv. 7–8 + 12–16*, and vv. 9–11 + 17–18 thus represent three cores in this chapter that may have belonged somewhere else in an earlier iteration. Two questions thus remain: Can the material that belonged together with each piece still be found in Genesis? And how does one explain the redaction history of the chapter in its entirety? Considering the geographical discussion above can more readily answer the first of these questions. For reasons of space, the second question will only be generally answered without every specific change being explained.

To this end, we will begin with the fragment in 15:7–8 + 12–16*. Content provides some clues to context. The best example of this appears in v. 15: Abram will die at an old age and be buried. This statement obviously encourages the question of where and when this might happen. The biblical answer appears in Gen 25, in which Abram – now known as Abraham, of course – dies and is buried. The terminology in 15:15 finds echoes in 25:8, suggesting that 25:8 looks back on 15:15. That would make the statements in 15:7–8 + 12–16* most logical in a geographical context consistent with 25:8. I.e., this fragment in Gen 15 makes the most sense in Hebron.²² The land that is given in v. 7 is Hebron, where Abram will eventually be buried. That makes the land his. Likely this tradition was divorced from the other tradition that Abraham bought the burial plot in Hebron (Gen 23 = P). Bearing this in mind, this fragment’s likely “misplaced” exposition probably currently stands in Gen 13:18 – Abram arrives in Hebron.²³ When combined together, Gen 13:18; 15:7–8, 12–16* read as a logical and consistent whole, describing an episode in which Abram arrived at Hebron, built an altar, and received a divine revelation. In this way, it parallels the story of Abram at Bethel recounted in 13:3–4*, 14–17*. It could have been part of a longer contiguous story or have been composed as a contextual *Fortschreibung*. I’ll leave this question open for the moment.

Based on its current context, it appears likely that 14:1–15:6* was inserted in the midst of this Abram tradition at Hebron. This insertion could have been undertaken in stages, with the most likely being the insertion of the anecdote that provided the base of 15:1–6* without ch. 14 and the material connecting those pieces. The base of 15:1–6* reads like an independent episode that was incorporated into a larger whole. It is perfectly understandable divorced from its context, but does accentuate the revelatory promise of land by obliquely intimating that the land grant will extend beyond Abram. This proposed insertion then provided the promise of progeny before the promise of the land, but still seems to have made it part of the revelation at Hebron. The insertion of ch. 14 necessitated the addition of 15:1–3* into the beginning of ch. 15, essentially a recomposition of the conversation between YHWH and Abram interpolating obliquely referential fragments from the story in ch. 14. This insertion likely occurred prior to the combination of the final fragment into ch. 15. Further evidence may support that observation, as well (see below).

That leaves the final fragment of ch. 15 in vv. 9–11 + 17–18. Here, the evidence is perhaps even more precious than in the first example. To my mind, there is one hint that Shechem

22 Cf. already the original location of Gen 15 at Mamre suggested by Alfred Jepsen, “Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten,” *WZ 3* (1953): 277.

23 Cf. the suggestion by Levin, “Jahwe und Abraham im Dialog” that Gen 15* connected to Gen 13*. Levin correctly identified some of the connective tissue of these two passages, but overlooked others. The Hebron anecdote in Gen 13* + Gen 15* parallels – and does not complete – the Bethel episode in Gen 13*. Cf. also the critique of Levin in Köckert, “Gen 15,” 32–34.

is the intended location of this strand of ch. 15. Verse 17 attests a *hapax legomenon* for the word “pieces”: הגזרים. (The LXX *Vorlage* may also have attested this term in v. 11; the Greek term used in 15:17 for הגזרים and in 15:11 LXX, διχοτόμηση, otherwise only ever serves as a translation of נתח).²⁴ This unusual term clearly awakens aural associations with Gerizim, one of the mountains overlooking Shechem. This implicit connection could commend attaching the relevant piece of narrative from Genesis 15 with the location last mentioned in Gen 12:6. That is the only other text in the Abram–Abraham cycle that mentions Shechem.

The mention of Shechem in Gen 12:6 stands out in Abram’s itinerary for another reason as well. Abram’s journey in ch. 13 mirrors the journey that he undertook in ch. 12. In Gen 12 Abram travels south via Shechem to the region around Bethel before continuing farther south to the Negev and on into Egypt. Then, in Gen 13, he returns from Egypt to the Negev and back to Bethel. Chapter 13 lacks one location on this inverted journey, however: Shechem. On his way back north, Abram does not go as far as Shechem, staying instead in Bethel. That makes Shechem suspicious in ch. 12.

In terms of narrative structure, Shechem stands out against Bethel and the reconstructed Hebron episode. As in the episodes at Bethel in Gen 12:8 and Hebron in Gen 13:18 in their current contexts, Abram built an altar but undertook no other action. The recounting of the Bethel episode in 13:14–17*, however, suggests that it was likely that these episodes initially reported more, just as I have suggested for Gen 13:18 and its combination with Gen 15:7–8, 12–16*. The leftover piece of Genesis 15, namely 15:9–10, 17–18*, makes a perfect conclusion for this episode.

These considerations all open a new interpretive approach to the redaction history of Gen 12–15 with regard to the localization of these events in Abram’s life. Three locations play substantive religious roles in this narrative, with others only appearing on the periphery. The most important places are Shechem, Bethel, and Hebron. Only at these locations does Abram engage in cultic construction: At each site he builds an altar. However, each altar’s role in the relationship between Abram and YHWH displays distinct tendencies in this reconstruction. At Shechem, Abram builds the altar apparently in response to YHWH’s revelation to him. At Bethel, Abram builds the altar and calls on YHWH’s name, which then apparently elicited a promise of land from YHWH for Abram and his progeny. At Hebron, Abram builds an altar, but does not even need to call on YHWH in order to elicit a response. That is, there is a logical theological development between the interactions of Abram and the deity in Bethel and in Hebron, but Shechem appears as an outsider. At both Bethel and Hebron the construction of an altar appears to be the element that led to divine–human interaction. The interaction at Hebron could be construed as the expansion of YHWH’s relationship with Abram in that YHWH now reacts without Abram first invoking the deity. That makes sense. Yet YHWH’s revelation at Shechem tends to fly in the face of this progression, particularly assuming the

24 Contra, e.g., Wolfram von Soden, “Abraham treibt Geier zurück: Was soll Gen 15,11 besagen?” in *Bibel und Alter Orient: Altorientalische Beiträge Zum Alten Testament*, ed. Wolfram von Soden and Hans-Peter Müller (Berlin: De Gruyter, 1985), 231–218, here 214, who regards the plus in LXX as a gloss without further explication, and Abraham Tal, בראשית, *Genesis*, BHQ 1 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015), 35, who regards LXX as a conflation with v. 17. The lack of this term in the Smr textual tradition in v. 11 (cf. Stefan Schorch, *Genesis*, The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior 1 [Berlin: De Gruyter, 2021], 92) need not be detrimental to this thesis. The shorter reading there and in MT likely resulted from parablepsis stemming from the almost identical הגזרים and הפגרים.

current order of the locations is original. Rather, at Shechem YHWH initiates the interaction and Abram reacts to it in this reconstruction. That presents a different theological nuance to the common understanding presented at the interactions in Bethel and Hebron. That in turn suggests that Shechem is a foreign body, a later interpolation in its context. First YHWH appears to Abram at Shechem, to which Abram responds by building an altar. The construction of this altar, in the reconstruction offered above, leads to YHWH interacting with Abram, who sacrifices as part of a covenant ritual with YHWH. This would imply that Abram's first sacrifice took place at Shechem in this anecdote. The reason for the division of this text is then obvious.

By truncating and separating this reconstructed episode at Shechem, later editors were able to solve some issues. They removed any particularly positive reflection on Shechem and, therefore, Gerizim. Abram's offering was thus simultaneously moved from this important northern cultic site of the Persian period to a more anonymous location – apparently somewhere in Transjordan, in its current context, as the oblique reference to Mahanaim with “the Valley of Shaveh” in Gen 14:17 commends. This rather unclear localization has the added benefit of Abram essentially offering the animals outside of Cisjordan and, therefore, likely without breaching the Deuteronomic/Deuteronomistic tenet of centralization in Deut 12. Yet, the story was apparently worth including, perhaps as some kind of compromise between developing religious streams in Palestine in the Persian period, although its deconstruction could also evince negative attitudes toward this tradition. It could be integrated, but only if adapted.²⁵

But that demands appreciating how it came to be in this context. The answer to this is obvious: The geographical logic of ch. 12 commends the insertion of the altar building at Shechem on the way from Haran to Bethel before Abram continued on farther to the south. Since Shechem lays between Haran and Bethel, it was only logical to add it here. The alternative option would have been to place it after Abram's return to Bethel in ch. 13. But that would have required inserting it between Bethel and Hebron, which would make even less sense geographically than the current return to Bethel from the Negev before continuing on to Hebron. Therefore, the only real option was to introduce Shechem at the point where it stands in ch. 12.

At the same time, it became commendable to divide the story of Shechem into different pieces, moving the majority of the story to ch. 15 and thus subsuming it within a distinct geographical and narratological context. Theological reasoning likely motivated this transposition. If the preceding reconstruction is correct and Gen 15:9–11 + 17–18 originally followed Gen 12:7 and took place at Shechem, this older version of material at Shechem would have included Abram's receiving a vision at Shechem, building an altar there, and being instructed to sacrifice there before entering a covenant arrangement with YHWH that features a wordplay on Gerizim. It seems quite unlikely that anyone working in or collaborating with

25 Reconstructing the insertion and adaptation of this text in this manner would fit well with models that commend the composition of a Hexateuch document during this period. Cf., especially, Reinhard Achenbach, “Die Integration der heiligen Orte der Provinz Samaria in das Narrativ des Hexateuch,” in *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*, ed. Benedikt Hensel, Dany Nocquet, and Bartosz Adamczewski; (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 47–78.

scribes in Jerusalem any time from the fifth century onward would have been able to insert such a piece into the Torah intact. Separating the story into pieces, at 12:6–7 and 15:9–11 + 17–18, allowed a likely Samaritan tradition to find its way into the Torah, albeit in a manner that precluded its explicit identification of Shechem/Gerizim as the location of Abram’s first sacrifice to YHWH. Additionally, incorporating it as suggested here builds a stronger bridge between the two other themes presumably already extant in the developing text of Gen 15. By including YHWH’s promise to give the land to Abram’s offspring, the themes of progeny and of land were better melded in a more consistent whole in Gen 15.

Etsi Ismaël non daretur:

Zur Redaktionsgeschichte der Ismaelbezüge in Gen 17 und ihren Implikationen für die Entwicklung von Gen 16 und 21

Christoph Berner

Das Aufbrechen der statischen Quellenscheidung zugunsten differenzierterer Redaktionsmodelle zählt zu den zentralen Errungenschaften der jüngeren Pentateuchkritik europäischer Prägung. Reinhard Achenbach hat sich in diesem Prozess besondere Verdienste erworben, indem er maßgeblich zur Klärung der komplexen Literargeschichte der priesterlichen Texte einerseits und ihrer redaktionsgeschichtlichen Verflechtungen mit dem nichtpriesterlichen Textbestand andererseits beigetragen hat.¹ Die folgenden Ausführungen zur Entwicklung der Ismaeltexte in Gen 16; 17; 21 wollen einen kleinen Beitrag in dieselbe Richtung liefern.²

1. Ismael in Gen 17

Die Erzählung vom Bundesschluss in Gen 17 gehört zu den unverzichtbaren priesterlichen Schlüsseltexten, soviel ist ungeachtet aller Umbrüche innerhalb der Pentateuchkritik nach wie vor Konsens. Geht man indes ins Detail und fragt, welche konkreten Teile von Gen 17 denn für die älteste priesterliche Komposition (P₁)³ zu veranschlagen seien, so scheiden sich schnell die Geister. Während einige den Text als substantielle literarische Einheit betrachten,⁴ sehen andere zumindest die Passagen, die dem Gebot der Beschneidung und seiner Ausführung gewidmet sind (Gen 17,9–14.23–37), als spätere Zusätze.⁵ Die Argumente,

-
- 1 An dieser Stelle sei nur auf seine wegweisende Studie zum Numeribuch verwiesen: Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003).
 - 2 Ausdrücklich verwiesen sei auf die neuesten Entwürfe zur Genese des Abrahamzyklus von Reinhard Achenbach und Reinhard G. Kratz in *Von Textbeobachtungen zu Entstehungsmodellen in der Pentateuchkritik: Untersuchungen zu Gen 20–22*, ed. Reinhard Müller und Kirsten Schäfers, FAT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), die bei der Fertigstellung dieses Beitrages allerdings noch nicht vorlagen und daher keine Berücksichtigung finden konnten.
 - 3 Anstelle des verbreiteten Siglums P^G verwende ich das neutralere P₁ zur Bezeichnung des ältesten Bestandes des priesterlichen Textes.
 - 4 Vgl. etwa Benjamin Ziemer, *Abram – Abraham: Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*, BZAW 350 (Berlin; New York: de Gruyter, 2005), 374–376; Joachim Krause, *Die Bedingungen des Bundes: Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundesgefüge*, FAT 140 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 61–81.
 - 5 Vgl. u.a. Klaus Grünwaldt, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85 (Frankfurt a.M.: Hain, 1992); Jakob Wöhrle, *Fremdlinge im eigenen Land: Zur Entstehung und*

die hierfür in Anschlag gebracht werden, sind ungeachtet aller Einwände nach wie vor stichhaltig. Für die hier verfolgte Fragestellung bedeutet dies, dass mit Gen 17,23–27 auch die Erwähnungen Ismaels im Zusammenhang der Beschneidung für den ältesten priesterlichen Textbestand ausfallen.

Abgesehen von Gen 17,23–27 kommt Ismael im Kontext des Kapitels nur noch in 17,15–22 in den Blick. Obwohl die Verse zahlreiche Redundanzen und Auffälligkeiten aufweisen, wird hier gern auf eine literarkritische Analyse verzichtet, oft verbunden mit dem Hinweis, dass eine gewisse Redundanz eine Stileigentümlichkeit des priesterlichen Verfassers sei. Nun gibt es allerdings vergleichbare Redundanzen zuhauf in nichtpriesterlichen Textzusammenhängen, wo man in der Regel weitaus weniger Federlesens macht, den Befund literarkritisch zu erklären. Ist die vermeintliche Stileigentümlichkeit der priesterlichen Literatur am Ende womöglich nur das Resultat einer halbherzigen diachronen Analyse? Nach meinem Dafürhalten spricht jedenfalls nichts dagegen, auch innerhalb der priesterlichen Literatur dieselben literarkritischen Kriterien anzulegen wie andernorts. In Gen 17,15–22 hat dies weitreichende Folgen für die literargeschichtliche Beurteilung der Ismaelbezüge.

Ein erster Reflex auf Ismael findet sich in Gen 17,16aβ. Auf die Ankündigung JHWHs, Sara zu segnen, folgt hier die Zusage, er werde Abraham „auch von ihr“ einen Sohn geben. Es ist also vorausgesetzt, dass Abraham bereits einen Sohn hat, allerdings nicht von Sara. Dabei kann nur an Ismael, den Sohn der Hagar, gedacht sein. Die betreffende Aussage in 17,16aβ steht indes unter dem Verdacht, nachträglich ergänzt worden zu sein.⁶ Hierauf deutet bereits die abrupte Einleitung mit וְגַם hin, welche die Sequenz der Waw-Perfekta in 17,16aαb unterbricht, vor allem aber die sinngemäße Wiederholung des Segens aus 17,16aα (וּבְרַכְתִּי אֶתְּהָא) zu Beginn von 17,16b (וּבְרַכְתִּיהָ). Wie in anderen vergleichbaren Fällen handelt es sich um eine literarische Wiederaufnahme, die nötig wurde, um von der nachträglich ergänzten Bezugnahme auf Ismael (17,16aβ) zum älteren Folgekontext überzuleiten.⁷ Ursprünglich folgte dagegen auf den Zuspruch des Segens in 17,16aα (וּבְרַכְתִּי אֶתְּהָא) direkt die Mehrungszusage in 17,16aα* (וְהִיְתָה לְגוֹיִם).

15 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם שְׂרֵי אִשְׁתְּךָ לֹא־תִקְרָא אֶת־שְׁמָהּ שְׂרֵי כִי שְׂרָה שְׁמָהּ:

16 וּבְרַכְתִּי אֶתְּהָא

וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבְרַכְתִּיהָ

וְהִיְתָה לְגוֹיִם מְלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יְהִי:

Während Ismael in Gen 17,16aβ nur implizit in den Blick kommt, entfallen auf den sich in 17,17–21 anschließenden Dialog gleich zwei namentliche Erwähnungen. Bei kritischer

Integration der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, FRLANT 246 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 45–50; Joseph Blenkinsopp, „The ‚Covenant of Circumcision‘ (Gen 17) in the Context of the Abraham Cycle (Gen 11:27–25:11),“ in *The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, ed. Federico Giuntoli und Konrad Schmid, FAT 101 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 145–156, 148–153.

6 Vgl. Peter Weimar, „Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte,“ ZAW 100 (1988): 22–60, 31–32.

7 Spätere Tradenten haben die Dopplung vermieden und die zweite Segensaussage (SP) bzw. den gesamten zweiten Versteil auf Ismael bezogen (LXX). MT bewahrt demgegenüber die ursprünglichere *lectio difficilior*.

Betrachtung zeigt sich indes schnell, dass der Redegang recht ungenau gefügt ist.⁸ Während Abraham in 17,17 zunächst ungläubig lacht und daraufhin in Gedanken seine Zweifel an der verheißenen Nachkommenschaft artikuliert, wendet er sich in 17,18 direkt an Gott und bringt völlig unvermittelt seine Sorge um Ismael zum Ausdruck.⁹ Beide Reden stehen also nicht nur unverbunden nebeneinander, sondern liegen zudem auf unterschiedlichen Kommunikationsebenen. Gott antwortet Abraham in 17,19, übergeht dabei aber zunächst völlig die Sorge um Ismael, die Abraham direkt zuvor ausgesprochen hatte. Vielmehr adressiert er offen die Zweifel Abrahams, die dieser in 17,17 in seinem Herzen bewegt hatte, und tritt ihnen durch die Ankündigung der Geburt Isaaks entgegen. Erst in 17,20–21, angeschlossen durch einen invertierten Verbalsatz, kommt Gott auf die Sorge Abrahams um Ismael zu sprechen, dem er ebenfalls Segen und Mehrung in Aussicht stellt, um dann aber abschließend unter Rückgriff auf das bereits in 17,19 Gesagte noch einmal einzuschärfen, dass der Bund allein Isaak gelte. Bereits die genannten strukturellen Eigentümlichkeiten legen den Schluss nahe, dass all jene Partien des Gesprächsgangs, die die Person Ismaels ansprechen, d.h. 17,18.20–21, nachträglich ergänzt wurden.¹⁰ Hierfür spricht zuletzt auch, dass nur in 17,18 die Gottesbezeichnung האלהים (mit Artikel) verwendet wird, die für P in Gen 17 und darüber hinaus untypisch ist und viel eher an die „E“-Texte im Folgekontext erinnert (Gen 20,6.17; 22,1.3.9).

17 וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלִבְנֵי מֵאֵה-שָׁנָה יוֹלֵד וְאִם-שָׂרָה הִבְתַּתְשָׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד:

18 וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהֵי-הָאֱלֹהִים לֹא יִשְׁמַעְאֵל יְחִיָּה לְפָנָיִךְ

19 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבַל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יֵלֵד לְךָ בְּזֶוּ וְקָרָאתָ אֶת-שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִּי אֶת-בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזִרְעוֹ אַחֲרָיו:

20 וְלִישְׁמַעְאֵל שָׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה | בִּרְכָתִי אִתּוֹ וְהַפְרִיתִי אִתּוֹ וְהִרְבִּיתִי אִתּוֹ בְּמֵאֵד

מֵאֵד שְׁנַיִם-עָשָׂר גְּשִׂימָם יוֹלֵד וְנִתְתִּיו לְגֹי גְדוֹל: 21 וְאֶת-בְּרִיתִי אֲקִים אֶת-יִצְחָק

אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֲרָת:

22 וַיִּכַּל לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם:

Die literarkritische Analyse von Gen 17,17–21 bestätigt damit das Bild, das bereits in 17,16 gewonnen wurde. Sämtliche Ismaelbezüge des Kapitels sind diesem erst nachträglich zuge wachsen.¹¹ In seinem ältesten Bestand scheint der Text hingegen noch nichts von der Existenz Ismaels zu wissen, sondern vorauszusetzen, dass Abram und Sarai nach wie vor kinderlos sind. Hierauf deutet im Übrigen schon die ungläubige Reaktion Abrahams in 17,17 hin, dessen Zweifel an der Zeugungskraft eines Hundertjährigen wohl doch etwas überraschen müssten, wäre er gemäß 16,15f. mit 86 Jahren zum Vater Ismaels geworden. Von alledem ist

8 Zu Gen 17,17–21 vgl. auch die literarkritische Analyse von Weimar, „Gen 17,“ 32–34, mit im Detail abweichenden Ergebnissen.

9 Dabei impliziert die Sorge um Ismael ein plötzliches Zutrauen in die Sohnesverheißung, von dem in Gen 17,17 nichts erkennbar ist.

10 Das אַבַּל in Gen 17,19 ist daher ursprünglich nicht konzessiv („aber“), sondern bekräftigend zu verstehen („fürwahr“, so auch die Wiedergabe in der LXX mit *val*); vgl. Gen 42,21; 2 Kön 4,14.

11 Anders etwa Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 239–42, nach dessen Ansicht die über Ismael laufende genealogische Nebenlinie bereits im ältesten Bestand des priesterlichen Textes eine tragende Bedeutung hat. Der literarkritische Befund in Gen 17 steht dieser Annahme indes deutlich entgegen.

in Gen 17 auch in erzählerischer Hinsicht nichts zu erkennen, womit sich notgedrungen die Frage nach der literargeschichtlichen Einordnung der parallel gestalteten Geburtsnotizen Ismaels und Isaaks stellt (16,15; 21,2–3), die traditionell gerne für P veranschlagt werden. Nach der Analyse von Gen 17 ist diese Einschätzung zumindest in Teilen zu revidieren.¹²

2. Die parallel gestalteten Geburtsnotizen in Gen 16,15; 21,2–3

Die Notizen zur Geburt der beiden Abrahamsöhne Ismael (Gen 16,15) und Isaak (21,2–3) sind auffällig parallel gestaltet, was die Annahme einer literarischen Abhängigkeit wahrscheinlich macht.¹³ Gleichzeitig gilt es zu berücksichtigen, dass die beiden Passagen nicht in allen Details exakt übereinstimmen.¹⁴ Signifikant ist hierbei vor allem die Apposition לו הנולד in 21,3, die in 16,15b ohne Parallele ist.

אֶשְׂרֵי־יְלִדָה־לּוֹ שָׂרָה יִצְחָק:	הַנּוֹלֵד־לּוֹ	וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת־שְׁמֵ־בְנֵוֹ	21,3
אֶשְׂרֵי־יְלִדָה הָגֵר יִשְׁמַעְאֵל:		וַיִּקְרָא אַבְרָם שְׁמֵ־בְנֵוֹ	16,15b

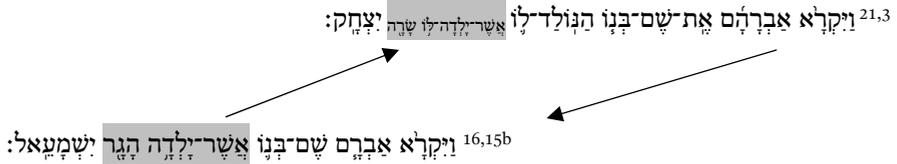
Im Unterschied zu Gen 16,15 erzeugt die direkte Abfolge der unspezifischen Apposition לו הנולד und des deutlich spezifischeren Relativsatzes אשר ילדה לו שרה in 21,3b eine erklärungsbedürftige Redundanz, die auf literarisches Wachstum hindeutet. Dabei spricht tendenzkritisch alles dafür, den Relativsatz als nachträgliche Präzisierung der Apposition zu verstehen. Dass hingegen die Apposition später ergänzt wurde, lässt sich kaum plausibel machen, da sie in ihrem Informationsgehalt hinter den Relativsatz zurückfällt und eine solche Ergänzung mithin durch nichts motiviert wäre. Handelt es sich aber bei dem Relativsatz in 21,3 um ein sekundäres Element, so wirft dies auch ein anderes Licht auf das Verhältnis des Verses zu seiner Parallele in 16,15. Entgegen der verbreiteten Annahme gemeinsamer Verfässherschaft drängt sich der Eindruck auf, dass die beiden Geburtsnotizen kaum auf derselben Ebene liegen. Vielmehr hat es den Anschein, dass die Geburtsnotiz Isaaks erst nachträglich durch die Ergänzung des Relativsatzes in 21,3 an die Geburtsnotiz Ismaels aus 16,15 angeglichen wurde. Konsequenz zu Ende gedacht, bedeutet dies, dass die Existenz Ismaels in

12 Auch die mit dem Erwerb der Grablege (Gen 23) zusammenhängenden Erwähnungen Ismaels in der Erzählung von der Bestattung Abrahams (25,9–10) fallen nach der überzeugenden Analyse von Christoph Levin, „Abraham erwirbt seine Grablege (Genesis 23),“ in „*Gerechtigkeit und Recht zu üben*“ (*Gen 18,19*): *Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag*, ed. Reinhard Achenbach und Martin Armeth, BZAR 13 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 96–113, 108, für den ältesten Bestand des priesterlichen Textes aus. Nichts anderes gilt schließlich auch für die Ismaelitergenealogie in 25,12–18, die von Achenbach, *Vollendung*, 441, als Bearbeitung in zeitlicher Nähe zu Num 31 eingeordnet wird. Zur traditionellen Veranschlagung der genannten Texte für den ältesten priesterlichen Bestand vgl. zuletzt etwa Wöhrle, *Fremdlinge*, 68.

13 In der Regel werden die beiden Notizen für denselben Verfasser veranschlagt, sei es für P (so die Mehrheitsmeinung, vgl. etwa Kratz, *Komposition*, 241; Reinhard Achenbach, „The Post-Priestly Elohîm-Theology in the Book of Genesis,“ in *Ein Freund des Wortes: Festschrift Udo Rütterswörden*, ed. Sebastian Grätz et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 1–21, 16), sei es für einen vorpriesterlichen Kompositor (Wöhrle, *Fremdlinge*, 54–58) oder gar eine vorjahwistische Quelle (Christoph Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993], 149.172).

14 Zu den kleineren Abweichungen zählt das in Gen 16,15b MT/SP fehlende לו; durch das in 16,15b LXX bezeugte αὐτῷ wird der Text nachträglich an die Parallele in 21,3 angeglichen.

21,3* zunächst wahrscheinlich überhaupt nicht vorausgesetzt war. Die in Gen 16 etablierte genealogische Nebenlinie (Ismael) ist eine sekundäre Ergänzung der über Isaak laufenden Hauptlinie (Gen 21). Dabei speist sich die Geburtsnotiz Ismaels (16,15) aus 21,3* (Isaak), um dann nachträglich über den Relativsatz in 21,3 eingeholt zu werden.



Je nach redaktionsgeschichtlicher Einordnung von Gen 21,3* ergeben sich hieraus unterschiedliche Implikationen auf Modellebene. Veranschlagt man den Vers als Bestandteil einer erweiterten Geburtsnotiz für die älteste priesterliche Darstellung (Minimalbestand in 21,1b.2a*.3* P₁), was nach wie vor am wahrscheinlichsten scheint,¹⁵ so würde sich hier zunächst der Befund aus Gen 17 bestätigen: Ismael spielte in P₁ ursprünglich keine Rolle und wurde erst redaktionell in die Darstellung integriert. Da die Geburtsnotiz Ismaels 16,15 auf der Grundlage von 21,1–3* gebildet wurde, wäre konsequenterweise die Einführung Ismaels mitsamt aller hier begründeten erzählerischen Nebenlinien auf einer nach-P₁-Ebene zu verorten. Aufgrund der gewichtigen Implikationen dieses Modells empfiehlt sich ein näherer Blick in die Geburtsgeschichte Ismaels in Gen 16, die ihrerseits eine komplizierte Wachstumsgeschichte durchlaufen hat.

3. Die Geburt Ismaels (Gen 16)

Dass die Erzählung in Gen 16 literarisch nicht aus einem Guss ist, kann als nahezu unstrittig gelten. Während die Exposition in 16,1–4a stringent auf die Schwangerschaft Hagens als Leihmutter zuläuft, setzt mit dem Konflikt zwischen Sarai und Hagar in 16,4b ein Erzählfaden ein, in dem sich die schwangere Magd schließlich zur Flucht in die Wüste getrieben sieht, wo ihr ein Engel JHWHs begegnet. Der betreffende Erzählfaden lässt sich bis 16,14 verfolgen und weist zahlreiche Redundanzen und sachliche Spannungen auf, die dafür sprechen, dass innerhalb von 16,4b–14 mit beträchtlicher redaktioneller Nacharbeit zu rechnen ist. Wie auch immer man aber den ältesten Text rekonstruiert, es gelingt kein glatter Übergang zur Geburt und Benamung Ismaels in 16,15, die als Ziel der Erzählung unverzichtbar sind.¹⁶ Will man daher nicht mit einem weggebrochenen Ende rechnen, das nachträglich durch 16,15

15 Zur Diskussion der entstehungsgeschichtlichen Optionen der erweiterten Geburtsnotiz Gen 21,1–7 vgl. jüngst Christoph Berner und Christian Frevel, „Literarische Sollbruchstellen in Gen 20–22: Diskussion des Befundes [Gen 21,1–7],“ in *Von Textbeobachtungen zu Entstehungsmodellen in der Pentateuchkritik: Untersuchungen zu Gen 20–22*, ed. Reinhard Müller und Kirsten M. Schäfers, FAT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

16 Gegen Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 315–20; Ernst A. Knauf, *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ADPV (Wiesbaden: Harrassowitz, 1985), 25–35, die den Erzählabschluss in V. 15(–16) als sekundäre Erweiterung einer Kernerzählung ansehen, die dann allerdings nicht als in sich geschlossen gelten kann.

ersetzt wurde, legt es sich nahe, den gesamten Mittelteil als (in sich gewachsenen) Zusatz zu einer Grunderzählung zu fassen, in der den Gesetzmäßigkeiten der Gattung folgend auf die Schwangerschaft Hagars (16,4a) direkt die Geburt und Benamung Isaels folgte (16,15).¹⁷ Innerhalb der Exposition wird man dabei auch 16,3 als Zusatz anzusprechen haben, der eine neue eherechtliche Komponente einbringt (Hagar als Abrams Frau).¹⁸ Ursprünglich wurde der Vorschlag Saras (16,2a) von Abram ohne Umschweife befolgt (16,2b.4a).

Der rekonstruierte Grundbestand der Geburtserzählung Isaels (Gen 16,1–2.4a.15) ist als sinnvolle und geschlossene Texteinheit lesbar, die sich in ihrem zweiten Teil strukturell deutlich an der Vorlage der erweiterten Geburtsnotiz Issaks (21,1–3*) orientiert. Für das inhaltliche Profil des Textes entscheidend ist indes das Kopfstück 16,1–2, über das die Geburt Isaels als Kontrastparallele zur Geburt Isaaks aufgebaut wird.

	Gen 16,1
	וַשְׂרִי אֶשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לּוֹ וְלֵה
	שְׂפָחָה מִצְרַיִת וּשְׁמָהּ הָגָר: ² וַתֹּאמֶר שְׂרִי אֵל-
	אַבְרָם הִנֵּה נָתַנִּי עֲצָרְנִי יְהוּה מַלְדָּת בְּאִנָּה נָא אֵל-
	שְׂפָחָתִי אוּלַי אֲבָנָה מִמֶּנָּה
	וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שְׂרִי: ^{4a} וַיָּבֵא אֶל-הָגָר וַתְּהַר
	וַתֵּלֶד הָגָר לְאַבְרָם בֶּן
	וַיִּקְרָא אַבְרָם שֵׁם-בְּנֵוֹ אֶשְׂרָיִלְדָה הָגָר יִשְׁמַעְאֵל:
	Gen 21,1b
	וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר: ^{2a} וַתְּהַר
	וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן [לְזִמְרָיו]
	וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת-שֵׁם-בְּנֵוֹ הַנּוֹלֵד-לּוֹ יִצְחָק: ³

Während in Gen 21,1b Sara selbst entsprechend der göttlichen Verheißung durch JHWHs Handeln schwanger wird, ergreift sie in 16,1–2 eigenmächtig die Initiative und ersinnt den Plan, ihre Magd als Leihmutter einzusetzen. Dass ein solches Vorgehen durchaus üblich und in der Sache prinzipiell nicht zu beanstanden war, zeigt die Parallele in Gen 30,1–8, wo sich die unfruchtbare Rahel in der nämlichen Weise über ihre Magd Bilha Nachkommen verschafft.¹⁹ In Gen 16 scheinen die Dinge indes anders zu liegen. Dass der Erzähler in 16,2b eigens betont, Abram habe *auf die Stimme Sarais gehört* – die Formulierung evoziert den an Adam gerichteten Vorwurf aus Gen 3,17 („weil du *auf die Stimme deiner Frau gehört* hast...“) –, verrät eine kritische Distanz gegenüber dem Vorhaben, das offenbar nicht gutgeheißen wird.²⁰ Dies bestätigt auch der Blick auf die jüngere Seitenparallele in 21,12, wo Saras Plan, Hagar und Ismael zu vertreiben, von JHWH eigens abgesegnet werden muss („in allem, was Sara dir sagt, *höre auf ihre Stimme*“).

Was Saras Vorhaben in Gen 16 kritikwürdig macht, dürfte allerdings nicht allein ihre Eigeninitiative, sondern auch der konkrete Plan sein, die Erfüllung der Nachkommenver-

17 Ebenso etwa Levin, *Jahwist*, 149; Achenbach, „Elohîm-Theology“, 16.

18 Da eine entsprechende Konstellation in Gen 16,4b–9 nicht vorausgesetzt ist – Hagar gilt hier nach wie vor als Sarais Magd! –, dürfte 16,3* jünger sein als die Flucht Hagars in die Wüste. Die Datierung in 16,3aßy dürfte dabei allerdings nochmals später ergänzt worden sein.

19 Zu den Parallelen zwischen beiden Texten vgl. Gen 30,3 (בָּא אֵלֶיהָ וַתֵּלֶד עַל-בִּרְפִי וְאֲבָנָה גַם-אֶנְכִי מִמֶּנָּה) mit 16,2 (בְּאִנָּה נָא אֵל-שְׂפָחָתִי אוּלַי אֲבָנָה מִמֶּנָּה) und 30,4b–5 (וַיָּבֵא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב וַתְּהַר בִּלְהָה וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֶּן:) mit 16,4a.15a (וַיִּבֵּא אֶל-הָגָר וַתְּהַר וַתֵּלֶד הָגָר לְאַבְרָם בֶּן) In 30,4a (וַתֵּתֶן לּוֹ אֶת-בִּלְהָה שְׂפָחָתָהּ לְאִשָּׁה) könnte ein von 16,3 inspirierter Nachtrag vorliegen.

20 Ähnlich auch Achenbach, „Elohîm-Theology“, 16: „Sarah’s given reason for the measure questions the divine promise of Gen 15:4–5 and leads the the faithful Abraham (15:6!) into temptation: *עֲצָרְנִי יְהוּה מַלְדָּת* – ,Yhwh has restrained me from bearing!’“

heilung mithilfe einer *ägyptischen* Magd (שפחה מצרית) zu erzwingen. Über die Herkunft Hagers besteht ein Rückbezug zur Preisgabeerzählung aus 12,10–20, wo in 12,16 unter all den Gaben, die Abram vom Pharao erhält, ausdrücklich auch Mägde (שפחות) erwähnt werden.²¹ Mit der Einführung Hagers in 16,1 greift der Verfasser diesen Erzählzug auf und entwickelt gleichzeitig die in 12,10–20 angelegte theologische Problemkonstellation weiter: War es dort Abram, der mit der gewagten Preisgabe Sarais und ihrer Überantwortung an den pharaonischen Harem ein Eindringen der nachmaligen Unterdrückernation in die Genealogie der Erzväter riskierte, so beschreitet hier Sarai den umgekehrten Weg, indem sie eine Ägypterin als Leihmutter auswählt. Wie der Fortgang der Handlung zeigt, ist dieser Vorstoß aber nicht im Sinne der göttlichen Verheißung, welche sich allein in Isaak, dem leiblichen Nachkommen Abrahams und Saras, erfüllt.

Die Funktion der nachträglich ergänzten Geburtsgeschichte Ismaels (Gen 16,1–2.4a.15) erschöpft sich also nicht darin, den Abrahamzyklus an die prägenden Erzählkonstellationen des nachfolgenden Jakobzyklus anzugleichen, indem dort beheimatete Schlüssel motive – die Bevorzugung des jüngeren gegenüber dem älteren Sohn (Gen 25,19–34; 27) / die Magd als Leihmutter (Gen 30) – auf Abrahams Familie übertragen werden.²² Vielmehr geht dieser narrative Ausgleich innerhalb der wachsenden Großkomposition der Vätererzählung mit einer theologischen Standortbestimmung einher, die am Beispiel Hagers und Ismaels die Möglichkeit einer nicht-endogamen Erfüllung der göttlichen Mehrungsverheißung zurückweist.

Dass Ismael nicht der Verheißungsträger ist, liegt zwar auf der Hand, wird aber weder in Gen 16* noch im nichtpriesterlichen Nahkontext (Gen 18) explizit gemacht, wo die in Kap. 16 geschilderten Ereignisse überhaupt keinen Niederschlag finden. Genau genommen bietet einzig die priesterliche Bundeszusage an Isaak und seine Nachkommen (Gen 17,19) den Hintergrund, der eine Einordnung der Ismaelgestalt ermöglicht.²³ Nimmt man die Tatsache hinzu, dass 16,1–2.4a.15 die Geburtsnotiz Isaaks aus 21,1–3* voraussetzen, die in ihrer Substanz am ehesten P₁ zuzuweisen ist, so verdichten sich die Indizien, dass bereits die älteste Erwähnung Ismaels nach P₁ einzuordnen ist.²⁴ Hierfür spricht schließlich auch der in 16,1 gegebene Rückbezug auf die Exodusprolepse in 12,1–10; 13,1, für die sich eine vorpriesterliche Ansetzung ebenfalls als schwierig erweist.²⁵ Die Ismaeltexte der Genesis scheinen damit samt und sonders auf literarischen Ebenen zu liegen, die nach P₁ einzuordnen sind.²⁶

21 Vgl. Knauf, *Ismael*, 35.

22 Zu den makrostrukturellen Entsprechungen innerhalb der Vätererzählung vgl. ausführlich Thomas Naumann, *Ismael: Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, WMANT 151 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).

23 Zu beachten ist ferner, dass durch die Offenbarung Gottes als *El Shaddai* in Gen 17,1 die im Namen Ismael („*El* hat erhört“) implizierte, *vermeintliche* Erfüllung der Verheißung direkt in Frage gestellt ist.

24 Auch Kratz, *Komposition*, 277–278., zieht eine vorpriesterliche Ansetzung von Gen 16* in Zweifel, setzt aber andererseits voraus, dass Ismael ein integraler Bestandteil der ältesten priesterlichen Darstellung war.

25 Vgl. Christoph Levin, „Abraham in Ägypten (Gen 12,10–20),“ in „*Vom Leben umfassen*“: *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen: Gedenkschrift Manfred Görg*, ed. Stefan Wimmer und Georg Gafus, ÄAT 80 (Münster: Ugarit-Verlag, 2014), 109–121, 115.

26 Nur am Rande sei bemerkt, dass selbst die überfüllt wirkende Exposition der recht einmütig nach P₁ datierten Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22,2) nicht zwingend den Schluss zulässt, dass die Existenz Ismaels hier von vornherein vorausgesetzt war.

Die Grundbestand der Geburtsgeschichte Ismaels (Gen 16,1–2.4a.15) hat sich als jüngerer Ableger zur erweiterten Geburtsnotiz aus 21,1–3* P₁ erwiesen, der Ismael als Gegenfigur zum eigentlichen Verheißungsträger Isaak einführt. Eine erste Erweiterung des Textes findet sich in 16,4b–7a.8-9 und bedenkt das Verhältnis zwischen Hagar und ihrer Herrin Sarai. Aufgrund ihrer Überheblichkeit gegenüber der unfruchtbaren Sarai wird Hagar von dieser mit dem Segen Abrams gedemütigt und flieht daraufhin in die Wüste, wo ihr ein Engel JHWHs bedeutet, wieder zu ihrer Herrin zurückzukehren und sich unter ihre Hand zu beugen. Der Einschub bringt damit keinen eigentlichen Erzählfortschritt, sondern schreibt unter Verwendung einiger Anspielungen auf die Exodusüberlieferung die Unterwerfung der ägyptischen Magd unter ihre Herrin fest. Die kritische Distanz gegenüber Ismael, die bereits den Grundbestand des Textes kennzeichnet, wird hier also auf seine Mutter übertragen. Eine Klärung des Verhältnisses zwischen Isaak und Ismael, geschweige denn die Entwicklung einer positiven Perspektive für letzteren, die ihn am Verheißungsgeschehen teilhaben ließe, ist hier noch nicht im Blick. Sie entwickelt sich erst schrittweise in den nochmals späteren Reden des Engels in 16,11f. und 16,10 (mit Reaktion Hagens in 16,13f.), wobei die besagten Passagen ihrerseits lediglich Reflexe auf einen Diskurs bilden, der sich in Gen 21,8-21 entspinnt.

4. Die Vertreibung Hagens und Ismaels (Gen 21,8–21)

Die Erzählung in Gen 21,8–21* bildet ein jüngerer Seitenstück zu Gen 16 und setzt das Kapitel bereits in seiner um die Flucht Hagens erweiterten Gestalt voraus.²⁷ Abrahams fürsorgliche Entlassung der Magd, die zudem erst nach Rückversicherung bei Gott erfolgt, bildet einen positiven Gegenentwurf zur Drangsalierung der Magd durch Sarai. Vorausgesetzt ist ferner die in 16,3a**b** berichtete Überantwortung „Hagens, der Ägypterin“ an Abraham, die in 21,9 mit der identischen Bezeichnung (הגֵר הַמִצְרַיִת) eingeführt wird und in der gesamten Erzählung als Abrahams Magd gilt. Damit ist in Gen 21,8–21* von vornherein eine im Vergleich zum erweiterten Grundbestand von Gen 16 (vv. 1-2.4-9.15) veränderte besitz- und eherechtliche Konstellation impliziert, denn Hagar ist im Horizont von 16,3a**b** nicht nur als Abrahams Magd, sondern auch als seine Frau vorgestellt.²⁸ Wenn er sie schließlich in 21,14 entlässt (שָׁלַח), so klingt hierin deutlich die Beendigung dieser ehelichen Verbindung mit. Ganz offenbar soll auf diesem Weg ein „sauberer“ Schlussstrich unter die Beziehung zwischen Abraham, Hagar und Ismael gezogen werden – eine Beziehung, die hier erstmals in der Literargeschichte des Abrahamzyklus offen als Problem adressiert wird, das nach einer Lösung verlangt.

Das Problem, um das es geht, wird in Gen 21,8–9 über einen anscheinend harmlosen Vorfall in den Fokus gerückt. Bei der Feier zur Entwöhnung Isaaks beobachtet Sara, wie der Sohn Hagens „scherzt“ (מִצְחָק). Was zunächst harmlos wirkt, lässt indes vor dem Hintergrund

27 Vgl. etwa Knauf, *Ismael*, 21–25; Levin, *Jahwist*, 177; Kratz, *Komposition*, 278–279; Anders etwa Achenbach, „Elohîm-Theology“, 16, der das literargeschichtliche Verhältnis zwischen beiden Texten umgekehrt sieht.

28 Da Gen 16,3* ohne die Ausführungen in 21,8–12* erzählerisch ins Leere läuft, ist davon auszugehen, dass der Vers von vornherein zur Vorbereitung der letztgenannten Erzählung konzipiert wurde.

von 21,3 seine wahre Tragweite erkennen. Der Vers stand bei der Abfassung von 21,9 offenkundig Pate.

אֲשֶׁר-יִלְדָה-לּוֹ שָׂרָה יִצְחָק:
וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת-שְׁם-בְנוֹ הַגּוֹלְדֹלָו 21,3

אֲשֶׁר-יִלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק:
וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת-בְּנֵי-הַמִּצְרִית 21,9

Indem der Verfasser von Gen 21,9 die Struktur der Notiz zur Benennung Isaaks aus 21,3 imitiert, stellt er nicht nur die beiden Söhne einander gegenüber,²⁹ sondern qualifiziert zugleich über ein Wortspiel mit der Wurzel צחק das Verhalten des – namentlich nicht genannten! – Sohnes der Hagar als anmaßend: Ismael „isaakt“, was in den Augen Saras die Beanspruchung eines Status zum Ausdruck bringt, der allein ihrem Sohn Isaak zukommt. In Gen 21,10 schlägt Sara dem Abraham sogleich eine Lösung vor und benennt – man beachte die neuerliche Wortassonanz! – noch einmal ausdrücklich ihre eigentliche Befürchtung: Abraham möge „diese Magd und ihren Sohn“ vertreiben (גרש), damit „der Sohn dieser Magd“ nicht mit ihrem Sohn Issak erbe (ירש).

In der Frage nach Abrahams legitimem Erben klingt ein Leitmotiv aus Gen 15 an. Dort äußert der kinderlose Abram bekanntermaßen die Sorge, sein Knecht werde ihn beerben (15,3), woraufhin JHWH ihm in 15,4 versichert, er werde einen leiblichen Nachkommen zum Erben haben:

וְהָיָה דְבַר-יְהוָה אֵלָיו לְאָמֹר לֹא יִרְשֶׁךָ זֶה כִּי-אִם אִשְׁרָא יִצְאָ מִמֶּטֶדְךָ הוּא יִרְשֶׁךָ: Gen 15,4

Mit der Prophezeiung des leiblichen Erben in Gen 15,4 ergab sich nun allerdings Klärungsbedarf hinsichtlich der Rolle Ismaels. Zwar stellte der Lesezusammenhang mit Gen 17 P₁ sicher, dass Ismael nicht der verheißene Sohn war, dem der Bundesschluss galt; als leiblicher Sohn Abrahams, noch dazu als dessen Erstgeborener, hätte er im Licht der Prophezeiung aus 15,4 aber dennoch das Erbe seines Vaters beanspruchen können. Eben diese erzählerische Leerstelle will der Verfasser von Gen 21,8–21* beseitigen, indem er Hagar und Ismael einen Weg abseits der Familie Abrahams weist. Zu diesem Zweck wird Hagar wie gesehen zu Abrahams Frau erklärt (16,3*), von der dieser dann in 21,14 die Trennung vollzieht.³⁰ Wie in 16,5–6 geht dabei auch hier die Initiative von Sara aus, die die Verstoßung Hagars anregt.³¹ Neu ist allerdings, dass Abraham sichtlich Skrupel hat, dem Drängen seiner Frau nachzugeben, und die Trennung erst dann vollzieht, als Gott ihm dies ausdrücklich aufträgt (21,11–12). Der Verfasser ist also sichtlich bemüht, Abraham in ein günstiges Licht zu rücken und die Härten der Vorlage aus Gen 16 abzumildern.

Hierzu trägt im Besonderen der Gedanke der doppelten Fürsorge bei, der in Gen 21,14–21* am Beispiel der Versorgung in der Wüste entfaltet wird. Hatte zunächst Abraham für Wasservorräte gesorgt (21,14), übernimmt, als diese versiegt sind, Gott selbst die Aufgabe, Hagar und Ismael vor dem Verdursten zu bewahren, und weist ihnen durch einen Engel den

29 Vorausgesetzt ist also Gen 21,3 einschließlich des in Angleichung an 16,15 nachgetragenen Relativsatzes.

30 Vorausgesetzt ist der in Dtn 21,14; 22,19; 24,1.3–4 bezeugte Gebrauch der Wurzel שלח als *terminus technicus* für die Ehescheidung.

31 Zu den eherechtlichen Implikationen der „Verstoßung“ (גרש) vgl. Lev 21,7.14; 22,13; Num 30,10 (H / P₂).

Weg zum rettenden Brunnen (21,15–19*).³² Die Erzählung findet ihr Ziel in 21,20, wo das Kind unter Gottes Obhut in der Wüste heranwächst (לג) und zu einem Bogenschützen wird.³³ Damit schließt sich der Kreis zur Exposition in 21,8, die ebenfalls unter dem Leitmotiv des Heranwachsens (לג) steht: Beide Kinder Abrahams haben den ihnen von Gott bestimmten Platz gefunden, doch nur bei Isaak liegt dieser innerhalb der Kernfamilie Abrahams.

Obwohl Gen 21,8–21* in seinem Grundbestand das Bemühen zeigt, die Frage des legitimen Erben zugunsten Isaaks zu beantworten, ohne dabei Ismael das Mitsein Gottes gänzlich zu entziehen, ist doch eine deutliche Distanz gegenüber dem Sohn der Hagar zu verspüren, der nicht einmal mit seinem Namen genannt wird.³⁴ Erst im Zuge einer Bearbeitung des Grundtextes zeigt sich die Tendenz, auch Ismael direkt in die in Abraham eröffnete Verheißungsgeschichte einzubeziehen. Die betreffende Bearbeitung ist vor allem in 21,16–18 greifbar, wo sie eine häufig beobachtete Spannung hervorgerufen hat: So heißt es in 21,16 lediglich, dass Hagar weint, doch in 21,17 wird reklamiert, Gott habe die Stimme des Kindes gehört. Die Spannung rührt daher, dass ein Bearbeiter durch Erweiterungen in 21,16a.17aα.1bβ.18 massiv in die Erzählkonstellation des Grundtextes eingegriffen hat.³⁵ Hatte sich Hagar ursprünglich dem Kind gegenüber hingesezt, das sie zuvor unter einen Strauch geworfen hatte (21,16b), so betont der Bearbeiter dieser Aussage vorgehend, Hagar habe sich einen Bogenschuss entfernt gegenüber dem Kind hingesezt (21,16a). Verbunden mit der räumlichen Distanzierung zwischen der Mutter und dem zum Sterben zurückgelassenen Kind wird sodann das Motiv der göttlichen Erhörung des weinenden Knaben eingeführt, das natürlich gezielt auf den Namen ישמעאל anspielt (21,17aα.1bβ).³⁶ Ziel ist die Ankündi-

32 Der Erzählzug erinnert auffällig an den über die Wurzel פקפ hergestellten Verweiszusammenhang zwischen Gen 50,24; Ex 3,16, wonach die Fürsorge für das Volk Israel zunächst bei Joseph liegt und nach dessen Tod auf JHWH übergeht. Auch hier handelt es sich um ein Textstratum, das entstehungsgeschichtlich nach P₁ anzusetzen ist; vgl. Christoph Berner, *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 42.

33 Die Eheschließung Isaels mit einer Ägypterin (Gen 21,21) ist folgerichtig, allerdings dürfte der Vers aufgrund seines redundanten Anschlusses nachgetragen sein.

34 Die für Gen 21,8–21 charakteristische Tendenz zur klaren Abgrenzung zwischen Hagar/Ismael auf der einen und Sarah/Isaak auf der anderen Seite zeigt sich im Übrigen schon in 21,7a, einem späteren Zusatz zur älteren Rede Sarahs (21,6.7b), der von derselben Hand stammen könnte. Gen 21,7a betont, dass Sarah selbst ihren Sohn Ismael gestillt habe, es wird also ausgeschlossen, dass sie diese Aufgabe einer ägyptischen Amme (Hagar) übertragen haben könnte. Die Erweiterung der Geburtsgeschichte des Mose in Ex 2,7–9 verhandelt dasselbe Thema unter umgekehrten Vorzeichen.

35 Ähnlich Levin, *Jahvist*, 177–179; gegen Knauf, *Ismael*, 21, der den Text für ursprünglich hält.

36 Es ist deutlich, dass die Schilderung in 21,15–18 selbst in ihrer überarbeiteten Gestalt ein Kleinkind vor Augen hat; allerdings müsste Ismael im Licht der gemeinhin P₁ zugeschriebenen chronologischen Notizen in 16,16; 17,24–25; 21,5 zum Zeitpunkt seiner Verstoßung bereits ein junger Mann gewesen sein. Die sachliche Spannung ist offensichtlich, taugt aber nicht als Argument gegen eine nach-P₁ Ansetzung der Erzählung in 21,8–21 (so etwa Blum, *Komposition*, 312; Frank Zimmer, *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht: Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch*, EHS 666 [Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1999], 157). Vielmehr bestätigt sich die schon von Rudolf Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin: de Gruyter, 1912), 11–14, vertretene Einschätzung, dass es sich bei den betreffenden Datierungen um eine äußerst späte, kontextübergreifende Bearbeitung handelt, die bereits auf weite Teile der Texte in ihrer vorliegenden Gestalt zurückblickt und diese – bisweilen auf Kosten der erzählerischen Stimmigkeit – mit einem chronologischen Gerüst versieht.

gung des Engels in 21,18, auch Ismael werde zu einem großen Volk werden. Derselbe Gedanke wird bereits in 21,13 gegenüber Abraham geltend gemacht. Der Vers ist Bestandteil derselben Bearbeitung.

Im weiteren Horizont der Bearbeitung in Gen 21,13.16a.17a α ,b β .18 liegen schließlich auch jene Zusätze, die die Mehrungsthematik in Gen 16-17 eintragen. Hierzu zählen einmal die Verse 17,18.20–21, die den göttlichen Segen und die Verheißung der Mehrung auch auf Ismael übertragen und allein den Bund exklusiv für Isaak reklamieren.³⁷ Sodann ist an die Verheißung einer übergroßen Mehrung der Nachkommenschaft Hagers in 16,10 zu denken (הרבה ארבה את זרעך), die wortgleich mit Gen 22,17 übereinstimmt und von dort inspiriert sein könnte.³⁸ Vermutlich älter als 16,10 dürfte die Botenrede in 16,11–12 sein, die motivisch an 16,9 anschließt, aber die dortige Aufforderung, Hagar möge sich unter die Hand ihrer Herrin beugen, um eine positive Verheißung ergänzt, die den Namen Ismael zum Ausdruck der göttlichen Erhörung der drangsalierten Hagar erklärt. Gen 16,11–12 komplementieren damit die auf Ismael bezogene Erhöhungsaussage in 21,17a α ,b β .

5. Ergebnis

Die vorangehenden Ausführungen nahmen ihren Ausgang bei der Beobachtung, dass die Erwähnungen Ismaels innerhalb des priesterlichen Bundestextes Gen 17 samt und sonders nachgetragen wurden. Es konnte sodann gezeigt werden, dass auch der gemeinhin P₁ zugewiesene Bestand der erweiterten Geburtsnotiz Isaaks (Gen 21,1b.2a*.3*) ursprünglich keinen Bezug zur Geburtsnotiz Ismaels in 16,15 herstellte, sondern erst redaktionell an diese angeglichen wurde. Der damit im Raum stehende Verdacht, dass es sich bei den Ismaeltexten durchweg um nach-P₁-Erweiterungen des Abrahamzyklus handelt, konnte durch die Analyse von Gen 16 und Gen 21 erhärtet werden.

Schon die älteste Erwähnung Ismaels in 16,1–2.4a.15 ist auf Gen 17 P₁ als die bundes- und offenbarungstheologische Wasserscheide innerhalb der Abrahamerzählung hin angelegt. Mit der Einführung Ismaels werden Schlüsselmotive der Jakoberzählung (Leihmutterchaft der Magd / Bevorzugung des jüngeren Sohnes) auf Abraham übertragen, es ist also die deutliche Absicht zur Etablierung analoger narrativer Konstellationen innerhalb der wachsenden Großkomposition der Vätergeschichte erkennbar. Untrennbar hiermit verbunden ist allerdings das theologische Interesse, am Beispiel Hagers und Ismaels eine mögliche Verwirklichung der Mehrungsverheißung zu bedenken – und über den älteren Folgekontext in Gen 17 als Irrweg abzutun. Insofern Gen 17 unmissverständlich klarstellt, dass der Bund und die göttliche Verheißung exklusiv an Isaak gebunden sind, bot sich die Erzählphase unmittelbar vor dem Bundschluss als „Testgelände“ zum Durchspielen alternativer Optionen an. Ismael, der Sohn einer ägyptischen Leihmutter dient also zunächst lediglich als

37 Die Einbeziehung Ismaels in die Mehrungsverheißung (Gen 17,20) bildet ihrerseits die sachliche Voraussetzung für die Ismaelitergenealogie in 25,12–18 P₂ (man beachte die wörtliche Aufnahme der zwölf Fürsten in 25,16b!).

38 Mit Gen 22 verknüpft ist auch die Ortsätiologie in 16,13–14 (vgl. 22,14), die daher möglicherweise auf derselben literarischen Ebene wie 16,10 liegt.

Negativbeispiel, das die Möglichkeit einer exogamen Verwirklichung der Verheißung – noch dazu unter Einbeziehung Ägyptens – ausschließen soll.

Auch die älteste Erweiterung von Gen 16 um den Konflikt zwischen Hagar und Sarai (16,4b–7a.8–9) ändert nichts an der erzählerischen Grundkonstellation, sondern schreibt lediglich die Unterwerfung Hagars fest. Was aus der ägyptischen Magd und ihrem Sohn wird, ist auch hier nicht weiter bedacht. Erst der Verfasser von 21,8–21* bemüht sich darum, Hagar und Ismael einen klaren Platz abseits der Verheißungsgeschichte zuzuweisen. Der Text reagiert auf die an Abram gerichtete Prophezeiung eines leiblichen Erben (15,4) und zielt darauf ab, eine Erfüllung in Ismael auszuschließen. Zu diesem Zweck wird Hagar in 16,3a**ab** zunächst zu Abrams Magd und Ehefrau erklärt, von der dieser dann in 21,8–21* die Trennung vollzieht. Ismael scheidet somit aus der Familie Abrahams aus, findet aber seinen Platz in der Wüste, wo er unter Gottes Obhut heranwächst. Eine zaghafte Einbeziehung Ismaels in die göttliche Verheißungsgeschichte erfolgt erst im Rahmen einer nochmals späteren Bearbeitung, die auch dem ältesten Sohn Abrahams eine reiche Nachkommenschaft in Aussicht stellt (21,13.16a.17a**α**;b**β**.18). Dasselbe Motiv wird redaktionell auch in 16,10 und 17,18.20–21 verankert und verleiht den Texten in ihrer vorliegenden Gestalt einen versöhnten Blick auf Ismael. Dieser ist zwar nicht in das Bundesgeschehen einbezogen, gilt aber dennoch als Teil der erweiterten Familie Abrahams und sorgt als solcher in der spätpriesterlichen Fassung von Gen 25 gemeinsam mit seinem Bruder Isaak für die Bestattung des Vaters.

Von Generation zu Generation

Zum Bund in den priesterlichen und spätpriesterlichen Texten des Pentateuch

Jakob Wöhrle

Dass der Bund zu den zentralen theologischen Themen der priesterlichen Passagen des Pentateuch gehört, wurde stets gesehen. Bekanntlich bezeichnete Julius Wellhausen die priesterliche Quelle als „*liber quattuor foederum*“, als Vierbundesbuch.¹ Und auch wenn sich Wellhausens These der vier priesterlichen Bundesschlüsse nicht halten ließ, da weder im Rahmen der Schöpfung noch in den priesterlichen Erzählungen vom Sinai, sondern nur bei Noah und Abraham ein Bundesschluss belegt ist, so ist doch unwidersprochen, dass die Bundestheologie von großer Bedeutung für das priesterliche Werk ist.

Doch trotz der Bedeutung, die der Bundestheologie für die priesterlichen Passagen des Pentateuch zugemessen wird, ist vieles umstritten. Unklar ist insbesondere und bis in die neueste Zeit hinein die Intention der priesterlichen Bundeskonzeption. Unklar ist auch, und damit verbunden, die literaturgeschichtliche Differenzierung der priesterlichen Texte über den Bund.

Wirkmächtig ist bis heute die These von Walter Zimmerli, dass die priesterlichen Autoren gegenüber der älteren Tradition bewusst nur einen Bund mit Noah und Abraham, nicht aber einen Bund am Sinai in ihr Werk integrierten.² Angesichts der als Gericht Gottes erlebten Exilserfahrung konnten die priesterlichen Autoren so, unter Weglassung des an das Gesetz und damit auch an das Gericht gebundenen Sinaibundes, den als alleinigen Bund zwischen Gott und Volk verbliebenen Abrahambund als unbedingten, von keiner menschlichen Voraussetzung abhängigen Gnadenbund ins Zentrum ihres Werkes stellen. Die Entkopplung von Bund und Gesetz war nach Zimmerli die adäquate Reaktion auf die als Scheitern des Volkes am Gesetz erlebte Exilskatastrophe.

Zimmerlis These hat nun aber, direkt oder indirekt, literaturgeschichtliche Konsequenzen. Sollte der priesterliche Abrahambund nämlich tatsächlich als solch ein an keine menschliche Voraussetzungen gebundener Gnadenbund zu verstehen sein, so können die priesterlichen Texte, die den Bund doch in Verbindung mit dem Gesetz erwähnen, nicht auf die Grundschicht des priesterlichen Werks zurückgeführt werden, sondern sind als sekundäre, spätpriesterliche Zufügungen zu diesem Werk zu betrachten. Dies gilt dann auch und besonders

1 Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 3. Aufl. (Berlin: Reimer, 1899), 1–2; ders., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. Aufl. (Berlin: Reimer, 1927), 293–360.

2 Walter Zimmerli, „Sinaibund und Abrahambund: Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift,“ *TZ* 16 (1960): 268–280.

für das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26, an dessen Ende, im Rahmen der in Lev 26 belegten Verheißungen und Drohungen, gleich mehrfach auf den Bund verwiesen wird, ja, der Bund unter die Bedingung des Gesetzes gestellt wird.³

Zimmerlis These vom Gnadenbund ist nicht unwidersprochen geblieben.⁴ Eine bedeutende Gegenposition hat jüngst Joachim J. Krause vorgestellt.⁵ Krause betont, dass schon der Abrahambund – insbesondere aufgrund des Beschneidungsgebots – unter eine Bedingung gestellt ist. Der Abrahambund kann somit nicht undifferenziert als Gnadenbund verstanden werden. Er steht sehr wohl unter der Voraussetzung eines menschlichen Tuns und Verhaltens. Ohnehin, so Krause, wäre die Vorstellung eines priesterlichen Gnadenbundes nur schlecht als Reaktion auf die Exilskatastrophe zu verstehen. Die Vorstellung eines unbedingten, an keine menschliche Voraussetzung gebundenen Bundes führt seiner Ansicht nach zur „geschichtstheologischen Sprachlosigkeit“;⁶ die Exilskatastrophe kann so, gewissermaßen unter Absehen des menschlichen Tuns und Verhaltens, gerade nicht erklärt werden.⁷

-
- 3 Vgl. nur Norbert Lohfink, „Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes: Zu Lev. 26:9.11–13,“ in *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, ed. Hartmut Gese und Hans Peter Rüter, AOAT 18 (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1973), 129–136; Walter Groß, „‘Rezeption’ in Ex 31,12–17 und Lev 26,39–45: Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung,“ in *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld: Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, ed. Reinhard Gregor Kratz und Thomas Krüger, OBO 153 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 45–64, bes. 56–61; ders., „Noch einmal: Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift: Eine Überprüfung,“ in *Jeremia, Deuteronomismus und Priesterschrift: Beiträge zur Literatur- und Theologiegeschichte des Alten Testaments: Festschrift für Hermann-Josef Stipp zum 65. Geburtstag*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 105 (St. Ottilien: EOS, 2019), 69–86, bes. 79–82; Eckart Otto, „Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz 17–26,“ in *Leviticus als Buch*, ed. Heinz-Josef Fabry und Hans-Winfried Jüngling, BBB 119 (Berlin; Bodenheim: Philo, 1999), 125–196, bes. 177–179; Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), bes. 537–542; ders., „The Priestly Covenant, Its Reinterpretation, and the Composition of ‚P‘,“ in *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, ed. Sarah Shectman und Joel Baden, ATANT 95 (Zürich: TVZ, 2009), 87–134, bes. 104–115.
- 4 Vgl. nur Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress, 1995), 137–142 mit Anm. 66; Jan Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, VTSup 67 (Leiden: Brill, 1996), 111–112; Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3B (New Haven; London: Yale University Press, 2001), 2340.
- 5 Joachim J. Krause, *Die Bedingungen des Bundes: Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen*, FAT 140 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020); siehe auch ders., „Individualisierung des Bundesbruchs? Die neuere Deutung von Gen 17,14 im Licht der Vergleichsbelege,“ *ZAW* 129 (2017): 194–204; ders., „Circumcision and Covenant in Genesis 17,“ *Bib* 99 (2018): 151–165.
- 6 Krause, *Bedingungen*, 55; so auch schon Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin; New York: de Gruyter, 1990), 327.
- 7 Krause unterstellt der These vom Gnadenbund daher gleich mehrfach, dass sie auf ein spezifisch konfessionelles – also wohl protestantisches – Vorverständnis zurückginge (Krause, „Individualisierung,“ 197–198 mit Anm. 14; ders., *Bedingungen*, 29.68); angesichts der Tatsache, dass die These durchaus auch von jüdischer und katholischer Seite vertreten wird (vgl. nur Moshe Weinfeld, „The Covenant of Grace in the Old Testament and in the Ancient Near East,“ *JAOS* 90 (1970): 184–203; Lohfink, „Abänderung,“ 134–135; Walter Groß, „Bundeszeichen und Bundesschluss in der Priesterschrift,“ *TTZ* 87 (1978): 98–115, bes. 101–102), ist diese Behauptung allerdings nicht nur unsachlich, sondern schlicht falsch. Siehe hierzu auch die Kritik an Krause bei Groß, „Individualisierung,“ 73 Anm. 22: „Unterstellungen der Art, ... die

Wenn der Abrahambund aber doch als ein bedingter, an eine menschliche Gehorsamsleistung gebundener Bund vorgestellt wird, dann muss nach Krause auch kein Widerspruch zwischen dem in Gen 17 belegten Abrahambund und den am Ende des Heiligkeitsgesetzes in Lev 26 vorgebrachten Verheißungen und Drohungen gesehen werden. Beide Texte können seiner Ansicht nach als Teile ein und derselben priesterlichen Großkomposition verstanden werden.⁸

Es lohnt also ein erneuter Blick auf die priesterliche Bundeskonzeption, ihre inhaltliche Anlage und ihre literatur- und theologiegeschichtliche Entwicklung. Im Folgenden werden die hierfür relevanten Texte betrachtet – der in Gen 17 belegte Abrahambund, die in Lev 26 belegten Verheißungen und Drohungen und schließlich die in Gen 17,9–14.23–27 belegte Beschneidungsordnung und der damit verbundene Bericht über die Beschneidung von Abraham und den männlichen Angehörigen seines Hauses. Es wird die Intention dieser Texte herausgestellt sowie deren inhaltlicher und entstehungsgeschichtlicher Zusammenhang aufgezeigt, um so ein differenziertes Bild der Bundeskonzeption in den priesterlichen und spät-priesterlichen Texten des Pentateuch zu gewinnen.

Gewidmet sei dieser Aufsatz dem geschätzten Freund und Kollegen Reinhard Achenbach. Die Entstehung und theologiegeschichtliche Differenzierung der Texte des Pentateuch ist das zentrale Thema von Achenbachs Arbeiten.⁹ So ist zu hoffen, dass ihm die folgenden Überlegungen eine kleine Freude bereiten.

1. Das Aufrichten des Bundes: Genesis 17*

Die priesterliche Version des Abrahambundes in Gen 17 beschreibt zunächst in Gen 17,1–8, wie Gott bei Abraham erscheint und einen Bund mit ihm schließt, der Fruchtbarkeit und Mehrung, die besondere Zuwendung Gottes zu Abraham und seinen Nachkommen sowie die Inbesitznahme des Landes Kanaan verheißt. In Gen 17,9–14 folgt die – wie sich noch zeigen wird, erst sekundär eingebrachte –¹⁰ Forderung der Beschneidung als Zeichen des Bundes. In Gen 17,15–22 verheißt Gott Abraham die Geburt Isaaks, mit dem der Bund weiter aufgerichtet werden soll. Das Kapitel endet in Gen 17,23–27 mit der – wiederum erst sekundär ergänzten – Darstellung, dass Abraham, Ismael und die Sklaven des Hauses beschnitten werden.

Bei der priesterlichen Darstellung des Abrahambundes ist zunächst beachtenswert, dass bei dem zu Beginn des Kapitels in Gen 17,1–8 vorgebrachten Bundesschluss zu unterscheiden ist zwischen Bundesinhalten, die nur Abraham selbst zugesprochen werden, und Bundesinhalten, die Abraham und seinen Nachkommen zugesagt werden.¹¹ So ist die zuerst in

These sei abhängig von gewissen konfessionellen ‚theologischen Parametern‘ entwickelt ..., sind ... nicht hilfreich.“

8 Vgl. Krause, *Bedingungen*, 81–108.

9 Vgl. nur seine monumentale Studie Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZABR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003).

10 Siehe hierzu unten 40–41.

11 Vgl. etwa Benno Jacob, *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer, [1934] 2000), 419; Groß, „Bundeszeichen“,

Gen 17,2–6 belegte Verheißung von Fruchtbarkeit und Mehrung – als Aufnahme und Bekräftigung des allen Menschen zugesprochenen Schöpfungssegens in Gen 1,26–28 – nur an Abraham selbst gerichtet. Das daraufhin in Gen 17,7–8 verheißene Gott-Sein Gottes und die Inbesitznahme des Landes gilt dagegen Abraham und seinen Nachkommen. Bei Gen 17,2–8 kann also geradezu von zwei Bundesschlüssen gesprochen werden: dem in Gen 17,2–6 belegten, nur an Abraham gerichteten Bund und dem in Gen 17,7–8 belegten, Abraham und seinen Nachkommen zugesagten Bund.¹²

Bedeutsam für das Verständnis der priesterlichen Bundeskonzeption ist nun insbesondere dieser zweite Textbereich in Gen 17,7–8:

⁷ Und ich richte meinen Bund auf (והקמתי את בריתי) zwischen mir und dir und deinen Nachkommen nach dir nach ihren Generationen (לדורתם) zu einem ewigen Bund (ברית עולם), dass ich dir und deinen Nachkommen nach dir Gott sei.

⁸ Und ich gebe dir und deinen Nachkommen nach dir das Land deiner Fremdlingenschaft, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Erbbesitz (אחזת עולם), und ich will ihnen Gott sein.

Nach Gen 17,7–8 schließt Gott also einen Bund mit Abraham und seinen Nachkommen, der diesen die besondere Zuwendung Gottes und die Inbesitznahme des ganzen Landes Kanaan verheißt. Beachtenswert ist dabei, dass der Bund mit Abraham und seinen Nachkommen hier gleich auf mehrfache Weise als zeitüberdauernd gültig vorgestellt wird. Der Bund ist an Abraham und seine Nachkommen gerichtet. Zudem wird der Bund dezidiert als „ewiger Bund“ (ברית עולם) bezeichnet. Und schließlich wird das Land als „ewiger Erbbesitz“ (אחזת עולם) zugesagt.

Eine Bedingung für den Bund wird hier im Rahmen des Bundesschlusses nicht genannt, und zwar weder für das Aufrichten des Bundes noch für die bleibende Gültigkeit des Bundes.¹³ Im Gegenteil: Die Rede vom „ewigen Bund“ und vom „ewigen Erbbesitz“ markiert doch sehr deutlich, dass dieser Bund von Gott her eben auf Ewigkeit hin angelegt ist und somit unverbrüchlich gilt. Eine vom menschlichen Bundespartner geforderte Bedingung für das Aufrichten oder den Bestand des Bundes würde dem doch zuwiderlaufen, ja, eine solche Bedingung würde das Konzept eines „ewigen Bundes“ letztlich auflösen.¹⁴

111; Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1984), 421–422.

12 So auch schon Groß, „Bundeszeichen“, 111.

13 Anders als bisweilen behauptet (Knohl, *Sanctuary*, 138; Joosten, *People*, 111–112; Milgrom, *Leviticus* 23–27, 2340) kann die in Gen 17,1 von Gott an Abraham vorgebrachte Forderung „wandle vor mir und sei vollkommen“ schwerlich als eine Bedingung für den Bund gelesen werden. Die hier genannte Forderung steht in keiner kausalen Verbindung mit dem Bundesschluss. Es wird in keiner Weise vermerkt, dass der Bund nur deshalb geschlossen wird, weil Abraham vor Gott wandelt. Es werden auch keine Sanktionen genannt für den Fall, dass er dies nicht mehr tut. Schließlich wird an keiner Stelle gesagt, dass die von Abraham geforderte Untadeligkeit auch für seine Nachkommen als Bedingung für das Aufrichten bzw. den Bestand des Bundes gilt. Siehe hierzu auch Krause, *Bedingungen*, 73–74, der die in Gen 17,1 belegte Forderung an Abraham ebenfalls nicht als Bedingung des Bundes verstanden wissen will. Zur Beschneidung als Bedingung des Bundes s.u. 42–43.

14 So auch Groß, „Bundeszeichen“, 112; ders., „Individualisierung“, 82; Nihan, „Priestly Covenant“, 101; Matthias Köckert, „Gottes ‚Bund‘ mit Abraham und die ‚Erwählung‘ Israels in Genesis 17,“ in *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism*, ed. Nathan MacDonald, FAT II/79 (Tübingen: Mohr

In der bisherigen Forschung wurde nun aber eine Besonderheit der priesterlichen Bundesvorstellung stets übersehen oder zumindest nicht weiter beachtet. So steht in Gen 17,7 nicht nur, dass Gott einen Bund mit Abraham und seinen Nachkommen aufrichtet. Es heißt hier auch, dass er den Bund mit Abraham und seinen Nachkommen לְדִרְתָּם „gemäß/nach ihren Generationen“ schließt. Dies wird zumeist, und eher stillschweigend, als mit der vorangehenden Rede von den „Nachkommen“ gleichbedeutende Aussage aufgefasst, mit der dann einmal mehr betont würde, dass der Bund über die Zeiten hinweg gültig bleibt.¹⁵

Dies ist aber noch zu wenig. Der hebräische Begriff דֹּר, der zumeist und zurecht mit „Geschlecht“ oder „Generation“ wiedergegeben wird, bezeichnet die Gesamtheit der zu einer bestimmten Zeit lebenden Personen.¹⁶ Im Plural beschreibt dieser Begriff dann die Abfolge solcher „Geschlechter“ oder „Generationen“. Der Rede von „Generationen“ liegt also das Verständnis einer in kleinere Zeiträume, in einzelne Geschlechter oder Generationen, gegliederten Zukunft zugrunde.¹⁷ Die in Gen 17,7 belegte Formulierung לְדִרְתָּם zielt somit – vergleichbar mit der Wendung דֹּר וְדֹר „von Generation zu Generation“ –¹⁸ auf einen Vorgang, der sich in jeder Generation aufs Neue ereignet, der von Generation zu Generation aufs Neue durchgeführt oder in Kraft gesetzt wird. Zu beachten ist etwa die häufige Verwendung dieser Formulierung in (priesterlichen bzw. spätpriesterlichen) Gesetzestexten, mit der zum Ausdruck gebracht wird, dass das jeweils Geforderte in jeder Generation aufs Neue einzuhalten ist.¹⁹

Die in Gen 17,7 belegte Wendung לְדִרְתָּם beschreibt also nicht nur die andauernde, zeitübergreifende Gültigkeit des Bundes. Dies kommt ja bereits und dezidiert mit der Zusage des Bundes an die Nachkommen Abrahams sowie mit der Rede vom „ewigen Bund“ zum Ausdruck. Die Wendung לְדִרְתָּם zielt vielmehr darauf, dass der Bund „gemäß/nach euren Generationen“, also „von Generation zu Generation“ aufgerichtet und so stets aufs Neue in Kraft gesetzt wird.

Siebeck, 2015), 1–28, bes. 15. Blum, *Studien*, 327, und Krause, *Bedingungen*, 77–81.105–109, wollen hingegen den „ewigen Bund“ ganz von Gott her verstehen. Ihrer Ansicht nach gilt die Zusage des Bundes von Gott her unverbrüchlich, was dann aber nicht heißt, dass der Mensch bzw. das Volk den Bund nicht durch Ungehorsam brechen und so aus diesem Bund herausfallen kann. Die Zusage eines „ewigen Bundes“ von Gott her und die Bedingtheit dieses Bundes für den menschlichen Bundespartner widersprechen sich daher nach Blum und Krause nicht. Zu beachten ist aber, dass in Gen 17,7–8 nicht nur der Bund als solcher, sondern auch der mit dem Bund verheißene Besitz des Landes als ewig vorgestellt wird (אֶרֶץ אָבְרָהָם). Ein von menschlicher Seite verschuldeter Bruch des Bundes müsste doch aber (wie in Lev 26!) zu einem zwischenzeitlichen Verlust des Landes führen, will man sich solch einen Bruch nicht als konsequenzlos vorstellen. Dann aber wäre der Landbesitz (und letztlich auch der Bund) eben doch nicht ewig.

15 Vgl. etwa Jacob, *Genesis*, 422; „Niemals werden Männer aussterben, den Bund fortzupflanzen; darum לְדִרְתָּם וְלְדִרְתָּם לְבָרִית עוֹלָם.“ Siehe hierzu auch Claus Westermann, *Genesis 12–36*, BKAT 1,2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981), 315.

16 Vgl. G. Johannes Botterweck, David Noel Freedman und Jack Lundbom, „דֹּר“, *ThWAT* 2:181–194; Gillis Gerleman, „דֹּר“, *THAT* 1:443–445, sowie Peter R. Ackroyd, „The Meaning of Hebrew דֹּר Considered“, *JSS* 13 (1968): 3–10.

17 Vgl. Botterweck, Freedman und Lundbom, „דֹּר“, 185–186.

18 Dtn 32,7; Jes 13,20; 34,17; 58,12; 60,15; 61,4; Jer 50,39; Joel 2,2; 4,20; Ps 10,6; 33,11; 45,18; 49,12; 61,7; 77,9; 79,13; 85,6; 89,2.5; 90,1; 100,5; 102,13; 106,31; 119,90; 135,13; 145,13; 146,10; Spr 27,24; Klgl 5,19; Est 9,28.

19 Ex 12,14.17.42; 16,32–33; 27,21; 29,42; 30,8.10.21.31; 31,13.16; 40,15; Lev 3,17; 6,11; 7,36; 10,9; 17,7; 21,17; 22,3; 23,14.21.31.41; 24,3; 25,30; Num 9,10; 10,8; 15,14–15.21.23.38; 18,23; 35,29.

Das heißt dann aber, dass der nach Gen 17,7–8 mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossene Bund nicht einfach und ganz direkt von Abraham her an seine Nachkommen weitervererbt wird. Der mit Abraham geschlossene Bund wird vielmehr immer wieder aufs Neue – „von Generation zu Generation“ – von Gott her aufgerichtet.

Dazu passt die in Gen 17,15–22 belegte Aussage über den Bund mit Isaak. Nach Gen 17,19 verheißt Gott Abraham einen Sohn, der Isaak heißen soll und mit dem Gott seinen Bund aufrichten will:

Und Gott sagte: Wahrlich, Sarah, deine Frau, wird dir einen Sohn gebären, und du sollst ihn Isaak nennen. Und ich richte meinen Bund auf (והקמתי את בריתי) mit ihm und seinen Nachkommen nach ihm als einen ewigen Bund (ברית עולם).

Die hier belegte Aussage wird zumeist so verstanden, dass der zwischen Gott und Abraham geschlossene Bund auf Isaak übergeht, dass Gott also den einmal geschlossenen Bund nun mit Isaak bestätigt und bewahrt.²⁰ Zu beachten ist aber, dass hier in Gen 17,19 ja exakt dieselbe Formulierung vorliegt wie in Gen 17,7. Hier wie dort wird das Verb קום hi. verwandt, das – als Kausativ von קום qal „aufstehen“ – mit „aufrichten“ wiederzugeben und somit im Sinne von „einsetzen; in Kraft setzen“ zu verstehen ist.²¹ Dass mit ein und derselben Formulierung ברית הקים bei Abraham in Gen 17,7 das erstmalige Aufrichten des Bundes, bei Isaak in Gen 17,19 dagegen die Bewahrung oder Bestätigung des bereits aufgerichteten Bundes im Blick sein soll, ist durch nichts angezeigt. Vielmehr liegt beiden Stellen, Gen 17,7 wie Gen 17,19, die Vorstellung zugrunde, dass Gott ganz neu seinen Bund mit dem jeweiligen menschlichen Bundespartner aufrichtet.²²

Nach priesterlicher Vorstellung wird somit der mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossene Bund nicht direkt von Abraham an Isaak weitervererbt. Der Bund wird vielmehr erst mit Abraham und dann aufs Neue mit Isaak aufgerichtet. Der Bund wird also nach priesterlicher Vorstellung von Generation zu Generation neu in Kraft gesetzt.

Bedeutend ist dabei, dass in Gen 17,19 auch für Isaak – und somit auch für die auf Abraham folgenden Nachkommen – keine Bedingung für das Aufrichten des Bundes genannt wird. Wie in Gen 17,7 für Abraham und seine Nachkommen grundgelegt steht nun auch Isaak unter der unbedingten, ja, wie die erneute Rede vom „ewigen Bund“ (ברית עולם) in Gen 17,19

20 Vgl. nur Jacob, *Genesis*, 429; Westermann, *Genesis 12–36*, 325; Horst Seebass, *Genesis II: Vätergeschichte I (11,27–22,24)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997), 109.

21 Vgl. Ges¹⁸, 1159–1160.

22 Dagegen meint allerdings Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2343–2346, dass die Wendung ברית הקים an keiner Stelle das Aufrichten eines Bundes, sondern stets das Bewahren eines zuvor bereits geschlossenen Bundes beschreibt. Dafür spricht seines Erachtens, dass in Gen 17 zunächst in 17,2 das Verb נתן für das Schließen des Bundes gebraucht wird und erst dann in 17,7.19.21 das Verb קום. An den zuletzt genannten Stellen ist daher nach Milgrom nur die fortdauernde Bewahrung und Weitergabe des zuvor bereits geschlossenen Bundes im Blick. Gegen diese Sicht spricht aber zum einen der semantische Befund, nach dem קום hi. das Aufstellen/Aufrichten einer zuvor noch nicht aufgestellten/aufgerichteten Sache beschreibt. Zudem spricht gegen Milgroms These die in Gen 6,18 belegte Verheißung an Noah, dass Gott mit ihm einen Bund schließen will, bei der ebenfalls die Wendung ברית הקים gebraucht wird. An dieser Stelle – der ersten Erwähnung eines Bundes im Alten Testament überhaupt – wird mit der Wendung הקים ברית doch keinesfalls das Bewahren eines zuvor bereits bestehenden Bundes bezeichnet, sondern vielmehr das Aufrichten eines zuvor eben noch nicht bestehenden Bundes. Siehe hierzu auch Köckert, „Bund,“ 7 mit Anm. 29.

zeigt, unter der auf Ewigkeit angelegten Zusage, dass Gott seinen Bund mit ihm und dann auch mit seinen Nachkommen – von Generation zu Generation – aufs Neue realisiert und in Kraft setzt.

Das so an der priesterlichen Darstellung des Abrahambundes in Gen 17 erhobene Bild bestätigt sich an den weiteren priesterlichen Passagen des Pentateuch. Zu beachten sind insbesondere die am Beginn des Exodusbuches, in Ex 2,23aβ–25 und 6,2–8, belegten Rückbezüge auf den Bund. So wird zunächst in Ex 2,23aβ–25 vermerkt, wie Gott sich des unter der ägyptischen Fronarbeit leidenden Volkes annimmt:

²³ ... Die Israeliten stöhnten wegen ihrer Knechtschaft und schrien. Und ihr Hilferuf wegen ihrer Knechtschaft kam vor Gott.

²⁴ Gott hörte ihr Seufzen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob (בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב).

²⁵ Da sah Gott auf die Israeliten, und Gott kümmerte sich um sie.²³

Bei der hier in Ex 2,23aβ–25 belegten Reaktion Gottes auf das Leid der Israeliten ist zunächst die Rede vom „Bund mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob“ (בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב) bedeutsam. Dass an dieser Stelle nicht nur Abraham, sondern auch Isaak und Jakob eigens als Bundespartner genannt werden, ist doch ein weiteres Indiz für die Annahme, dass nach priesterlichem Verständnis der einst mit Abraham geschlossene Bund nicht direkt an die folgenden Generationen weitergegeben wird, sondern dass dieser Bund mit jeder Generation – „mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob“ – aufs Neue aufgerichtet wird.²⁴

Dafür spricht auch, dass nach Ex 2,23aβ–25 das Gedenken an den Bund mit den Vätern dazu führt, dass Gott sich des in Ägypten leidenden Volkes annimmt. Das heißt doch genau genommen, dass die in Ägypten befindlichen Israeliten nicht schon selbst im Bund stehen, sondern dass der Bund – der doch nach Gen 17,7–8 gerade auch die Inbesitznahme des Landes verheißt – nun auch mit ihnen aufgerichtet werden muss und wird.

Genau diese Annahme bestätigt sich schließlich auch an dem nächsten priesterlichen Text des Exodusbuches, der in Ex 6,2–8 belegten Berufung des Mose. Bei diesem Text wird gleich zwei Mal, einmal direkt und einmal indirekt, auf den Bund mit den Vätern verwiesen:

⁴ Auch habe ich meinen Bund mit ihnen aufgerichtet, dass ich ihnen das Land Kanaan, das Land ihrer Fremdlingschaft, in dem sie als Fremdlinge wohnten, geben werde.

...

²³ Zur Übersetzung von וידע vgl. etwa Christoph Dohmen, *Exodus 1–18*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2015), 129.

²⁴ Dass in Ex 2,24 nicht nur Abraham, sondern alle drei Väter als Bundespartner erscheinen, wurde natürlich stets gesehen. Allerdings wurden daraus keine weitergehenden Konsequenzen für das Verständnis der priesterlichen Bundeskonzeption gezogen. Im Gegenteil: So meinte etwa Gerhard von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch: Literarisch untersucht und theologisch gewertet*, BWANT 65 (Stuttgart: Kohlhammer, 1934), 176, dass die in Ex 2,24 belegte Vätertrias als altes Traditionselement anzusehen ist, das sich in den inneren Zusammenhang von P gerade nicht einfügt. Nach Thomas Römer, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 547, ist die in Ex 2,24 belegte Vätertrias dagegen eine priesterliche Schöpfung, mit der seines Erachtens aber nur eine engere Verbindung der (gesamten) Väterüberlieferung mit der Exoduserzählung geschaffen werden sollte.

⁸ Und ich bringe euch zu dem Land, für das ich meine Hand erhoben habe, es dem Abraham, Isaak und Jakob zu geben, und ich gebe es euch zum Besitz. Ich bin Jhwh.

In Ex 6,2–8 wird also zunächst in Ex 6,4 der Bund mit den Vätern erwähnt, und es wird – ganz entsprechend zu Gen 17,7–8 – die Inbesitznahme des Landes als entscheidender Bundesinhalt genannt. In Ex 6,8 wird sodann verheißen, dass Gott die Israeliten in das Land bringen und ihnen das Land zum Besitz geben wird, wobei der in diesem Zusammenhang genannte Schwur, mit dem Gott einst Abraham, Isaak und Jakob das Land zugesagt hat, doch wohl nichts anderes meint als den mit den Vätern geschlossenen, auf den Besitz des Landes zielenden Bund.

Nach Ex 6,2–8 hat Gott also mit den Vätern einen Bund geschlossen und den Vätern mit diesem Bund das Land übereignet. Und eben dies wird hier als Ausgangspunkt und als Grund dafür genannt, dass Gott sich des Volkes annehmen, es in das Land führen und nun auch ihnen das Land geben wird.²⁵ Ex 6,2–8 verheißt somit, dass der mit den Vätern geschlossene Bund – der ja ganz zentral auf den Besitz des Landes zielt – nun auch mit dem in Ägypten befindlichen Volk in Kraft gesetzt werden soll. Der Bund geht also auch nach Ex 6,2–8 nicht direkt von Abraham und den Vätern auf deren Nachkommen über. Der Bund wird vielmehr von Generation zu Generation – und so auch für das in Ägypten befindliche Volk – aufs Neue realisiert und aufgerichtet.

Beachtenswert ist dabei einmal mehr, dass auch hier keinerlei Bedingung für das Aufrichten des Bundes genannt wird. Es ist die Erinnerung an den mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossenen Bund – nicht ein besonderes Tun oder Verhalten auf Seiten des in Ägypten befindlichen Volkes –, die Gott dazu führt, sich des Volkes anzunehmen, ihnen das Land zu geben und so den einst mit den Vätern geschlossenen Bund nun auch mit ihnen aufzurichten. Der von Gott gestiftete Bund erscheint also auch hier als ein unkonditionierter, von keinerlei menschlicher Vorbedingung abhängiger Bund.

Nach den priesterlichen Passagen des Pentateuch hat also Gott mit Abraham und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen, der die besondere Zuwendung Gottes und die Inbesitznahme des Landes Kanaan verheißt. Dieser Bund ist auf Ewigkeit zugesagt und an keine menschliche Voraussetzung oder Bedingung gebunden. Der fortdauernde Bestand des Bundes realisiert sich aber nicht so, dass der in einem einmaligen Akt mit Abraham geschlossene Bund direkt an dessen Nachkommen weitervererbt wird. Der Bund wird vielmehr immer wieder aufs Neue, von Generation zu Generation, von Gott in Kraft gesetzt.

Die so skizzierte, doch recht spezifische priesterliche Bundeskonzeption kann nun sehr gut vor dem Hintergrund der historischen Situation, in der das priesterliche Werk entstanden ist – also der exilischen oder eher noch der frühnachexilischen Zeit –, verstanden werden.²⁶

25 Vgl. hierzu etwa Rainer Albertz, *Exodus 1–18*, ZBK 2,1 (Zürich: TVZ, 2012), 13: „Der Bund, den Gott in Gen 17 schon mit Abraham geschlossen hat, bildet nach Ex 2,24; 6,2–8 die Grundlage für die Zuwendung Jhwhs zu den in Ägypten geknechteten Israeliten; auch die Verheißungen, die Inhalt des Abrahambundes gewesen waren, werden nun auf das Volk Israel bezogen.“

26 Zur Datierung der priesterlichen Passagen des Pentateuch vgl. Jakob Wöhrle, *Fremdlinge im eigenen Land: Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 18–20. 160–163; ders., „The Priestly Writing(s): Scope and Nature,“ in *The Oxford Handbook of the Pentateuch*, ed. Joel Baden und Jeffrey Stackert (Oxford: Oxford University Press, 2021), 265–266.

Denn mit der priesterlichen Bundeskonzeption wird doch klargestellt, dass der einmalige Verlust des Landes, wie in der Exilszeit geschehen, nicht zum dauerhaften Verlust führen muss. Ein zwischenzeitlicher Verlust des Landes heißt nicht, dass der Bund – und somit die Verheißung der besonderen Zuwendung Gottes und des Landbesitzes – aufgelöst oder verloren wäre. Da der Bund von den Vätern her in jeder Generation aufs Neue, und zwar bedingungslos, aufgerichtet wird, können sich auch die Rückkehrer aus dem Exil unter der unverbrüchlichen, bedingungslosen Zusage sehen, dass Gott auch mit ihnen – wie einst mit dem in Ägypten befindlichen Volk – seinen Bund aufrichtet, sich ihnen zuwendet und ihnen das Land gibt.

Anders als bisweilen behauptet oder gar gegen die Vorstellung eines in den priesterlichen Texten belegten unkonditionierten Bundes vorgebracht,²⁷ ist die priesterliche Bundeskonzeption also keinesfalls sprachlos gegenüber der Exilskatastrophe. Es werden zwar tatsächlich nicht die Gründe, die zum Exil führten, reflektiert. Es wird nicht zurückgeschaut und danach gefragt, weshalb es zum Verlust des von Gott gegebenen Landes kommen konnte. Es wird aber sehr wohl von der Exilserfahrung her nach vorne geschaut. Mit der Vorstellung eines an keine menschliche Voraussetzung gebundenen, auf Ewigkeit hin gültigen und von Generation zu Generation je aufs Neue aufgerichteten Bundes wird den Rückkehrern aus dem Exil versichert, dass auch sie unter der Zusage stehen, dass Gott seinen Bund mit ihnen wieder aufrichtet, sich ihrer annimmt und ihnen das Land zum Besitz gibt.

2. Die Konditionierung des Bundes: Leviticus 26

Das Heiligkeitgesetz Lev 17–26 endet in Lev 26 mit einem gerne als „Segen und Fluch“ bezeichneten Kapitel, in dem Verheißungen und Drohungen für den Fall der Befolgung bzw. Nichtbefolgung der vorangehenden Gesetze vorgebracht werden.²⁸ In diesem Kapitel wird gleich mehrfach – und zwar sowohl unter den Verheißungen als auch unter den Drohungen – auf den Bund verwiesen. Das Kapitel ist somit von zentraler Bedeutung für das Verständnis der priesterlichen Bundeskonzeption.

Bis in die neueste Forschung hinein ist nun allerdings die literaturgeschichtliche Einordnung des Heiligkeitgesetzes umstritten und Gegenstand umfassender Diskussion.²⁹ So wurde das Heiligkeitgesetz in älteren Ansätzen gerne als vorpriesterliches Gesetzkorpus angesehen, das von den priesterlichen Autoren in ihr Werk integriert wurde.³⁰ Dieser Ansatz

27 S.o. 26 mit Anm. 6.

28 Zur inhaltlichen Anlage von Lev 26, der eher die Bezeichnung „Verheißung und Drohung“ als die v.a. in älteren Ansätzen verwendete Bezeichnung „Segen und Fluch“ gerecht wird, vgl. etwa Hans Ulrich Steymans, „Verheißung und Drohung: Lev 26,“ in *Leviticus als Buch*, ed. Heinz-Josef Fabry und Hans-Winfried Jüngling, BBB 119 (Berlin; Bodenheim: Philo, 1999), 263–307, bes. 273; Reinhard Müller, „A Prophetic View of the Exile in the Holiness Code: Literary Growth and Tradition History in Leviticus 26,“ in *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, ed. Ehud Ben Zvi und Christoph Levin, BZAW 404 (Berlin; New York: de Gruyter, 2010), 207–228, bes. 208; Krause, *Bedingungen*, 90.

29 Vgl. zum Folgenden auch Wöhrle, „Priestly Writing(s),“ 262–265.

30 So etwa Wellhausen, *Composition*, 149–172, und in neuerer Zeit noch Joosten, *People*, 5–7; Klaus Grünwaldt, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26: Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271 (Berlin: de Gruyter, 1999).

wird in neuerer Zeit jedoch kaum mehr vertreten, da das Heiligkeitsgesetz erkennbar, und literkritisch unauflösbar, seinen vorliegenden Kontext, also das Exodusgeschehen, voraussetzt. Die Gesetze werden etwa immer wieder an Mose und das Volk adressiert, und es wird häufig auf die Situation des Volkes in der Wüste verwiesen.

In der neueren Debatte um das Heiligkeitsgesetz sind daher insbesondere zwei weitere Positionen zur Entstehung des Heiligkeitsgesetzes von Bedeutung. So wird das Heiligkeitsgesetz bisweilen als ursprünglicher und integraler Bestandteil der Priesterschrift bzw. der priesterlichen Komposition des Pentateuch gesehen.³¹ Die priesterlichen Autoren selbst hätten somit – evtl. unter Aufnahme vorgegebenen Guts – das Heiligkeitsgesetz geschaffen. Zumeist wird das Heiligkeitsgesetz allerdings als nach- bzw. spätpriesterliche Ergänzung einer älteren Fassung des werdenden Pentateuch aufgefasst – sei es einer älteren Fassung einer noch unabhängigen Priesterschrift oder einer bereits priesterliche und nichtpriesterliche Texte umfassenden Vorstufe des Pentateuch.³² Ja, in der neuesten Forschung wird das Heiligkeitsgesetz häufig als Teil eines umfassenderen redaktionsgeschichtlichen Prozesses angesehen, als Werk einer Heiligkeitschule oder gar einer groß angelegten Pentateuchredaktion, von der nicht nur das Heiligkeitsgesetz selbst, sondern auch weitere Nachträge und Ergänzungen über den gesamten Pentateuch eingebracht wurden.³³

Und in der Tat spricht einiges dafür, dass das Heiligkeitsgesetz nicht auf derselben Ebene wie die priesterlichen Passagen des Pentateuch bzw. die priesterliche Erstausgabe des Pentateuch anzusetzen ist, sondern vielmehr als spätpriesterliche Ergänzung anzusehen ist. Dafür sprechen insbesondere inhaltliche Differenzen zwischen den priesterlichen Texten und dem Heiligkeitsgesetz. So ist der Begriff קדוש „heilig“, der im Heiligkeitsgesetz immer wieder verwandt wird (Lev 19,2; 20,7.26; 21,6–8; 24,9) und der Gesetzessammlung ihren Namen gab, in den priesterlichen Texten des Pentateuch an keiner Stelle belegt. Zudem widerspricht etwa das Verbot der profanen Schlachtung in Lev 17,1–9 der allgemeinen Erlaubnis des Fleischgenusses in Gen 9,3.

Ein vergleichbarer Befund zeigt sich nun auch und gerade bei dem das Heiligkeitsgesetz abschließenden Kapitel Lev 26 und den hier belegten Aussagen über den Bund.³⁴ Bemerkenswert sind zunächst die am Beginn des Kapitels stehenden Verheißungen in Lev 26,3–13:

31 Vgl. hierzu Volker Wagner, „Zur Existenz des sogenannten ‚Heiligkeitsgesetzes‘“, *ZAW* 86 (1974): 307–316; Blum, *Studien*, 318–329; Andreas Ruwe, „*Heiligkeitsgesetz*“ und „*Priesterschrift*“: *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2*, FAT 26 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 27–33, sowie neuerdings Krause, *Bedingungen*, 82–85.93–108.

32 So erstmals Karl Elliger, *Leviticus*, HAT 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1966), 14–20.

33 Die These der (spät)priesterlichen Heiligkeitschule wurde von Knohl, *Sanctuary*, begründet. Zur Annahme, dass das Heiligkeitsgesetz im Rahmen einer umfassenden Pentateuchredaktion eingebracht wurde, vgl. Otto, „Innerbiblische Exegese“; ders., „The Holiness Code in Diachrony and Synchrony in the Legal Hermeneutics of the Pentateuch“, in *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, ed. Sarah Shectman und Joel Baden, ATANT 95 (Zürich: TVZ, 2009), 135–156; Nihan, *Priestly Torah*.

34 Die Entstehung von Lev 26 ist umstritten. So wird immer wieder mit einem komplexeren Wachstum des Kapitels gerechnet, in dessen Zusammenhang dann auch die im Folgenden zu besprechenden Rückbezüge auf die vorangehenden priesterlichen Passagen des Pentateuch eingebracht worden wären; vgl. hierzu etwa schon Elliger, *Leviticus*, 363–372, und in neuerer Zeit Müller, „Prophetic View.“ Zu beachten

³ Wenn ihr nach meinen Satzungen lebt und meine Gebote haltet und sie befolgt,
⁴ dann werde ich euch euren Regen geben zu seiner Zeit, und das Land wird seinen Ertrag geben, und die Bäume des Feldes werden ihre Frucht geben,

...

⁹ und ich werde mich euch zuwenden (וּפְנִיתִי אֵלֵיכֶם), ich werde euch fruchtbar machen und euch mehren (וְהִפְרִיתִי אֹתְכֶם וְהִרְבִּיתִי אִתְּכֶם), und ich werde meinen Bund mit euch aufrichten (וְהִקִּימְתִי אֵת בְּרִיתִי אִתְּכֶם);

¹⁰ ihr werdet das Altgewordene essen und das Alte vor dem Neuen hinausbringen;

¹¹ ich werde meine Wohnung in eure Mitte geben (וְנִתַּתִּי מִשְׁכְּנִי בְּתוֹכְכֶם), und ich werde euch nicht verabscheuen (וְלֹא תִגְעַל נַפְשִׁי אִתְּכֶם);

¹² ich werde in eurer Mitte wandeln (וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם), und ich werde euch Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein (וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם).

¹³ Ich bin Jhwh, euer Gott, der euch herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, dass ihr nicht mehr Sklaven sein müsst; ich zerbrach die Stangen eures Jochs und ließ euch aufrecht gehen.

Die in Lev 26,3–13 vorgebrachten Verheißungen stehen nach 26,3 unter der Bedingung, dass die Angesprochenen die Satzungen und Gebote, also das vorangehende Heiligkeitsgesetz, halten. Unter dieser Bedingung wird den Angesprochenen agrarischer Erfolg, Sicherheit vor Feinden und schließlich auch die besondere Zuwendung Jhwhs – Fruchtbarkeit und Mehrung, das Aufrichten des Bundes und seine Anwesenheit unter dem Volk – verheißen.

Gerade die zuletzt genannten, in Lev 26,9–12 belegten Zusagen, die die besondere Zuwendung Jhwhs verheißen, lassen nun zweifellos eine gewisse Nähe zu den klassischerweise den priesterlichen Passagen des Pentateuch zugewiesenen Texten erkennen.³⁵ Die Rede von Fruchtbarkeit und Mehrung, vom Aufrichten des Bundes oder auch die hier belegte Bundesformel („ich werde euch Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein“) erinnern sehr deutlich an die vorangehenden priesterlichen Texte. Ja, die hier belegten Verheißungen weisen Formulierungen auf, die zuvor gerade an Zentralstellen des priesterlichen Werks belegt sind, etwa im Rahmen des priesterlichen Schöpfungsberichts Gen 1,1–2,4a, des Noahbundes Gen 9,1–17, des Abrahambundes Gen 17, der Berufung des Mose Ex 6,2–8 oder auch der Verheißung am Sinai Ex 29,45–46.

ist aber, dass die in Lev 26 belegten Verheißungen und Drohungen, anders als das vorangehende Heiligkeitsgesetz, nicht auf die Situation des aus Ägypten ausziehenden Volkes bezogen sind, sondern bereits die Situation im Land – etwa agrarischen Erfolg oder Bedrohung durch Feinde – voraussetzen. Dies ist doch am ehesten so zu erklären, dass Lev 26 unter Aufnahme vorgegebenen Guts gestaltet wurde und die Rückbezüge auf die vorangehenden priesterlichen Passagen dann im Rahmen der Einarbeitung dieser Vorlagen in das Heiligkeitsgesetz und somit von den Autoren des Heiligkeitsgesetzes eingebracht wurden. Eine solch überlieferungsgeschichtliche Lösung vertreten auch schon Martin Noth, *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, ATD 6, 2. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 171, oder Lohfink, „Abänderung.“

³⁵ Vgl. hierzu die Übersicht bei Lohfink, „Abänderung,“ 159–162; aufgenommen bei Krause, *Bedingungen*, 94–95.

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich nun aber nicht nur Verbindungen und Gemeinsamkeiten zwischen den in Lev 26,9–12 belegten Verheißungen und den vorangehenden priesterlichen Passagen des Pentateuch, sondern auch sehr deutliche Differenzen.³⁶ Wörtliche Parallelen finden sich de facto nur zur Verheißung von Fruchtbarkeit und Mehrung (פרה; רבה) und zum Aufrichten des Bundes (הקים ברית) in Lev 26,9.³⁷ Die übrigen Verheißungen in Lev 26,9–12 weichen dagegen im konkreten Wortlaut von den vorangehenden priesterlichen Texten ab oder sind dort gänzlich ohne Parallele. So ist schon die in Lev 26,9 belegte Aussage „ich werde mich euch zuwenden“ (ופניתי אליכם) in den priesterlichen Texten nicht belegt; das Verb פנה wird dort nicht verwandt, schon gar nicht mit Gott als Subjekt. Die in Lev 26,11 belegte Aussage „ich gebe meine Wohnung in eure Mitte“ (ונתתי משכני בתוכם) erinnert zwar an die in Ex 29,45 belegte Verheißung „ich werde in der Mitte der Israeliten wohnen“ (ושכנתי) (בתוך בני ישראל). Doch genau genommen liegt hier eine andere Formulierung und, was noch wichtiger ist, eine andere Vorstellung zugrunde, zielt doch das „Geben der Wohnung“ in Lev 26,11 auf die Einrichtung eines Heiligtums als Wohnort Jhwhs, wohingegen Ex 29,45 ganz direkt – ob nun im Heiligtum oder jenseits dessen – das Wohnen und somit die Anwesenheit Jhwhs unter seinem Volk verheißt. Für die in Lev 26,11 folgende Wendung „ich werde euch nicht verachten“ (ולא תגעל נפשי אתכם) findet sich wiederum keine Parallele in den priesterlichen Passagen des Pentateuch; das Verb געל ist im gesamten Pentateuch nur in Lev 26 belegt.³⁸ Auch die in Lev 26,12 belegte Aussage „ich werde in eurer Mitte wandeln“ (והתהלכתי בתוכם) hat in den priesterlichen Passagen des Pentateuch keine Entsprechung; das Verb הלך hitp. wird in den priesterlichen Passagen für bedeutende Personen der Vergangenheit, für Henoch, Noah und Abraham, nie aber mit Gott als Subjekt gebraucht.³⁹ Die in Lev 26,12 belegte Bundesformel „ich werde euch Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein“ (והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם) hat zwar eine gewisse Entsprechung in Ex 6,7; dort stehen die beiden Glieder allerdings in umgekehrter Reihenfolge, und das Annehmen der Angesprochenen als Volk wird dort nicht wie in Lev 26,12 mit היה, sondern mit לקח formuliert: „ich nehme mir euch zum Volk“ (ולקחתי אתכם לי לעם).⁴⁰

36 So auch schon Lohfink, „Abänderung“, 159–162. Anders als Lohfink übergeht Krause, *Bedingungen*, 94–95, die Differenzen zwischen Lev 26 und den vorangehenden priesterlichen Passagen. Ja, in seiner Tabelle (a.a.O., 95) lässt er die Formulierungen aus Lev 26, für die sich in den vorangehenden priesterlichen Texten kein Gegenstück findet, unberücksichtigt. Die von ihm behaupteten „überaus engen sachlichen und sprachlichen Zusammenhänge“ (ebd.) zwischen Lev 26 und den priesterlichen Texten stellen sich daher bei genauerem Hinsehen doch etwas anders dar.

37 Zur Verheißung von Fruchtbarkeit und Mehrung (פרה; רבה) vgl. Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 17,2.6.20; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4; Ex 1,7; zur Wendung הקים ברית vgl. Gen 6,18; 9,9.11.17; 17,7.19.21; Ex 6,4.

38 Lev 26,11.15.30.43.44.

39 Zu הלך hitp. vgl. Gen 5,22.24 (Henoch); 6,9 (Noah); 17,1 (Abraham). Blum, *Studien*, 326, meint dagegen, dass die in Lev 26,12 belegte Verheißung, dass Gott in der Mitte des Volkes wandeln wird, sehr bewusst das zuvor genannte Wandeln der Gerechten vor Gott aufnimmt und nun, unter Umkehrung des Subjekts, „begrifflich den vorläufigen Abschluß der Konstitution einer neugeschaffenen Nähe Gottes“ (ebd.) markiert. Dies ist doch aber eine sehr freie Harmonisierung zweier recht unterschiedlicher Vorstellungen, zumal die „Konstitution einer neugeschaffenen Nähe Gottes“ in den priesterlichen Passagen schon in Ex 29,45–46, mit der dort belegten Zusage, dass Gott in der Mitte des Volkes wohnen wird, zum Ausdruck kommt.

40 Wenn also Krause, *Bedingungen*, 97, zu der in Lev 26 belegten Bundesformel schreibt: „In dieser Gestalt liegt die Formel ausschließlich in Ex 6,7 und Lev 26,12 vor.“, so gilt dies zwar für die hier wie dort

Nun sind sicherlich nicht all diese Differenzen zwischen Lev 26,9–12 und den vorangehenden priesterlichen Passagen des Pentateuch gleich markant. Angesichts der Tatsache, dass sich die priesterlichen Passagen sonst durch eine ausgesprochen formelhafte Sprache auszeichnen, sind die Differenzen in ihrer Gesamtheit aber doch aussagekräftig. Sie sprechen – neben den zuvor genannten allgemeinen Überlegungen – klar dafür, dass das Kapitel Lev 26 und mit ihm das gesamte Heiligkeitsetz nicht auf der Ebene der Priesterschrift oder einer priesterlichen Komposition eingeordnet werden kann; das Heiligkeitsetz ist vielmehr als nach- bzw. spätpriesterliche Erweiterung anzusehen, die die priesterliche Erstausgabe des werdenden Pentateuch bereits voraussetzt und fortschreibt.

Genau dies zeigt sich nun auch mit Blick auf die in Lev 26,9 belegte Erwähnung des Bundes. Beachtenswert ist zunächst, dass an dieser Stelle, wie schon in Gen 17,7.19.21, die Wendung *הקים ברית* vorliegt, die nach den vorangehenden Überlegungen das Aufrichten des Bundes bezeichnet.⁴¹ Anders als zumeist – und häufig ohne weitere Erklärung – angenommen, verheißt Lev 26,9 also nicht einfach nur die Bewahrung des bereits zwischen Gott und seinem Volk aufgerichteten Bundes.⁴² Vielmehr wird auch hier das Aufrichten, das Inkraftsetzen des Bundes zugesagt.⁴³

Das heißt doch aber, dass auch Lev 26,9 die schon für Gen 17 herausgestellte Vorstellung zugrunde liegt, dass der erstmals zwischen Gott und Abraham aufgerichtete Bund nicht einfach von Abraham her über die folgenden Generationen weitervererbt wird. Es wird hier nicht verheißen, dass der von Abraham her bestehende Bund mit den in Lev 26 Angesprochenen bestehen und so bewahrt bleibt. Es wird hier vielmehr verheißen, dass der schon mit Abraham und dann auch mit seinen Nachfahren aufgerichtete Bund nun auch mit den Angesprochenen aufgerichtet wird. Lev 26 nimmt somit die bereits in Gen 17 belegte Vorstellung auf, dass der einst mit Abraham aufgerichtete Bund von Generation zu Generation aufs Neue in Kraft gesetzt wird.

Und doch wird die priesterliche Bundeskonzeption in Lev 26 in einer entscheidenden Hinsicht weiterentwickelt. Das Aufrichten des Bundes wird hier in Lev 26,3–13 an die Voraussetzung gebunden, dass die Angesprochenen die Satzungen und Gebote, also das vorangehende Heiligkeitsetz, halten. Nur wenn die Angesprochenen das Gesetz halten, wird Gott auch mit ihnen seinen Bund aufrichten. Die in den priesterlichen Passagen des Pentateuch belegte Vorstellung eines unkonditionierten Bundes wird in Lev 26 also konditioniert.⁴⁴

belegte zweigliedrige Gestalt der Formel. Krause verschweigt allerdings, dass die Formel an den beiden Stellen unterschiedlich formuliert ist.

41 S.o. 30.

42 Vgl. nur Noth, *Das dritte Buch Mose*, 174 („Aufrechterhaltung seines Bundes“); Elliger, *Leviticus*, 374 („Bund ... zu festem Bestand bringen“); Erhard Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose*, ATD 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 373 („Einhaltung des Bundes“); Steymans, „Verheißung“, 298 („sein Versprechen einhalten“); Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2343–2344 („fulfilling a covenant“); Thomas Hieke, *Leviticus 16–27*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2014), 1048 („Bund ... aufrechterhalten“); Krause, *Bedingungen*, 92 („Zusage, den Bund ... aufrecht zu erhalten“).

43 So auch Nihan, *Priestly Torah*, 538 Anm. 563, der dies allerdings als „contradiction“ und „tension“ zu Gen 17 versteht und daher keine weiteren Konsequenzen für das Verständnis der priesterlichen Bundeskonzeption zieht.

44 Vgl. nur Lohfink, „Abänderung“, bes. 166–167; Otto, „Innerbiblische Exegese“, 177; Nihan, *Priestly Torah*, 539; Hieke, *Leviticus 16–27*, 1060.

Beachtenswert sind sodann die in Lev 26,14–45 folgenden Drohungen. Für den Fall, dass sich die Angesprochenen nicht an die Satzungen und Gebote halten werden, wird hier eine fünffache Folge sich steigender Strafen angedroht, die von agrarischem Misserfolg bis zur Exilierung des Volkes reichen.

Im Rahmen der in Lev 26,14–45 belegten Drohungen wird nun gleich mehrfach auf den Bund verwiesen. So wird zunächst in Lev 26,15 die Missachtung der Satzungen und Gebote als Bruch des Bundes bezeichnet. In Lev 26,25 wird ein Schwert genannt, das die Rache des Bundes vollzieht. Auch an diesen Stellen zeigt sich somit, dass der Bund nach Lev 26 konditioniert vorgestellt wird, und zwar so, dass nicht nur das Aufrichten, sondern auch der Bestand des Bundes von Gott her an das Halten des Gesetzes gebunden ist.

Eine längere Passage, in der die Geltung des Bundes nach dessen Bruch durch das Volk reflektiert wird, steht schließlich am Ende des Kapitels, in Lev 26,40–45:

⁴⁰ Und sie werden ihre Schuld und die Schuld ihrer Väter bekennen, dass sie mir untreu gewesen sind und auch dass sie mir zuwidergehandelt haben

⁴¹ – auch ich handelte ihnen zuwider und brachte sie in das Land ihrer Feinde –. Dann wird sich ihr unbeschnittenes Herz demütigen, und sie werden ihre Schuld bezahlen.

⁴² Und ich werde meines Bundes mit Jakob (בריתי יעקוב) gedenken und auch meines Bundes mit Isaak (בריתי יצחק), und auch meines Bundes mit Abraham (בריתי אברהם) werde ich gedenken, und des Landes werde ich gedenken.

⁴³ Das Land wird von ihnen verlassen sein und wird seine Sabbate ersetzt bekommen, wenn es verödet ist ohne sie, und sie werden ihre Schuld bezahlen, weil sie meine Rechte verworfen und meine Satzungen verabscheut haben.

⁴⁴ Aber auch wenn sie im Land ihrer Feinde sind, habe ich sie nicht verworfen und sie nicht so verabscheut, dass ich ihnen ein Ende bereite und so meinen Bund mit ihnen breche. Denn ich bin Jhwh, ihr Gott.

⁴⁵ So gedenke ich für sie des Bundes mit den Vorfahren (ברית ראשנים), die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, vor den Augen der Völker, um ihnen Gott zu sein. Ich bin Jhwh.

In Lev 26,40–45 wird also über die zuvor angedrohten Strafen hinausgeblickt auf eine Zeit, in der das Volk seine Schuld bekennen und Jhwh daraufhin seines Bundes gedenken wird. Dabei ist zunächst beachtenswert, dass hier in Lev 26,42, vergleichbar mit Ex 2,24, vom Bund mit den Vätern, mit Abraham, Isaak und Jakob, die Rede ist. Doch anders als dort werden die drei Ahnherrn hier in umgekehrter Reihenfolge – Jakob, Isaak, Abraham – genannt. Zudem werden anders als dort nicht einfach nur die Namen der Väter aufgezählt. Vielmehr wird bei jedem einzelnen Ahnherrn das Wort ברית „Bund“ wiederholt, und beim letzten Glied wird zudem noch das Verb זכר „gedenken“ wiederholt.

Die Differenzen zwischen dem hier in Lev 26,42 und dem zuvor in Ex 2,24 belegten Verweis auf den Bund mit Abraham, Isaak und Jakob sprechen dann aber einmal mehr dafür, dass Lev 26 (wie überhaupt das Heiligkeitsgesetz) nicht den priesterlichen Passagen des Pentateuch zugewiesen werden kann.⁴⁵ Lev 26 (wie überhaupt das Heiligkeitsgesetz) geht vielmehr auf eine nach- bzw. spätpriesterliche Bearbeitung zurück.

45 Siehe hierzu auch Nihan, „Priestly Covenant,“ 112.

Die in Lev 26,42 belegte Aussage, dass Jhwh des Bundes mit Jakob, des Bundes mit Isaak und des Bundes mit Abraham gedenkt, ist sodann aber auch auf inhaltlicher Ebene bedeutsam. Denn wie schon bei Ex 2,24, ja, aufgrund der dreifachen Wiederholung des Wortes ברית sogar noch deutlicher als dort, erscheint der Bund mit den Vätern auch hier als ein Akt, der von Gott her in jeder Generation in Kraft gesetzt wird. Mit jedem Vater, mit Jakob, Isaak und Abraham, wurde je eigens ein Bund von Gott her aufgerichtet.⁴⁶

Von hier aus lässt sich dann auch die in Lev 26,45 belegte Erwähnung des „Bundes mit den Vorfahren“ (ברית ראשנים) erklären. Mit den an dieser Stelle genannten Vorfahren, die Jhwh aus Ägypten herausgeführt hat, ist doch recht eindeutig die Exodusgeneration im Blick. Es wurde daher viel gerätselt, wie sich der hier in Lev 26,45 genannte Bund mit der Exodusgeneration zu dem zuvor in 26,42 belegten Väterbund verhält.⁴⁷ Wenn es aber richtig sein sollte, dass die spätpriesterlichen Bearbeiter in Lev 26 das priesterliche Konzept eines in jeder Generation neu von Gott her aufgerichteten Bundes aufnehmen, dann erklärt sich doch ohne weiteres, dass in Lev 26,40–45 gleichermaßen vom Bund mit den Vätern und vom Bund mit der Exodusgeneration die Rede sein kann. Der Bund mit den (drei) Vätern und der Bund mit der Exodusgeneration sind dann gewissermaßen einzelne Stationen des von Gott her von Generation zu Generation aufgerichteten Bundes.

Vor eben diesem Hintergrund – vor dem Hintergrund des einst mit den einzelnen Vätern und dann auch mit der Exodusgeneration aufgerichteten Bundes – wird nun in Lev 26,40–45 verheißen, dass Jhwh sich auch des aufgrund der Missachtung des Gesetzes der Strafe verfallenen und deshalb ins Exil geführten Volkes annehmen wird. So wird in Lev 26,44 betont, dass Jhwh sein Volk, auch wenn sie sich im Land ihrer Feinde, d.h. im Exil, befinden, nicht verworfen hat und dass er seinen Bund nicht gebrochen hat.

Die hier belegte Aussage, dass Jhwh seinen Bund nicht gebrochen hat, kann nach den vorangehenden Überlegungen doch nur so verstanden werden, dass auch für diejenigen, die aufgrund ihres Ungehorsams gegenüber dem Gesetz die Strafe erfahren haben, die Möglichkeit besteht, dass Jhwh mit ihnen seinen Bund wieder aufrichtet. Da der Bund ohnehin von Generation zu Generation und so stets aufs Neue wieder aufgerichtet wird, stehen auch sie unter der Verheißung, dass Jhwh selbst mit ihnen seinen Bund wieder in Kraft setzen wird.

Wie schon in Lev 26,3–13 ist nun aber auch die hier am Ende von Lev 26 vorgebrachte Aussicht, dass Jhwh den Bund mit seinem Volk aufrichtet, an eine Bedingung geknüpft. Nach Lev 26,40 steht die erneute Zuwendung Jhwhs und so auch das erneute Aufrichten des Bundes unter der Voraussetzung, dass das Volk seine Schuld und seine Untreue bekennt, dass es sich demütigt und seine Schuld bezahlt.⁴⁸ Die Umkehr zu Jhwh, die Umkehr von der Untreue

46 So auch Mark G. Brett, *Locations of God: Political Theology in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 65.

47 So meinte etwa Walter Groß, *Zukunft für Israel: Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Bund*, SBS 176 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998), 97–99, dass auch der „Bund mit den Vorfahren“ auf den Väterbund zielt (vgl. aber die Korrektur seiner These in ders., „Individualisierung“, 81); nach Joosten, *People*, 113–114, bezieht sich der „Bund mit den Vorfahren“ auf die Exodusgeneration; nach Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2339; Nihan, „Priestly Covenant“, 112; Hieke, *Leviticus 16–27*, 1097, ist hier gleichermaßen der Väter- und der Sinaibund im Blick.

48 Vgl. hierzu etwa Otto, „Innerbiblische Exegese“, 178; Nihan, *Priestly Torah*, 540; Thomas Hieke, „The Covenant in Leviticus 26: A Concept of Admonition and Redemption,“ in *Covenant in the Persian Pe-*

und – dies ist im vorliegenden Zusammenhang wohl mitzudenken – die Rückkehr zum Gesetz, ist also die Voraussetzung für das erneute Aufrichten des Bundes durch das Gericht hindurch. Wie schon bei der zu Beginn des Kapitels in Lev 26,3–13 vorgebrachten Verheißung ist also auch das in 26,40–45 in Aussicht gestellte Aufrichten des Bundes mit dem untreu gewordenen und hierfür abgestraften Volk an das Gesetz gebunden.

In Lev 26 wird somit das in der priesterlichen Erstaussage des Pentateuch vorgestellte Konzept eines von Generation zu Generation je aufs Neue aufgerichteten Bundes aufgenommen. Es wird aber in einer entscheidenden Richtung weiterentwickelt. Das Aufrichten des Bundes wird hier an das Halten des Gesetzes gebunden. Wenn das Volk sich an das Gesetz hält, wird Gott seinen Bund mit ihm aufrichten. Hält es sich nicht an das Gesetz, wird es dafür Strafen – von Missernten über feindliche Übergriffe bis zur Exilierung – erfahren. Doch auch nach dem Bruch des Gesetzes und der dafür erfahrenen Strafe gibt es einen Weg zurück zu Gott und in den Bund. Kehrt das Volk zu Jhwh und zu seinem Gesetz zurück, wird Jhwh auch mit dem abgefallenen Volk seinen Bund wieder aufrichten.

Auch die hinter dem Heiligkeitgesetz erkennbare spätpriesterliche Bearbeitung des werdenden Pentateuch reflektiert somit die besondere Situation des Volkes nach dem Exil. Unter Aufnahme des in den älteren priesterlichen Passagen entwickelten Konzepts eines von Generation zu Generation je aufs Neue aufgerichteten Bundes wird den Rückkehrern aus dem Exil auch hier versichert, dass auch sie unter der Zusage stehen, dass Gott seinen Bund mit ihnen wieder aufrichtet, sich ihrer annimmt und ihnen das Land zum Besitz gibt. Doch über die älteren priesterlichen Passagen hinaus werden nun mit der Konditionierung des Bundes, mit der Verbindung von Bund und Gesetz, auch die Gründe entfaltet, die zur Exilskatastrophe führten, sowie die Voraussetzungen herausgestellt, unter denen sich Gott seinem Volk wieder zuwenden wird. Es war der als Bundesbruch zu deutende Abfall vom Gesetz, der zur Exilierung führte; und es ist die Rückkehr zum Gesetz, die das erneute Aufrichten des Bundes von Gott her ermöglichen wird.

3. Die Aufnahme in den Bund: Genesis 17,9–14.23–27

Im Rahmen des in Gen 17 belegten Abrahambundes steht in Gen 17,9–14 die gerne als Beschneidungsordnung bezeichnete Forderung, dass Abraham und seine Nachkommen alle männlichen Angehörigen ihres Hauses beschneiden lassen sollen, als Zeichen des Bundes an ihrem Fleisch. Wer dies nicht tut, bricht den Bund und wird aus dem Volk ausgeschlossen. In Gen 17,23–27 wird sodann berichtet, dass Abraham, Ismael wie auch die Sklaven des Hauses tatsächlich beschnitten werden.

Wie bereits an anderer Stelle begründet, spricht einiges dafür, dass die in Gen 17,9–14 belegte Beschneidungsordnung und damit zusammenhängend auch die in Gen 17,23–27 belegte Notiz über die Beschneidung von Abraham und den männlichen Angehörigen seines Hauses nicht der priesterlichen Grundschrift des Kapitels zuzurechnen ist, sondern im Rahmen einer sekundären, dann als spätpriesterlich zu bezeichnenden Bearbeitung eingebracht

riod: From Genesis to Chronicles, ed. Richard J. Bautch und Gary N. Knoppers (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 75–89, bes. 80.

wurde.⁴⁹ Dafür spricht zunächst, dass mit der Beschneidungsordnung der in Gen 17,1–8 un-konditioniert vorgebrachte Abrahambund – oder genau genommen die individuelle Aneignung des Bundes –⁵⁰ nachträglich konditioniert wird.⁵¹ Dafür spricht sodann, dass der Beschneidung als Zeichen des Bundes in Gen 17,9–14 eine andere Funktion zukommt als dem im Rahmen des priesterlichen Noahbundes in Gen 9,12–17 als Bundeszeichen genannten Regenbogen; die Beschneidung wird hier als Bedingung und so als Zeichen der Aufnahme in den Bund vorgestellt und nicht wie dort als ein für Gott selbst bestehendes Erinnerungszeichen an den Bund.⁵² Schließlich und vor allem erweist sich die Beschneidungsordnung deshalb als Zusatz, weil hier nicht nur wie in Gen 17,1–8 Abraham und seine Nachkommen als Bundespartner in den Blick genommen werden. Nach der Beschneidungsordnung in Gen 17,9–14 sollen auch die Sklaven des Hauses beschnitten werden; auch sie tragen somit das Zeichen des Bundes an ihrem Leib. Die Beschneidungsordnung erweitert also gegenüber Gen 17,1–8 den Kreis der Bundespartner über die Gruppe der Abrahamnachkommen hinaus. Dies spricht doch aber sehr deutlich dafür, dass die Beschneidungsordnung in Gen 17,9–14 und mit ihr dann auch der kurze Bericht über die Beschneidung von Abraham und den männlichen Angehörigen des Hauses in Gen 17,23–27 dem Kapitel erst sekundär zugefügt wurden.⁵³

49 Vgl. hierzu Jakob Wöhrle, „The Integrative Function of the Law of Circumcision,“ in *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, ed. Reinhard Achenbach, Rainer Albertz und Jakob Wöhrle, BZABR 16 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 71–87, bes. 74–78; ders., *Fremdlinge*, 45–50. Dass die in Gen 17,9–14 belegte Beschneidungsordnung (wohl zusammen mit Gen 17,23–27) als Nachtrag aufzufassen ist, meinen sodann auch Max Löhr, *Untersuchungen zum Hexateuchproblem*, BZAW 38 (Gießen: Töpelmann, 1924), 12–15; Klaus Grünwaldt, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, BBB 85 (Frankfurt: Hain, 1992), 27–46; Christoph Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 157; Seebass, *Genesis II*, 111–112; Mark G. Brett, „The Priestly Dissemination of Abraham,“ *HBAI 3* (2014), 87–107, bes. 89–95; Joseph Blenkinsopp, „The ‚Covenant of Circumcision‘ (Gen 17) in the Context of the Abraham Cycle (Gen 11:27–25:11): Preliminary Considerations,“ in *The Post-Priestly Pentateuch: New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, ed. Federico Giuntoli und Konrad Schmid, FAT 101 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 145–156, bes. 148–153. Gegen diese These haben sich jüngst Köckert, „Bund,“ 14–16, und Krause, *Bedingungen*, 68–70, ausgesprochen.

50 S.u. 42–43.

51 Köckert, „Bund,“ 15, hat natürlich recht, dass die Beschneidung nicht als Bedingung für den Bund, sondern nur als Bedingung für die individuelle Aneignung des Bundes vorgestellt wird. Insofern muss sie nicht zwingend der in Gen 17,1–8 belegten Vorstellung eines ewigen und unbedingten Bundes widersprechen. Es ist und bleibt allerdings doch bemerkenswert, dass in Gen 17,1–8 zunächst uneingeschränkt Abraham und seinen Nachkommen ein Bund zugesprochen wird, der dann aber in 17,9–14 – mit Blick auf den Einzelnen – an eine Bedingung geknüpft wird.

52 Die unterschiedliche Funktion des Bundeszeichens in Gen 9 und Gen 17 will Köckert, „Bund,“ 16, und im Anschluss an ihn auch Krause, *Bedingungen*, 68, nicht als Argument für den sekundären Charakter von 17,9–14 gelten lassen, da die beiden Bundesschlüsse in unterschiedlichen Kontexten verankert sind – der Noahbund gilt der gesamten Menschheit, der Abrahambund aber dem eigenen Volk. Es ist und bleibt doch aber ein Problem, dass bei beiden Bundesschlüssen – die ja auch sonst, etwa mit der Verheißung von Fruchtbarkeit und Mehrung (Gen 9,1.7; 17,2.6.20), einige Gemeinsamkeiten haben – ein Bundeszeichen genannt wird, dies aber einmal ein Zeichen für Gott, einmal ein Zeichen am Menschen ist. Dies lässt sich wohl doch am ehesten so erklären, dass solch ein Bundeszeichen zunächst nur in Gen 9 belegt war und dann von dort her – aber eben mit anderer Funktion – nach Gen 17 übertragen wurde.

53 Köckert, „Bund,“ 17–18, meint dagegen, dass die Sklaven des Hauses wie auch Ismael beschnitten werden, weil sie zum Haushalt gehören. „Nicht die Beschneidung an sich ermöglicht die Teilhabe am Bund,

Es ist nun schon häufiger aufgefallen, dass die in Gen 17,9–14 belegte Beschneidungsordnung sowie der hiermit verbundene Bericht über die Beschneidung von Abraham, Ismael und den Sklaven des Hauses in 17,23–27 einige auffällige terminologische Verbindungen zum Heiligkeitsgesetz und zu weiteren spätpriesterlichen Texten des Pentateuch aufweisen.⁵⁴ So steht der Ausdruck בן נכר „Sohn eines Fremden“ im gesamten Pentateuch nur hier in Gen 17,12.27, im Heiligkeitsgesetz in Lev 22,25 sowie in dem spätpriesterlichen Vers Ex 12,43. Die in Gen 17,14 belegte Wendung ונכרתה הנפש ההוא מעמיה „er wird ausgeschlossen aus seinem Volk“ ist gleich mehrfach im Heiligkeitsgesetz (Lev 17,10; 18,29; 19,8; 20,6; 23,29) sowie an einigen weiteren, wohl ebenfalls als spätpriesterlich zu bezeichnenden Stellen belegt (Ex 31,14; Lev 7,20.21.25.27; Num 9,13; 15,30; vgl. Ex 12,15.19; Num 19,13.20). Die Formulierung פרך ברית „den Bund brechen“ findet sich neben Gen 17,14 auch in Lev 26,15.44. Die in Gen 17,23.26 belegte Wendung בעצם היום ההוא ist schließlich auch in Lev 23,14.21.28.29.30 belegt.

Die in Gen 17,9–14.23–27 erkennbare Bearbeitung zeigt also auf terminologischer Ebene eine deutliche Nähe zum Heiligkeitsgesetz und anderen spätpriesterlichen Texten des Pentateuch. Anders als bisweilen vermutet heißt dies aber nicht, dass Gen 17,9–14.23–27 auf dieselbe Hand zurückgeht, die auch das Heiligkeitsgesetz (und weitere spätpriesterliche Texte) in den werdenden Pentateuch eingebracht hat.⁵⁵ Die in Gen 17 erkennbaren Nachträge können nicht der gerne als Heiligkeitsschule bzw. Heiligkeitsredaktion bezeichneten Großbearbeitung des Pentateuch zugewiesen werden, der das Heiligkeitsgesetz und auch weitere spätpriesterliche Texte zugeschrieben werden.

Zu beachten ist nämlich, dass sich die in Gen 17,9–14.23–27 belegte Bundesvorstellung sehr deutlich von der in Lev 26 erkennbaren Vorstellung unterscheidet. So wird zwar hier wie dort eine Bedingung für den Bund formuliert – hier die Beschneidung, dort das Halten des Gesetzes. Bedeutsam ist aber zum einen, dass hier in Gen 17,9–14 nicht das Kollektiv, das Volk, sondern das Individuum in den Blick genommen wird.⁵⁶ Die Beschneidungsordnung zielt auf den Einzelnen, der beschnitten werden soll bzw. dessen männliche Angehörige beschnitten werden sollen. Ganz entsprechend ist auch der in Gen 17,14 genannte Bundesbruch auf den Einzelnen bezogen, der nicht beschnitten ist und eben deshalb „aus seinem Volk (!)“ ausgeschlossen werden soll.⁵⁷

sondern nur die Beschneidung derer, die aus der Linie Abraham, Isaak und ... Jakob stammen.“ Das steht im Text aber schlicht nicht da; siehe hierzu auch unten 43–44.

54 Vgl. Knohl, *Sanctuary*, 102 Anm. 145; Saul M. Olyan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 154–155; Brett, „Priestly Dissemination“, 90.

55 Anders Knohl, *Sanctuary*, 104; Olyan, *Rites*, 154–155; Brett, „Priestly Dissemination“, 90, die Gen 17,9–14 (teilweise oder in Gänze) der Heiligkeitsschule zuweisen wollen.

56 Vgl. hierzu insbesondere Hermann-Josef Stipp „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14): Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift,“ *MTZ* 56 (2005): 290–304; Groß, „Individualisierung.“

57 Krause, „Individualisierung,“ 199–202; ders., *Bedingungen*, 77, verweist dagegen auf die in Gen 17,14 belegte *karet*-Formel (ונכרתה הנפש ההוא מעמיה), die seiner Ansicht nach stets als Sanktion für gemeinschaftsschädigendes Verhalten verwandt wird. Daraus zieht er den Schluss, dass auch mit der Beschneidungsordnung der Einzelne in seiner Verantwortung für die Gemeinschaft angesprochen wird. Eine Individualisierung des Bundesbruchs (und somit einen Widerspruch zu Lev 26) will er daher in der Beschneidungsordnung nicht erkennen. Nun mag richtig sein, dass die *karet*-Formel stets gegen gemeinschaftsschädigendes Verhalten gerichtet ist. Fakt ist doch aber, dass die *karet*-Formel androht, dass der

Zum anderen ist zu beachten, dass die Beschneidung nach Gen 17,9–14 nicht als Bedingung oder Voraussetzung für das Aufrichten oder den bleibenden Bestand des zuvor genannten Bundes vorgestellt wird. Die Beschneidung ist vielmehr Bedingung für die individuelle Aneignung des von Gott mit Abraham und seinen Nachkommen aufgerichteten Bundes. Die Beschneidungsordnung zielt auf die individuelle Aufnahme in diesen Bund.

Das heißt dann aber, dass sich die Bundesvorstellung der in Gen 17,9–14 belegten Beschneidungsordnung ganz erheblich von der Bundesvorstellung der in Lev 26 belegten Verheißungen und Drohungen unterscheidet. In Gen 17,9–14 ist die Beschneidung die Bedingung, dass der Einzelne in den bereits aufgerichteten Bund aufgenommen wird. In Lev 26 wird dagegen das Halten des Gesetzes als Bedingung vorgestellt, dass der Bund überhaupt erst (in der jeweiligen Generation) aufgerichtet wird.

Die in Gen 17,9–14,23–27 erkennbaren Nachträge und das in Lev 17–26 belegte Heiligkeitgesetz können somit nicht ein und derselben Bearbeitung – also etwa einer spätpriesterlichen Heiligkeitsschule – zugewiesen werden.⁵⁸ Die in Gen 17,9–14,23–27 erkennbaren Nachträge gehen vielmehr auf eine Bearbeitung zurück, die – aufgrund der genannten terminologischen Verbindungen – das Heiligkeitgesetz bereits voraussetzt und somit nochmals später als das Heiligkeitgesetz anzusetzen ist.

Die in Gen 17,9–14 belegte Beschneidungsordnung und die damit zusammenhängende Notiz über die Beschneidung von Abraham und den männlichen Angehörigen seines Hauses in Gen 17,23–27 wurden also im Rahmen einer spätpriesterlichen, nach dem Heiligkeitgesetz anzusetzenden Bearbeitung ergänzt. Mit der so ergänzten Beschneidungsordnung wird nun im Rahmen des Abrahambundes eine Bedingung für die individuelle Aufnahme in diesen Bund vorgebracht. Die Beschneidung erscheint nun als Voraussetzung für die Zugehörigkeit des Einzelnen zu dem mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund.

Die Beschneidungsordnung leistet aber noch mehr. So ist bedeutsam, dass in Gen 17,9–14 nicht nur – wie beim vorangehenden Bundesschluss in 17,7–8 – Abraham und seine Nachkommen als Bundespartner genannt werden. Nach Gen 17,12–13 sollen vielmehr auch die Sklaven des Hauses beschnitten werden, und zwar „der im Haus geborene und der von Fremden um Geld gekaufte Sklave, der nicht aus deiner Nachkommenschaft ist“ (לִיד בֵּית אִשְׁרָאֵל וּמִקְנָתוֹ כֹּסֶף מִבֶּן נִכְר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרְעוֹ הוּא). Dazu passt, dass nach Gen 17,23–27 auch Ismael beschnitten wird, obgleich nach den vorangehenden Versen Gen 17,15–21 der mit Abraham geschlossene Bund doch mit Isaak, und gerade nicht mit Ismael, aufgerichtet werden soll.

Nach der in Gen 17,9–14 belegten Beschneidungsordnung geht die Gruppe derer, die beschnitten werden sollen, also über den Kreis von Abraham und seinen Nachkommen hinaus.⁵⁹ Dass, wie bisweilen behauptet wird, nach Gen 17 die Sklaven und auch Ismael nur deshalb

Einzelne wegen seines Verhaltens aus der Gemeinschaft (מעמיה) ausgeschlossen wird. Die *karet*-Formel zielt also gerade nicht auf eine gegen das Kollektiv, sondern vielmehr auf eine gegen das Individuum gerichtete Sanktion. Die in Gen 17,14 belegte *karet*-Formel spricht somit nicht dagegen, sondern vielmehr dafür, dass die Beschneidungsordnung auf den Einzelnen und nicht auf das Kollektiv ausgerichtet ist, was dann durchaus eine bedeutende Differenz zu Lev 26 darstellt. Zur Kritik an Krause vgl. auch Groß, „Individualisierung“, 75–76.

58 Das heißt dann natürlich auch, dass Gen 17,9–14,23–27 und Lev 26 (selbst wenn die zuerst genannten Texte doch zur Grundschrift von Gen 17 gehören würden) nicht als Teile einer einheitlichen priesterlichen Komposition erklärt werden können.

59 Vgl. hierzu auch Brett, „Priestly Dissemination“, 89–95.

beschnitten werden, weil sie zum Haushalt gehören, und dass die Beschneidung der Sklaven und auch Ismaels daher nicht bedeuten kann, dass auch sie in den Bund aufgenommen werden, ist im Text durch nichts angezeigt.⁶⁰ In Gen 17,9–14 wird keine Zwei-Klassen-Beschneidung begründet, die bei den einen als „Zeichen des Bundes“, bei den anderen dagegen nur als Zeichen der Zugehörigkeit zum Haushalt der Abrahamnachkommen verstanden werden kann. Die Beschneidung wird hier vielmehr ganz generell als „Zeichen des Bundes“ und so als Zeichen der Zugehörigkeit zu dem mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund dargestellt. In Gen 17,9–14 wird die Beschneidung somit nicht nur für die Angehörigen des eigenen Volkes als Weg der individuellen Aneignung des Abrahambundes vorgestellt. Die Beschneidung erscheint hier auch für Außenstehende, für Fremde, als Weg und so als Möglichkeit der Aufnahme in diesen Bund.

Dass die Beschneidungsordnung tatsächlich auch auf die Aufnahme von Außenstehenden in den Abrahambund zielt, zeigt sich sodann auch an den in Ex 12,43–45.48–49 belegten Regelungen zum Zugang von Fremden zum Passahfest, die dort wohl ebenfalls – und wohl im Rahmen derselben spätpriesterlichen Bearbeitung, die auch Gen 17,9–14.23–27 eingebracht hat – erst sekundär ergänzt wurde.⁶¹ So wird in Ex 12,44.48 geregelt, dass die „um Geld gekauften Sklaven“ (עבד איש מקנת כסף) wie auch die Fremden (גר) am Passah teilnehmen dürfen, wenn sie sich beschneiden lassen. Die Beschneidung dient also auch dort der Integration von Außenstehenden in die eigene Volks- und Kultgemeinschaft. Sie dient auch dort, so könnte man von Gen 17 her sagen, der Integration von Außenstehenden in den Bund.

Die in Gen 17,9–14 ergänzte Beschneidungsordnung regelt also nicht nur ganz allgemein die individuelle Aneignung des Bundes und so die Aufnahme in den Bund. Die Beschneidungsordnung regelt auch den Zugang zum Bund für Außenstehende, die nicht zum eigenen Volk gehören.

Bemerkenswert ist schließlich, dass am Beginn der Beschneidungsordnung in Gen 17,9 eigens herausgestellt wird, dass die folgende Ordnung von Abraham und seinen Nachkommen „nach ihren Generationen“ (לדורותם) befolgt werden soll. Wie schon in Gen 17,7 für das Aufrichten des Bundes wird also auch hier in Gen 17,9 für die Beschneidung und so für die individuelle Aneignung des Bundes herausgestellt, dass dies von Generation zu Generation erfolgen soll. Wie der Bund von Gott her immer wieder aufs Neue aufgerichtet wird, so soll der Bund auch von den Menschen immer wieder aufs Neue angeeignet werden.

Wie schon die spätpriesterliche Bearbeitung in Lev 26 adaptiert also auch die nochmals später anzusetzende Bearbeitung in Gen 17,9–14.23–27 die bereits in der priesterlichen Erstausgabe begründete Vorstellung des von Gott von Generation zu Generation aufs Neue aufgerichteten Bundes. Diese Vorstellung wird nun aber in Gen 17,9–14.23–27 auf die Aneignung des Bundes bezogen, und sie wird dabei über den engeren Kreis der Abrahamnachfahren ausgeweitet. Der von Generation zu Generation von Gott her aufgerichtete Bund erscheint so als offen für die immer wieder aufs Neue vollzogene Aneignung und Aufnahme, und zwar sowohl für die Angehörigen des eigenen Volkes als auch für Außenstehende.

Auch die spätpriesterliche Ergänzung in Gen 17,9–14.23–27 lässt sich dann gut vor dem Hintergrund der besonderen Situation des Volkes in nachexilischer Zeit verstehen. Mit der Beschneidungsordnung, die auf die stets aufs Neue notwendige, aber zugleich auch mögliche

60 Gegen Blum, *Komposition*, 422; Köckert, „Bund,“ 17–18.

61 Vgl. hierzu Grünwaldt, *Exil*, 64.227–228; Knohl, *Sanctuary*, 104; Brett, „Priestly Dissemination,“ 92.

Aneignung des Bundes zielt, wird hier einmal mehr herausgestellt, dass – gewissermaßen auch nach dem zwischenzeitlichen Abfall vom Bund – immer wieder aufs Neue ein Weg in den Bund bereitsteht. Zudem wird mit der Beschneidungsordnung – wohl angesichts der in persischer Zeit zunehmenden Anwesenheit von Fremden im eigenen Land – nun erstmals eine Möglichkeit geschaffen, dass immer wieder auch Außenstehenden die Integration in den Abrahambund offensteht.

Fazit

Der Bund zwischen Gott und seinem Volk gehört zweifellos zu den bedeutenden theologischen Vorstellungen der priesterlichen und spätpriesterlichen Texte des Pentateuch. Die priesterlichen und spätpriesterlichen Texte zeigen dabei gemeinsame, verbindende Motive; sie lassen aber auch deutliche Weiterentwicklungen der Bundeskonzeption erkennen.

Allen Texten gemein ist, dass der Bund von Gott her von Generation zu Generation neu aufgerichtet wird. Der einst mit Abraham geschlossene Bund wird nicht einfach an die folgenden Generationen weitervererbt. Der Bund wird vielmehr von Gott her mit einer jeden Generation, und somit stets aufs Neue, in Kraft gesetzt.

In der priesterlichen Grundschrift von Gen 17 erscheint der Bund als unbedingter, ohne menschliche Vorleistung oder Bedingung aufgerichteter Bund. Der Bund, der die besondere Zuwendung Gottes zu Abraham und seinen Nachfahren sowie den Besitz des Landes umfasst, wird von Gott her auf Ewigkeit zugesagt. Abraham und seine Nachfahren stehen somit unter der unverbrüchlichen Zusage, dass Gott seinen Bund von Generation zu Generation aufs Neue aufrichtet.

Mit den am Ende des Heiligkeitgesetzes in Lev 26 belegten Verheißungen und Drohungen wird das Aufrichten des Bundes dann an das Gesetz gebunden. Die Treue zum Gesetz wird hier zur Bedingung, dass Gott seinen Bund von Generation zu Generation wieder aufrichtet.

Die in Gen 17,9–14.23–27 ergänzte Beschneidungsordnung sowie die damit zusammenhängende Notiz, dass Abraham und die männlichen Angehörigen seines Hauses beschnitten werden, nennt sodann eine Bedingung für die von Generation zu Generation zu vollziehende Aneignung des Bundes. Die Beschneidung wird hier als Weg vorgestellt, auf dem die Abrahamnachfahren, aber erstmals auch Außenstehende, in den Bund aufgenommen werden.

Die priesterlichen und spätpriesterlichen Texte über den Bund können somit allesamt als Reaktion auf die spezifische Situation des Volkes nach dem Exil angesehen werden. Ja, die priesterlichen und spätpriesterlichen Texte können als in Anbetracht der Exilserfahrung vorgenommene, immer weitergehende Reflexion über den bleibenden Bestand der Verheißungen – der Verheißung der Zuwendung Gottes und der Verheißung des Landbesitzes – gelesen werden. Mit diesen Texten wird zugesagt, dass Gott seinen Bund von Generation zu Generation, und deshalb auch mit den Angehörigen des Volkes nach dem Exil, in Kraft setzt und so zu seinen Verheißungen steht. Gerade in den spätpriesterlichen Texten werden dann aber auch die Voraussetzungen für solch ein immer wieder aufs Neue vorgenommenes Inkraftsetzen des Bundes sowie die Voraussetzungen für die immer wieder aufs Neue – für Angehörige des eigenen Volkes wie auch für Fremde – mögliche Aufnahme in den Bund herausgestellt.

