

Detlef Dieckmann
Segen für Isaak

Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 329



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

Detlef Dieckmann

Segen für Isaak

Eine rezeptionsästhetische Auslegung
von Gen 26 und Kotexten



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017761-7

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses 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, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Diese Monographie ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die 2002 von der Theologischen Fakultät der Universität Basel angenommen wurde.

Viele Menschen haben zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen, denen ich von Herzen danken möchte: Meine Eltern haben mein Studium finanziert und mir alle Exkurse in andere Fächer und an andere Studienorte gewährt. Herr Prof. Dr. Thomas Naumann hat mir die Möglichkeit eröffnet, als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Hebräischlehrer an der Universität Siegen unter seiner engagierten Betreuung diese Untersuchung zu erarbeiten. Herr Prof. Dr. Hans-Peter Mathys aus Basel hat die Fortschritte unterstützt und ein rasches wie reibungsloses Promotionsverfahren befördert. Viele Zwischenergebnisse konnte ich im Doktorand/inn/en- und Habilitand/inn/enkolloquium von Prof. Dr. Jürgen Ebach aus Bochum vorstellen, wo ich durch kritische und stets konstruktive Anmerkungen entscheidende Anregungen erfahren habe. So mancher theologische Gedanke entstand im Gespräch mit Herrn Pfarrer Ralph van Doorn aus Siegen oder Dr. Stefan Heuser aus Erlangen. Herrn Prof. Dr. Dres. h.c. Otto Kaiser danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Herrn Dr. Albrecht Döhnert vom Verlag de Gruyter für die gute Zusammenarbeit bei der Erstellung der Druckvorlage.

Frau stud. paed. Christiane Teifel und Herr stud. phil. Robert Vitalyos haben mir in manch eiliger Situation geholfen. Frau stud. paed. Tabea Schäfer hat das Pilotprojekt „Empirische Bibelforschung“ mit durchgeführt, und Herr M.A. theol. Alexander Jahnke hat das Literaturverzeichnis in eine professionelle Form gebracht. Beim Korrekturlesen haben sich, neben meiner Familie, Frau stud. theol. Kerstin Marwedel, Frau Dr. des. Alexandra Grund, Frau Univ.-Ass. Dr. Marianne Grohmann, Frau Norma Ibrahim und Herr cand. theol. Florian Chudowski eingesetzt. Die noch zu findenden Fehler gehen auf mein Konto und auf das des Computers.

Meiner Frau Adele von Büнау danke ich für die Umsetzung der Grafik auf S. 110 und vor allem dafür, dass sie mich bis in die Schlussphase dieser Arbeit hinein geduldig begleitet hat.

Siegen und Berlin, im Dezember 2002

Detlef Dieckmann-von Büнау

Inhalt

Einführung: Gen 26 – ein vernachlässigtes Kapitel.....	1
A Die Wiederholung als literarisches Phänomen.....	11
1. Von Dubletten, Doppelüberlieferungen und Wiederaufnahmen....	11
a) Beispiel Doppelüberlieferungen.....	12
b) Beispiel Wiederaufnahme.....	17
c) Auswertung: Von der literargeschichtlichen Fragestellung zur Erzähltechnik.....	22
2. Alttestamentliche Erzählforschung.....	24
a) Hermann Gunkel: Die Genesis erzählt Sage.....	25
b) Auswertung: Narrative Unmittelbarkeit.....	36
c) Die neuere alttestamentliche Erzählforschung.....	44
d) Formen und Funktionen der Repetition.....	48
e) Auswertung: Der Wiederholung einen Sinn zuweisen.....	52
3. Intertextualität.....	54
a) Georg Steins: Kanon als Rezeptionsphänomen.....	54
b) Michael Bachtin: Dialogizität.....	59
c) Julia Kristeva: Intertextualität.....	63
d) Georg Steins: Kanonisch-intertextuelle Lektüre.....	66
e) Auswertung: Dialogizität und Intertextualität.....	72
4. Rabbinische Hermeneutik.....	76
a) Der feste Text und die freie Auslegung.....	76
b) Die Wiederholung in der rabbinischen Auslegung.....	84
c) Martin Buber: Der Leitwortstil.....	86
d) Auswertung: Es gibt keine bloße Wiederholung.....	89
5. Rezeptionsorientierte Konzepte.....	92
a) Stanley Fish: Affektive Stilistik.....	92
b) Gérard Genette: Wiederholung als Konstrukt des Geistes.....	93
c) Umberto Eco: Ästhetik der Serialität.....	94

d) Auswertung: Die Ästhetik der Wiederholung.....	98
6. Der Ertrag: Erzählen als Wiederholen.....	103
B Ein rezeptionsästhetischer Zugang zu biblischen Erzähltexten.....	107
1. Konzept für eine rezeptionsästhetische Auslegung biblischer Erzähltexte.....	110
a) Das Modell.....	110
b) Mündliche Kommunikation und die Lektüre von Texten.....	112
c) Synchrone und diachrone Lektüre.....	114
d) Lesen bedeutet aktive Mitarbeit.....	115
e) Der materielle Text als spezifische Rezeptionsvorgabe.....	116
f) Einsames und gemeinsames Lesen.....	117
g) Eindeutigkeit und Bedeutungsvielfalt in der Auslegungsgemeinschaft.....	117
h) Die Leser/innen.....	118
i) Lesekompetenz.....	120
j) Kohärenz und Dialogizität.....	122
k) Nähe und Distanz zum Text.....	124
l) Die Erzählwelt.....	126
m) Die existentielle Bedeutung des Lesens.....	128
2. Schritte einer rezeptionsästhetischen Auslegung.....	130
C Rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten.....	133
1. Kotext I: Gen 12,10-20.....	133
a) Avram und Saraj bei Pharaon in Ägypten (Gen 12,10-20).....	133
b) Gen 12,10-20 im Kontext.....	156
c) Auswertung: Der Weg der Leser/innen durch Gen 12,10-20..	161
2. Kotext II: Gen 20.....	165
a) Avraham und Sara bei Avimelech in Grar (Gen 20).....	165
b) Auswertung: Gen 20 als Weiter-Erzählung von Gen 12,10-20..	186

3. Kotext III: Gen 21,22-34.....	191
a) Der Bund zwischen Avraham und Avimelech (Gen 21,22-34)..	191
b) Auswertung: Gen 21,22ff. als Nachspiel zu Gen 20.....	201
4. Gen 26: Abgrenzung und Gliederung.....	203
5. Gen 26,1-6.....	205
a) Von Verheißungen geleitet – Jizchaks Gang nach Gar (Gen 26,1-6).....	205
b) Auswertung: Gen 26,1-6 als Eröffnung des Jizchakkapitels.....	249
6. Gen 26,6-11.....	252
a) Jizchak und Rivka bei Avimelech in Gar (Gen 26,6-11).....	252
b) Auswertung: Jizchaks Wiederholungen und Avimelechs Lernprozess in 26,6-11.....	264
7. Die drei Preisgabegeschichten – übergreifende Zusammenhänge .	266
8. Gen 26,12-33.....	271
a) Vom Streit zum Schwur (Gen 26,12-33).....	271
b) Auswertung: Gen 26 als Segensgeschichte.....	313
9. Gen 26 im Kontext.....	317
D Auswertung und Ausblick: Die Dialogizität von Gen 26.....	325
Zitationsverfahren und Abkürzungen.....	331
Literaturverzeichnis.....	333
Register (Auswahl).....	359
1. Bibelstellen.....	359
2. Jüdische Literatur.....	366
3. Stichworte.....	368

Einführung: Gen 26 – ein vernachlässigtes Kapitel

Gen 26 ist ein Kapitel, das oft überlesen wird. Der Text findet sich weder in Perikopenreihen noch in Kinderbibeln, und häufig ist die Erzählung von Isaaks bzw. Jizchaks¹ und Rivkas Reise nach Grar und Beer-Scheva selbst kundigen Bibelleser/inne/n nicht bekannt². Eine randständige Rolle spielte dieser Text auch lange Zeit in der literarhistorischen Forschung, in der Gen 26 überwiegend als eine deplatzierte³ und mosaikhafte Ansammlung von Dubletten⁴ zu den Avrahamgeschichten betrachtet wurde. Und noch heute haben viele Leser/innen nicht nur Schwierigkeiten mit diesem wiederholungsreichen und uneigenständig⁵ wirkenden Kapitel, sondern auch mit Jizchak als dem so wenig profilierten⁶ Erzvater. Das zeigen z.B. die Worte, mit denen J. Gerald Janzen (1993) seine Auslegung von Gen 26 einleitet:

„Of the formulaic three, ‚Abraham, Isaac, and Jacob,‘ Isaac seems to be painted in paler colours than the other two. Certainly his story takes up much less space. With the shift of focus from Gen. 25:21 to 25:22-34, throwing the dramatic interest from the next generation, ch. 26 looks like a parenthetical summary of a life that does no more than faintly echo Abraham’s. After the dramatic high point in ch. 22, Isaac appears to live put the rest of his days in a state of anticlimactic existential exhaustion, capable only of imitating elements in his father’s life.“⁷

-
- 1 In dieser Arbeit werde ich die meisten Personennamen und einige geographische Bezeichnungen in ihrer hebräischen Form nennen, wie es z.T. auch in der jüdischen Exegese üblich ist. Zur Etymologie des Namens Jizchak vgl. Stamm, Beiträge, 9-14; Lutz, Isaac, 205ff. (Lit.); Schmid, Gestalt, 25ff. (Lit.). Ich werde mich mit christlichen und jüdischen Perspektiven auf den Jizchak-Text Gen 26 befassen. Zu Jizchak im Koran vgl. Naudé, Isaac.
 - 2 In Gesprächen mit Bibelleser/inne/n wurde zumeist deutlich, dass mit den Verheißungen, der Preisgabegeschichte und der Brunnenstreiterzählung wesentliche Inhalte von Gen 26 zwar bekannt waren, aber nicht mit Jizchak, sondern mit Avraham in Verbindung gebracht wurden.
 - 3 Vgl. z.B. Thiel, Genesis 26, 252.
 - 4 Vgl. z.B. Delitzsch, Genesis, 360; Zimmerli, Geschichte, 18; ders., Genesis, 96; Weiser, Isaak, 902. Auch nach Noth, Überlieferung, 141, macht Gen 26 „nicht den Eindruck von etwas Ursprünglichem und organisch Gewachsenem“.
 - 5 Vgl. Albertz, Isaak, 293.
 - 6 Vgl. z.B. Gribomont bei Martin-Achard, Remarques, 24; Lutz, Isaac, 74 mit Blick auf die Forschungsgeschichte bis 1969.
 - 7 Janzen, Genesis II, 99.

Damit nennt Janzen einige Gründe dafür, dass die Erzählfigur des Erzvaters Jizchak immer wieder als *blass*¹ empfunden wird: Zunächst einmal nimmt Jizchaks Geschichte in den Erzeltern Erzählungen² wenig Raum ein. Der Erzvater gehört deutlich seltener zu den *dramatis personae* eines Kapitels als sein Vater Avraham, der beispielhafte Gründer, oder sein Sohn Jaakov, der dynamische Kämpfer.³

Und selbst in den Geschichten, in denen sein Name erscheint, spielt Jizchak zumeist eine *passive*⁴ Rolle: In Gen 21 wird seine lange Zeit angekündigte und erwartete Geburt berichtet; in der immer wieder rätselhaft-dunklen und verstörenden Geschichte von der Bindung (Gen 22)⁵ erscheint Jizchak als das gerade noch davongekommene Opfer; als seine Mutter begraben wird, scheint er abwesend zu sein (Gen 23); an der – in feierlicher Breite erzählten – Suche nach einer Frau für Jizchak ist dieser selbst nicht beteiligt (Gen 24); sein Auftritt in den Erzeltern Erzählungen endet in jener dramatischen Geschichte, in der Jizchak als der blinde und dem Tode nahe Patriarch durch eine List seiner Frau Rivka und seines Sohnes Jaakovs dazu gebracht wird, ihm den für Esaw gemeinten Segen zu schenken. Fast immer erscheint Jizchak als der Sohn Avrahams oder als der Vater Jaakovs und Esaws,⁶ fast nie ist Jizchak eine Erzählfigur, durch welche die Handlung vorangetrieben wird. Hinzu kommt, dass der Schwerpunkt der Jizchak-Rezeption deutlich auf Gen 22 mit seiner unermesslichen Wirkungsgeschichte in den abrahamitischen Religionen, der Literatur, der Philosophie und nicht zuletzt in der exegetischen Wissenschaft liegt und auf Gen 27, so dass Jizchak fast immer als der auf dem Altar Gebundene und als der auf seinem Totenlager liegende blinde Betrogene vor Augen steht. In einer aktiven Rolle erscheint Jizchak immerhin, als er Rivka in das „Zelt seiner Mutter Sara“ führt (24,67) und als er gemeinsam mit dem Bruder Jischmael seinen Vater begräbt (25,9)⁷.

1 Vgl. auch Alter, Genesis, 131; Fischer, Gottesstreiterinnen, 7.

2 Diesen Begriff hat Irmtraud Fischer als Alternative zu den *termini* Erzväter-, Väter- oder Patriarchengeschichten geprägt (vgl. dies., Erzeltern; Gottesstreiterinnen). Zur Begründung vgl. Gottesstreiterinnen, 14ff. Auch Teugels, Matriarchal Cycle, bes. 71f., schlägt die geschlechtsneutrale Bezeichnung „stories of the ancestors“ vor, nachdem sie die starke Rolle Rivkas neben dem schwachen Jizchak im „Isaac-Rebekah cycle“ (70) analysiert hat.

3 Alter, Genesis, 131.

4 Vgl. z.B. Gribomont bei Martin-Achard, Remarques, 24; Blum, Isaak, 241.

5 Lit. zu diesem Text bei Steins, Bindung.

6 Vgl. Nicol, Studies, 2; Fokkelman, Narrative Art, 113; Martin-Achard, Remarques, 23; Boase, Life, passim; Albertz, Isaak, 293.

7 Zu dieser Szene vgl. Naumann, Ismael, 286.

Einzig in Gen 26 wird Jizchak durchgängig als Protagonist¹ und ‚Held‘ einer Erzählung präsentiert. Doch auch dieses Kapitel scheint die Farblosigkeit Jizchaks in den vorhergehenden Texten kaum ausgleichen zu können. Dies schon deshalb, weil sich das Interesse bereits auf Jizchaks Söhne verlagert, bevor die Jizchak-Geschichte in Gen 26 beginnt, wie Janzen und andere beobachten. Wenn der Erzähler mit 25,19 die „Geschichte Jizchaks“ ankündigt, so hat er diese wenige Verse später schon zu der Geburt Esaws und Jaakovs geführt, so dass diese Toledotformel die Jaakov-Esaw-Geschichten in Gang setzt wie in 11,29 die Avraham-Geschichten, und es keinen Jizchakzyklus zu geben scheint. Das führt nicht selten dazu, dass Gen 26 überhaupt nicht thematisiert wird. Zum Beispiel lässt Laurence A. Turner in seiner Monographie über die Genesis auf die „Avraham Story“ (51-114) unmittelbar (115-141) die „Jacob Story“ folgen, ohne dass hier oder dort auf Gen 26 eingegangen würde.² In Claus Westermanns forschungsgeschichtlichem Überblick von 1975³, um ein weiteres Beispiel zu nennen, kommt Gen 26 so gut wie nicht vor. Als „Bestandteile der Vätergeschichte“⁴ verhandelt Westermann „Gen 12-25: Abraham“⁵, „Gen 25-36: Jakob und Esau“⁶ und „Gen 37-50: Die Joseph-Erzählung“. Dabei setzt Westermann nach der Erörterung von 25,29-34 übergangslos mit 27,1-45 fort.⁷ Aus Gen 26 findet allein VV.7-11 Erwähnung, „weil die gleiche Erzählung dreimal begegnet“,⁸ nämlich zudem in 12,10-20 und in Gen 20. Damit steht Westermann in einer Linie mit vielen Exeget/inn/en, die sich für Gen 26 fast nur als Parallele zu vergleichbaren Avraham-Erzählungen interessiert haben. Im Hinblick auf die Jizchak-Geschichte genügt Westermann eine literargeschichtliche Erwägung, die er in Klammern setzt: „Die Frage, ob es einmal einen selbständigen Kreis von Isaak-Erzählungen gab, kann zunächst offenbleiben.“⁹ Doch auch auf diese Überlegung kommt Westermann nicht zurück.

Damit zeigt sich: Auf den Avraham-Zyklus bezogen wirkt Gen 26 oft wie ein Anhängsel, innerhalb des Jaakov-Zyklus erscheint dieses Kapitel

1 Vgl. z.B. Lutz, *Isaac*, 81; Nicol, *Studies*, 2; Brüggemann, 221; Boase, *Life*, 319.

2 Turner, *Announcements*. Vgl. auch den unmittelbaren Übergang von Avraham zu Jizchak bei Rendtorff, *Theologie I*, 27.

3 Westermann, *EdF*.

4 Westermann, *EdF*, 30.

5 Westermann, *EdF*, 35.

6 Westermann, *EdF*, 46.

7 Westermann, *EdF*, 50.

8 Westermann, *EdF*, 39.

9 Westermann, *EdF*, 34.

wie eine eingesprengte Parenthese. Wiederholt wurde daher in der Forschung die Ansicht geäußert, dass Gen 26 nachträglich eingeschoben worden sei.¹ Denn die nunmehr dritte Gefährdungs-Erzählung² komme nach der Geburt Esaws und Jaakovs ‚zu spät‘ und unterbreche mit diesem Anhang zu den Avrahamgeschichten in störender Weise den Faden der Erzählungen über die Kinder Jizchaks.³ Widersprochen haben diesem Eindruck vor allem George Nicol (1972)⁴, Michael Fishbane (1975/79)⁵ und daran anschließend Gordon J. Wenham (1994)⁶. Mit ihren Versuchen, Gen 26 einen sinnvollen Platz in den Erzelternerzählungen zuzuweisen, werden wir uns noch beschäftigen.

Ein weiteres Problem vieler Leser/innen mit Gen 26 besteht darin, dass dieses Kapitel lediglich als *summary* von bekannten Erzählungen, als „blass-rezension“⁷ empfunden wird. Jizchak erscheint auch deswegen so blass, weil er in den Augen vieler Rezipient/inn/en offenbar nur Episoden aus dem Leben seines Vaters wiederholt.⁸ So berichtet Gen 26 von kaum einer Begebenheit, die nicht bereits von Avraham erzählt wurde. Es ergeht kaum ein Wort von ADONAJ⁹, das neu wäre: Gleich im ersten Vers werden Jizchaks Erlebnisse in die seines Vaters eingeordnet. Kurz darauf scheint Jizchak die Reise seines Vaters nach Ägypten wiederholen zu wollen, und er erhält das Versprechen des Mitseins ADONAJs, des Landes, der Nachkom-

1 Wellhausen, *Composition*, 28 Anm. 1 ging davon aus, dass R^{JEP} Gen 26 an diese Stelle gerückt hat; vgl. auch Holzinger, *Genesis*, 175; Proksch, *Genesis*, 150; Eißfeldt, *Hexateuch*, 261; Scharbert, *Genesis*, 183; Westermann, *Genesis II*, 516; Blum, *Isaak*, 241; Thompson, *Origin Traditions*, 103. Thiel, *Genesis 26*, 253, nimmt an, dass „dem Redaktor die JE-Abfolge 26; 25,21-42; 27 vorlag“.

2 Dieser Terminus lässt sowohl offen, wer oder was gefährdet wurde (die Erzmutter, der Erzvater, die Verheißungen, der fremde Herrscher und sein Volk) als auch, von wem die Gefährdung ausging (von Avraham, von den fremden Herrschern).

3 Vgl. z.B. Thiel, *Genesis 26*, 251.

4 Nicol, *Studies*.

5 Fishbane, *Composition*, 15-38; *Text*, 40-48.

6 Wenham, *Genesis II*, bes. 185-188.

7 Gunkel, *Genesis*, 1902, 266.

8 Vgl. z.B. Boase, *Life*, 312.

9 Das Tetragramm יהוה werde ich in Anlehnung an das Qere des Masoretischen Textes mit ADONAJ (stets in Kapitälchen) wiedergeben (ähnlich z.B. Thomas Naumann oder Jürgen Ebach, *Israel und anderswo* oder das Projekt einer gerechten Bibelübersetzung von Ebach u.a.), um einerseits dem Gottesnamen möglichst nahe zu kommen und andererseits nicht durch die Schreibweise ‚JHWH‘ zu seiner Aussprache zu verleiten, was ich im Rahmen des hier versuchten Dialoges mit der jüdischen Schriftauslegung für unglücklich hielte. Die Schreibweise ‚Adonaj‘ gibt das hebräische Wort אֲדֹנָי (z.B. Gen 20,4) wieder.

menschheit und des Segenswunsches der Völker – in der landläufigen Leseweise, „weil Avraham“, sein Vater, auf die Stimme ADONAJ'S gehört hat. Überhaupt durchzieht der Name „Avraham“ (achtmal in Gen 26) die Szenen von Jizchaks und Rivkas Aufenthalt bei Avimelech in Grar und von dem Streit um die Brunnen wie ein roter Faden. Die gesamte Erzählung erinnert so sehr an entsprechende Avrahamgeschichten (in Gen 12, 20 und 21), dass es scheint, als imitiere Jizchak das Leben seiner Eltern und agiere schematisch¹. Obwohl in Gen 26 Jizchak die Hauptperson ist, wirkt diese Erzählung für viele nicht wie ein eigenständiges Jizchak-Kapitel, sondern wie ein Florilegium, eine Anthologie von Avrahamgeschichten oder, weniger positiv gesprochen, wie ein „zweite[r] Aufguss[...] von Erzählgut, das schon im Abrahams-Zyklus ausführlicher und meist interessanter erzählt worden ist“², so dass Jizchak als Epigone bzw. als das Double oder eine „carbon copy“³ seines Vaters betrachtet wird. Selbst der Autor einer Monographie über die „Erzählkunst“ der Genesis, Jan P. Fokkelman (1975)⁴, sieht auf der narratologischen Ebene keinen besonderen Sinn in diesen fahlen Repetitionen:

„It is true, that Gen. 26 is the only chapter in the Bible devoted to the middle generation of the famous set of three, Abraham-Isaac-Jacob, but it shows us Isaac not for his sake, as someone with merits of his own. [...] Nowhere is he worth a narration for his own sake, and his experiences are not individual but typical.“⁵

Die Funktion von Gen 26 sieht Fokkelman darin, dass dieses Kapitel „demonstration-material“ für den Segen biete.

Durch die Wahrnehmung der zahlreichen Ähnlichkeiten und Entsprechungen zwischen Gen 26 und den Avrahamgeschichten hat sich in der überlieferungsgeschichtlichen Forschung die Vorstellung bilden können, es seien entweder aus Mangel an Nachrichten über Jizchak einige Erzählungen über Avraham in verkürzter Weise auf seinen Sohn übertragen worden⁶ bzw. umgekehrt, man habe im Laufe der Zeit die Jizchak-Geschichten dadurch verdoppelt, dass man sie irgendwann auch von seinem bekannte-

1 Vgl. Alter, Genesis, 131.

2 Arenhoevel, Erinnerung, 102.

3 Feldman, Josephus, 11.32. S. auch z.B. die Schilderung des ersten Eindrucks von Gen 26 bei Martin-Achard, Remarques, 24: „Gen 26 manque d'éléments originaux et réduit Isaac à n'être que la pâle copie de son père.“

4 Fokkelman, Narrative Art, übergeht in seiner Untersuchung der Jaakov-Esaw-Geschichten zunächst Gen 26 und widmet sich dann dem Jizchak-Kapitel in einem Exkurs (113ff.).

5 Fokkelman, Narrative Art, 113.

6 Vgl. z.B. Fohrer, Einleitung, 139; weitere Lit. bei Schmid, Gestalt, 32f.87.

ren Vater erzählt habe¹. Die Gefährdungs- und Brunnenstreiterzählungen wurden damit als „Dubletten“², „Doppel“³- oder „Parallelüberlieferungen“⁴ zu einem bis heute gern benutzten Schulbeispiel für die Notwendigkeit der literarhistorischen Fragestellung, wobei das Interesse für die ‚Urfassung‘ und die Entstehung der „Varianten“⁵ die Frage nach der erzähltechnischen Funktion der Variationen zumeist suspendiert hat bzw. gar nicht erst aufkommen ließ.

Die starken Berührungen zwischen den Texten über Jizchak und jenen über Avraham regen viele Rezipient/inn/en dazu an, die Lebenswege und Charaktereigenschaften der beiden Erzväter miteinander zu vergleichen. Besonders in christlichen Auslegungen steht dabei ein tatkräftiger und heldenhaft vertrauender Avraham seinem in Gen 26 schwachen, ängstlichen und nur aus Konfliktscheu friedlichen Sohn gegenüber. Wenn einige neuere jüdische Kommentare jedoch zu dem genau gegenteiligen Eindruck kommen, und Meir Zlotowitz (1995)⁶ mit BerR 1,15 und bSanh 96a geltend macht, dass alle drei Erzväter gleich bedeutend seien, Jizchak nach bSchab 89b bei der einstigen Verteidigung der sündigen Kinder sogar wichtiger als alle anderen sei⁷ und er seinen Vater keinesfalls nachahme,⁸ sondern den Weg der „Gevurah-Strength“⁹ repräsentiere, und wenn auch Nahum M. Sarna (1989) gegen die oben geschilderten Eindrücke feststellt,

-
- 1 Zur angenommenen Priorität der Jizchak-Überlieferung vgl. Wellhausen, Prolegomena, 317 Anm. 1; Noth, Überlieferungsgeschichte, 113ff.; Weiser, Isaak, 903; Lutz, Isaak, 186ff.; Zimmerli, Geschichte, 17; Arenhoevel, Erinnerung, 102f.; Boase, Life, 334 Anm. 67; abwägend de Vaux, Histoire, 168. Davon, dass Jizchak in der Überlieferung einmal eine größere Rolle gespielt hat, als es heute noch sichtbar ist, gehen zudem aus: de Pury, Promesse, 201. Holzinger, Genesis, 177, spricht vom „Prozess der Entleerung der Isaakgeschichte zu Gunsten Abrahams“, der etwa in 26,24 zu einer „einfache[n] Wiederholung einer der Verheissungen an Abraham“ geführt habe. Auch für die Brunnenstreiterzählungen in Gen 21 und Gen 26 wird z.T. eine Übertragung von Jizchak auf seinen Vater angenommen. Vgl. z.B. Holzinger, Genesis, 177; Mowinckel, Erwägungen, 101. In der traditionellen Quellenkritik wird 12,10-20 sowie Gen 26 meist dem Jahwisten (J) und Gen 20; 21,22-34 dem Elohisten zugerechnet (vgl. z.B. Smend, Entstehung, 38ff.52ff.).
 - 2 Z.B. Holzinger, Genesis, 158; Smend, Erzählung; Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, 9; Kessler, Querverbindungen, 333 (kritisch gegenüber dem Dublettenargument aber in 100ff.); Seebass, Genesis II/1, 28 (in Bezug auf Gen 20 und Gen 26).
 - 3 Z.B. Schmid, Gestalt, 25.
 - 4 Z.B. Wellhausen, Composition, 20.
 - 5 Z.B. Dillmann, Genesis, 226; Smend, Erzählung, 56.
 - 6 Zlotowitz, Bereishis.
 - 7 Zlotowitz, Bereishis, 998f.
 - 8 Zlotowitz, Bereishis, 1000. Vgl. auch den Versuch des Josephus, Jizchak als eine eigenständige Person zu begreifen. Dazu Feldman, Josephus, bes. 11.

Jizchak werde in Gen 26 „as an individual in his own right“¹ gezeigt, dann ist das ein erstes Beispiel für die Vieldeutigkeit des Erzähltextes. M.E. verdeckt die häufige und starke Beschäftigung mit dem Verhältnis der beiden Erzväter zueinander die wichtige Rolle, welche die Erzählfigur des fremden Königs in unseren Geschichten spielt. Darum werde ich einen neuen Akzent auf die Funktion Pharaos und Avimelechs sowie auf die Frage nach Kontinuität und Innovation in deren Verhalten setzen.

Das als letztes zu nennende Problem vieler Leser/innen mit Gen 26 hängt mit der Beschreibung dieses Kapitels als „summary“ zusammen: Gen 26 wurde in der christlichen Exegese oft als ein ‚Exzerpt‘ oder Kompendium² von Avrahameschichten bzw. als ein „Mosaik von Isaak-Geschichten“³ wahrgenommen, womit Franz Delitzsch (1887) keineswegs die kunstvolle Anlage von Gen 26 loben, sondern zum Ausdruck bringen wollte, dass dieses Kapitel aus zusammengesuchten und notdürftig zu einer Jizchak-Erzählung verbundenen Stücken bestehe. Somit wurde dieser Text lange Zeit nicht nur als im Avraham- und im Jaakov-Esaw-Zyklus unpassend, sondern auch als in sich uneinheitlich betrachtet. In der rabbinisch-jüdischen Auslegung hingegen ist man stets von der Kohärenz der biblischen Texte ausgegangen, und seit ca. 15 Jahren gibt es auch in der christlichen Forschung einzelne Versuche, Gen 26 als einen Text zu lesen, der (bis auf VV.15.18) einheitlich (Erhard Blum 1986)⁴ und schlüssig entwickelt ist⁵ und sich auch dann plausibel auf die Avrahamverheißungen zurück bezieht,⁶ wenn das ganze Kapitel nicht in den Erzählduktus passt (George C. Nicol 1987)⁷.

An die Versuche, Gen 26 als kohärenten Text zu lesen und ihn als einen integralen Bestandteil der Erzelterngeschichten zu verstehen, will diese Arbeit anknüpfen. Ich bin der Auffassung, dass Gen 26 ein theologisch gewichtiger und erzähl-dramatisch wertvoller Baustein der Erzelternerzählun-

9 Zlotowitz, Bereishis I, 999. Zur hohen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung Jizchaks im Judentum z.B. als dem Inceptor des Minchagebetes (bBer 26b) oder der Auferstehungsbitte des Achtzehngebetes vgl. etwa Brocke, Isaak; Martin-Achard, Figure.

1 Sarna, Genesis, 183: „The present chapter recounts various incidents in the life of the second patriarch. Although most of them closely resemble the earlier narratives about Abraham, they present Isaac as an individual in his own right.“

2 Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte, 114.

3 Delitzsch, Genesis, 360.

4 Vgl. Blum, Komposition, 302; Westermann, Genesis I/2; Taschner, Verheißung, 199.

5 Vgl. Nicol, Studies, 63.

6 Vgl. Nicol, Studies, 18-30.

7 Nicol, Studies.

gen im Übergang vom Avraham- zum Jaakov-Esaw-Zyklus ist, der ebenso wie der Erzvater Jizchak und die übrigen Erzählfiguren unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Deshalb werde ich Gen 26 weniger als eine Ansammlung von Dubletten zu bereits Erzähltem, sondern als eine eigenständige und aus dem gegebenen Zusammenhang nicht wegzudenkende Erzählung betrachten, womit sich das Interesse von einer literarhistorischen Fragestellung auf die Beschäftigung mit der vorliegenden Gestalt mit literaturwissenschaftlichen Methoden (Strukturalismus, Erzählforschung) verlagert. Darüber hinaus versuche ich bei der Auslegung von Gen 26 prinzipiell von der Rezeption auszugehen und knüpfe damit an jene hermeneutischen Erwägungen an, zu denen Blum am Ende seiner Analyse der Erzelterngeschichten gelangt.¹

Dabei werde ich wie folgt vorgehen: Weil wir in diesem Text und in seiner Forschungsgeschichte vielfältig mit dem konfrontiert sind, was wir Repetition und Variation nennen, soll auf dem theoretischen Anweg (A) zu der rezeptionsästhetischen Auslegung am Beispiel des Umgangs mit dem Phänomen Wiederholung eine Linie von produktionsästhetisch-literargeschichtlichen bis zu rezeptionsorientierten Konzepten gezogen werden. An den fünf für die Bibelauslegung relevanten Stationen, bei denen wir halt machen, geht es jeweils um die Behandlung der Repetition als eines literarischen Phänomens und weniger um die – ebenfalls sehr spannenden – allgemein-linguistischen, philosophischen² oder psychologischen³ Dimensionen der Wiederholung. Die Repetition wird sich dabei als ein gutes Beispiel erweisen, um die hermeneutischen Differenzen und die unterschiedliche Methodik der verschiedenen Ansätze herauszuarbeiten.

Dabei wird die Behandlung der literargeschichtlichen Methode (1) nicht nur weitere Einblicke in die Forschungsgeschichte der hier betrachteten Texte ermöglichen, sondern auch anhand des Beispiels Wiederaufnahme den Übergang der historischen zur nicht-literargeschichtlichen Textanalyse demonstrieren. Daran schließt die Beschäftigung mit der erzähltechnischen Erforschung des Alten Testaments (2) an. Diesen Ab-

1 Vgl. Blum, *Komposition*, 505f.

2 Zu den philosophischen Dimensionen der Wiederholung vgl. etwa Kierkegaard, *Wiederholung* (und dazu Guarda, *Wiederholung*). Ein solches Nachdenken über die Wiederholung wurde oft literarisch aufgearbeitet, vgl. Frisch, *Name*; ders., *Biographie*; Mann, *Joseph*, 119ff.

3 Zu nennen wäre hier etwa Freuds Beschreibung des Wiederholungszwanges (vgl. etwa *Psychologie*, 229-233). Einen psychoanalytisch-literarischen Zugang versucht Exum, *Ancestress* (siehe unten).

schnitt werde ich mit einer *relecture* des narrativ-ästhetischen Konzepts von Hermann Gunkel (1901)¹ beginnen und seinen literarhistorisch geprägten Umgang mit dem Phänomen der Wiederholung schildern. Nach einem kurzen Blick auf die gegenwärtige Erzählforschung arbeite ich heraus, in welcher Weise besonders Robert Alter (1981)² und Meir Sternberg (1985)³ die Formen und Funktionen der Repetition analysieren. Neben der narratologischen Forschungsrichtung sind auch die folgenden drei hermeneutischen Konzepte eine wichtige Grundlage für meine Textarbeit an Gen 26: Die kanonisch-intertextuellen Lektüre von Georg Steins (1999) führt zu einem Ansatz, der die Wiederholung in den Kontext der Intertextualitätsdebatte (3) stellt und dabei ein Rezeptionsästhetisches Paradigma zur Lektüre des Alten Testaments fordert. Beim Zurückverfolgen des Themas Intertextualität werde ich in diesem Abschnitt versuchen, auch Bachtins Hochschätzung der „Dialogizität“ als der inneren Vielstimmigkeit eines Textes für die Textauslegung fruchtbar zu machen. Die Beschäftigung mit der rabbinischen Hermeneutik (4) ist in dieser Arbeit schon deswegen unerlässlich, weil ich in der Exegese von Gen 26 und den Kotexten eine Vielzahl von jüdischen Interpretationen einbeziehen werde. Wenn in der rabbinischen Schriftauslegung davon ausgegangen wird, dass jede Wiederholung eine Bedeutung hat, die herauszufinden die Aufgabe des Exegeten ist, so wird es nicht verwundern, wenn die im nächsten Kapitel (5) dargestellten rezeptionsorientierten Konzepte Repetitionen nicht als etwas quasi-ontologisch Gegebenes, sondern als ein Wahrnehmungsphänomen begreifen. Besonders Umberto Eco (1987) erarbeitet dabei eine neue Ästhetik der Serialität, in der die positiv-stabilisierende Funktion von narrativen Wiederholungen betont und eine Alternative zur romantischen Ästhetik der Originalität geboten wird, die oft zu einer negativen Bewertung von Repetitionen geführt hat. Zu diesen Darstellungen wird jeweils eine kurze Auswertung und zum Abschluss (6) eine knappe Zusammenfassung des Ertrages geboten.

Danach werde ich im Teil B die Voraussetzungen und Ziele jenes Rezeptionsästhetischen Auslegungskonzeptes vorstellen, das im Auslegungsteil C zugrunde gelegt wird. Das rezeptionsästhetische Anliegen soll im Textteil dadurch umgesetzt werden, dass die Erzählungen in Gen 26 und den Kotexten Gen 12,10-20 sowie Gen 20f. von der Warte literarischer Leser/in-

1 Gunkel, Genesis.

2 Alter, Narrative Art.

3 Sternberg, Poetics.

nen aus betrachtet werden. Das beinhaltet zum einen eine – im literaturwissenschaftlichen Sinne – diachrone Lektüre, die der Leserichtung und dem Lektüreverlauf als dem sukzessiven Aufbau von Vorwissen, Identifikationen, Spannung und Deutungshypothesen folgt. Zum anderen berücksichtigt diese Betrachtungsweise den Wunsch der Leser/innen, zu einem kohärenten Verständnis dieser polyvalenten Texte zu gelangen. In diesem Rahmen soll anhand von empirischen Leser/innen, die ihre Leseerfahrungen in der Sekundärliteratur oder in einigen durchgeführten Interviews geäußert haben, beobachtet und darüber hinaus für die modellhafte Größe der literarischen Leser/innen postuliert werden, wie diese Rezipient/inn/en die Wahrnehmung der Repetitionen in ihren Leseprozess integrieren. Dadurch werden die behandelten Texte weniger als Dubletten, sondern eher als eine Fortsetzungsgeschichte gelesen.

Im Dialog mit den vorliegenden christlichen und jüdischen Interpretationen werde ich Gen 26 als eine Segensgeschichte deuten, die als ein wichtiges Scharnier zwischen dem Avraham- und dem Jaakov-Esaw-Zyklus fungiert. Die Gefährdungs- und Brunnenstreitgeschichte ist m.E. eine entscheidende Station auf der mit Gen 12 beginnenden „Segenslaufbahn“¹ der Erzväter bzw. der fremden Könige Pharao und Avimelech. Dieser gemeinsame Weg von sich immer wieder entzündenden Konflikten bis zur Gemeinschaft im Segen und zum Friedensschwur zwischen Jizchak und Avimelech, dem ‚Theologen aus den Heiden‘, soll in Teil C nachgezeichnet werden, bevor in Teil D die Ergebnisse auf die methodischen Reflexionen zurück bezogen und mit einigen Ausblicken verbunden werden.

1 Jacob, Genesis, 558.

A Die Wiederholung als literarisches Phänomen

1. Von Dubletten, Doppelüberlieferungen und Wiederaufnahmen

Das Phänomen der Wiederholung von Texten, Textteilen, Sätzen, Wortverbindungen oder Worten spielt zunächst einmal in der literarhistorischen Fragestellung eine herausragende Rolle. Denn neben der Wahrnehmung von Spannungen, Brüchen und anderen Verstößen gegen die Logizität gelten Dubletten, Doppel- oder Parallelüberlieferungen als ein Kennzeichen für Inkohärenz und werden vielfach als Hinweise auf verschiedene Traditionen, Quellen oder Bearbeitungsschichten gewertet. Nach einem kurzen Blick auf die Textkritik werde ich in diesem Kapitel als anschauliche Beispiele für die literargeschichtliche Betrachtung von Repetitionen (Abschnitt a) die sog. „Doppelüberlieferungen“¹ und (b) die Wiederaufnahme betrachten und dabei den Übergang von der literarhistorischen Fragestellung zur erzähltechnischen Analyse nachzeichnen.

Ist die Repetition eines Wortes oder einer Wendung zu beobachten, so hat die Exegetin oder der Exeget nach dem Methodenkanon der alttestamentlichen Wissenschaft zunächst zu prüfen, ob die Wiederholung *textkritisch* zu erklären ist. Handelt es sich bei der Wiederholung eines Wortes um eine versehentliche Verdopplung (Dittographie)?² Oder stellt ein Textzeuge auf der Satzebene absichtlich eine Repetition her? Der Samaritanische Pentateuch und die Septuaginta z.B. bieten viele Wiederholungen, die über den Masoretischen Text hinausgehen. In den Augen der Textkritik ‚harmonisieren‘ diese beiden Versionen durch Zufügungen, weil sie der Auffassung zu sein scheinen, dass ein Text so vollständig wie möglich sein

1 Vgl. z.B. Zimmerli, Genesis, 25.

2 Vgl. etwa Jes 30,30 und die ‚Dittographie‘ in 1QJes^a. S. dazu Tov, Text, 198. An diesem Beispiel werden zugleich die Schwierigkeiten deutlich, die mit der Deutung einer Repetition als Doppelschreibung verbunden sein können. „Definitionsgemäß kommt demjenigen Text, der die Dittographie nicht enthält, in der Bewertung die Priorität zu“, hält Tov (ebd.) zwar fest. Theoretisch ist es jedoch auch möglich, dass die Wiederholung eines Wortes beabsichtigt ist – in diesem Fall als *figura etymologica*.

soll.¹ Die Textkritik hat in diesen Fällen die Aufgabe, die Repetitionen rückgängig zu machen, um den ursprünglichen Text wiederherzustellen².

Nach denselben Prinzipien verfährt die *Literarkritik*, wenn sie das Erscheinen einer Wiederholung als einen möglichen Hinweis auf Unstimmigkeiten im Text betrachtet, die als ein Indiz mehrere Verfasser gewertet werden können. So bezeichnet Wolfgang Richter in seiner Methodologie „Exegese und Literaturwissenschaft“ (1971) „Doppelungen und Wiederholungen“ als das erste und „wichtigste Kriterium“ für die Frage, ob ein Text einheitlich ist oder nicht.³ Dieses Kriterium bezieht sich auf Abschnitte von Texteinheiten⁴ und auf einzelne Satzreihen oder Sätze⁵, es lässt sich aber auf ganze Texteinheiten anwenden, die zwei- oder mehrfach „gleich oder ähnlich“⁶ repetiert werden. Als Beispiel hierfür nennt Richter die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1-3 und jene Geschichten von der Gefährdung der Ahnfrau, mit denen wir uns in dieser Arbeit beschäftigen werden.

a) Beispiel Doppelüberlieferungen

Wenden wir uns jenen drei Erzählungen in Gen 12, 20 und 26 zu, an denen häufig die Notwendigkeit der historisch-kritischen Fragestellung und ihr Umgang mit dem Phänomen der Wiederholung demonstriert wird. Die große Ähnlichkeit der drei Geschichten lässt viele Leser/innen fragen, ob der mehr oder weniger selbe Vorfall dreimal passiert sein soll, oder ob es einem Schriftsteller zuzutrauen ist, dass er ein und dasselbe Ereignis in drei verschiedenen Erzählungen wiedergibt.

Als ein historisch-kritischer Exeget, der diese Irritation zum Ausgangspunkt seiner *Quellenkritik* macht, sei Otto Eißfeldt (1922)⁷ herausgegriffen.

1 Ein gutes Beispiel dafür ist Ri 16,13f.: Während der Masoretische Text innerhalb einer Wiederholung Lücken lässt, die der Leser bzw. die Leserin füllen kann, erzählt die Septuaginta möglichst ausführlich und wiederholt auch dasjenige, was der Masoretische Text nicht noch einmal berichtet. Die Züricher- und die Einheitsübersetzung bieten die Fassung der Septuaginta, die Elberfelder Übersetzung dagegen orientiert sich am Masoretischen Text. Vgl. dazu auch Sternberg, *Poetics*, 272f.

2 Vgl. z.B. Steck, *Exegese*, 37f.

3 Richter, *Exegese*, 51.

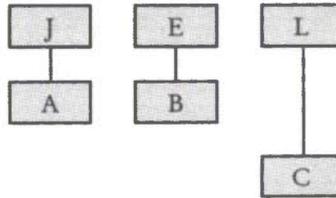
4 Richter, *Exegese*, 52 nennt als Beispiel die unterschiedliche Schilderung der Einsetzung Sauls in 1 Sam 11,6; 9,1-10,15 und 10,17ff.

5 Vgl. etwa Ex 3f.

6 Richter, *Exegese*, ebd.

7 Eißfeldt, *Hexateuchsynopse*.

Er ist der Ansicht, dass die vielen im Pentateuch mehrfach vorkommenden „Erzählungen, Erzählmotive[...] und Notizen [...] unmöglich e i n e m Erzähler zugetraut werden können, sondern auf zwei oder drei mehr Hände verteilt werden müssen“¹. Die Geschichte von der Gefährdung der Ahnfrau gehört zu den etwa 50 mehrfach vorkommenden Elementen, aus denen Eißfeldt die „parallel laufenden Fäden“ des Pentateuchs rekonstruiert. Manchmal sind die „Dubletten“ seiner Ansicht nach dadurch entstanden, dass die eine Erzählung der anderen als Vorlage gedient hat, manchmal sind die Texte aus unbekanntem Quellen oder aus der mündlichen Tradition den großen Pentateuchquellen „zugeflossen“². Bei den Geschichten von der Gefährdung Saras bzw. Rivkas ist, wie oft, nicht zu entscheiden, wie die Texte in die jahwistische, die elohistische und die Laienquelle (in ihr ist die älteste Version aufgenommen) geraten sind, in denen sie nun parallel nebeneinander stehen:



Die Anstößigkeit der Mehrfachüberlieferungen ist in diesem quellenkritischen Modell dadurch aufgelöst, dass die Repetitionen als durch die Genese der Texte bedingt erklärt werden. Damit wird die Wiederholung letztlich als die Entscheidung der biblischen Redaktoren beschrieben, ähnliche Erzählungen unterschiedlicher Herkunft beim Zusammenarbeiten der Quellen nebeneinander stehen zu lassen. Die historische Exegese betrachtet es dabei als ihre Aufgabe, einerseits die Elemente der einzelnen Erzählung im Hinblick auf ihr mögliches Alter zu vergleichen und andererseits die Geschichten im Kontext der rekonstruierten Quellen zu interpretieren, in denen es diese problematischen Wiederholungen nicht mehr gibt.

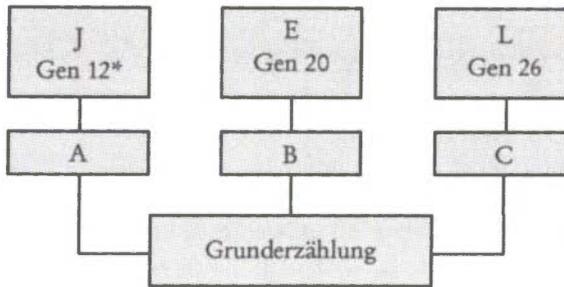
Auch Klaus Koch (1971), der anhand des besonderen „Glücksfall[s]“ dieser dreifachen Tradierung die *formgeschichtliche Methode* demonstrieren will, geht zunächst von der Widersprüchlichkeit aus, dass in Gen 12, 20 und 26 ein sehr ähnliches Ereignis dreimal erzählt wird.

1 Eißfeldt, Hexateuchsynopse, 6.

2 Eißfeldt, Hexateuchsynopse, 12.

„Es ist unwahrscheinlich, daß ein und dasselbe Ehepaar zweimal in eine so seltsame Situation gerät und der Mann auch beim zweiten Mal die gleiche Notlüge bzw. Mentalreservation vorschützt, obwohl er damit schon einmal hereingefallen ist. [...] Isaak müßte doch wohl die Erlebnisse seines Vaters kennen, sollte er trotzdem die gleichen Dummheiten machen? Abimelech kennt doch die Sippe und die Art ihrer Aufführung, dennoch läßt er sich wieder täuschen? (Ebenso unwahrscheinlich ist – falls wir die Erzählung als Sage und nicht als historischen Bericht nehmen –, daß solche *Doppelung* der Peinlichkeiten den Vorfahren angedichtet wird.)“¹

Weil Koch sich also keinen Verfasser vorstellen kann, der eine derart peinliche Geschichte wie die Preisgabeerzählung auch noch verdoppelt und weil ihm die „Abweichungen in den drei Erzählungen [...] nicht den Eindruck [machen], bewußt oder absichtlich entstanden zu sein“², spricht nach Koch alles gegen eine literarische Abhängigkeit und für eine Erklärung dieser „Doppelüberlieferungen“ aus der mündlichen Vorgeschichte der Texte. Dabei geht der formgeschichtliche Forscher davon aus, dass die drei „Versionen“, die letztlich „auf eine gemeinsame Urerzählung zurückgehen“³, „im Verlauf der mündlichen Wiedergabe [...] vermutlich in verschiedenen Gegenden, vielleicht zu verschiedenen Zeiten“⁴ zu jenen selbstständigen Einheiten⁵ geworden sind, als die sie schließlich in die Quellen eingingen.



1 Koch, Formgeschichte, 149f. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Boecker, Genesis III, 30, bezogen auf Gen 12 und Gen 20.

2 Koch, Formgeschichte, ebd.

3 Koch, Formgeschichte, 150.

4 Koch, Formgeschichte, ebd.

5 Eine ähnliche überlieferungsgeschichtliche Analyse bieten Keel, Texte, 123ff.; Weimar, Ahnfrageschichten, 67. Keller, Gefährdung, 181-191, betont die Eigenständigkeit der drei Erzählungen, und auch Niditch, Underdogs, 23-69, wehrt sich gegen übereilte Schlüsse auf literarische Abhängigkeiten zwischen den drei Texten.

Weil weder ein „Weg vom Augenzeugen zum Berichterstatter“¹, noch irgendeine Datierung erkennbar ist, will Koch diese Erzählung nicht als einen historischen Bericht bezeichnen, sondern bestimmt die Gattung dieses Textes als „Sage“. Er warnt aber sogleich vor einem „vulgären Mißverständnis von Sage als einer phantastischen, primitiven, deshalb ‚unwahren‘ Sache“². Wenn die Sage auch nicht von historischen Ereignissen berichtet, so ist sie doch in dem Sinne historisch, als sie zum einen „die Luft jener Zeit atmet, von der sie berichtet“ – die Zeit „vor der Sesshaftwerdung der späteren israelitischen Stämme“³. Zum anderen lässt die Form der Sage ihren ursprünglichen, geschichtlichen Sitz im Leben als die mündliche Darbietung am Lagerfeuer durchscheinen, wo die Geschichte von jenen Vorfahren erzählt wurde,

„die sich auf einen Stammvater Isaak zurückführen und im südlichen Palästina mit Kleinviehnomaden umherzogen. Die Gefährdung der Ahnfrau wird von Männern erzählt worden sein, etwa am Abend vor den Zelten, wenn die Herden versorgt waren und die Kinder schliefen“⁴.

Zur Geschichtserzählung, etwa zur spannenden Episode auf Saras und Abrahams Weg von der Kinderlosigkeit zum Segen der Nachkommenschaft, ist die Geschichte erst durch die redaktionelle Eingliederung in das jahwistische bzw. elohistische Werk geworden.

Versucht Koch die Wiederholungen *überlieferungsgeschichtlich* zu erklären, so weisen andere Exeget/inn/en auf die Entsprechungen zwischen den Ahnfrau-Geschichten hin und schließen daraus auf eine literarische Abhängigkeit, was auch Eißfeldt erwogen hatte. Als älteste Variante wird dabei entweder Gen 12⁵ oder Gen 26 betrachtet, und komplexere Entstehungsmodelle erheben aus Gen 20 oder Gen 26 Schichten, von denen die übrigen Texte oder Teile von ihnen abhängen:⁶

1 Koch, Formgeschichte, 145.

2 Koch, Formgeschichte, 146.

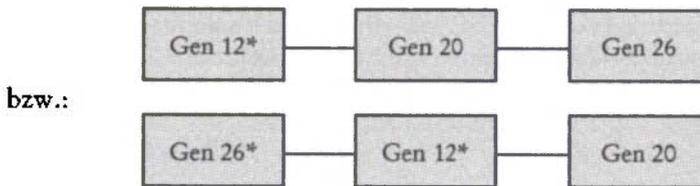
3 Koch, Formgeschichte, 156.

4 Koch, Formgeschichte, ebd.

5 In jüngerer Zeit sind immer mehr Forscher der Ansicht, dass Gen 26 von Gen 20 und 12,10-20 abhängig ist: Vgl. Van Seters, Abraham, 175-183; Berge, Zeit, 77-114; Boase, Life, 323;

6 Nach Weimar, Untersuchungen, 79-107, hängt von 26,6.7*.8f. Gen 20 und 12,10-20 ab.

Von der Priorität von Gen 26,1-11(*) gegenüber den übrigen Versionen gehen aus: Wellhausen, Prolegomena, 317 Anm. 1; ders.; Composition, 23; Holzinger, Genesis, 176; Noth, Überlieferung, 113ff.; Lutz, Isaac, 141.147f.; Zimmerli, Genesis, 25.96; Kilian, Abrahamsüberlieferungen; 213ff.; Schulz, Todesrecht, 101 (dieser versteht 12,17 als eine talionsrechtliche Umformung der Drohung in 26,11 und 20,7 als Anspielung auf



Im Laufe der Zeit ist die Geschichte von der Preisgabe der Ahnfrau zu einem Lehrbuchbeispiel für die Interpretation ähnlicher Erzählungen als Doppel- oder Parallelüberlieferungen geworden, wie etwa eine 1998 in dritter Auflage erschienene, von dreizehn namhaften Alttestamentler/inne/n herausgegebene Einleitung in das Alte Testament¹ zeigt. Auch hier dienen die Geschichten in Gen 12, 20 und 26 als Beispiel für „Wiederholungen und Doppelungen“, die neben „sachliche[n] und terminologische[n] Spannungen bzw. Widersprüche[n], [...] syntaktische[n] Brüche[n]“ und „konkurrierende[n] Vorstellungen“ literarkritische „Indizien für einen vielschichtigen Entstehungsprozeß“ des Pentateuchs sind.²

Dabei ist es in der literarhistorischen Exegese *opinio communis*, dass nicht jede Wiederholung als ein Hinweis auf die Inkohärenz eines Textes gewertet werden kann. Richter z.B. macht die Einschränkung, dass nur dort von Wiederholungen gesprochen werden kann, wo formal-sprachlich repetiert wird, und man nicht von Inhaltsabstraktionen ausgehen sollte.³ Auch liegt dann keine Doppelung vor, wenn der Verfasser die Wiederholung eines Satzes absichtlich einsetzt, um einen Text zu gliedern (Wiederholung als „Stilmittel“⁴) oder wenn eine Wendung wiederholt und anders fortgeführt wird.⁵ Damit aber eröffnet sich innerhalb der literargeschichtli-

26,11, s. aaO., 103); Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, 12; Maly, Genesis 12, 260f.; Scharbert, Genesis, 129; Nomoto, Entstehung, 25; Rendtorff, Problem, 32f.

Gen 12,10-20 halten für die älteste Fassung: Gunkel, Genesis, 1910, 226; Skinner, Genesis 364f.; Proksch, Genesis, 100.156; Mowinkel, Erwägungen, 100; Van Seters, Abraham, 167-191 (mit einer Spätdatierung von J, vgl. auch ders., Prologue, 5 und passim, zu J als einem nach-priesterschriftlichen Prolog zum dtr Werk); Petersen, Tale, 30-43; Westermann, Genesis I, 516f.; ders., Anfang, 151; Albertz, Isaak, 293..

Nach Thiel, Genesis 26, 256, hat „12,10-20 den Handlungsinhalt, 26,6-14* das ‚Gehäuse‘ der Handlung (Personen, Ort, Situation) treuer bewahrt“.

1 Zenger, Einleitung.

2 Zenger, Einleitung, 88.

3 Vgl. Richter, Exegese, 53.

4 Vgl. Richter, Exegese, 55.

5 Vgl. Richter, Exegese, 54.

chen Fragestellung der Raum für nicht-literargeschichtliche und z.B. erzähltechnische Erklärungen des Phänomens Wiederholung. Diese Offenheit der literarhistorischen Erforschung hin zu anderen Erklärungsmodellen repetierender Elemente wird im nächsten Abschnitt besonders deutlich werden.

b) Beispiel Wiederaufnahme

Um die Repetition von Sätzen oder Teilsätzen geht es bei der sog. „Wiederaufnahme“ – ein Begriff, den Curt Kuhl (1952) geprägt hat. Kuhl geht von der Beobachtung aus, dass es im Alten Testament „eine stattliche Anzahl von Wiederholungen gibt“, die nicht als poetische Stilmittel oder „aus den besonderen Stilgesetzen der hebräischen Erzählungskunst“ verständlich sind und mit denen man daher „im Textzusammenhang nichts Rechtes anzufangen weiß“¹. Bedenkt man, so fährt Kuhl fort, dass der Text des Alten Testaments „nicht gerade in gutem Zustande überliefert ist“ und „Lücken“, „Beschädigungen“, vor allem aber „Hinzufügungen“ von „einzelnen Wortglossen bis hin zu umfangreichen Erweiterungen“² aufweist, so lässt sich für viele Wiederholungen eine Erklärung finden: Kuhl erblickt im Alten Testament mindestens 150 Wiederholungen, die er als „Wiederaufnahmen“ interpretiert. D.h., ein Bearbeiter hat ein neues Textstück eingefügt und wiederholt unmittelbar danach den Satz oder die Wendung vor der Erweiterung, um den Anschluss an den Text wiederzugewinnen. Zwar darf man das Prinzip, solche Wiederanschlüsse als Hinweise auf eine sekundäre Erweiterung zu deuten, nicht schematisch anwenden,

„[i]mmerhin aber scheint uns mit der Wiederaufnahme ein einigermaßen brauchbares und in etwa objektives Hilfsmittel gegeben zu sein, besser in das Verständnis mancher schwieriger Textstelle einzudringen und spätere Zusätze und Ergänzungen leichter zu erkennen“³.

Ein Einschub ist für Kuhl dadurch ausfindig zu machen, dass er „gänzlich unwichtig“ scheint, „nicht in den Zusammenhang“⁴ gehört, ihn „sprengt“⁵,

1 Kuhl, Wiederaufnahme, 2.

2 Kuhl, Wiederaufnahme, 1.

3 Kuhl, Wiederaufnahme, 11.

4 Kuhl, Wiederaufnahme, 5.

5 Kuhl, Wiederaufnahme, 6.

„fehl am Platze“¹ oder „nicht übermäßig geschickt“ ist bzw. „stilistisch unerträglich“² wirkt.

Der Gedanke, dass ein Textteil zwischen zwei gleich oder ähnlich lautenden Formulierungen als eine Hinzufügung betrachtet werden kann, ist freilich nicht neu. Schon Julius Wellhausen (1886) erklärte z.B. Gen 12,10-20 mit ähnlichen Argumenten wie Kuhl als einen späteren Einsatz.

„Wie vor 12,10-20, so befinden wir uns auch hinterher in Kap. 13 in Bethel. [...] Bloss um Anschluss an die Erzählung des Jahvisten zu erreichen [...], muss Abraham wieder zurück nach Bethel [...] In 13,4 sind wir genauso weit wie in 12,8, und selbst die Worte von 12,8 werden in 13,4 wiederholt. [...] In den Versen 12,9.13,1.3.4 ist die Naht zu erkennen, wodurch der Einsatz dem ursprünglichen Bestande aufgeheftet wurde.“³

Gen 12,10-20 enthält sozusagen einen Exkurs, was an den Entsprechungen zwischen den Versen unmittelbar vor dieser Episode und kurz nach ihr deutlich wird. Vergleichbare Beobachtungen hat Harold Wiener 1929 an Texten zwischen Ri 2,11 und 1 Kön 2,26 gemacht und als „resumptive repetition“ beschrieben:

„Where an editor desired to incorporate something, he frequently inserted it, and then resumed the original narrative, repeating the last phrase before the break with more or less accuracy.“⁴

Kuhl hat Wieners Studien 1929 wahrgenommen⁵ und für das, was hier beschrieben ist, den deutschen Begriff der Wiederaufnahme geprägt. Da das von Kuhl formulierte literarkritische Prinzip der Wiederaufnahme als Hinweis auf eine Erweiterung überaus einfach und einleuchtend erscheint, verwundert es nicht, dass bis heute damit gearbeitet wird.⁶

Seit den Arbeiten von Wiener und Kuhl ist die Wiederaufnahme Gegenstand weiterer Untersuchungen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Frage, ob es neben diesen ‚sekundären‘ Wiederaufnahmen auch solche gibt, die der Autor aus bestimmten Gründen beabsichtigt hat, und ob sich Kriterien bestimmen lassen, nach denen man ‚originale‘ und ‚nachträgliche‘ Wiederaufnahmen voneinander unterscheiden kann.

1 Kuhl, Wiederaufnahme, 6.9.

2 Kuhl, Wiederaufnahme, 7.

3 Wellhausen, Composition, 23. Zu 12,10-20 als Einschub vgl. auch Kessler, Querverweise, 61 mit Anm. 1 (Lit.).

4 Wiener, Composition, Zit. Person, Reassament, 239.

5 Kuhl hat die o.a. Monographie Wieners in ThLZ 52 (1929) rezensiert. Vgl. Talmon, Synchronität, 66 Anm. 10.

6 Man vergleiche z.B. die zahlreichen Genesis-Kommentare, in denen Gen 38 nicht zuletzt aufgrund der Wiederaufnahme von 37,36 in 39,1 als sekundärer Zusatz betrachtet wird:

Isac Leo Seeligmann (1962)¹ etwa rechnet neben den Wiederaufnahmen, die „eindeutig und unumstritten eine Einlage fremder Herkunft“² rahmen, damit, dass „die Wiederaufnahme auch nach einer Digression in einer und derselben Quelle vorkommen“³ kann. Dem folgt Wolfgang Richter (1971) in seiner oben genannten Methodologie und macht darauf aufmerksam, dass die Wiederaufnahme, die er „Ringkomposition“⁴ nennt, sowohl ältere als auch jüngere Stücke einbauen kann. Wurde umgekehrt zu einem schon bestehenden Stück eine Einleitung und ein Schluss zugefügt, so spricht Richter von einem „Rahmen“⁵.

Klare Kriterien, um eine redaktionelle Wiederaufnahme zu identifizieren, möchte Urban C. von Wahlde (1983)⁶ aufstellen. Danach gilt zum einen: Je ungeschickter, funktionsloser und je ausladender eine solche Wiederholung ist, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, dass sie redaktionell ist. Zum anderen muss das unterbrechende Material inkonsistent sein oder sich mit dem Kontext widersprechen, und der Text muss ohne die angenommene Einfügung logisch erscheinen. In dieselbe Richtung wie Seeligmann und von Wahlde geht Moshé Anbar (1988)⁷, indem er zwischen „reprises originales“⁸ als integralem Bestandteil des Textes und „reprises secondaires“ unterscheidet, bei denen die eingeschaltete Passage und die Wiederaufnahme den Text unterbrechen.⁹ Die genannten Autoren führen Kuhls Ergebnisse insofern ein Stück weiter, als sie eindeutig auch mit originalen, d.h. vom Autor geschaffenen Wiederaufnahmen rechnen und z.T. präzisere Kriterien für sekundäre Wiederaufnahmen nennen.

Shemaryahu Talmon (1978) dagegen sucht nicht nach Kriterien für sekundäre Wiederaufnahmen, sondern nach narratologischen Erklärungen. Er arbeitet heraus, dass ein Autor mit Hilfe der Wiederaufnahme die Gleichzeitigkeit verschiedener Handlungen darstellen kann.¹⁰ In 1 Sam

1 Seeligmann, Erzählung.

2 Seeligmann, Erzählung, 315.

3 Seeligmann, Erzählung, 316. Als Beispiel führt Seeligmann Gen 43,17b-24a an.

4 Richter, Exegese, 70f.

5 Richter, Exegese, 71.

6 Von Wahlde, Wiederaufnahme.

7 Anbar, Reprise.

8 Dass originale Wiederaufnahmen schon ein Jahrtausend vor den biblischen Schriften im Alten Orient vorkamen, demonstriert Anbar anhand von Texten aus Mari (Reprise, 393).

9 Anbar, Reprise, 398.

10 Als andere Möglichkeiten zur Darstellung von Gleichzeitigkeit führt Talmon u.a. die Verknüpfung mit adverbialen Bestimmungen an: בעת ההיא, oder ויהי בעת + Infinitiv, ויהי ב, ויהי + Infinitiv, ויהי כאשר + finites Verb, ער zwischen zwei Infinitiven, והנה

28,1-29,1 z.B. präsentiert uns der Erzähler synchrone Ereignisse: Als sich die Philister gegen Israel versammeln (28,1), verpflichtet Achisch David zum Beistand (VV.1b.2), und Saul geht in seiner Angst zu der Totenbeschwörerin von En-Dor (VV.7-25) – während sich die Philister immer weiter versammeln und erst bei Schunem (V.4), dann bei Afek lagern (29,1). Diese „literarische Methode des ‚Einspleißens‘“¹ beschränkt sich jedoch, wie z.B. 1 Sam 4f. zeigt, nicht auf die Darstellung von Simultaneität. Auch nach anderen Einschüben wird der Erzählfaden durch eine Wiederaufnahme weitergeführt, wie schon Raschi und Nachmanides bemerkten².

Philip Quick (1993) bestimmt die „resumptive repetition“ als ein kohäsives Repetitionselement³ und kommt zu einer differenzierten Klassifizierung der Wiederaufnahme, indem er sie nach der Art der Abschweifung unterscheidet: Es gibt Ereignis-Digressionen, wodurch – ganz im Sinne Talmons – die Gleichzeitigkeit von Geschehnissen ausgedrückt wird, sowie Nicht-Ereignis-Digressionen, die Gelegenheit für Rückblicke, Vorausdeutungen, neue Informationen, Zitate oder Erklärungen bieten.⁴ Man könnte auch sagen: die Ereignis-Digression ist eine Abschweifung auf der Erzählebene, die Nicht-Ereignis-Digression eine Abschweifung auf der Diskursebene Erzähler – Leser/innen. Quick hat das Phänomen der Wiederholung nicht nur in Gen 1-15, sondern auch außerhalb der Bibel in einer größeren Zahl von Sprachen untersucht und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Wiederaufnahme eine allgemein-sprachliche Erscheinung⁵ ist. Aus diesem Grund spricht sich Quick dagegen aus, die Wiederaufnahme als literarkritisches Kriterium zu benutzen. Die Wiederaufnahme ist ein „natural linguistic phenomenon“⁶, das sich in mündlicher und schriftlicher Sprache nur graduell unterscheidet.

zwischen zwei Verben (Synchroneität, 63), oder auch die syntaktische Struktur Imperfekt (konsekutiv) – Perfekt wie z.B. in Gen 4,3-5 (Synchroneität, 63ff.).

1 Talmon, Synchroneität, 76.

2 Talmon, Synchroneität, 68.

3 Quick, Resumptive Repetition, unterscheidet in seiner „Taxonomy of Repetition“ zwischen auf „prominence“ ausgerichteten Typen der Repetition (Chiasmus, Ellipse, Emphase, Hendiadyoin, Paraphrase, Sandwich-Strukturen, repetitives Motiv) und solchen, die auf die Herstellung von Kohäsion abzielen: Überlagerung, Wiederaufnahme und Tail-head Transitions (291).

4 Quick, Resumptive Repetition, 300f.

5 Quick, Resumptive Repetition, 289f. und passim.

6 Quick, Resumptive Repetition, 310.

Quicks Ergebnisse konvergieren weitgehend mit denen von Raymond Person (1996)¹, der die Wiederaufnahme als eine Variante des Neuansatzes („restart“) ansieht: In der mündlichen Kommunikation lässt sich beobachten, dass Wiederaufnahmen häufig vorkommen, wenn Redende unterbrochen werden und mit den letzten Worten vor der Störung wieder neu beginnen.² Etwas Vergleichbares zeigt sich in der Literatur, dort vor allem an der Unterbrechung der direkten Rede durch einen Erzählerkommentar oder durch ein Ereignis.³ Wenn moderne oder antike Autoren die Technik der Wiederaufnahme nutzen, so schließt Person, dann stellen sie damit etwas dar, was ein Merkmal der alltäglichen mündlichen Kommunikation ist.

Insgesamt kann man sagen, dass sich die Stimmen mehren, die einer literarkritischen Verwertung der Wiederaufnahme eher skeptisch gegenüber stehen. Aus der Wiederaufnahme als literarkritischem Prinzip bei Kuhl wird bei Seeligmann, Richter, von Wahlde, Anbar (und Person) ein Textphänomen, das für die Literaturgeschichte von Bedeutung sein kann, aber nicht muss. Nachdem Talmon eine neue Interpretationsmöglichkeit für die Wiederaufnahme als Darstellungstechnik für Simultaneität von Ereignissen eingebracht hat, spricht sich Quick sogar grundsätzlich gegen die literarkritische Verwertung der Wiederaufnahme aus – durch Talmon und Quick wird der Diskurs um den Begriff der Wiederaufnahme bereits über die literarhistorische Fragestellung hinausgeführt.⁴

1 Person, Reassessment. Es scheint, dass beide unabhängig voneinander zu diesen Schlüssen gekommen sind, zumindest bezieht sich Person an keiner Stelle in diesem Aufsatz auf Quick.

2 Vgl. Person, Reassessment, 241-243.

3 Vgl. Person, Reassessment, 243-245.

4 Mit der „syntaktischen Wiederaufnahme“ betrachtet Behrens, Grammatik, eine Form der Repetition, bei der die syntaktische Struktur eines Satzes wiederholt wird. Man könnte dieses Phänomen auch in Unterscheidung von der Kuhl'schen Terminologie ‚syntaktische Repetition‘ nennen. Nicht-literargeschichtlich behandelt auch Bar-Efrat, Narrative Art, 215f., die Wiederaufnahme und die ähnliche Struktur „envelope“.

c) Auswertung: Von der literargeschichtlichen Fragestellung zur Erzähltechnik

Der Ausgangspunkt für die literarhistorische Interpretation der Wiederholung ist darin zu sehen, dass Repetitionen oft als eine Unstimmigkeit im überlieferten Text gewertet werden. Daher wird eine Wiederholung nicht auf der Ebene des gegebenen Textes, sondern durch Hypothesen über die Entstehung des Textes erklärt. Repetitionen sind entweder textkritisch interpretierbar, oder aber als eine Notlösung späterer Bearbeiter und Redaktoren zu betrachten, die mehrere Varianten eines Textes nebeneinander bewahren wollen (Doppelüberlieferungen) bzw. nach einem Einschub den Anschluss wiedergewinnen müssen (Wiederaufnahme). Wenn dabei dem Autor bzw. dem Erzähler eine bewusste Wiederholung nicht zugetraut wird, dann wirkt sich darin eine Ästhetik der Originalität aus, die Repetitionen keinen ästhetischen Wert beimisst.

Die literar- und redaktionskritische Verwertung von Repetitionen wird allerdings an bestimmte Kriterien geknüpft: Ein literarkritisches Kriterium können allenfalls formal-sprachliche Repetitionen sein, nicht aber Wiederholungen, die aufgrund von Inhaltsabstraktionen beobachtet oder vom Verfasser absichtlich eingesetzt wurden (Richter)¹. Speziell Wiederaufnahmen sind kein literarkritisches Kriterium an sich, sondern höchstens dann, wenn die Einfügungen schief zum Kontext stehen (Seeligmann, von Wahlde, Anbar). Oft lässt sich eine Wiederaufnahme aber auch als Mittel des Autors begreifen, der die Simultaneität des Geschehens darstellen (Talmon, Quick) oder eine Erzählereinrede (Quick) einfügen will.

Besonders anhand der Wiederaufnahme konnten wir beobachten, wie aus der literarhistorischen Exegese heraus die Frage nach nicht-literargeschichtlichen Erklärungsmustern entsteht. Das macht deutlich, wie eng beide Interpretationswege miteinander verknüpft sind, nicht zuletzt, weil auch eine literarhistorische Auslegung stets von Wahrnehmungen auf der Ebene des vorliegenden Textes ausgeht und zudem ein – durch die besondere Entstehung des Textes zustande gekommenes – Textmerkmal gleichzeitig eine literarische Bedeutung für den gegebenen Text gewinnen kann. Ohne damit ausschließen zu wollen, dass Wiederholungsstrukturen das Produkt von Bearbeitern und Redaktoren sind, werde ich in den folgenden Kapiteln vor allem den Faden der erzähltechnischen Analyse weiterführen. Nachdem ich die verschiedenen Zugangsweisen zu narrativen Texten dar-

1 Vgl. Richter, Exegese, 53-55.

gestellt habe, werde ich mich eingehender mit den Formen und Funktionen von Wiederholungen befassen und die dabei gewonnenen Differenzierungen auf Gen 26 und die Kotexte anwenden. Das Ziel ist dabei eine Lektüre, bei der die sog. Mehrfachüberlieferungen in Gen 12, Gen 20f. und Gen 26 – in Anlehnung an Richters Kriterien – nicht von vornherein abstrahierend als die zwei- oder dreifache Präsentation ‚derselben Geschichte‘¹ verstanden werden. Vielmehr soll geprüft werden, ob sich ein kohärentes Verständnis von Gen 12-26 in der vorliegenden Form bilden lässt.

1 Vgl. Westermann, EdF, 39.

2. Alttestamentliche Erzählforschung

Die alttestamentliche Erzählforschung beginnt im deutschsprachigen Raum mit Hermann Gunkels Genesis-Kommentar, der vor ungefähr hundert Jahren in der ersten Auflage erschienen ist. Dieses Werk ist insofern ein Meilenstein in der Erforschung narrativer Bibeltex-te, als Gunkel zum einen detailliert die Erzähltechnik der Genesis-Texte beschreibt und zum anderen durch ihre Bestimmung als „Sagen“ den Anstoß zur überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung gibt – eine der wichtigsten Strömungen in der alttestamentlichen Exegese des 20. Jahrhunderts.

Dabei ist die Wirkungsgeschichte des Gunkelschen Ansatzes im deutschen Sprachraum allerdings merkwürdig zweigeteilt: Während man Gunkel in der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft als den Begründer der Überlieferungs- und Formgeschichte vielfach rezipiert hat, wurde seine umfassende und detaillierte Analyse der Erzählstrukturen in den Genesis-Texten hierzulande jedoch kaum aufgenommen oder weiterentwickelt. Auch ein Jahrhundert nach der ersten Auflage von Gunkels Genesis-Kommentar bleibt dessen Einleitungskapitel die ausführlichste deutschsprachige Einführung in die Formen alttestamentlichen Erzählens. Deutlich anders verhält es sich im anglo-amerikanischen Raum, in dem inzwischen eine große Zahl von Einführungen in die alttestamentliche Erzähltechnik erschienen ist¹.

Gunkel gewährt in seinem Kommentar nicht nur einen kongenialen Einblick in viele narrative Elemente der Genesis-„Sage“, sondern entwirft damit zugleich ein ästhetisch fundiertes Verstehensmodell – zwei Momente, die in dieser Arbeit aufgenommen werden sollen. Daher erscheint (Abschnitte a-b) eine *relecture* der einleitenden Kapitel von Gunkels Genesis-Kommentar hier lohnend: Welche Merkmale alttestamentlicher Erzähltechnik arbeitet Gunkel heraus? Welche hermeneutischen Konsequenzen zieht Gunkel aus seiner Bestimmung der Genesis-Erzählungen als „Sagen“? Inwiefern entwirft er eine narrative Ästhetik, und welche Verbindungen lassen sich von dort aus zu neueren narratologischen Ansätzen ziehen? Und, bezogen auf das Leitthema des ersten Teils dieser Arbeit: Wie analysiert er das Phänomen der Wiederholung, insbesondere anhand der hier behandelten Texte in Gen 12, 20 und 26?

1 Robert Alter, Adele Berlin, Meir Sternberg, Mieke Bal, Shimon Bar-Efrat, Jean Louis Ska, David M. Gunn/Danna Nolan Fewell, Meir Weiss und Peter D. Miscall sind in diesem Zusammenhang vor allem zu nennen.

An die Betrachtung der Gunkelschen Erzählforschung wird sich (c-e) ein Abschnitt über die neuere Erzählforschung anschließen. Dort wird deutlich werden, um welche Kriterien sich die narrative Interpretation biblischer Texte erweitert hat und wie innerhalb dieser neuen Ansätze Wiederholungen analysiert werden.

a) Hermann Gunkel: Die Genesis erzählt Sage

„Erzählt die Genesis [...] Geschichte oder Sage?“ (XI)¹ Mit dieser rhetorischen Frage beginnt Hermann Gunkel 1901 seinen Kommentar zur Genesis. Bereits die Überschrift zum ersten Kapitel enthält die berühmte Antwort: „Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen“ (ebd.).

Allgemein ist unter einer Sage eine volkstümliche und ursprünglich mündlich erzählte Geschichte zu verstehen. Was diese Gattung näher ausmacht, arbeitet Gunkel heraus, indem er die Genesis-Sagen zunächst in den Gegensatz zur „Geschichtsschreibung“ bringt: Die Geschichtsschreibung ist „keine angeborene Kunst des menschlichen Geistes“, sondern setzt einen bestimmten Grad geistiger „Entwicklung“ (XI), die Fähigkeit zur „Objektivität“ (ebd.), die Kraft der Reflexion, „Übung der Schrift“ (XII), ja, „eine Art von wissenschaftlichem Betrieb“ (ebd.) und einen „irgendwie organisierten Staat“ (XI) voraus, denn Gegenstand der Geschichtsschreibung sind „die grossen öffentlichen Ereignisse“ (ebd.). An Geschichtsschreibung ist die Bedingung geknüpft, dass sich bei „jeder Nachricht, die als glaubwürdige geschichtliche Erinnerung auftritt, [...] ein Weg denken lassen [muss], der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichterstatter führt“ (XIII).

Für die „volkstümliche Tradition“ (ebd.) der Sagen trifft dies alles nicht zu:

„Die unkultivierten Völker schreiben nicht Geschichte; sie vermögen es nicht, ihre Erlebnisse objektiv wiederzugeben [...]. Was sie erleben, verfärbt sich ihnen unter der Hand, Erfahrung und Phantasie mischt sich; und nur in poetischer Form, in Liedern und Sagen vermögen sie es, geschichtliche Begebenheiten darzustellen.“ (ebd.)

1 Gunkel, Genesis, ²1902, XI (Seitenangaben im Text). Zunächst benutze ich diese – mit der ersten Auflage identische – Ausgabe, die Gunkel z.B. noch ohne die Kenntnis von Olriks berühmtem, 1909 erschienenen Aufsatz über „Eposische Gesetze der volksschichtung“ herausgegeben hat. Zu wichtigen Veränderungen in der dritten Auflage des Genesis-Kommentars 1910 vgl. unten.

Sagen entbehren jeder wissenschaftlichen Objektivität, sie werden nicht schriftlich, sondern von Mund zu Ohr überliefert, haben keine historischen, von Augenzeugen verbürgten Ereignisse zum Inhalt (XIII), sondern bieten Anekdoten, erzählen Persönliches und Privates. Die Weltsicht der Sagen ist keine prosaische, sondern eine poetische: Nicht selten berichten uns Sagen Dinge, „die uns ungläubig sind“: Nicht nachvollziehbare etymologische Erklärungen, merkwürdige Schöpfungsvorstellungen, sprechende Tiere – vieles „halten wir nach unserer modernen historischen Weltanschauung [...] für ganz unmöglich“ (XIV).

Die hermeneutische Konsequenz: Ästhetisches Empfinden

Aus unserer Weigerung, „an solche Erzählungen zu glauben“ (XV), erwächst aber ein hermeneutisches Problem. Denn dadurch stehen wir modernen Rezipient/inn/en in der Gefahr, die antiken Sagen in „unverständiger Weise [...] mit Lüge“ zu verwechseln. Doch „Sage ist nicht Lüge, sondern vielmehr eine besondere Art von Dichtung“ (XII)! Die „Poesie“ der volkstümlichen Erzählungen hat eben „eine andere Wahrscheinlichkeit, als die im prosaischen Leben gilt“ (XIV). Erst dadurch gewinnt die Sage für Gunkel ihren besonderen ästhetischen Wert: Sie ist „ihrer Natur nach Poesie, sie will erfreuen, erheben, begeistern, rühren“ (XVI). Hieran merken wir, dass Gunkel uns nicht nur einen nüchternen Kriterienkatalog alttestamentlicher Narrativik präsentieren will. Vielmehr versucht er uns für den „poetischen Reiz“ dieser Texte empfänglich zu machen, damit sie ihre Wirkung entfalten können:

„So muss derjenige, der solchen alten Erzählungen gerecht werden will, einen Sinn für ästhetisches Empfinden haben, um einer Erzählung abzulauschen, was sie ist, und was sie sein will. [...] Wer aber ein Herz hat und empfinden kann, der muss merken, dass es z. B. der Geschichte von Isaacs Opferung nicht darauf ankommt, gewisse historische Tatsachen festzustellen, sondern der Hörer soll den herzerreissenden Schmerz des Vaters mitempfinden, der sein eigen Kind mit eigener Hand opfern soll, und dann seine unendliche Dankbarkeit und Freude, als Gottes Gnade dies schwere Opfer ihm erlässt. Wer aber den eigentümlichen poetischen Reiz dieser alten Sagen erkannt hat, der ärgert sich über den Barbaren – und es gibt auch fromme Barbaren –, der diese Erzählungen nur dann würdigen zu können meint, wenn er sie für Prosa und Geschichte hält.“ (ebd.)

Die Geschichten der Genesis zielen nicht darauf ab, geschichtliche Informationen zu übermitteln, sondern wollen die Rezipienten, z.B. mit Avraham in Gen 22, mitfühlen lassen und sie auf diese Weise in die Erzählwelt

gleichsam hineinziehen.¹ Wer sich dem nicht verweigert, wird die Genesis-Geschichten vielleicht mit Gunkel für die „schönsten und tiefsten“ Sagen halten, „die es je auf Erden gegeben hat“ (ebd.).

Damit wird das ästhetische Leseerlebnis zur Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft:

„[W]ir sind der Meinung, dass wer an der künstlerischen Form dieser Sagen achtlos vorübergeht, nicht nur sich selbst eines hohen Genusses beraubt, sondern auch die wissenschaftliche Aufgabe, die Genesis zu verstehen, nicht vollkommen erfüllen kann; vielmehr ist es eine vollberechtigte Frage der Wissenschaft, worin die eigentümliche Schönheit dieser Sagen bestehe, eine Frage, deren Beantwortung zugleich tief in den Inhalt und auch in die Religion der Genesis einführt.“ (XXVIII f.)

Ein Wissenschaftler, der die Genesis verstehen will, muss zunächst lernen, die „Schönheit“ ihrer Erzählungen wahrzunehmen. Erst dadurch wird es ihm möglich, den „Inhalt“ und „die Religion der Genesis“ im Kern zu begreifen. Eine ästhetische Haltung gegenüber den Erzählungen wird zur hermeneutischen Voraussetzung für die wissenschaftliche Arbeit an der Genesis. Wir können sie nur dadurch erreichen, dass wir uns zunächst den ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ der Erzählungen vor Augen halten:

„Demnach haben wir die Genesis in erster Linie in der Gestalt zu betrachten, in der sie in mündlicher Tradition existiert hat. Wollen wir die Sagen verstehen, so müssen wir uns die Situation vor Augen malen, in der sie erzählt worden sind. [...] Die gewöhnliche Situation aber, an die wir zu denken haben, ist diese: am müssigen Winterabend sitzt die Familie am Herde; die Erwachsenen und besonders die Kinder lauschen gespannt auf die alten, schönen, so oft gehörten und immer wieder begehrten Geschichten aus der Urzeit. Wir treten hinzu und lauschen mit ihnen.“ (XXXI)

Wer sich in diese mündliche Erzählsituation einfindet und mit den Kindern die spannenden Geschichten hört, der versteht: „Erzähler und Hörer haben die Sagen für ‚wahre‘ Geschichten gehalten.“ Denn in der Unmittelbarkeit der Rezeption von Erzählungen gibt es keine Unterscheidung zwischen ‚Wahrheit‘ und Fiktion, sondern nur eine Sphäre der Glaub-Würdigkeit. Das „folgt auch aus den Sagen selbst, die in vollem Ernste gegenwärtige tatsächliche Verhältnisse begründen“ (XXX).

1 Vgl. auch Auerbach, *Mimesis*, 17.

Die Form der Sagen: Kürze, Klarheit und Plausibilität

Die ursprüngliche Kommunikationssituation bestimmt weitgehend die Form der Sagen, Gattung und Sitz im Leben bedingen sich wechselseitig. Die Erzähler gehen auf den Geschmack und die begrenzte Auffassungskraft ihrer Hörer/innen ein, zu denen „besonders die Kinder“ (XXXI) zählen. Kürze, Klarheit und Plausibilität sind daher die wichtigsten Merkmale der Sagen.

Erzählt wurde jeweils nur eine kurze Sage.

„Wenn dann die Erzählung zu Ende ist, dann ist zugleich die Phantasie des Hörers gesättigt und seine Auffassungskraft erschöpft. Und höchstens dürfen wir uns vorstellen, dass die Hörer, wenn die Geschichte aus ist, so wie unsere Kinder dieselbe Erzählung noch einmal begehren.“ (XXXIV)

Nach einer Geschichte macht der Erzähler eine Pause, damit sich die Phantasie seiner Hörer/innen „erholen kann“ (XXXII). Die Kürze der Sagen ist nicht nur ein „Zeichen der Armut dieser alten Kunst“, sondern zugleich ein besonderer Vorzug, weil der Erzähler „seine ganze poetische Kraft an kleinsten Punkten“ konzentriert und „so eine starke Wirkung“ erreicht (XXXIV).

Jede Sage ist „für sich ein Ganzes; sie beginnt mit einem deutlichen Anfang, sie schliesst mit einem leicht erkennbaren Schlusse“ (ebd.), und zwar „sofort, wenn die gewollte Pointe erreicht ist“ (XXXV). Aus der klaren Abgrenzung der Einzelsagen „ergiebt sich für die Exegese die praktische Konsequenz, jede Einzelsage zuerst immer aus sich zu erklären“ (ebd.).

Je kürzer, klarer und „selbständiger eine Erzählung ist, je sicherer ist sie in alter Form erhalten“ (ebd.). Erst „später stellen Sammler mehrere solcher Sagen zusammen, oder gestalten Dichter daraus grössere künstlerische Gebilde“. Die Sagen werden ausführlicher, bis sie irgendwann die epische Breite der „Novelle“ erreichen (LIII), aus den Einzelsagen werden „Sagenkränze“. Weil die alten, in ihrer Schlichtheit so wirkungsvollen Sagen z.B. durch „Umarbeitungen“, „Zusätze“, „kurze erzählende Notizen“, „Weglassungen“ (LX) verändert wurden, hat der Exeget die Aufgabe, soweit noch „das Ursprüngliche zu erkennen“ ist (XXXVI), dies alles rückgängig zu machen, um die alten Sagen zu rekonstruieren.

Die Erzähler schildern die Sagen ohne jeden Schmuck und „mit den einfachsten Ausdrücken [...]. Eben in dieser Stille und Kargheit des erzählenden Stils besteht zum grossen Teil die uns so anmutende, schlichte Schönheit der alten Erzählungen“ (XXIX).

Für „Einfachheit und Übersichtlichkeit“ sorgt der Erzähler auch bei der Präsentation der Personen. Es treten mindestens zwei Personen auf (XXXV), die nacheinander gezeigt werden (XXXVI) und deutlich in

Haupt- und Nebenpersonen zu unterscheiden sind (ebd.). Zudem wird „in sehr vielen Fällen, wo eine Mehrheit auftritt, diese als Einheit“ behandelt (XXXV).

Die Darstellung dieser Personen ist „nach unseren“ modernen „Begriffen merkwürdig karg“ (XXXVII). Ist der Erzähler schon „überaus sparsam in der äusseren Beschreibung der Personen“, so findet man erst recht sehr „wenig Aussagen über das Seelenleben der Helden“ (XXXIX), etwa über die Motive ihres Handelns. Gunkel stellt sich vor, dass dieses „innere Seelenleben“ der Personen in der ursprünglichen Erzählsituation nonverbal dargestellt wurde:

„An diesem Punkte müssen wir uns erinnern, dass wir hier mündlich erzählte Geschichten vor uns haben. Zwischen Erzähler und Hörer giebt es noch ein anderes Band als das der Worte; da spricht der Ton der Stimme, das Mienenspiel oder etwa eine Handbewegung mit; Freude und Schmerz, Liebe, Zorn, Eifersucht, Hass, Rührung und alle die anderen Stimmungen seiner Helden, die der Erzähler mitempfand, teilte er so, ohne ein Wort zu sagen, seinen Hörern mit“ (XXXXI).

Gunkel benennt damit einen wesentlichen Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Kommunikation: Während in der mündlichen Kommunikationssituation der Erzähler die Interpretation des Erzählten mit mannigfachen Mitteln mitbestimmen kann, bleibt bei einem schriftlichen Text vieles davon offen und liegt nun an den Rezipienten: „Unserer Exegese aber erwächst die Aufgabe, das geistige Leben, das der Erzähler nicht ausdrücklich dargestellt hat, zwischen den Zeilen zu lesen.“ (ebd.)

Einen besonderen Schwerpunkt legen die alttestamentlichen Geschichten auf die erzählten Handlungen und Reden: Gunkels Wahrnehmung nach versteht der Erzähler „es ausgezeichnet, gerade diejenige Handlung herauszufinden, die für den geistigen Zustand seines Helden am charakteristischsten ist“ (XXXXI).

Eine andere Möglichkeit, einen Blick auf das Innenleben freizugeben, bietet die Rede (XXXXII). Dabei werden zwei Reden derselben Person hintereinander vermieden, und vielfach reden Personen nicht, wo der moderne Erzähler sie sprechen lassen würde. Weil der Erzähler aber alles der Handlung unterordnet, sind Reden, „die die Handlung selbst nicht weiter fördern“, nicht aufgenommen. Der Erzähler spricht „kaum jemals ausdrücklich ein Urteil über die Personen oder ihre Taten“ aus, Gunkels Ansicht nach deshalb, weil er nicht in der Lage ist, „über psychologische Vorgänge ausdrücklich zu reflektieren“ (XXXXIX).

Die Handlungsverläufe müssen überaus stringent und plausibel sein. „Man beachte, wie in solchen Fällen jedes folgende Glied an das vorherge-