

## Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15

Christoph Levin (München)

Das Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch war im alten Israel nicht anders als in der heutigen Erfahrungswelt eine Seltenheit. Wenn Gott zum Menschen spricht, kommt seine Anrede aus einem Jenseits, »da niemand zukommen kann« (I Tim 6,16). Sein Wort weckt Glauben und verlangt Gehorsam; Einrede duldet es nicht. Wenn aber der Mensch sich an Gott wendet, spricht er, damals nicht anders als heute, im Glauben. Eine regelrechte Antwort erfährt das Gebet nur im Rahmen des Kultes. Sie zu verkünden, ist Sache von Priestern und Propheten, die den Willen Gottes zu vermitteln berufen sind. Weil die Antwort das Unsagbare sagen und das Jenseitige diesseitig machen soll, bedient sie sich geprägter Redeformen, die auf unvordenkliche Zeit zurückgehen. Notwendigerweise sind die Orakel deklarativ. Der Beter nimmt sie entgegen. Als Hiob es wagt, gegen Gott das Wort zu erheben, erstickt die Gegenrede den Dialog auf der Stelle. »Einmal habe ich geredet und will nicht mehr antworten, ein zweites Mal geredet und will's nicht wieder tun« (Hi 40,5).

Beim Lesen des Alten Testaments entsteht an nicht wenigen Stellen ein anderer Eindruck, so als stünden Gott und Mensch sich im Gespräch gegenüber. Das liegt an der Vorliebe der Lehr-Erzählung, theologische Probleme in Szene zu setzen. Die Gotteslehre wird auf die Bühne gebracht. Ein Beispiel ist das berühmte Zwiegespräch zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,23-33. Die Fragen an die Gerechtigkeit Gottes, die sich angesichts des kollektiven Strafgerichts über Sodom stellen, werden nicht auf theoretischer Ebene erörtert. Der Leser erlebt das Problem als Dialog zwischen Gott und Mensch. Das hat den Vorteil, daß die Erzählebene nicht verlassen wird, und überdies kann der Leser sich in den Gesprächspartner Gottes hineinversetzen. Das Rollenspiel läßt ihn gottunmittelbar werden. Er erfährt, daß die Theologie keine abstrakten Probleme verhandelt, sondern daß die Reflexion aus dem Lebensbezug erwächst: aus dem Konflikt zwischen Glaube und Erfahrung.

Der Dialog zwischen Gott und Mensch ist in diesen Fällen ein Spiegel für das Selbstgespräch des Glaubens. Auf reflektierter Ebene aber ist er die Form, in die der theologische Diskurs sich gekleidet hat. Das findet sich am häufigsten in den prophetischen Büchern, je später sie sind, desto mehr. Mit dem autoritativen »So spricht Jahwe« versetzt sich die Theologie in die Rolle Gottes und macht sich Gottes Willen zu eigen. So gerät der Disput zwischen

Mensch und Mensch auf die Ebene zwischen Gott und Mensch, ja sogar, wenn die Theologen aufeinanderstoßen, zwischen Gott und Gott. Das kann apologetische Züge annehmen, wie in den Disputationsreden des Buches Deuterocesaja (vgl. Jes 40,27), polemische, wie in den deuteronomistischen Exkursen des Jeremiabuches (vgl. Jer 7,4), oder auch seelsorgerliche und sakralrechtliche, wie besonders im Buch Ezechiel.

## 1.

Die beiden Redegänge zwischen Jahwe und Abraham in Genesis 15 sind solche inszenierte Theologie. »Einem Minimum an Handlung steht ein Dialog zwischen Jahwe und Abraham gegenüber, hinter dem gewiß viel mehr eine konzentriert theologische Reflexion als eine volkstümlich erzählerische Überlieferung steht.«<sup>1</sup> Den Anfang macht jeweils eine Gottesrede. Sie ergeht in den geprägten Formen kultischer Rede. Die erste gebraucht die Wendungen des Heilsorakels und verheißt Abraham Beistand und Lohn. Abraham antwortet mit seinem Zweifel. Darauf gibt Jahwe ihm die Verheißung großer Nachkommenschaft, die er mit einem Bild aus der Erfahrungswelt, dem Sternenhimmel, bekräftigt. Jetzt kann Abraham glauben. Der zweite Redegang V. 7-21 beginnt als Offenbarungsrede: Jahwe verheißt Abraham das Land. Abraham antwortet mit der Bitte um Vergewisserung. Darauf unterzieht Jahwe sich dem Ritual einer eidlichen Selbstverpflichtung. Zuvor ergreift er ein weiteres Mal das Wort und sagt Abraham den Auszug seiner Nachkommen aus Ägypten voraus. Am Schluß wird die Landverheißung für die Nachkommen bekräftigt und der Umfang des künftigen Landes beschrieben.

Otto Kaiser hat 1958 in dem ersten von ihm publizierten Aufsatz dem Kapitel eine umsichtige und dem damaligen Forschungskonsens gegenüber bemerkenswert unabhängige Untersuchung gewidmet, die den weiteren Gang der Exegese stark beeinflußt hat.<sup>2</sup> Als sicherer Ausgangspunkt kann seither gelten, daß Gen 15 unselbständig einsetzt und von Anfang an für seinen heutigen Zusammenhang verfaßt worden ist. Das zeigt der erste Satz. Die redaktionelle Verknüpfung וַיְהִי אֲחֵר הַיְדִבְרָם הָאֵלֶּה »Und es geschah nach diesen

1 G. v. Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (1951), in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, 4<sup>1</sup>971, (130-135) 130.

2 O. Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, ZAW 70 (1958), 107-126; auch in: Ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, 1984, 107-126. Dazu J. Van Seters, Abraham in History and Tradition, 1975, 250f.: »It is to Otto Kaiser's credit, it seems to me, that he introduced a very important control over the whole literary and tradition-historical discussion of Genesis 15 by means of his form-critical analysis.« Seither haben besonders L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, 1969, 68-77, und M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen, FRLANT 142, 1988, 204-247, das traditionsgeschichtliche Verständnis des Kapitels gefördert.

Begebenheiten«<sup>3</sup> teilt sich mit der Wortereignisformel ... **וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל לְאָמֶר** »Und das Wort Jahwes geschah zu ... folgendermaßen« das Prädikat, und zwar derart, daß das **וַיְהִי** der ersten Formel mit dem **וַיְהִי** der zweiten zu nachgestelltem **וַיְהִי** verschmilzt. Verknüpfung und Exposition der Szene lassen sich nicht trennen, es sei denn, man greift in den gegebenen Textbestand ein. Daraus folgt unabweisbar, daß mindestens »der Abschnitt vv. 1-6 ... ad hoc von einem Bearbeiter geschaffen wurde, der gleichzeitig für die jetzige Stellung des ganzen Kapitels verantwortlich ist.«<sup>4</sup> Diese Einsicht diktiert allen weiteren exegetischen Erwägungen die Bedingung: Gen 15 ist von der Wurzel her ein redaktioneller Text.

Der Einschub muß seinen Anlaß in jenem Zusammenhang haben, den er unterbricht. Nach hinten ist der Anschluß unstrittig: Die Erzählung von Abrahams Ehe mit der Hagar in Gen 16 enthält mit Sicherheit einen Erzählkern, der älter als Gen 15 ist. Weniger eindeutig ist der Vortext. Der Krieg der Könige samt Abrahams Begegnung mit Melchisedek in Gen 14 ist ein Stoff eigener Art. Das Kapitel gilt mit Recht als einer der spätesten Texte der Genesis.<sup>5</sup> Man hat zwar gelegentlich vermutet, daß die Beistandszusage Gen 15,1 sich auf Abrahams Kampf bezieht.<sup>6</sup> Doch würde in diesem Fall die Gottesrede vor Gen 14 eingefügt worden sein.<sup>7</sup> Der kriegerische Anlaß, den das Beistandsorakel einst gehabt hat, ist längst verblaßt. **מָגֵן** »Schild« wird einfach als Metapher der Psalmsprache verwendet (vgl. Ps 3,4; 18,3.31; 84,11; 144,2). Deshalb kann Gen 15 nur an Gen 13 angeschlossen haben.

Am Ende der dortigen Erzählreihe von Abraham und Lot bekräftigt Jahwe dem Abraham die Verheißung des Landes. Abraham erhält den Lohn dafür, daß er Lot bei der Wahl der Weidegründe den Vortritt gelassen hat: »Das ganze Land, das du siehst: dir will ich es geben (**לְךָ אֶת־הָאָרֶץ**)« (13,15a).<sup>8</sup> Hierauf ist, bevor Gen 15 und später Gen 14 zwischenein kamen, die Erzählung Gen 16 gefolgt: »Sara, Abrams Frau, hatte ihm nicht geboren.« Aus dieser Abfolge erwächst eine brisante Unstimmigkeit, die Abraham in 15,3b benennt: »Siehe, du hast mir keinen Nachkommen gegeben.« Solange Abraham

3 Vgl. Gen 22,1.20; 39,7; 40,1; 48,1; Jos 24,29; I Reg 17,17; 21,1; vgl. Est 2,1; 3,1; Esr 7,1.

4 Kaiser, 115.

5 Seit Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, 156-172.

6 Vgl. A. Caquot, L'alliance avec Abram (Genèse 15), Sem. 12 (1962), 51-66; N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid, SBS 28, 1967, 84-88; D. Carr, Reading the Fractures of Genesis, Louisville 1996, 164; K. Schmid, Erzväter und Exodus, WMANT 81, 1999, 176f; E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus, in: J. Ch. Gertz /K. Schmid /M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten, BZAW 315, 2002, (119-156) 142f.

7 B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis, 1908, 38: »Die Worte: Fürchte dich nicht Abram, sind nach dem glänzenden Siege von Gen. 14 besonders schlecht angebracht.« Vgl. auch Van Seters, Abraham, 254.

8 Die ältere Landverheißung 12,7a, die allein den Nachkommen galt, wird damit korrigiert.

keinen Sohn hat, geht die Landverheißung ins Leere. Genau das ist das Problem, das den theologischen Exkurs hervorgebracht hat. Der Wortlaut »du hast mir nicht *gegeben* (לֹא נָתַתָּה)« greift wörtlich auf die vorangegangene Verheißung zurück. Damit sind Anlaß und Stellung von Gen 15 hinreichend erklärt.<sup>9</sup>

Dagegen könnte man einwenden, daß bereits 13,15b-17 auf die Kinderlosigkeit Abrahams eingeht,<sup>10</sup> wo die Zusage des Landes auf Abrahams Nachkommenschaft ausgedehnt<sup>11</sup> und eine Mehrungsverheißung hinzugefügt wird.<sup>12</sup> Doch dieser Teil der Verheißungsrede ist nachgetragen. Das zeigt sich, wenn V. 17b auf die Landverheißung zurücklenkt: כִּי לִךָ אֶתְנֶנָּה »denn dir will ich es geben« ist Wiederaufnahme von לִךָ אֶתְנֶנָּה V. 15a, ein eindeutiger Hinweis auf literarische Erweiterung. Die Ankündigung: »Ich will deine Nachkommen wie den Staub der Erde machen« (V. 16), kennt schon die Bekräftigung durch den Blick zum Sternenhimmel 15,5; nur daß, weil Tag herrscht, das Bild wechseln mußte: statt der Sterne der – noch weniger zählbare – Staub. Der Vergleich, der in Gen 15 aus der Szene erwächst: »Kannst du sie zählen?«, muß hier erläutert werden: »So daß, wer den Staub der Erde zählen kann, auch deine Nachkommen wird zählen können.«

Schon die ältere Landverheißung 13,14-15a hat nicht zum Grundbestand gehört. Der invertierte Verbalsatz וַיְהוּה אָמַר אֱלֹהֵי אַבְרָם »Jahwe aber hatte zu Abram gesagt« entwickelt sich nicht aus der Erzählfolge, sondern muß mit אַחֲרֵי הַפְּרִדָּה לֹט מֵעֲמוֹ »nachdem Lot sich von ihm getrennt hatte« umständlich an sie anknüpfen. Weiteres ergibt sich aus der Schichtung von Gen 12-13. Für die Verheißung ist wesentlich, an welcher Stelle sie ergeht. Jahwe fordert Abraham auf, von dem »Ort, wo du dich befindest« (הַמְּקוֹם הַזֶּה, V. 14aγ), das Land in die vier Himmelsrichtungen zu übersehen. Es ist kein anderer als der »Ort, wo sein Zelt zuerst gestanden hatte« (הַמְּקוֹם אֲשֶׁר-הָיָה שָׁם אֹהֶלָה בְּתַחֲלֵהּ, 13,3) und demzufolge derselbe Ort, an dem Abraham in 12,8 Station gemacht hat, nämlich Bethel. Die Rückkehr nach Bethel aber ist nur deshalb erforderlich und möglich, weil Abraham in 12,10-20, genötigt durch eine Hungersnot, das vorgegebene Itinerar verlassen

9 Gegen Schmid, *Erzväter und Exodus*, 63f. (vgl. 186): »Es handelt sich bei Gen 15 um den herausragendsten Brückentext in Gen, der der literarischen Verbindung von Gen und Ex(ff) dient.« Eine solche These ist nicht nur unnötig und unbeweisbar; sie stellt die Absicht auf den Kopf. Exkurse wie Gen 15 sehen allein auf die theologischen Probleme. Literarische Zusammenhänge werden von ihnen eher verwirrt als hergestellt.

10 R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament*, 1896, 60f., und ihm folgend Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 123, schließen folgerichtig 15,1 an die Landverheißung 12,7a an.

11 13,15b kommt damit auf 12,7a zurück im Sinne einer Synthese: Das Land gilt nicht nur Abraham selbst (13,15a) oder seinen Nachkommen (12,7a), sondern beiden.

12 Die Parallele in Gen 28,13b-14 setzt die Ergänzung voraus, vgl. Ch. Levin, *Der Jahwist*, *FRLANT* 157, 1993, 219f.

hat, um nach Ägypten zu ziehen. Die Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau in Ägypten ist ein Exkurs, wie man schon lange gesehen hat. »Hätte 12,10-20 ursprünglich hier gestanden, so wäre gar kein Grund gewesen, den Abraham ... wieder nach Bethel zurückwandern zu lassen.«<sup>13</sup> In Ägypten gerät Abraham in Bedrängnis und Not. Jahwe aber schlägt den Pharao mit Plagen, so daß er ihn ziehen läßt. Die Typologie liegt auf der Hand: Bereits der erste der Stammväter soll den Weg des späteren Gottesvolkes vorausvollzogen haben, von der Josefsgeschichte bis zum Exodus.<sup>14</sup> Das zeigen allerlei Anspielungen auch wörtlich. »Pharao wird in Gen 12,17 wie in Ex 11,1 mit Plagen geschlagen (נָגַע), 12,20 ›schickt‹ (שָׁלַח) er Abraham und sein Gefolge fort – damit klingt das Leitwort in Ex 5ff an.«<sup>15</sup> Da die Vorlage Ex 11,1-3 bereits Priesterschrift und nichtpriesterschriftlichen Erzählfaden in literarischer Verbindung kennt,<sup>16</sup> muß Gen 12,10-20, und somit auch 13,3 und 13,14-15a, jünger sein als die Priesterschrift. Daraus folgt, daß das Kapitel Gen 15, das auf 13,14-15a reagiert, von Anfang an nachpriesterschriftlich ist;<sup>17</sup> das bedeutet auch: jünger als der Abrahambund Gen 17.<sup>18</sup>

## 2.

Die Wortereignisformel, mit der Gen 15 einsetzt, stammt unstreitig aus der Prophetie. Sie begegnet im Pentateuch nur hier und in dem folgenden V. 4. Die ältesten Belege finden sich im Buch Jeremia; sie stehen dort mit einer ausgeprägten prophetischen Wort-Theologie in Zusammenhang.<sup>19</sup> Am häu-

13 J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs, <sup>4</sup>1963, 23.

14 Schon B. Luther bei E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, 123, erkannte, daß Gen 12,10-20 »eine Parallele ist zu Gen. 42 bis Exod. 12.« Neuerdings wurde die typologische Vorwegnahme u. a. von E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, 1984, 309; M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, 1985, 375; Schmid, Erzväter und Exodus, 64, erfaßt.

15 Schmid ebd.

16 Das hat J. Ch. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung, FRLANT 186, 2000, 176f, nachgewiesen. Vgl. auch Levin, Jahwist, 335-339.

17 So mit anderer Begründung u.a. auch H.-Ch. Schmitt, Redaktion des Pentateuch im Geist der Prophetie (1982), in: Ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch, BZAW 310, 2001, 220-237; J. Ha, Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History, BZAW 181, 1989; Th. Römer, Genesis 15 und Genesis 17, DBAT 26 (1989/90), 1992, 32-47; Schmid, Erzväter und Exodus, 172-186; Blum, Verbindung [s. Anm. 6], 142-144.

18 Für das Verhältnis von Gen 15 und Gen 17 ist freilich zu berücksichtigen, daß nur ein Teil von Gen 17 zur Grundschrift P<sup>G</sup> gehört.

19 Vgl. Ch. Levin, Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung, ZThK 101 (2004), 257-280.

figsten ist die Wortereignisformel mit fünfzig Belegen im Buch Ezechiel.<sup>20</sup> Ebenso wie das »Wort Jahwes« in Gen 15,1.4 längst zum Begriff erstarrt ist, wird es auch im Ezechielbuch nie zu einem eigenen Thema, sondern ist nur mehr Synonym für die prophetische Botschaft, mehr noch: für die Offenbarung schlechthin.<sup>21</sup> »Die Formel will ... Abraham nach dem Bilde des israelitischen Propheten zeichnen, eine Tendenz, die in der zur elohistischen Schicht zu rechnenden Erzählung Gen 20,1-17 wiederkehrt.«<sup>22</sup> Wie wenig dem Verfasser ein Wortereignis im engen Sinne vorschwebt, zeigt sich daran, daß er es mit einer Vision (מַחְזוֹן) verknüpft. »This seems to be a rather strange combination of two different modes of prophetic reception of revelation that are usually kept quite distinct.«<sup>23</sup> »Der Sprachgebrauch von חִזָּה verweist vornehmlich in eine spätere Zeit, in der es zu einer allgemeinen und uneigentlichen Bezeichnung prophetischen Offenbarungsempfanges verblasen konnte.« »Es häuft sich bei Ezechiel.«<sup>24</sup>

Am nächsten kommt Gen 15,1 der Einleitung der Berufungsvision Ez 1,3a. Nur an dieser Stelle im Ezechielbuch betrifft die Wortereignisformel den Propheten in 3. Person.<sup>25</sup> Tatsächlich verläuft der folgende Dialog nach dem Schema von Anrede, Einwand und Bekräftigung, das für die Berufung der Propheten kennzeichnend ist. Abrahams Gegenrede in V. 2 und 3 entspricht dem »Einwand des Berufenen«, wie er in Jes 6,5 und seither in Jer 1,6; Ex 3,11; 4,10; Jdc 6,15; I Sam 9,21 zur Gattung gehört,<sup>26</sup> und vollends folgt dem Vorbild das bekräftigende Zeichen, das Abraham in V. 5 erhält, vgl. Jes 6,6-7; Jer 1,9; Ez 2,8-3,3. Wenn allerdings die Beistandszusage dem Einwand nicht wie in Jer 1,7-8; Ex 3,12; 4,12; Jdc 6,16 antwortet, sondern voraufgeht, zeigt sich, daß das Muster nicht im eigentlichen Sinne gebraucht

20 Dazu W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII, 1969, 88-90. Acht Belege haben wie Gen 15,1 die Form mit הָיָה, weil die Angabe eines Datums voransteht: Ez 1,3; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17.

21 Der Begriff דְּבַר־יְהוָה begegnet im Ezechielbuch sonst ausschließlich in einer weiteren Formel, dem Höraufruf: Ez 6,3; 13,2; 16,35; 21,3; 25,3; 34,7.9; 36,1.4; 37,4.

22 Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung, 110. Köckert, Vätergott, 215, vergleicht auch Gen 18,22-33, wo Abraham in der prophetischen Funktion des Fürbitters auftritt.

23 Van Seters, Abraham, 253. Die Verbindung von דְּבַר und חִזָּה in Jes 2,1 und Am 1,1 ist sekundär.

24 Kaiser, 110 mit Anm. 15. Vgl. Ez 7,13.26; 12,22.23.24.27.27; 13,6.7.8.9.16.16.23; 21,34; 22,28. Die Nominalbildung מַחְזוֹן neben Gen 15,1 nur noch Num 24,4.16 und Ez 13,7.

25 Alle anderen Belege bieten die Formel mit der 1. Person, vgl. Zimmerli, Ezechiel, 90: »Bei Ezechiel herrscht diese Verpersönlichung ganz ausschließlich.« Statt הָיָה הָיָה ist mit LXX, Targum und Vulgata הָיָה zu lesen, vgl. Zimmerli, 3f.

26 Vgl. W. Richter, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970, 145f.

wird.<sup>27</sup> Weder wird Abrahams Berufung erzählt, noch soll er zu einem Propheten erklärt werden.

Die Offenbarungsrede setzt ein mit der Beruhigungsformel אַל-תִּירָא »Fürchte dich nicht!«,<sup>28</sup> ergänzt um den Vokativ des Angeredeten<sup>29</sup> und die Beistandszusage, die in die Form einer Selbstprädikation Jahwes gefaßt ist: »Ich bin dein Schild!« Das sind die Grundelemente des Heilsorakels. Sie haben aber kein eigenes Gewicht, sondern bilden den szenischen Rahmen »für eine in das Gewand einer künstlichen Erzählung gehüllte theologische Abhandlung.«<sup>30</sup> Die Verheißung großen Lohnes, die sich wie schon 13,14-15a auf Abrahams Großzügigkeit gegenüber Lot beziehen mag, bleibt unbestimmt und kann deshalb nicht für sich selbst stehen. Sie soll Abraham lediglich Gelegenheit zur Einrede geben.

Diese Einrede geschieht in V. 2 und 3 doppelt. Beide Verse werden gleichlautend mit וַיֹּאמֶר אַבְרָם »Und Abram sprach« eingeleitet. Das verletzt die »Stilregel ..., daß man zwei Reden derselben Person hintereinander vermeidet, sondern sie durch das Wort eines andern oder eine Handlung trennt.«<sup>31</sup> Vor die Wahl gestellt, neigen die meisten Exegeten dazu, die erste Einrede für ursprünglich zu halten. Wahrscheinlich ist das aber nicht; denn zwei getrennte Reden sind in der Regel nur dort unvermeidlich, wo die spätere an erster Stelle eingefügt wird. Nach hinten hätte sich der vorhandene Redegang einfach fortführen lassen. Auch ist die Rede Abrahams nicht nur einmal, sondern in mehreren Anläufen erläutert und glossiert worden.

Was die Erweiterungen ausgelöst hat, läßt sich nachvollziehen. Abrahams Klage: »Siehe, du hast mir keinen Nachkommen gegeben« (V. 3a), wird im folgenden Kapitel mit der Geburt des Ismael hinreichend beantwortet. Die Verheißung, Abrahams Nachkommen wie die Sterne zu mehren (V. 5b), läßt sich genau in diesem Sinne verstehen, wie die Wiederholung in 16,10 zeigt. Diese Lösung war ungenügend, ja anstößig für ein Geschichtsbild, in welchem die Genealogie des Gottesvolkes allein über Isaak lief. In 25,12-18 werden Ismaels Nachkommen aus der Stammlinie ausgegliedert, in 21,9-20 wird Ismael gar mitsamt seiner Mutter aus Abrahams Hausstand entfernt.<sup>32</sup> Deshalb läßt ein Ergänzender den Abraham nunmehr beklagen, daß er nur einen

27 Van Seters, *Abraham*, 255, findet mit Recht, daß die Abfolge von Heilsorakel V. 1 und Klage V. 2-3 unter formkritischem Gesichtspunkt auf dem Kopf steht.

28 Dazu jetzt M. Nissinen, *Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase*, in: M. A. Sweeney / E. Ben Zvi (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, 2003, 122-161.

29 So nur noch Jes 10,24; 41,14; 44,2; Jer 30,10; 46,27.28; Joel 2,21; Dan 10,12.19, vgl. Rut 3,11.

30 Köckert, *Vätergott*, 222.

31 H. Gunkel, *Genesis*, HK 11, <sup>3</sup>1910, XLII.

32 Für Gen 21 ist freilich nicht auszuschließen, daß Gen 15,3b-4 bereits vorausgesetzt ist und die zugehörige Erfüllung erzählt werden soll, vgl. bes. 21,10 mit 15,4.

halbbürtigen Sohn hat: »Und siehe, der Sohn meines Hauses wird mich beerben« (V. 3b). Das steht zur Klage über den fehlenden Nachkommen in Widerspruch. Der Neueinsatz wird durch das zweite »siehe« angezeigt, das auch stilistisch abweicht: וְהִנֵּה statt הִן. Abraham nimmt voraus, was er noch gar nicht wissen kann. Erst in 16,2-3 wird Sara ihm die Hagar zuführen.

Auch die erste, später vorangestellte Klage setzt die Geburt des Ismael voraus: »Mein Herr Jahwe, was willst du mir geben, wo ich doch kinderlos dahingehe« (V. 2a). Denn das Attribut עֲרִירִי »kinderlos« betrifft nicht den physischen, sondern einen rechtlichen Status. Das geht aus Jer 22,30 hervor, wo für den exilierten Jojachin gleichsam notariell festgestellt wird: »Schreibt diesen Mann als kinderlos auf.« Sollte er Kinder bekommen, so sind sie nicht erbberechtigt.<sup>33</sup> Die Fortsetzung V. 2b ist ein weiterer Nachtrag. Er steht parallel zu V. 3b und zeigt dadurch an, daß er dessen Aussage nochmals korrigieren will: Nicht Ismael, sondern Abrahams Knecht Eliëser soll derjenige gewesen sein, der nach V. 4 vom Erbe ausgeschlossen ist. Der hebräische Wortlaut ist eine *crux* sondergleichen. Vor dem genauen Verständnis muß jede Exegese kapitulieren.<sup>34</sup>

Jahwes Antwort V. 4 bezieht sich ausschließlich auf V. 3b. Sie hält der Klage: »Und siehe, der Sohn meines Hauses wird mich beerben«, entgegen: »Nicht dieser wird dich beerben, sondern der aus deinem Leibe hervorgehen wird: er wird dich beerben.« Das Verb יָרַשׁ, das für »beerben« gebraucht ist, geht auf die Landgabeformel im Deuteronomium zurück.<sup>35</sup> Es ist im hiesigen Zusammenhang aus der Gottesrede V. 7 genommen.<sup>36</sup> Eingeleitet wird der Redegang mit einer zweiten Wortereignisformel, die nicht wie stets mit וַיְהִי, sondern mit וְהִנֵּה »und siehe« beginnt, als wolle sie die Worte Abrahams aufnehmen. וְהִנֵּה ist zudem ein Merkmal der Visionsschilderung.<sup>37</sup> Jahwes Wort soll im Rahmen der Vision ergehen, die in V. 1 angedeutet ist.

33 Vgl. W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I 12, <sup>3</sup>1968, 143. Zu dieser Deutung von Gen 15,2a bes. Köckert, *Vätergott*, 211 Anm. 218. Ebenso lassen sich auch die beiden übrigen Belege von עֲרִירִי verstehen, die sich in Lev 20,20.21 finden. Die Strafbestimmungen für die illegitime Verbindung mit der Frau des Oheims oder mit der Frau des Bruders, die man andernfalls nur als Gottesstrafe deuten kann: »Sie sollen kinderlos sterben«, hätten einen rechtspraktischen Sinn: Nachkommen gelten als nicht vorhanden.

34 W. Zimmerli, *1.Mose 12-25: Abraham*, ZBK AT 1.2, 1976, 47 Anm. 17: »Die neueren Verbesserungsvorschläge sind Legion, keiner aber vermag wirklich zu überzeugen. Offensichtlich ist der Text schon früh nicht mehr sicher verstanden worden.«

35 Die genaue Form לְרִשְׁתָּהּ findet sich neben Gen 15,7; Jos 1,11; 13,1; Esr 9,11 fünfundzwanzig Mal im Buch Deuteronomium. Weitere Varianten gibt es dort in Fülle.

36 Auch diese Einzelheit, die auf den ersten Blick für die thematische Einheit von Gen 15 zu sprechen scheint, bestätigt die literarische Sekundarität von V. 3b-4. Denn der zweite Durchgang V. 7-21 ist erst im Anschluß an den Grundbestand von V. 1-6 hinzugewachsen, s. u.

37 Vgl. Gen 15,17; 28,12.12.13; 31,10; 37,7.9; 40,9.16; 41,1.2.3.5.6.18.19.22.23 usw.

Bemerkenswert ist die Wendung **אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ** »der aus deinem Leibe hervorgehen wird«. Sie kann nämlich nicht, wie man zunächst denken mag, die Zeugung meinen, sondern nur die Geburt: **מַעִים** ist das Leibesinnere, im engeren Sinne der Mutterleib, vgl. Gen 25,23; Jes 49,1; Ps 71,6; Ruth 1,11.<sup>38</sup> Die nächste Parallele findet sich in dem Orakel für die schwangere Rebekka Gen 25,23: »Zwei Völker sind in deinem Mutterleib, und zwei Nationen werden sich aus deinem Leibe scheiden (**יִפְרְדּוּ יִצְאָ מִמֶּעֶיךָ**).« In 15,4 liegt eine sekundäre Übertragung vor. **יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ** »aus deinem Leibe hervorgehen« muß verstanden werden als »aus dem Leibe der dir gehörenden Frau«. <sup>39</sup> Hagar nämlich gehörte nicht Abraham, sondern der Sara (16,1b).

Ohne die Ergänzung V. 3b-4 wird das Schema von Verheißung, Einrede und Bekräftigung um so deutlicher. Der Kern von Gen 15 liest sich wie folgt:

... denn das ganze Land, das du siehst: dir will ich es geben (**לְךָ אֶתְהַנְּנָה**). Und Abram zog mit seinen Zelten und kam und wohnte bei den Terebinthen von Mamre und baute dort für Jahwe einen Altar.

Nach diesen Begebenheiten geschah das Wort Jahwes zu Abram in einem Gesicht: Fürchte dich nicht, Abram. Ich bin dein Schild. Dein Lohn wird sehr groß sein. Abram sprach: Siehe, du hast mir keinen Nachkommen gegeben (**לִי לֹא נָתַתָּה זָרַע**). Da führte er ihn hinaus ins Freie und sprach: Blicke gen Himmel und zähle die Sterne, ob du sie zählen kannst. Und er sprach zu ihm: So werden deine Nachkommen sein (**כִּבְהַ יְהִיֶּה זָרַעֲךָ**).

Sara, Abrams Frau, gebar ihm kein Kind. Sie hatte aber eine ägyptische Magd, die hieß Hagar. (13,15a.18\*; 15,1.3a.5; 16,1)

Der Einschub ist aus dem Widerspruch zwischen der Landverheißung 13,14-15a und Abrahams Kinderlosigkeit 16,1 erwachsen. Auf Abrahams Klage hin: »Siehe, du hast mir keinen Nachkommen gegeben« (V. 3a), gibt Jahwe ihm im Angesicht des Sternenhimmels die Verheißung unzähliger Nachkommenschaft. Die Vision erweist sich an dieser Stelle als Nachtgesicht. Die Sterne sind für den deuterocesajanischen Schöpfungsbeweis Jes 40,26 der Inbegriff der Unzählbarkeit. Hier wie dort ist Jahwe als der Weltengott gedacht, dessen Macht als Schöpfer die Gewißheit des künftigen Heils verbürgt

38 Die Übersetzung »der aus deinen Lenden hervorgehen wird« (Gunkel, Procksch, Eißfeldt), oder »den du selbst erzeugen wirst« (v. Rad), ist falsch. Richtig Luther: »der von deinem Leibe kommen wird«, ebenso Kautzsch, Westermann, Zimmerli. Schon die Septuaginta hat das Problem erkannt und hilft sich, bei einem Seitenblick auf 17,6, mit  $\epsilon\kappa\sigma\omicron\upsilon$  = **מִמֶּיךָ**.

39 Diese Bedeutung wird durch II Sam 7,12; 16,11 überdeckt. Es ist aber anhand des bloßen Wortsinns zwingend, daß diese Parallelen auf Gen 15,4 zurückgehen und nicht umgekehrt. Die besitzrechtliche Deutung wird durch den Begriff **פְּרִי בֶטֶן** »Frucht des Leibes« bestätigt, der fast stets mit dem Vater verbunden ist im Sinne von »Frucht des dir gehörenden Mutterleibes« (Dtn 7,13; 28,4.11.18.53; 30,9; Mi 6,7; Ps 132,11; vgl. Prov 31,2; Hi 19,17).

und das »Fürchte dich nicht« begründet.<sup>40</sup> Eine neue Redeeinleitung verleiht der Schlußfolgerung Gewicht:<sup>41</sup> »Und er sprach zu ihm: So werden deine Nachkommen sein.« Die eingeschobene Szene ist abgerundet und findet in der Mehrungsverheißung für Ismael 16,10 ein genau entsprechendes Echo.

Abschließend ist Abrahams Reaktion vermerkt: »Und er glaubte Jahwe, und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an« (15,6). Der Satz ist eine Deutung außerhalb der Erzählebene. Er »verrät ausgesprochene theologische Reflexion«<sup>42</sup> und hat »fast schon den Charakter eines allgemeinen theologischen Lehrsatzes«.<sup>43</sup> Aus der Störung der hebräischen Tempusfolge<sup>44</sup> sowie aus der Spannung zum Folgetext, in welchem vielmehr der Zweifel Abrahams der Auslöser ist, läßt sich entnehmen, daß ein weiterer Nachtrag vorliegt. Das leitende Stichwort ist צְדָקָה »Gerechtigkeit«. Vorausgesetzt ist, daß Abraham, der bald darauf in dem Gespräch mit Jahwe als Anwalt der Gerechten auftritt, selbst ein Gerechter gewesen ist.<sup>45</sup> Auch der Gesichtspunkt des »Lohnes« (שָׂכָר, V. 1) könnte auslösend gewesen sein. Die Frage lautete: Worin besteht Abrahams Gerechtigkeit? Der Lehrsatz behauptet: darin, daß Abraham sich an Jahwe festgemacht hat (אֱמַן hi.). Auch hier ist ein Vorbild im Spiel gewesen, nämlich das berühmte »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« aus Jes 7,9.<sup>46</sup> Dort ist das »Sich-Festmachen« auf die David-Verheißung II Sam 7 bezogen.<sup>47</sup> Für Gen 15,6 bedeutet das: Abraham ist darin gerecht

40 Vgl. die Argumentationskette Jes 40,12\*.15a.21a.27-28a\*.29; 41,4b.8a.10-11.13; 42,1.bβ.4b, und dazu Ch. Levin, *Das Alte Testament*, <sup>2</sup>2003, 87-89, sowie R. G. Kratz, *Die Propheten Israels*, 2003, 93-95.

41 In diesem Fall ist die doppelte Rede kein literarkritisches Indiz, zumal zwischenein die Ausführung des Befehls hinzuzudenken ist.

42 Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 118.

43 G. v. Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2/4, <sup>9</sup>1972, 143f.

44 Das Perfectum copulativum וַיִּהְיֶה אֱמַן dient als Narrativ, wie die Septuaginta richtig übersetzt. Solcher aramaisierende Tempusgebrauch (GesK § 112pp) steht häufig am Einsatz von literarischen Ergänzungen. C. J. Ball, *The Book of Genesis*, SBOT 1, 1896, 11. 64, konjiziert וַיִּאֱמַן »instead of the ungrammatical וַיִּהְיֶה אֱמַן«. Die Deutung als Iterativ »er glaubte mehrfach« (Gunkel, *Genesis*, 180) ist ein Mißgriff.

45 Der Zusatz hängt mit 18,22b-33a und weiteren ähnlichen zusammen. Er vertritt die verbreitete Tendenz der Spätzeit, das geschichtliche Geschehen unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit Gottes zu stellen, vgl. Ch. Levin, *Gerechtigkeit Gottes in der Genesis* (2001), in: Ders., *Fortschreibungen*, BZAW 316, 2003, 40-48.

46 So R. Smend, *Zur Geschichte von וַיִּהְיֶה אֱמַן* (1967), in: Ders., *Die Mitte des Alten Testaments*, 2002, 244-249.

47 Nach E. Würthwein, *Jesaja 7,1-9. Ein Beitrag zu dem Thema: Prophetie und Politik* (1954), in: Ders., *Wort und Existenz*, 1970, (127-143) 141, muß Jes 7,7-9 »von der Nathanweissagung und der in ihr sich niederschlagenden Tradition vom Davidsbund her verstanden werden«, vgl. Jes 7,9b mit II Sam 7,16. Ebenso O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12*, ATD 17, <sup>5</sup>1981, 143, und jetzt J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, FAT 19, 1997, 170, sowie U. Becker, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, 1997, 37. Becker datiert Jes 7\* in protochronistische Zeit. Das ist, wenn

gewesen, daß er sich fest auf die ihm gegebene Verheißung verlassen hat. In der vorangehenden Erzählung hat er dieses Vertrauen darin bewährt, daß er Lot den Vorgriff auf das Land überlassen hat, obwohl Jahwe es ihm selbst und seinen Nachkommen zugesprochen hatte.<sup>48</sup> Die Wendung **חָשַׁב לְ** »jemandem etwas anrechnen« mag ursprünglich einen deklaratorischen Akt aus der Kultpraxis betreffen;<sup>49</sup> ebenso gut aber kann das Verb **חָשַׁב** das theologische Kalkül bezeichnen (vgl. bes. Jer 18,8.11; 29,11; 49,20; Gen 50,20), also genau jene Geisteshaltung, die hinter dem Zusatz gestanden hat.

## 3.

Mit der Selbstvorstellung: »Ich bin Jahwe, der ich dich aus Ur Kasdim herausgeführt habe, um dir dieses Land zu geben, daß du es in Besitz nimmst«, beginnt in V. 7 ein neuer Durchgang. Der plumpe Einsatz »und er sprach zu ihm« sieht Jahwe und Abraham noch auf der Bühne, zeigt aber zugleich, daß die Handlung sich nicht fortsetzt, sondern fortgesetzt wird – von zweiter Hand. Sie ist »literarisch auf den Anschluß an die erste Szene angewiesen«.<sup>50</sup> Auch V. 7-21\* ist wie V. 1-6\* durchgehend redaktionell.<sup>51</sup> Gen 14 oder 13,18 kommen als Anschluß nicht in Betracht. Wieder ereignet sich die Gottesbegegnung des Nachts. Indessen muß zunächst Tag sein, damit Abraham das Ritual präparieren kann, mit dem Jahwe auf seine Zweifel antwortet. Der Wechsel der Tageszeit wird mit keinem Wort vermittelt. In V. 12 läßt der Erzähler die Dunkelheit wieder eintreten, die in V. 5 schon vorausgesetzt ist.

Auch dieses Stück ist mehrfach überarbeitet worden. Das zeigt auf den ersten Blick die annähernde Wiederholung von V. 12aα **וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לְבוֹא** »und als die Sonne unterging« in V. 17aα **וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ קָאֵה** »als nun die Sonne untergegangen war«. Die Gottesrede, die auf diese Weise gerahmt wird, gilt seit Hermann Hupfeld mit guten Gründen als Zusatz. »Diese Stelle V. 13-16, die weit über das nächste Ziel hinausgreift, steht allerdings in etwas losem Zusammenhang mit der Verhandlung, und läßt dem Zweifel Raum ob sie ursprünglich oder an der richtigen Stelle, und nicht etwa erst später eingelegt

---

Würthweins Ableitung stimmt, unausweichlich; denn die Davidverheißung II Sam 7 ist von der Wurzel her jünger als die Priesterschrift, vgl. Ch. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137, 1985, 251-255.

48 Die Haltung ist von sehr fern Gen 22 vergleichbar, wo Abraham bereit ist, den verheißenen Sohn auf Gottes Gebot hin zu opfern.

49 G. v. Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (1951), in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, 41971, 130-135. Belege sind Lev 7,18; 17,4; auch Ps 32,2; 106,31. Zum möglichen Vollzug vgl. Zimmerli, Ezechiel, 397-399.

50 M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 29 Anm. 85.

51 Versuche, 15,7-8 als nachträgliche Überleitung zu einem älteren Grundbestand zu deuten, zerstören den Text. Vgl. Köckert, Vätergott, 225f.

sei.«<sup>52</sup> Der Zusatz bildet eine Ringkomposition,<sup>53</sup> die durch die Wiederaufnahme von V. 12a in V. 17a umgrenzt wird. Dabei ist *וְהָיָה אֵימָה גְדֹלָה* »und siehe, ein großer Schrecken« an die Stelle von *וְהָיָה תִנּוּר עֶשֶׂן* »und siehe, ein rauchender Ofen« getreten. Der unterbrochene Faden verläuft von V. 12a nach V. 17b:

Und als die Sonne unterging, fiel ein Tiefschlaf auf Abram;

und siehe, ein großer Schrecken fiel auf ihn. Er sprach zu Abram: Du sollst gewiß wissen, daß deine Nachkommen Fremdling sein werden in einem Land, das ihnen nicht gehört. Und sie werden ihnen dienen, und sie werden sie bedrücken. Danach werden sie ausziehen mit großem Erwerb. Als nun die Sonne untergegangen und Finsternis eingetreten war,

und siehe, da waren ein rauchender Ofen und eine feurige Fackel, die zwischen den Stücken hindurchfahren. (15,12a.12b-13a.14b.17a.17b)

Der Einschub ist durch die Verheißung V. 7 hervorgerufen worden, mit welcher Jahwe jetzt und hier das Land dem Abraham zum Besitz übergibt. Das widerspricht dem Gang der Geschichte, der die Israeliten erst nach der Rückkehr aus Ägypten endgültig in das Land führen wird. Um die Irritation zu bewältigen, beantwortet ein Ergänzender die Frage Abrahams: »Woran werde ich erkennen« (*בְּמָה אֲדַע*, V. 8), noch einmal auf andere Weise: »Du sollst gewiß wissen« (*יָדַע תְּדַע*).

Die zusätzliche Gottesrede erfordert zu Anfang eine Korrektur: Der Tiefschlaf (*תִּרְדָּמָה*), der nach V. 12a auf Abraham fällt (*נִפְלָה עָלָיו*), kommt einer Betäubung gleich (vgl. Gen 2,21; I Sam 26,12; Jes 29,10). Abraham hätte die Worte Jahwes nicht vernehmen können. Deshalb deutet V. 12b den Zustand als großen Schrecken (*אֵימָה גְדֹלָה*),<sup>54</sup> der ihn angesichts der Gotteserscheinung überfallen habe (*נִפְלָה עָלָיו*). Der ältere Text bleibt dabei unangetastet. Die Korrektur wird gleichsam darüber gelegt.

Jahwe sagt Abraham in groben Zügen den Gang der Geschichte voraus. Damit zeigt er ihm, daß auch der Umweg, der über die Knechtschaft in Ägypten führen wird, seinem Plan folgt. Was derart in Gott beschlossen ist,

52 H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853, 143 Anm. 58. Nachdem diese Einsicht lange Zeit unangefochten war, verbreitet sich neuerdings die Behauptung, sie sei »weniger text- als theoriegesteuert« (Schmid, Erzväter und Exodus, 176) – ohne daß die Kritiker bedenken, daß man denselben Verdacht auch auf sie lenken kann. Da die Verse 13-16 die Priesterschrift voraussetzen, scheidet man sie aus, um für den übrigen Text die Frühdatierung zu retten, vgl. Römer, Genesis 15 und Genesis 17 [s. Anm. 17], 34-38. Das Argument geht ins Leere, weil für Hupfeld die Priesterschrift noch als die älteste Quellenschrift galt. Zur neuesten Diskussion vgl. J. Ch. Gertz, Abraham, Mose und der Exodus, in: Abschied vom Jahwisten [s. Anm. 6], (63-81) 71-74.

53 Vgl. W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, 1971, 70f.

54 Das unverbundene Stichwort *חֹשֶׁכֶה* »Finsternis« ist wahrscheinlich eine Glosse, die mit V. 17aß ausgleichen will, vgl. H. Holzinger, Genesis, KHC 1, 1898, 148; J. Skinner, Genesis, ICC, <sup>2</sup>1930, 281; Zimmerli, I. Mose 12-25, 48 Anm. 20.

kann der Verheißung nicht widersprechen; um so weniger, als die Israeliten mit großem Erwerb zurückkehren werden. Der Ergnzer hat seinen Stoff nicht nur in den Exoduserzhlungen, sondern auch im näheren Kontext gefunden. Der Begriff **רְכוּשׁ** »Erwerb« gehört zum kennzeichnenden Wortschatz der Priesterschrift in der Vätergeschichte (Gen 12,5; 13,6; 31,18; 36,7; 46,6). Im Buch Exodus fehlt er. Für **רְכַשׁ גָּדוֹל** »großer Erwerb« hat 13,6 als Vorbild gedient: **כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב** »denn ihr Erwerb war zahlreich«. In der Erzhlfolge von Gen 12–13 stellt es sich so dar, daß Abraham diesen Reichtum vom Pharao erhalten hat zum Ausgleich für seine Bedrängnis (12,16).<sup>55</sup> Auch bei der Fremdlingschaft (**גֵּר**) der Israeliten klingt eher Gen 12,10 an<sup>56</sup> als die Exodusberichte.<sup>57</sup> Die Verbindung von Knechtsdienst und Bedrückung (**עֲנָה** pi.) in Ägypten ergibt sich aus Ex 1,14 P<sup>S</sup> und Ex 1,11.12 J<sup>R</sup>.<sup>58</sup>

Zur selben Ergänzung gehört wahrscheinlich V. 18, der mit der Zeitangabe **בַּיּוֹם הַהוּא** »an jenem Tage« eigens, das heißt nachträglich angeschlossen ist.<sup>59</sup> Auch hier ist die Zukunft der Nachkommen im Blick. Das Resümee bestimmt das Ritual nunmehr als Bundesschlu. »Bund« (**בְּרִית**) ist dabei nicht mehr im Sinne einer vertraglichen Beziehung, sondern wie in zahlreichen späten Belegen einseitig als Setzung Jahwes verstanden. Die Wendung **כרת בְּרִית** »einen Bund schließen« bedeutet soviel wie »eine unverbrüchliche Heilszusage geben«. <sup>60</sup> Dazu wird wörtlich die Verheißung aus 12,7 wiederholt: »Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben.«<sup>61</sup> Der ursprüngliche Entwurf, der Abraham in der Rolle des Fremdlings sah und das Land seinen Nachkommen vorbehielt (12,6b-7a), wird aufgegriffen und

55 In den Exoduserzhlungen begegnet das Motiv in Ex 3,22; 11,2; 12,35f.

56 Der Anfang des »kleinen geschichtlichen Credo« beruht ebenfalls auf Gen 12,10, vgl. N. Lohfink, Zum »Kleinen Geschichtlichen Credo« Dtn 26,5-9, ThPh 46 (1971), (19-39) 31; J. Ch. Gertz, Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch, in: R. G. Kratz /H. Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Festschrift L. Perliitt, FRLANT 190, 2000, (30-45) 38f.

57 Vgl. sonst Gen 47,4; Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,19; 23,8; 26,5; Ps 105,23.

58 Zur Quellenzuweisung von Ex 1,14 vgl. Levin, Jahwist, 315. Das Motiv der Knechtschaft in Ägypten ist verbreitet im Deuteronomium, vgl. Dtn 5,15; 6,21; 7,8; 15,15; 16,12; 24,18.22. Das Motiv der Bedrückung in Ägypten in Ex 1,11.12; 3,7.17 stammt vom Redaktor des Jahwistischen Geschichtswerks, vgl. Levin, a.a.O. 314. 327. 406. Die weiteren Belege Ex 4,31; Dtn 26,6-7 hängen davon ab.

59 Vgl. den sehr ähnlichen Nachtrag Jos 24,25.

60 Diese Begriffsentwicklung bahnt sich im Ezechielbuch an, wo Bund gleichbedeutend wird mit Verheißung, vgl. Levin, Verheißung [s. Anm. 47], 246. Sie hat auch auf das Heiligkeitsgesetz (Lev 26,9), die Priesterschrift (Gen 9,9; 17,7; Ex 6,4) und das Hoseabuch (Hos 2,20) eingewirkt. Unter dieser Voraussetzung konnte die Verheißung an Abraham zum Abrahambund (Ps 105,9; Neh 9,8; I Chr 16,16) und die Davidverheißung zum Davidbund werden (II Sam 23,5; Jes 55,3; Ps 89,4; II Chr 21,7).

61 Einzige Abweichung ist das Perfectum propheticum **אֶתְּנֶה** anstelle des Imperfekts **אֶתֶּן**.

kommt der geschichtlichen Perspektive zupaß.<sup>62</sup> Auch hier ist der Ergnzer bestrebt, einen Ausgleich für die Verzögerung zu schaffen: Das Verheißungsland wird auf die gesamte syropalastinische Landbrücke vom Nil (נְהַר־מִצְרַיִם) bis zum Euphrat (הַנְּהַר הַגְּדֹל) <sup>63</sup> ausgedehnt. Das ist der Raum, in dem Abraham sich als Fremdling bewegt hat: von Haran (11,31; 24) bis nach Ägypten (12,10-20). Eine solche Vorstellung konnten nur Ergnzer entwickeln, die »ihrem Gott jeden Traum in den Mund legten«<sup>64</sup> und dafür eher theologische als politische Gründe hatten: Sie haben die Definition »jeder Ort, den eure Fußsohle betreten wird« (Dtn 11,24 → Jos 1,3) wörtlich genommen.<sup>65</sup>

Einmal ins Wasser geworfen, hat der Stein weitere Kreise gezogen. Das entworfene Geschichtsbild stellt Fragen an die Gerechtigkeit Gottes. Der eigentümliche Partizipialsatz V. 14a, mit der Additionspartikel וְנִים als Parenthese gekennzeichnet, fügt das Strafgericht an den Ägyptern hinzu, das unter dieser Voraussetzung notwendig war. Die Voraussage ist seltsam allgemein formuliert, als solle sie auf vergleichbare Situationen übertragbar sein: »Und auch das Volk, dem sie dienen werden, werde ich richten.« Im Fall der Ägypter wird an die Plagen gedacht sein sowie an die Vernichtung im Meer. Abraham, dem die Erfüllung der Landverheißung versagt wird, soll gleichwohl nicht leer ausgehen.<sup>66</sup> Mit וְאַתָּה »du aber« angeschlossen, wird ihm ein friedliches Ende verheißt. Er soll »in gutem Alter« (בְּשִׁיבָה טוֹבָה) in sein Grab kommen. Damit ist auf 25,8-10 angespielt, die priesterschriftliche Notiz über Abrahams Tod, und durch sie hindurch auf den Kauf der Grabstätte nach Gen 23, der so etwas wie eine vorläufige Landnahme der Väter bedeutet. Um die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten zu begründen – Abraham selbst kehrte in 12,20 umgehend wieder zurück –, fügt eine verspätete Assoziation in V. 16a einen Verweis auf die Vergeltungslehre aus Ex 20,5; 34,7; Dtn 5,9 hinzu, nach welcher Jahwe die Sünde der Väter

62 Zum redaktionellen Sinn dieses Konzepts, das auf den Jahwisten zurückgeht, vgl. Levin, Jahwist, 137. 415-417.

63 Die Apposition נְהַר־פְּרַת ist eine nachgetragene Verdeutlichung. Sie ist aus Gen 15,18 nach Dtn 1,7 und Dtn 11,24 geraten und von dort nach Jos 1,4, s.u. Anm. 65.

64 L. Peritt, Deuteronomium, BK V 1, 1990, 49.

65 Die Maximaldefinition aus Gen 15,18 hat auf andere Grenzbeschreibungen ruckgewirkt. In Dtn 11,24 wurde nachträglich מִן־הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר־פְּרַת eingefügt und damit das dortige Gefüge stilistisch und sachlich gestört (S. Mittmann, Deuteronomium 1,1–6,3, BZAW 139, 1975, 21f.). Für Dtn 1,7 ist »nicht unwahrscheinlich, daß 11,24 dem Autor ... bereits in der erweiterten Form vorlag«, doch dürfte Gen 15,18 auch direkt eingewirkt haben, »wie die übereinstimmende Formulierung עַד הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרַת beweist« (Mittmann, 23). Jos 1,3-5a ist Zitat von Dtn 11,24-25a, vgl. K. Bieberstein, Josua – Jordan – Jericho, OBO 143, 1995, 93-95 (Lit.).

66 Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung, 125: »Hier verrät sich ein Hes 18 entsprechendes Anliegen.«

vier Generationen lang heimsucht.<sup>67</sup> Eine weitere Datierung in V. 13b berechnet die Knechtschaft auf vierhundert Jahre. Das berührt sich ungefähr mit den 430 Jahren, die in Ex 12,40 P für den Aufenthalt Israels in Ägypten genannt sind. Der Ergnzer von V. 16a hatte den Stift kaum aus der Hand gelegt, da nahm der nächste ihn auf, um in V. 16b den Spieß gegen die Amoriter zu kehren (beachte das doppelte הָרָה), die »in der dtr Literatur ... die Gesamtheit der Vorbewohner Israels« bilden.<sup>68</sup> Wenn sie bei der Landnahme vertrieben oder vernichtet werden, müssen sie dieses Schicksal verdienen. Um die notwendigen Sünden anzuhäufen, damit die Strafe gerecht sei, braucht es Zeit. Im selben Zuge ist wahrscheinlich die Vlkerliste V. 19-21 hinzugekommen, die auf die Landnahmeberlieferung vorausweist und allgemein als Zusatz gilt.<sup>69</sup> Auch wenn diese Liste mit zehn Gliedern die längste ihrer Art ist, ist sie mit den Grenzen des Landes, die V. 18 umreißt, nicht in Einklang zu bringen.<sup>70</sup>

## 4.

Ohne die späteren Ergänzungen wird um so deutlicher, daß der Dialog V. 7-18\* demselben Schema folgt wie der erste: Gottesrede – Einwand – Bekräftigung durch ein Zeichen. Man kann für das heutige Kapitel geradezu von einem »Diptychon« sprechen.<sup>71</sup> Die Übereinstimmung der Form versteht sich noch besser, wenn die zweite Szene hinzukam, solange auch die erste noch ihre ursprüngliche Fassung aus V. 1.3a.5 besaß. Ging es dort um die Diskrepanz zwischen der Landverheißung und Abrahams Kinderlosigkeit, so wird jetzt die Landverheißung selbst zur Frage:

Er sprach zu ihm: Ich bin Jahwe, der ich dich aus Ur Kasdim herausgeführt habe, um dir dieses Land zu geben, daß du es in Besitz nimmst. Er sprach: Mein Herr Jahwe, woran kann ich erkennen, daß ich es besitzen werde? Er sprach zu ihm: Bringe mir ein dreijähriges Kalb und eine dreijähriges Ziege und einen dreijähriges Widder. Und er brachte ihm diese alle und zerteilte sie in der Mitte und legte je eine Hälfte der anderen gegenüber.

67 Diesen Midrasch hat Römer, Genesis 15 und Genesis 17 [s. Anm. 17], 36, entschlüsselt. Zimmerli, 1.Mose 12-25, 58: »Wenn 2. Mose 6,16ff. die Generationenkette Levi-Kahath-Amram-Mose aufstellt, so wird diese Rechnung zugrunde liegen.«

68 Perlit, Deuteronomium, 42.

69 Seit Wellhausen, Composition, 22. Zur traditionsgeschichtlichen Stellung vgl. Gunkel, Genesis, 183: »Neh 9,8, wo Gen 15 zitiert wird ..., hat 19-21 bereits vorgefunden.«

70 Samaritanus und Septuaginta ergänzen an vorletzter Stelle וְאֵת הַחִוִּי וְאֵת הַכְּנַעֲנִי »und die Hiwiter«, die Gen 10,17; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23.28; 33,2; 34,11; Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Jdc 3,5; I Reg 9,20; I Chr 1,15; II Chr 8,7 zur Liste zählen.

71 H. Gese, Die Komposition der Abrahamserzahlung, in: Ders., Alttestamentliche Studien, 1991, (29-51) 43.

Und als die Sonne unterging, siehe, da waren ein rauchender Ofen und eine Feuerflamme, die zwischen diesen Stücken hindurchführen. (15,7-9a.10a.12a.17b)

Der Neueinsatz wird durch die Selbstvorstellungsformel markiert, mit der die Gottesrede anhebt. »V. 7 ist der Anfang einer Erzählung.«<sup>72</sup> Wie häufig ist die Formel durch eine Apposition erweitert. Merkwürdigerweise bezieht sie sich auf das Exoduscredo. Der Anachronismus wurde in Kauf genommen, weil die Präambel des Dekalogs zitiert werden sollte: Die Wendung אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מִן מִצְרַיִם »der ich dich herausgeführt habe aus ...« findet sich nur noch Ex 20,2 //Dtn 5,6. Was die Anspielung besagen will, erschließt der weitere Gang der Handlung: Die Szene soll in Parallele stehen zu der Offenbarung auf dem Sinai.<sup>73</sup> Wenn Jahwe »symbolisch im Rauchofen und in der Feuerfackel ... erscheint, so ereignet sich dabei die Sinaitheophanie für Abraham.«<sup>74</sup> Dem Geschichtsablauf wurde lediglich dadurch Rechnung getragen, daß der Auszug aus Ägypten durch den Auszug Abrahams aus Ur Kasdim ersetzt wurde. Dafür konnte der Ergänzter auf 11,31 P zurückgreifen.<sup>75</sup> Die Nähe zur Priesterschrift zeigt sich auch im Stil, wenn statt der Langform אֲנֹכִי des Personalpronomens die Kurzform אֲנִי gebraucht wird.<sup>76</sup> In Lev 25,38 gibt es eine Fassung, die Gen 15,7 nahe kommt wie keine andere: »Ich bin Jahwe, euer Gott, der ich euch aus Ägyptenland geführt habe, um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein.«<sup>77</sup>

Die so eingeleitete Gottesrede verkündet nicht Gebote wie am Sinai, sondern erneuert wörtlich die Landverheißung 12,7, »dieses Land zu geben« (נָתַתְּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת). Wie in 13,15a betrifft sie Abraham selbst, nicht die Nachkommen.<sup>78</sup> Dabei wird ein einziges Mal die Väterverheißung mit der

72 Eerdmans, *Komposition* [s. Anm. 7], 37.

73 Die Anspielung schließt aus, daß »die Vätergeschichte und die Exoduserzählung ... zwei konkurrierende Konzeptionen von den Ursprüngen Israels« waren, »die noch bis zur Abfassung des Grundbestandes von Gen 15 als selbständige literarische Größen tradiert worden sind« (Gertz, *Abraham, Mose und der Exodus* [s. Anm. 52], 76). Die Übertragung der Mosetradition auf Abraham lag für die geschichtstheologische Systematik ebenso nahe wie die Übertragung der Josuatradition auf Jakob, vgl. Jos 24 mit Gen 28 und 35. Für die Gottesbeziehung der Väter kommen Sinai und Sichem zu spät, sind aber unerläßlich. Deshalb kam es zu Parallelkonstruktionen.

74 Gese, *Komposition*, 45.

75 Ur Kasdim wird sonst nur noch in den abhängigen Belegen Gen 11,28 und Neh 9,7 genannt.

76 Beachte den Unterschied zu der Selbstvorstellung in V. 1: אֲנֹכִי מִן.

77 Der Vers ist innerhalb der Bestimmung über das Zinsverbot ein leicht erkennbarer Zusatz, vgl. K. Elliger, *Leviticus*, HAT I 4, 1966, 340.

78 Die Nachkommenverheißung 13,15b-17 ist wahrscheinlich noch nicht vorhanden gewesen (s.o. S. 240), so daß auf dieser Ebene die Textfolge 13,14-15a; 15,1.3a.5.7-9a.10a.12a. 17b; 16,1 vorauszusetzen ist. Die Querbezüge lagen viel dichter beieinander, als der heutige, ergänzte Text noch erkennen läßt.

Landgabeformel des Deuteronomiums verknüpft.<sup>79</sup> Genau wie in V. 1 hat die Rede kein eigenes Gewicht. Die Verheißung wird nur deshalb wiederholt, damit Abraham seine Einrede vorbringen kann, die den eigentlichen Gegenstand bildet.

Diesmal steht die Gewißheit der Landverheißung zur Debatte.<sup>80</sup> Abraham hebt an mit einer flehenden Anrede: »Mein Herr Jahwe« (אֲדֹנָי יְהוָה), und kleidet seine Klage in die Frage nach der Erkenntnis: »woran kann ich erkennen, daß (בְּמָה אֲרַע כִּי) ich es besitzen werde?« Das erinnert unmittelbar an das theologische Grundmotiv des Buches Ezechiel.<sup>81</sup> Abraham verlangt nach Vergewisserung. Seine Frage leitet eine Art Gottesprobe ein. In nächster Nähe steht die Szene von Abrahams Knecht in Aram Naharajim. Als der Knecht am Brunnen angelangt ist, gibt er Jahwe eine Probe vor (Gen 24,13-14).<sup>82</sup> Das Mädchen, das ihn und die Kamele tränken wird, soll von Jahwe für Isaak bestimmt sein, »und daran will ich erkennen, daß (וּבְמָה אֲרַע כִּי) du meinem Herrn Huld erwiesen hast.« Auch an die Gottesprobe Gideons Jdc 6,36-40 sieht man sich erinnert, der sich seines Auftrags durch ein Tau-Mirakel vergewissert, das er Jahwe abverlangt, »so daß ich erkenne, daß (וַיֵּדַעְתִּי כִּי) du Israel durch meine Hand erretten wirst, wie du gesagt hast.«<sup>83</sup> Für die Sinai-Typologie ist vor allem an Moses Bitte in Ex 33,16 zu denken: »Und woran soll erkannt werden, daß (וּבְמָה יֵדַע אִפְּוֹא כִּי) ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, ich und dein Volk, wenn nicht daran, daß du mit uns gehst?«<sup>84</sup>

Die Antwort besteht in einer rituellen Selbstverpflichtung Jahwes, die er Abraham vorzubereiten befiehlt. Die Bedeutung des Rituals liegt auf der Hand und wird durch inner- und außeralttestamentliche Parallelen gesichert: Das Hindurchschreiten zwischen den Hälften getöteter Tiere bedeutet eine bedingte Selbstverfluchung für den Fall, daß die übernommene Verpflichtung gebrochen wird. So ausdrücklich Jer 34,18: »Und ich will die Leute, die meinen Bund übertreten, ... so zurichten wie das Kalb, das sie in zwei Stücke geteilt haben und zwischen dessen Stücken sie hindurchgegangen sind.«<sup>85</sup>

79 Vgl. Dtn 3,18; 5,31; 9,6; 12,1; 15,4; 19,2.14; 21,1; 25,19; Jos 1,11.

80 Dasselbe Problem steht hinter Ez 36,16-28\*. Dazu Levin, Verheißung [s. Anm. 45], 212-214.

81 Vgl. W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel (1954), in: Ders., Gottes Offenbarung, TB 19, <sup>2</sup>1969, (41-119) 92f.

82 Entgegen meiner früheren Analyse ist Gen 24,13-14 nicht dem redaktionellen Text des Jahwisten, sondern der Theodizee-Bearbeitung zuzuweisen, vgl. Levin, Jahwist, 184. 194f. Der Text des Redaktors J<sup>R</sup> läuft von V. 12 nach V. 15.

83 Der Dialog Gideons mit Gott spielt wörtlich auf den Dialog Gen 18,22b-33a an.

84 Der Sache nach ist auch das Zeichen mit der Sonnenuhr II Reg 20,8-11 zu vergleichen, das den Zweifel Hiskias entkräften soll.

85 Das Paradigma Jer 34,8-22 ist Konstruktion. Unter den erzählenden Abschnitten des Buches dürfte Jer 34 zu den jüngsten gehören.

Der Sinn läßt sich auch anhand des Vertrages Assurniraris V. mit König Mati'el von Arpad (um 754 v. Chr.)<sup>86</sup> sowie den Verträgen desselben Mati'el mit König Barga'ja von Ktk (Sefire I A 40)<sup>87</sup> entschlüsseln: »Und ebenso wie dieses Kalb zerstückelt wird (וְאֵיךְ זֵי יִגְזַר עַגְלָא זְנָה)<sup>88</sup>, so werde zerstückelt Mati'el und werden zerstückelt seine Großen«, falls sie den Vertrag nicht einhalten.

Die außeralttestamentlichen Belege deuten nicht notwendig auf ein hohes Alter des hiesigen Textes.<sup>89</sup> Die Übertragung auf die Gottheit selbst, die sonst die Rolle des Zeugen hat, ist gegenüber dem ursprünglichen Sinn sekundär. Überdies wird das Ritual mit Zügen einer Opferhandlung ausgestattet. Das zeigt die Art des Befehls: »לקח ist fester Terminus technicus der Bereitstellung des Opfertieres.«<sup>90</sup> Den Altar dazu hatte Abraham in 13,18 errichtet. Obgleich für das Ritual ein einziges Kalb (עֵגְלָה) ausgereicht hätte, kommen weitere Opfertiere hinzu: Ziege und Widder. Es sollen besonders wertvolle, nämlich dreijährige Tiere sein. Rind, Ziege und Widder werden nie bei ein und demselben Anlaß dargebracht. All das unterstreicht, wie einzigartig der Vorgang ist. Daß Abraham die Tiere hälften soll, ergibt sich aus dem Fortgang der Handlung.<sup>91</sup>

Wieder sind nachträgliche Assoziationen zu erkennen. Die Erwähnung der beiden Tauben in V. 9b hängt nach. Offenbar sollte die Liste um weitere mögliche Opfertiere ergänzt werden. Die Bedingung »dreijährig« läßt sich auf Vögel nicht anwenden. Auch konnte Abraham die Vögel nicht hälften wie die anderen Tiere. Das stellt ein Nachsatz in V. 10b (der V. 11 von seinem Anschluß trennt) zur Entlastung ausdrücklich fest. Hilfsweise mußten es zwei Tauben sein. Hinzuzudenken ist, daß Abraham sie unzerteilt einander gegenüberlegt. Allerdings durften es nicht »zwei Turteltauben« (שְׁתֵּי תְרִים) oder »zwei Taubenjunge« (שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה) sein; denn es hätte an das Sünd- oder Brandopfer erinnert (vgl. Lev 5,7.11; 12,8; 14,22; 15,14.29; Num 6,10). Da Turteltaube (תּוֹר) und Taube (יוֹנָה) niemals zugleich geopfert werden,<sup>92</sup> wurde der Turteltaube ein sonst nicht belegter Jungvogel (גּוֹזֵל) beigegeben.<sup>93</sup>

V. 11 berichtet, daß Raubvögel auf die zerteilten Tiere herabstoßen und Abraham sie verscheucht. Damit wird angedeutet, daß der Bundeschluß ge-

86 TUAT I/2, 155-158.

87 KAI Nr. 222; TUAT I/2, 181f.

88 Die Wurzel גזר kehrt in Gen 15,17b wieder: עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה »er ging zwischen diesen Stücken hindurch«.

89 Vgl. Perlitt, Bundestheologie, 73-75.

90 Köckert, Vätergott, 228.

91 Gunkel, Genesis, 181, mißversteht die Erzählweise: »Nach 9 ist, wie es scheint, eine Anweisung darüber ausgefallen, was Abraham mit diesen Tieren tun solle.«

92 Alle Belege (über die oben genannten hinaus noch Lev 1,14; 12,6; 14,30) nennen die beiden Taubenarten in Alternative (או).

93 גּוֹזֵל ist noch einmal in Dtn 32,11 als Jungvogel des Adlers belegt.

fährdet war, und zugleich wird dem Patriarchen eine aktive Rolle für das Zustandekommen zugeschrieben. Abraham wird der Garant des Bundes auf menschlicher Seite. Es ist unwahrscheinlich, daß dabei auf die Geschichte des Gottesvolkes vorausgeblickt werden soll.<sup>94</sup> Eher darf man an die späte Vorstellung der stellvertretenden Gerechtigkeit Abrahams denken, die der Sache nach aus Gen 22 erwachsen und in 26,5 (← 22,18) expressis verbis benannt ist, um die Gewißheit der Verheißung zu unterstreichen: »weil Abraham meiner Stimme gehorcht hat« (עָקַב אֲשֶׁר-שָׁמַע אֲבְרָהָם בְּקוֹלִי). Im Zusammenhang von Gen 15 könnte Abrahams Gerechtigkeit nach V. 6 vorausgesetzt sein, die jetzt dem ganzen Gottesvolk zugute kommen soll. Man kann ferner an Abrahams Rolle in 18,22b-33a denken, wo er als Dialogpartner Gottes dazu beitrug, die Gottesgerechtigkeit zum Ziel zu führen.

Auch Abrahams Tiefschlaf V. 12aß gehörte nicht zur ursprünglichen Szene. Die Inversion וַתִּרְדָּמָה נָפְלָה »aber ein Tiefschlaf war auf Abraham gefallen« unterbricht die Zeitenfolge. Das ist nach dem narrativen Auftakt וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לָבוֹא »und als die Sonne unterging« sehr störend. Der Rückverweis in V. 17bγ »zwischen diesen Stücken« (בֵּין הַנְּזָרִים הָאֵלֶּה) meint die Beschreibung in V. 10a und muß einst (über die Brücke V. 12aα) an sie angeschlossen haben. Nicht allein die Gottesrede V. 12b-17a, sondern auch 10b.11 und 12aß sind zwischenein gekommen. Das Motiv des Ergänzers ist leicht zu erfassen: Er will Abraham den Anblick der Gottheit ersparen, der nach später Auffassung tödlich gewesen wäre, wie beispielhaft die umständlichen Schutzvorkehrungen während der Sinaitheophanie zeigen (Ex 33,20-23).<sup>95</sup> Dabei tut der Ergänzter allerdings zu viel des Guten: Es war bereits Nacht, und Jahwe durchschreitet die zerteilten Tiere nicht in Person, sondern in Gestalt des Ofens und der Fackel. Der Tiefschlaf nimmt der Szene den Zeugen, auf den es doch ankam; denn das Ritual zielt darauf, Abraham erkennen zu lassen (V. 8).

Die ursprüngliche Szene setzt sich fort in V. 17b: Nach Eintritt der Dunkelheit schreiten ein rauchender Ofen und eine brennende Fackel zwischen den zerteilten Tieren hindurch. Rauch und Feuer sind das, was bei der Theophanie von Jahwe sichtbar wird.<sup>96</sup> Wieder ist auf die Sinaitheophanie angespielt, vgl. Ex 19,18: »Der Berg Sinai aber war ganz in Rauch, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabfuhr, und sein Rauch stieg auf wie der Rauch des Schmelzofens.« Für das Ritual vergegenständlichen sich Rauch und Feuer zu Ofen<sup>97</sup> und Fackel.<sup>98</sup> Damit ist zugleich die heikle Aussage vermieden, daß

94 Vielfach wird der Einschub V. 11 mit V. 13-16 in Verbindung gebracht.

95 Vgl. sonst Gen 32,31; Ex 3,6; Jdc 6,22-23; 13,22; Jes 6,5b (Zusatz).

96 Vgl. Jes 4,5; 6,4; Ps 18,9; u.ö.

97 Daß der Rauch in Ex 19,18 von einem Schmelzofen (כִּבְשֵׁן), in Gen 15,17 von einem Backofen (תַּנּוּר) ausgeht, macht keinen grundsätzlichen Unterschied.

98 »Fackel« im Zusammenhang der Theophanie noch Ex 20,18 und Ez 1,13.

Jahwe selbst zwischen den Tieren einherschritt. Gleichwohl soll gerade das gesagt sein. Der Verfasser ist sich der Ungeheuerlichkeit der Vorstellung offensichtlich bewußt gewesen: Gott selbst unterwirft sich dem Fluch, um die Verheißung unverbrüchlich zu machen. Stärker kann eine Heilsgarantie nicht ausgedrückt werden.

## 5.

Die beiden Dialoge Gen 15,1.3a.5 und 7-9a.10a.12a.17b zeigen neben Übernahmen aus der Priesterschrift (»Ur Kasdim«, Gen 11,31) und der deuteronomischen Tradition (Dekalog-Präambel, Landgabeformel) auffallende Anklänge an das Ezechielbuch (Wortereignisformel, Vision als Offenbarungsform, Erkenntnis-Frage). Das betrifft auch die Form des Dialogs. Auch wenn in der prophetischen Gottesrede das Gespräch zwischen Gott und Mensch nicht als solches in Erscheinung treten kann, ist es gleichwohl im Ansatz vorhanden. Das Mittel dazu ist, den Leser oder Hörer innerhalb des Monologs zu zitieren.<sup>99</sup> »Diese Redeform verrät, daß Jahwes Wort, welches zunächst einfach von oben her ergehende Botschaft zu sein scheint, sich ins volle Gespräch mit den Angeredeten herunter senken und Menschenwort aufnehmen kann.«<sup>100</sup> Zitate dieser Art sind für die Gottesreden des Ezechielbuches kennzeichnend. Immer wieder werden der Trotz und die Verzweiflung der Adressaten wörtlich aufgenommen, um die Verheißung oder Belehrung dagegen zu setzen: »Die Tage ziehen sich in die Länge, und jede Vision fällt dahin« (Ez 12,22); »Der Weg Jahwes ist nicht richtig« (18,25.29; 33,17); »Unsere Sünden und Verfehlungen liegen auf uns, und in ihnen siechen wir dahin; wie können wir leben?« (33,10); »Verdorrt sind unsere Gebeine, verloren ist unsere Hoffnung; mit uns ist es aus« (37,11).<sup>101</sup> An solchen Redeweisen kann sich »ein wirkliches Disputationswort« entzünden, »in dem Jahwe auf des Menschen Rede eingeht.«<sup>102</sup>

Die beiden Einwände, die Abraham in den Mund gelegt sind, fügen sich in dieses Bild: »Siehe, du hast mir keinen Nachkommen gegeben« (V. 3a). »Mein Herr Jahwe, woran kann ich erkennen, daß ich das Land besitzen werde?« (V. 8). Abraham spricht gegenüber Jahwe nichts anderes aus als den

99 Dazu H. W. Wolff, *Das Zitat im Prophetenspruch* (1937), in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 22, <sup>2</sup>1973, 36-129.

100 Zimmerli, *Ezechiel*, 275.

101 Weitere Zitate mit Erörterung finden sich Ez 11,2.15; 18,2.19; 20,32; 33,24; 36,2.13.20.

102 Zimmerli ebd. Weiter: »Im Buche Maleachi, wo jeweils ein Wort Jahwes ... oder eine prophetische Scheltrede ... den Anlaß zum Gespräch gibt, sind dann die Anfänge der eigentlichen Lehrdisputation, die im talmudischen Judentum große Bedeutung bekommt, zu erkennen.«

Zweifel, den die beiden Verfasser bei sich selbst wie bei ihren Lesern bekämpfen. Man ahnt den Reflex einer theologischen Debatte.

Das Verlangen nach Gewißheit ist einerseits allgemein und begleitet den Glauben immerdar wie sein Schatten. Doch sind auch bestimmte Zeitumstände erkennbar. Sie sind gekennzeichnet durch den Verlust von Volk und Land. Für Abraham ist das Weiterleben des Gottesvolkes bedroht, wenn ein einzelner keinen Nachkommen hat. Das zeigt, daß Israel sich nicht mehr als Volk vorfindet. Daseinsgrundlage ist die Familie, die als ethnische und religiöse Minderheit in einer fremden oder fremd gewordenen Umgebung lebt. Ebenso kann nur die Erfahrung des Landverlustes das Recht auf den Besitz des Landes derart in Zweifel stürzen.<sup>103</sup> Kurzum, Abraham verkörpert in Genesis 15 die Lebensbedingungen des nachexilischen Judentums. Es ist dieselbe Situation, die auch die Verfasser des Ezechielbuches und der Priesterschrift im 5. Jahrhundert bestimmt hat. Beide Schriften richten sich an die Diaspora. Beide ringen auf ihre Weise mit Glaubensträgheit und Zweifel.

Die Vätergeschichte verlegt das »nicht mehr« als »noch nicht« in die Vorgeschichte. Die Gegenwartserfahrung wird nicht an der Vergangenheit gemessen, sondern richtet sich mit Hilfe der geschichtlichen Erinnerung auf die Zukunft aus. Die Väterverheißungen sind Prophetie, nicht Ätiologie. Eine in die Vergangenheit verlegte Zukunft läßt indes das Ausbleiben im Laufe der Zeit um so bedrückender werden. Um den Zweifel zu bannen, werden in Genesis 15 die Formen der kultischen Offenbarungsrede bemüht: Heilsorakel und Rechtsproklamation. Das Heilsorakel wird nach dem Vorbild der deuterocesajanischen Apologetik mit der Schöpfermacht Jahwes begründet. Zur Bekräftigung der Rechtsproklamation aber ist die Vorstellung gewagt, daß Jahwe in Person sich durch einen förmlich vollzogenen Eventualfluch an die Verwirklichung der Verheißung bindet. »Dieser kühne Anthropomorphismus betont die Unauflöslichkeit der göttlichen Zusage.«<sup>104</sup> Eine tiefere Selbsterniedrigung Gottes ist im Alten Testament nirgends erzählt worden.

---

103 Hier ist freilich einzuschränken, daß ein regelrechtes Exil nur für Jojachin und seinen Hofstaat belegt ist, der 597 nach Babylon deportiert worden ist (I Reg 24,12-13a.15a). Alle weiteren Verschleppungen, von denen berichtet wird, sind Fiktion, um die (prä)chronistische Theorie des leeren Landes in den Geschichtsbericht einzutragen. Landverheißung und Landnahmebericht gelten der jüdischen Diaspora, deren Bedeutung im Verlauf der persischen und hellenistischen Zeit stetig wuchs.

104 Kaiser, Traditions-geschichtliche Untersuchung, 120.

