
Ina Willi-Plein

Das Buch Genesis
Kapitel 12–50



Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	9
ERSTER TEIL: EINLEITUNG	11
I. <i>Gen 12–50 als Teil des Buches Genesis und des Pentateuch</i>	11
II. <i>Zur literarischen Entstehungsgeschichte des Buches Genesis</i>	16
ZWEITER TEIL: KOMMENTAR	25
1. Abrahams Berufung (Gen 12,1-3)	25
2. Wegstationen (Gen 12,4-9)	31
3. Abraham und Sara in Ägypten (Gen 12,10-20)	33
4. Trennung (Gen 13,1.2-18)	39
5. Vorbilder aus alter Zeit (Gen 14,1-24)	44
6. Orte der Verheißung, Lohn und Bund (Gen 15)	53
7. Mehrungs- und Landverheißung (Gen 15,1.2-8.13-16.19-21)	55
8. Der Bund zwischen den Stücken (Gen 15,1.9-12.17-18)	61
9. Die Leihmutter – Hagar und Ismael (Gen 16)	66
10. Bundesverpflichtung/Der bleibende Bund (Gen 17)	72
11. Mamre – Gott kommt zu Besuch (Gen 18,1-16.33;19,27-29)	80
12. Verhandlungen mit Gott (Gen 18,17-32)	85
13. Sodom und Gomorra (Gen 18,33–19,26)	91
14. Die Herkunft der Ammoniter und Moabiter (Gen 19,30-38)	98

15. Lohn für den Lügner – Strafe für den Gerechten? (Gen 20)	102
16. Endlich! Die Geburt des Sohnes (Gen 21,1-2.6-7)	108
17. Die erste jüdische Beschneidung (Gen 21,2-5)	109
18. Ismael als Abrahamssohn (Gen 21,8-21.33)	112
19. Voraussetzungen – Verträge mit Fremden (Gen 21,22-32.34)	116
20. Morija: Gottesberg und Gottesschau (Gen 22,1-19)	119
21. Und wie soll es weitergehen? (Gen 22,20-24)	136
22. Der Grabkauf (Gen 23)	139
23. Brautwerbung (Gen 24)	144
24. Abrahams Tod und seine Nachkommen (Gen 25,1-20)	152
25. Jakob und Esau (Gen 25,21-34)	161
26. Isaak als Abrahams Nachfolger (Gen 26,1a.2-5)	164
27. Asylanten brauchen Rechtsschutz (Gen 26,1b.6-11)	165
28. Alte und neue Brunnen (Gen 26,12-23)	168
29. Isaaks Vertrag am Schwurbrunnen (Gen 26,23-33)	169
30. Rebekka durchbricht das Erstgeburtsrecht (Gen 27,1-45)	171
31. Isaak, Esau und Jakob (Gen 26,34-35;28,1-4.5b-9)	181
32. Bet-El: Der Ort der Gottesoffenbarung (Gen 28,10-22)	183
33. Jakob kommt zu den beiden Stammmüttern Israels (Gen 29,1-30)	188
34. Jakobs Frauen gebären die Väter der Stämme Israels (Gen 29,31-30,24)	191
35. Viehzüchterlatein (Gen 30,25-42[.43;31,3])	199
36. Jakob trennt sich vom Aramäer Laban (Gen 31,*1-8.14-16a.*19-32,1)	202
37. Gott steht dahinter (Gen 31,3.5b.9-13.16b-18.24.42)	210
38. Der Kampf um die Rückkehr – Jakob am Jabbok (Gen 32,1-5.14.23-33)	211
39. Mahanajim – die Angst vor dem Bruder (Gen 32,6-13.15-22)	216
40. Versöhnung (Gen 33)	219

41. Sichem – Gewalt in der Stammegesellschaft: Simeon und Levi scheren aus (Gen 34)	222
42. Jakobs Weg im Westjordanland – Ruben verliert seine Würde (Gen 35,2-5a.[*6α?]7-8.16-22a.27αα.29)	225
43. Die Jakobsgeschichte kommt an ihr Ziel (Gen 35,1.5b-6.9-15.22b-26.27aβ-28)	229
44. Esaus Nachkommen – die Einordnung der Edomiter (Gen 36;37,1-2)	232
45. Wie kam Israel nach Ägypten? (Gen 37;39-48;50) .	239
46. Josef unter seinen Brüdern (Gen 37,3-11)	245
47. Josefs Verschwinden (Gen 37,12-35[.36])	248
48. Tamar als Mutter in Juda (Gen 38)	252
49. Der junge Josef in Ägypten (Gen 39)	260
50. Traumdeutung (Gen 40)	263
51. Zukunftsforschung (Gen 41,1-36)	267
52. Der mächtigste Mann in Ägypten (Gen 41,37-57) .	271
53. Hungersnot und Hamsterreise: Der Verlust des Bruders (Gen 42)	274
54. Israel lässt seinen Jüngsten los (Gen 43,1-14)	278
55. Die Angst der Brüder (Gen 43,15–44,13)	279
56. Nicht ohne unseren Bruder (Gen 44,14–45,1)	282
57. Josef lebt! (Gen 45,2-28)	284
58. Gott schickt Israel nach Ägypten (Gen 46,1-4)	286
59. Jakob zieht zu Josef nach Ägypten (Gen 46,5-7.28-30)	288
60. Die Siebzig (Gen 46,8-27)	289
61. So kam Israel nach Ägypten (Gen 46,31–47,12) . . .	292
62. Wirtschaftspolitik (Gen 47,13-26)	293
63. Jakobs letzter Wille (Gen 47,27-31)	296
64. Jakob, Israel, Josef – das sind Efraim und Manasse (Gen 48)	298
65. Der Jakobssegens – Worte machen Geschichte (Gen 49,1-28)	303
66. Die Vollendung (Gen 49,29-33)	315
67. Das Schlusskapitel (Gen 50)	316

DRITTER TEIL: ANHANG	321
I. <i>Wirkungsgeschichte</i>	321
1. Spuren im Alltag	321
2. Zur innerbiblischen Wirkungsgeschichte	324
3. Die Abrahamsgeschichte im nachbiblischen Judentum, der frühen Kirche und den Anfängen des Islam	327
4. Die „abrahamitischen Religionen“ im interreligiösen Dialog und theologischen Diskurs ..	332
5. Theologische Fragen zu Abraham und der Vätergeschichte	334
6. Genesis 12–50 in der Kunst	336
7. Die Kraft des Wortes – auch in der Musik	341
II. <i>Ausgewählte Literatur</i>	347
III. <i>Bildnachweis</i>	355
IV. <i>Abkürzungsverzeichnis</i>	356

Verzeichnis der Exkurse

1. Die Frau als Schwester	35
2. Zur Stellung der Mutter in der Familie	68
3. „Bund“ als Bundesverpflichtung	73
4. Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in der Welt ..	87
5. Heiligtumserzählungen, Gotteserscheinungen und „der Ort“ der Erfahrung von Gottespräsenz in der Genesis	130
6. Die Stellung Isaaks in den Entwürfen der Väterfamiliengeschichte	157
7. Müttergeschichten in der Genesis	172
8. Das System der Stämme Israels	193
9. Die Toledot-Notizen als Gliederungselemente des Genesis-Buches nach „P“	232
10. Die Josefsgeschichte als eigenständige literarische Einheit	242
11. Sprichwörter, „Stammessprüche“ und Segensworte in der Genesis	305

Gott selbst Abraham besucht und Sara und ihm die Geburt Isaaks angekündigt hat, dann muss ihm doch der göttliche Gast auch etwas von seinen Plänen gegen die schlimme Gegend um Sodom angedeutet haben! – Diese Überlegung motiviert den großen Dialog zwischen Gott und Abraham, der in der Erzähleinheit 18,17-32 berichtet wird.

12. Verhandlungen mit Gott (Gen 18,17-32)

V. 17 eröffnet einen neuen Erzählzusammenhang, in dem reflektiert und abgehandelt wird, wie das Geschick des Gerechten in einer ungerechten Umgebung theologisch berücksichtigt werden kann. V. 20-22 könnten aber auch als Fortführung von V. 16 gelesen werden und würden dann im Stil der Grundschrift oder vielleicht auch bewusst an die Turmbauerzählung (Gen 11) erinnernd weitererzählen, in der JHWH ebenfalls „hinabgeht“, um zu sehen, was die Menschen dort treiben, und dann noch einmal „hinabgehen“ will, um ihre Sprache zu verwirren (Gen 11,6f.). Denn auch bei der Katastrophe von Sodom, die bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. (Am 4,11) sprichwörtlich geworden war, geht es um ein urzeitlich anmutendes Geschehen.

V. 20-21 können also bereits zur Grundschrift gehört haben oder auch als eine Art Lesefrucht, die auf Gen 11 verweisen will, erst zusammen mit V. 17-19 eingefügt worden sein. Die Bedeutung von V. 22 für die Gesamterzählung verändert sich je nach dem leicht, wie auch die etwas schwierige Textlage im Hebräischen erkennen lässt. Denn entweder gingen alle drei Männer „auf Sodom zu“, und, so könnten wir mit V. 33 weiterlesen, „Abraham kehrte heim ...“, oder, und dieses Verständnis ergab sich spätestens nach der Vorschaltung von V. 17-19, es liegt eine bereits differenzierte Ausgangssituation für den Dialog zwischen Abraham und Gott vor. Denn nun kann man V. 22 so verstehen, dass „die Männer“ eben jene zwei Boten sind, deren Ankunft in Sodom in 19,1 berichtet wird. Sie gingen fort, „während Abraham noch vor JHWH stand“ (V. 22b).

Dann trat Abraham näher (V. 23a), und die Verse 23-32 entfalten die atemberaubenden Verhandlungen zwischen ihm und Gott um das Schicksal der Gerechten.

Auch hier liegt – wie in Gen 15 und dann auch in Gen 20 – eine „nachgeahmte Erzählung“ vor, die eigentlich der Klärung theologischer Fragen, hier allerdings einer einzigen, zentralen Frage, dient. Sie ist auch formal außerordentlich durchreflektiert. Nach dem Endtext hat jedenfalls JHWH selbst Abraham gewissermaßen zum Gespräch eingeladen. V. 16f. stellt nämlich, auch durch die hebr. Syntax markiert, drei verschiedene Handlungsstränge nebeneinander: Die Männer stehen auf und gehen (16a), Abraham seinerseits geht mit, um sie zu verabschieden (16b), JHWH aber überlegt sich, dass er Abraham ins Vertrauen ziehen will (V. 17), da doch Abraham zu einem großen Volk werden soll und er ihn für eine wichtige Aufgabe bestimmt hat. Letzteres wird (V. 19) allerdings nicht, wie man nach EÜ meinen könnte, mit dem Ausdruck „Auserwählen“ gesagt – von Erwählung ist nicht im Wortlaut die Rede, sondern von „erkennen“/„kennenlernen“.

Unwillkürlich denkt man an Am 3,2, wo den Israeliten gesagt wird: „Nur euch habe ich ‚erkannt‘ aus allen Großfamilien der Erde; darum werde ich über/gegen euch berücksichtigen alle eure Missetaten.“ – Der Verfasser von V. 18f. denkt anscheinend sowohl über Gen 12,1-3 als auch über Am 3,2 nach. An beiden Stellen ist auffälligerweise von den „Großfamilien der Erde“ die Rede, unter denen doch Völker bzw. Nationen verstanden werden müssen. Bezieht man nun deshalb beide Stellen aufeinander, so ist Abrahams Berufung in nuce schon die Berufung Israels gewesen, d. h. bereits Abraham und später dann ganz Israel sind dazu da, dass die Völker der Erde auch in dem Sinne Segen erfahren (auch die besondere Verbform (Nifal) von Gen 12,3 wird in 18,17 aufgenommen!), indem sie an Abraham und seinen Nachkommen wahrnehmen können, wie „zwischenmenschliche Gerechtigkeit und verlässliches Recht“ – das steht hinter dem Ausdruck „was gut und recht ist“ der EÜ – verwirklicht werden kann. Als geeignet für diese Aufgabe hat JHWH Abraham „erkannt“ (V. 19). Daher will er ihm nun auch die dunkle Seite verfehlten Rechts mitteilen: Die Hilferufe der Opfer von Sodom und Gomorrha sind zahlreich, die Sünde der beiden Städte schwer. Aber doch will sich Gott, bevor er sie bestraft, noch einmal durch Augenschein davon überzeugen.

Gerechtigkeit als Weltordnung beruht auf der Verlässlichkeit gültigen Rechts. Sie kann letztlich nur durch Gott selbst gewähr-

leistet werden. Soll Recht durchgesetzt werden, muss Schuld geahndet werden, damit zwischenmenschliche Gerechtigkeit nicht dem Unrecht des Stärkeren weichen muss.

Exkurs 4: Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in der Welt

Es gibt Katastrophen, die als Folgen menschlicher Schuld verstanden werden können. Israel hat in eindrücklicher Offenheit in den Katastrophen seiner Geschichte rückblickend das Ergebnis eigener Schuld erkannt. V. a. die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und die Zerstörung des salomonischen Tempels (587/6 v. Chr.) führten zu einer prophetisch orientierten kritischen Sicht der eigenen Geschichte. Sie ist in den großen Bußgebeten Neh 9; Dan 9, aber auch bereits in der Endfassung des „Dtr. Geschichtswerks“ (Josua u. Ri –2 Kön) zu erkennen und motiviert den Ruf zur „Umkehr“ als „Rückkehr“ zu Gott. Nur so kann „Vergangenheitsbewältigung“ funktionieren.

Freilich stellt sich den Überlebenden der Katastrophe auch die Frage, ob das Unglück nicht zusammen mit den Sündern auch die „Gerechten“ betroffen hat. Musste nicht z. B. Jojachin, der Sohn des gegen die Babylonier rebellierenden Königs Jojakim (das ist nach Jer 36 der König, der Jeremia mundtot machen wollte und die schriftliche Fassung von Jeremias Bußprophetie verbrannte) die Suppe auslöffeln, die sein Vater ihm und ganz Jerusalem und Juda eingebracht hatte? Während sein Vater in Frieden in Jerusalem starb, wurde Jojachin fast sofort nach seinem Regierungsantritt bei der ersten Eroberung Jerusalems 597 v. Chr. zusammen mit den führenden Persönlichkeiten der Stadt gefangen nach Babylon abgeführt und ist Jahrzehnte später auch dort gestorben.

Müssen also die Söhne für die Schuld der Väter leiden? – Der mit Jojachin zusammen verbannte Prophet Ezechiel denkt immer wieder hierüber nach und verneint die Frage (Ez 18): Jeder ist für sich selbst verantwortlich, aber er muss wissen, was Gottes Wille ist, und das erfährt er von bevollmächtigten Zeugen. Daher haben die Propheten eine Art Wächterrolle (Ez 3,17; 33,7).

Die Menschen, die die Katastrophe in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts v. Chr. erlebten, reagierten aber offenbar auch anders als Ezechiel oder der Verfasser des DtrG, nämlich genau so, wie bis heute immer wieder bei größeren Unglücksfällen gefragt wird, wieso Gott das zuließ.

Daraus folgt dann der Vorwurf an Gott, „das Verhalten Gottes ist nicht richtig“ (Ez 18,25; 33,20).

Werden nicht in grausamen Kriegen oder ganze Landstriche betreffenden Katastrophen „Gerechte“ zusammen mit „Ungerechten“ vernichtet? Die Frage scheint nach einer „Verteidigung Gottes“ zu rufen. Immer wieder versuchen Menschen daher, sich dem Problem der „Theodizee“, also der Rechtfertigung Gottes gegenüber solchen Vorwürfen, zu stellen, und sei es um den Preis einer Beschuldigung der Leidtragenden und Opfer, sie hätten eben doch auch irgendwelche Sünden begangen, die diese Strafe erfordert hätten. Doch ein solcher Rückschluss ist falsch, wie v. a. im Ijobbuch durchdiskutiert und im überraschenden Schluss der Rahmenerzählung (Ijob 42) ausdrücklich festgehalten wird.

Der Abraham von Gen 18 weiß dies ebenfalls. Nicht Gott zu rechtfertigen, ist die Aufgabe der Menschen, sondern Menschen zu Recht zu bringen. So ist es der Auftrag der Prophetie, bereits vorher zur Rückkehr zu mahnen (Sach 1,1-6), statt nachher zu klagen. Propheten haben sich daher manchmal auch in Fürbitte für ihr Volk an Gott gewandt, bevor er das bevorstehende Unglück eintreten ließ. Erst recht legt sich die vorausseilende Bitte an Gott nahe, nicht Sünder und Gerechte zusammen untergehen zu lassen.

Abraham versucht also, dem (nicht ihm selbst!) drohenden Unheil zuvorzukommen, indem er mit Gott eine rechtstheologische Diskussion führt. An sich hätte bereits Noach bei der Ankündigung der Sintflut das Gleiche tun können, aber davon ist weder in der J-Gründerzählung noch in der priesterschriftlichen Endfassung die Rede. Erst für Abraham wird in diesem Abschnitt eine Intervention vor Gott berichtet, die die Theodizeefrage kennt und auch aus prophetischem Geist gespeist ist, ohne dass Abraham hier doch wie in Gen 20 direkt als Prophet gesehen würde.

Dieser Text ist wohl nachexilisch und reflektiert sowohl die Abrahamsgeschichte als auch die prophetische Überlieferung im Licht der Frage nach dem Leiden des Gerechten, aber auch in der Gewissheit, dass Gott dieses nicht will.

Dem Leser stockt der Atem beim Lesen dieser geradezu dreisten Verhandlungen, die Abraham mit Gott führt. Er eröffnet den Dialog mit einer Nachfrage zur soeben vernommenen Mitteilung.

Auch der nun folgende Dialogteil ist ebenso wie die Einführung V. 17-22 sehr sorgfältig mit den Mitteln hebräischer Kunstprosa gestaltet. In gewinnender Rhetorik werden jeweils Sätze wörtlich wieder aufgenommen und Abrahams Plädoyer durch numerisch absteigende Variationen hindurch geführt, bis die letzte Zusage gegeben ist (V. 32).

V. 23-25 stellen zunächst mit ausführlicher Begründung das Thema vor: Es kann nicht sein, dass Gott „die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen sterben lassen“ (nicht „umbringen“ wie in EÜ!) will. Gott ist ja der „Richter“ im Sinne des „Recht Verschaffenden“ (hebr. *Schofét*) der ganzen Erde (V. 25). Sollten nun auch nur fünfzig Gerechte in der Stadt sein, müsste er dann nicht die ganze Stadt verschonen?

Abraham tut hier, was immer wieder theologisch durchreflektierte Gebete des AT prägt: Er diskutiert nicht die menschliche Schuld weg, sondern er nimmt Gott bei seiner eigenen Ehre. Gott stimmt zu (V. 26). Abraham aber verhandelt weiter, in aller Demut. „Ich habe es nun einmal unternommen, zu meinem Herrn zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin“ (V. 27). Er ist sich der Unangemessenheit der Einrede bewusst, aber nun hat er schon einmal angefangen. Zunächst nennt er freilich nicht eine geringere konkrete Zahl von möglichen Gerechten, sondern gibt zu bedenken, dass an der soeben genannten Zahl fünfzig vielleicht nur fünf fehlen könnten – sollen dann etwa die Gerechten wegen dieses Fehlens von fünf Leuten umkommen? – Gott selbst nennt die nun erreichte Zahl fünfundvierzig: Auch sie soll zur Rettung aller ausreichen.

Abraham gibt sich immer noch nicht zufrieden, erniedrigt die Zahl auf vierzig und setzt die Verhandlung mit kontinuierlichen Zehnerschritten, aber verschiedenen Einleitungsvariationen fort: „Mein Herr zürne nicht ...“ leitet die Minderung auf dreißig ein (V. 30) und wird noch einmal beim letzten Schritt (V. 32) wörtlich wiederholt. Zuvor aber wiederholt V. 31 in verkürzter Form die Einleitung von V. 27. Erst bei Gottes Zusage, dass er die Stadt auch wegen nur zehn in ihr weilender Gerechter verschonen wird, verstummt Abraham, und als Leser ist man fast erleichtert, dass die tollkühne Verhandlung ein Ende hat, bevor der Richter der ganzen Erde wirklich zornig wird. Dann staunt man, dass sich Gott unverschämte Bitten offenbar gefallen lassen soll. Und schließlich

mag man sich gar fragen, warum Abraham sich bei der Zehnzahl zufriedengibt.

Eine Stadt, die hundert wehrfähige Männer aufbietet, gilt nach Am 5,3 als kleine Stadt, sodass die Zahl fünfzig die Hälfte der Zahl der Wehrfähigen einer kleinen Stadt nennen würde (Jacob). Auch führt das Drohwort des Amos die Zahl der als „Rest“ für die kleine Stadt übrig bleibenden mit zehn an. Möglicherweise liegt also auch hier wieder ein versteckter Hinweis auf die Kenntnis von Amosworten vor.

Bis auf den heutigen Tag gilt eine Gemeinschaft von zehn mündigen Männern im Judentum als kleinste Gruppe, die handlungsfähige Öffentlichkeit repräsentiert. Ist dieser „Minjan“, also die geringste erforderliche „Anzahl“, nicht erreicht, gilt auch ein gemeinsames Gebet in der Synagoge nicht als Gemeindegebet, sondern als Privatgebet von Einzelnen. Wie alt diese Bestimmung ist, ist nicht bekannt; sie könnte aber auf die gleiche Vorstellung zurückgehen, die auch unserer Erzählung zugrunde liegt: Es muss in einem Gemeinwesen mindestens einen Kern von zehn handlungsfähigen Repräsentanten geben, damit deren Handlungen als für die ganze Gemeinschaft gültig vertreten gelten können. Zehn Gerechte können also gerade noch reichen, um die ganze Gemeinschaft als durch Gerechte repräsentiert anzusehen.

Viel weiter hätte Abraham ohnehin nicht gehen können, denn dass der eine Gerechte, als der nach der älteren Erzählung (Gen 19) Lot in Sodom weilt, nicht die Stadt vor dem Untergang bewahrte, sondern vielmehr als einzelner mit seiner Familie herausgerettet wurde, war dem Verfasser von Gen 18,17-32 ja bereits vorgegeben.

In Bezug auf die theologische Motivation ist an diesem aufregenden Text v. a. zweierlei wichtig: Im Dialog mit Gott darf alles zur Sprache gebracht werden, was seine Gerechtigkeit ernst nimmt. Gott ist nicht beleidigt über begründeten Widerspruch, der sich direkt an ihn als den wendet, der der Welt Recht verschafft. Ein menschlicher Versuch, Gott gegen solche Vorhaltungen zu verteidigen, wäre dreister und könnte (wie unabhängig von unserem Text das Ijobbuch darstellt) nicht bestehen.

Ferner aber ist es wichtig, dass Abraham nicht für sich selbst, seine eigene Gruppe oder einen ihm Nahestehenden (Lot) eine

Ausnahme erwirken und in diesem Sinne Fürbitte einlegen will, sondern dass er als Fremder für eine fremde Gemeinschaft eintritt und für diese an Gottes Ehre und Allmacht appelliert. Der Text ist damit auch eine Art Schule des Gebets, in dem es keine Begrenzung des vor Gott Sagbaren gibt, und er ist (wie in anderer Form das Jonabuch) ein Selbstzeugnis des nachexilischen Judentums, das in einer multireligiösen Umwelt lebt und zwar nicht wie der Abraham dieser Erzählung sozusagen von Angesicht zu Angesicht mit Gott diskutiert, aber doch weiß, dass sein Gott der gerechte Richter der ganzen Welt ist.

Die Schilderung der Verhandlungen zwischen Abraham und Gott haben sowohl die schon vorliegende Abrahamserzählung durchdacht, als auch eine Grundfrage der Gegenwart des Verfassers im nachexilischen Juda in einem Stück „narrativer Theologie“ zur Sprache gebracht. Sie haben so auf die Erzählung vom Untergang in reflektierendem Ritardando hingeführt. In Gen 19 aber kommt wieder die älteste Grunderzählung (J) zu Wort.

13. Sodom und Gomorra (Gen 18,33–19,26)

Die Katastrophe von Sodom und Gomorra war schon im AT ein sprichwörtlich gewordenes Ereignis aus der grauen Vorzeit. Die Sündhaftigkeit der Städte, die durch Gott „umgedreht“ wurden, ist bei allen Erwähnungen im AT vorausgesetzt, und Sodom kommt hierbei die Hauptrolle zu. So auch in diesem Kapitel Gen 19, dessen literarische Einheitlichkeit fraglich ist, dessen Grundbestand aber wohl auf „J“ zurückgeht. Exemplarisch wird die Verletzung des Gastrechts vorgeführt; gleichwohl mag man fragen, worin nach Ansicht des oder der Verfasser von Gen 19 die Sünde Sodoms konkret bestand. Als Schlüssel zur Antwort auf diese Frage wird im Allgemeinen V. 5 angesehen: Nachdem Lot die Fremden in sein Haus aufgenommen hat, versammeln sich die Einwohner der Stadt, und zwar ausnahmslos alle, randalierend vor seiner Haustür, verlangen die Vorführung der Gäste und fügen nach dem hebr. Text hinzu: „Und wir möchten sie doch kennenlernen!“

In der neuzeitlichen Exegese hat sich ein Verständnis dieses Halbsatzes im Sinne homoerotischer Annäherungswünsche durchgesetzt, weil das hebr. Verb *y-d-* „erkennen“ bei der Beschreibung

der (v. a. ersten) geschlechtlichen Annäherung eines Mannes an seine Frau verwendet wird und man in diesem Sinne von möglichen, wenngleich nicht in jedem Textzusammenhang sinnvollen sexuellen Konnotationen des Verbs sprechen kann. Die Wiedergabe der EÜ, „wir wollen mit ihnen verkehren“, ist unter diesem Aspekt geschickt gewählt, weil das deutsche „Verkehren“ zwar ein seltener verwendetes Wort ist, aber ebenfalls auch im Sinne eines Geschlechtsaktes verstanden werden kann. Wenn man aber z. B. sagt, dass man zur Überwindung bürokratischer Hürden „mit den Ämtern verkehren musste“, wäre ein solches Verständnis ebenso fehl am Platze wie bei der Information, dass einige Straßenbahnen nicht am Sonntag verkehren. Sogar die Mitteilung, dass in einem literarischen Salon des 19. Jahrhundert alle wichtigen Literaten der Zeit verkehrten, ist nicht mit diesen Konnotationen zu verstehen. Eine vom Textzusammenhang unabhängige Wortbedeutung gibt es nicht. Genauso verhält es sich mit dem hebr. Verb *y-d'* „erkennen“.

Nun sind allerdings die Männer von Sodom hier wirklich als gewalttätig geschildert, und das Wehgeschrei, d. h. die Hilferufe ihrer Opfer und ihre Verfehlung lösen ja gerade die Katastrophe aus (18,20), die jetzt bevorsteht. Obwohl aber Sodoms und Gomorras Untergang (z. T. mit anderen Städten verbunden) an neunzehn Stellen im AT ausdrücklich genannt und mit ihren Verfehlungen begründet wird, ist an keiner anderen Stelle von homoerotischen Beziehungen die Rede, obwohl diese im AT scharf abgelehnt und für Israel mehrfach und nachdrücklich v. a. im priesterlich konzipierten Heiligkeitgesetz verboten werden – freilich immer mit anderen, eindeutigen Worten.

Als Sodoms Sünde aber gilt, wie G. von Rad (S. 185) in diesem Zusammenhang leicht irritiert festgestellt hat, „Verwilderung der Rechtsprechung“ (in Jes 1,10; 3,9), „Hoffart, Nahrungsüberfluss und sorglose Ruhe“ nach Ez 16,49, „und wenn Jeremia von Ehebruch, Lügnerie und Unbußfertigkeit spricht (Jer 23,14), so scheint auch er nicht direkt an widernatürliche Unzucht zu denken, weil das doch anders ausgedrückt wäre.“ Zudem wirft Jeremia die genannten Laster den Propheten Jerusalems vor und folgert erst angesichts von deren Unbußfertigkeit: „Für mich sind alle wie Sodom, Jerusalems Einwohner sind für mich wie Gomorra.“ (EÜ) Verglichen wird also allenfalls die Verweigerung der Buße; tatsächlich hat

der Verweis auf Sodom und Gomorrha die rhetorische Funktion aufrüttelnder Überbietung.

Lots verzweifeltes Angebot, den Bedrängern seine Töchter auszuliefern, funktioniert zwar als Erweis seines zu allem bereiten Festhaltens an den Gesetzen der Gastfreundschaft, kann aber nur dann sinnvoll sein, wenn die Sünde Sodoms nicht in homosexuellen Neigungen besteht.

Sehr weit vom Text hat sich Gunkel (S. 209 u. ö.) mit dem Gedanken der „Knabenschändung an der Gottheit“ entfernt, erst recht aber mit der Bemerkung (208): „... der derbe Geschmack des leidenschaftlichen Hebräers verträgt darin [in der Erzählung, Anm. d. Aut.] das Stärkste.“ In der alten jüdischen Auslegungsgeschichte (dazu Krochmalnik, NSK 33/1, 99–105) ist der Text nicht im Sinne sexueller Ausschweifungen verstanden worden, und es darf auch zumindest erwogen werden, dass dies ein Missverständnis gewesen wäre. Von Rads Verweis (S. 185) auf die Kanaanäer und „sonderlich ... ihren z. T. erotisch-orgiastischen Kultus der Fruchtbarkeitsgottheiten Baal und Astarte“ ist religionswissenschaftlich überholt und würde ohnehin zumindest heterosexuelle Orgien voraussetzen. Ganz abwegig schließlich ist der deutsche Begriff „Sodomie“ für Unzucht mit Tieren.

Wir erfahren aus den Erwähnungen der Katastrophe von Sodom und Gomorrha nicht die konkrete Ausrichtung der Missetaten, sondern deren Übermaß, das aus dem Übermaß der als Bestrafung angesehenen Vernichtung zu erschließen war. Vorgegeben ist in jedem Fall ein mündlich überlieferter Sagenkern, der von einer urzeitlichen Katastrophe im Gebiet des heutigen Toten Meeres handelte und damit die Namen längst versunkener Städte verband. In dieser Rolle sind v. a. Sodom und Gomorrha mit in anderen Kulturkreisen benannten versunkenen Städten wie Atlantis oder Vinea vergleichbar (in vermutlich sekundärer Übertragung in Nordreichtraditionen im Alten Testament auch Adma und Zebojim Hos 11,8). Ihre Schuld war der Luxus des Stadtlebens.

In unserem Kapitel wie in der Genesis überhaupt ist nun dieser Sagenstoff bzw. sind verschiedene weitere Traditionsmotive zu einer im Zusammenhang der Abrahamsgeschichte plausiblen Gesamtzählung komponiert, wahrscheinlich mit mehreren literarischen Ergänzungen. Eine oder gar „die“ Sage aber lässt sich weder im

Wortlaut noch in Bezug auf einzelne Erzählelemente rekonstruieren.

Für Gen 19 war nicht eine bestimmte Sage, sondern der sprichwörtlich bekannte Untergang bestimmend, aus dem die erst danach und bis in die Zeit des Erzählers hinein lebensfeindliche Landschaft des Toten Meeres hervorgegangen war. Daher konnte bereits in Gen 13 erschlossen werden, dass zuvor gerade diese Gegend wie ein Paradies gewesen sei. Vorgegeben waren ferner die Namen der verschwundenen Städte, die Ansiedlung der Israel nahestehenden, aber doch nicht befreundeten Völker Ammon und Moab im Gebirge östlich des Jordan und des Toten Meeres, die (bereits in Gen 13 erzählte) „Trennung“ zwischen Israel (bzw. der auf es führenden Gruppe) von diesen Ethnien sowie schließlich auch ein „Mythos“ (im Sinne mündlicher Tradition) zur Entstehung der Lot-Gruppe (s. u. S. 100f.).

Kompositionsmittel sind in sich stimmige Erzählenszenen, die der Umwelt der Erstadressaten und deren Wissen entsprechen, sowie einander ergänzende oder kontrastierende Erzähllzüge, die die Leser oder Hörer des Textes erleben lassen, wie das Ziel der Gesamterzählung erreicht wird. Dazu gehört in diesem Abschnitt der Abrahams-geschichte vor allem das Motiv der Gastlichkeit in verschiedenen Variationen und mit der Kontrasterzählung vom Gastfrevler der Einwohner von Sodom, zugleich wohl auch ein allgemeiner Vorbehalt gegen den Lebensstil großer Städte und natürlich das ambivalente Verhältnis zu den ostjordanischen Nachbarstaaten Moab und Ammon.

Gen 19,1-26 (wohl ohne die jüngere Ergänzung in V. 11) bildet eine Erzähleinheit, die wohl strukturiert und zeitlich gegliedert ist. „Am Abend“ kommen die Boten nach Sodom. Das muss nicht bedeuten, dass sie in übernatürlicher Geschwindigkeit den Weg vom Gebirge bei Mamre bis in die Tiefebene von Sodom zurückgelegt haben, sondern nennt die Tageszeit, in der die Ankunft von Fremden in einer tagsüber belebten größeren Stadt als solche wahrgenommen wird. Werden sie nach Schließung des Tores in der Stadt bleiben, und wo sollen sie dann einkehren? – Offenbar fühlt sich nur Lot, der mit den anderen Männern der Stadt am Feierabend im offenen Torraum sitzt, zur Einladung der Fremden veranlasst – ein erster Hinweis auf die abweisende Lebenshaltung der Ortsansässigen.

Die Fremden müssen die Einladung zunächst aus Höflichkeit ablehnen: Sie wollen niemandem zur Last fallen, sondern im Freien übernachten, und zwar „auf dem freien Platz“. Es handelt sich also um eine größere Stadt mit einem geschützten Freiraum zwischen den ansonsten eng verschachtelten Häusern innerhalb der Mauern. Klimatisch ist die Übernachtung im Freien wohl möglich, aber die Konventionen des Gastrechts würden doch grob verletzt, wenn der Einladende nun die Fremden sich selbst überließe. Abrahams Neffe weiß, was sich gehört, und nötigt die Männer, seine Einladung anzunehmen. Den städtischen Verhältnissen entsprechend abgewandelt, daher auch in bescheidenerem Maß als bei Abraham, bewirtet er seine Gäste und bereitet das Nachtlager vor.

Offenbar noch vor Einbruch der Dunkelheit oder nur kurz danach (V. 4) umstellen nun die Sodomiten das Haus, wobei nicht davon auszugehen ist, dass dieses als einzeln stehend gedacht ist, wohl aber, dass sie es bedrohlich umlagern. Dann beginnen sie zu grölen: „Wo sind die Männer ..., bring sie heraus, wir möchten sie doch kennenlernen!“

Die Szene ist auch ohne sexuelle Nebentöne sehr unangenehm, wie man sich ohne Weiteres sogar bei einer Übertragung in neuzeitliche Verhältnisse vorstellen kann: Eine randalierende Menge, die bei Einbruch der Nacht verlangt, die Gäste des Hauses hinauszubringen, wirkt bedrohlich. „Wir möchten sie kennenlernen“ ist dann auch als Drohung zu verstehen. Für den Hausherrn ist die Lage zumindest peinlich, vermutlich auch zutiefst beängstigend. Was soll er tun?

Lot sucht zunächst eine Lösung im aggressionsfreien Gespräch. Seine Rede (V. 7-8) ist weniger auf Konfrontation aus, als EÜ erkennen lässt: „Nicht doch, meine Brüder, handelt nicht schlecht! Siehe doch, ich habe zwei Töchter ..., die will ich euch doch hinausbringen, und dann behandelt sie, wie es in euren Augen gut ist; bloß diesen Männern tut nichts an, denn sie sind nun einmal (zu dieser Bedeutung des ‚deshalb‘ s.o. S. 82) in den Schutz meines Hauses eingetreten.“

Das Angebot des Vaters, seine unschuldigen Töchter einer entfesselten Menge randalierender Männer auszuliefern, wirkt ungeheuerlich. Es ist nur als Verzweiflungsakt im Rahmen des geltenden Ehrenkodex zu verstehen, bleibt aber auch dann für heutige Lese-

rinnen anstößig. Die Ehre des Vaters wird durch die Entehrung seiner Töchter verletzt; aus Pressediskussionen über sogenannte „Ehrenmorde“ kennt man diese Art „patriarchaler“ Ehrenbegriffe. Um das Gastrecht und d. h. die Ehre der Gäste nicht zu verletzen, muss der Hausherr aber alles zu ihrer Verteidigung unternehmen – notfalls bis zur Preisgabe der eigenen Familienehre. Der Leser hat sich vor Augen zu halten, dass hier nicht eine Anweisung zum Handeln für Bibelleser vorgestellt, sondern eine Erzählung mit allen Mitteln der Kunst zur äußersten Spannung getrieben wird.

Dabei ist aber doch auch auf den Wortlaut zu achten: Lot spricht die Bedränger als „meine Brüder“ an, d. h., er sucht nicht die Konfrontation. Er spricht auch (gegen EÜ) nicht von einem „Verbrechen“, aber er bringt zum Ausdruck, dass die Situation nach seinem Empfinden „schlecht“ ist. Gleichwohl will er seine jungfräulichen Töchter hinausgehen lassen, und indem er den Bürgern der Stadt erlaubt, mit den Mädchen umzugehen, wie es ihnen „gut erscheint“, könnte er auch Vertrauen in deren Rechtsempfinden signalisieren. Die Lage müsste nicht eskalieren.

Doch die Angreifer gehen nicht auf die höfliche Verhandlung ein. „Komm näher, weiter!“ (so wörtlich V. 9a) – nun muss Lot sich selbst bedroht fühlen, ist er doch nicht mehr als ein nur geduldeter Fremder, der selbst gekommen ist, um als Niedergelassener Rechtsschutz zu genießen. Und nun will er die Eingesessenen über Anstand und Sitte belehren? Nun „kommen sie“ selbst „näher“ und versuchen, das Türblatt zu zerbrechen. Die Gäste ziehen Lot ins Haus und verriegeln die Tür von innen mit dem massiven Verschlussbalken. Dass sie die Bedränger mit Blindheit schlagen (V. 11), ist wahrscheinlich ein späterer Zusatz (nach 2 Kön 6,18?).

Durch die Ereignisse ist Lot auf die Unheilsankündigung der Männer eingestimmt und reagiert sofort, als sie ihm anbieten, alle ihm Nahestehenden – etwaige Verwandte oder Verschwägerter – zu warnen. Er geht hinaus und warnt seine künftigen Schwiegeröhne, natürlich vergebens. Sie halten die Warnung für einen Witz.

Mit V. 15 wird das Ende der Nacht angezeigt und eine neue Szene eröffnet. In einer Gebirgslandschaft ohne jede künstliche Beleuchtung kann ein sicherer Weg erst frühestens im Morgengrauen eingeschlagen werden, erst recht dann, wenn es in die Berge geht. Lot zögert (V. 16). Er will nicht ins Gebirge, sondern möchte wie-

der in einer Stadt wohnen. Dafür bietet sich Zo'ar (etwa wie ein deutscher Ortsname „Kleinen“) an. Er verhandelt wie Abraham in Gen 18,16-32, aber für die eigene Bequemlichkeit! – Auch dies wird ihm gewährt. Dieser Teil der Erzählung ist aus dem „sprechenden Namen“ des Städtchens herausgesponnen.

Drängende Eile kennzeichnet den Abschnitt. Kein Blick zurück darf mehr getan werden. Die Überlieferung, dass „Lots Frau“ die Warnung übertrat und welche Folgen dies hatte, soll wahrscheinlich eine unter diesem Namen bekannte auffällige Felsformation der wüsten Landschaft erklären. Umgekehrt wurde später den Pilgern und wird noch später den Touristen ein entsprechender Fels gezeigt. Zugleich kommt der hohe Salzgehalt zur Sprache, der die „Gegend“ zum „Toten“ Meer machte. Dass es bis heute auf Arabisch „Lots Meer“ heißt, wirkt wie eine letzte Erinnerung daran, dass Lot der eigentliche Mittelpunkt der Urzeiterzählungen im Umkreis des ostjordanischen Gebirges war.

18,16-32a und 19,1-28 sind systematisch durchdachte, in manchen Zügen spiegelbildlich konzipierte Erzählungen, die „geschichtlich“ im weitesten Sinne und darüber hinaus auch theologisch reflektierend die Überlieferungen von Lot als einer Art ostjordanischer Väterfigur von einer gemeinsamen, aber doch verschiedenartigen Beziehung seiner Nachkommen und der Israeliten zu Abraham mit der „mythischen“ Tradition vom Untergang uralter Städte in einer Erzählkomposition vereinen. In ihr wird auch – möglicherweise erstmals – nach Gottes Gerechtigkeit in der Weltgeschichte gefragt.

Was den ostjordanischen Lot betrifft (dazu E. A. Knauf, Lotan), dessen Name sonderbar (vielleicht „der Kittel“, nach der Kleidung der Lot-Leute) klingt und nur mit dem ebenfalls ostjordanischen Lotan (Gen 36,20. 22. 29) verglichen werden kann, so scheint er einerseits zum „Eponymen“, d. h. Namensgeber, einer edomitischen Gruppe zu gehören, andererseits aber auch zum Vorfater von Ammon und Moab geworden zu sein. Wie das geschah, versucht die letzte, nun wieder zum Grundbestand („J“) gehörende Teilerzählung von Gen 18f. zu erklären und greift dabei wohl auf einen alten Erzählstoff zurück, in dem Lot als ein der Urzeitkatastrophe Entronnener mit Noach verglichen werden könnte.

14. Die Herkunft der Ammoniter und Moabiter (Gen 19,30-38)

Wieder irritiert ein anstößiger Bericht die modernen Bibelleser offenbar so sehr, dass sogar die Genauigkeit der Übersetzung leidet, indem zunächst der Übergang von der letzten Episode, in der Lot doch erfolgreich darum gebeten hatte, in der Stadt Zoar wohnen zu dürfen (19,18-21), verwischt wird. Zog er freiwillig „weiter hinauf“? Wollte er plötzlich „lieber in einer Höhle wohnen“? – EÜ ist hier, um Widersprüche zum Verschwinden zu bringen, etwas ungenau. In V. 31 setzt sie dann mit „Eines Tages ...“ eine im Urtext nicht vorhandene unbestimmte Zeitbestimmung ein, die im deutschen Märchenerzählstil verwendet wird, um so die Gattung der anstößigen Inzestgeschichte ins Märchenhafte zu schieben und damit den Inhalt zu lindern. Das ist freilich nicht nötig, wenn wir uns noch einmal dessen bewusst werden, dass die biblischen Erzählungen keine moralischen Vorbilder für ihre Leser entwerfen, sondern in den Geschichten ein mögliches Bild von Geschichte erzählend vorstellen wollen.

Vergegenwärtigen wir uns daher kurz, dass V. 27-28 mitgeteilt haben, wie Abraham von ferne den Untergang der sündigen Städte wahrnahm, den JHWH selbst ausgelöst hatte: Als eine über die Maßen starke Rauchwolke, die den Großbrand des darunter liegenden Landstrichs erschließen ließ.

Hier fährt nun die Grunderzählung fort (V. 29): „Und da geschah es, als Gott die Städte des ‚Kikkar‘ vernichtete, da gedachte Gott an Abraham und schickte Lot aus der Mitte der Katastrophe ... weg, (30) und da stieg Lot von Zoar hinauf und setzte sich ins Gebirge, und seine zwei Töchter mit ihm, denn er fürchtete sich, in Zoar zu wohnen (sitzen), und da setzte er sich/wohnte er in der Höhle, er selbst und seine zwei Töchter. (31) Und da sagte die Erstgeborene zu der Jüngeren ...“.

Der Erzählerverlauf ist in sich stimmig und lässt erkennen, dass nach der Grunderzählung die Stadt Zoar der Wohnort Lots vor der Katastrophe war. So kann auch die Bemerkung in 13,12 im Einklang mit 19,29 verstanden werden, dass nämlich „Lot in den Städten des Kikkar wohnte und bis nach Sodom zeltete“. Damit wurde Lot als zwischen zeitweiliger Sesshaftigkeit und wohl saisonalem Einherziehen mit dem Kleinvieh Wechseln-

der ganz ähnlich in seiner Lebensweise wie Abraham geschildert.

Freilich steht V. 30 in einer literarischen Spannung zu V. 20 und ist somit ein Indiz für die Annahme, dass die vorangehende Erzählung vom Gastfrevel in Sodom in den ursprünglichen Zusammenhang der Grunderzählung (J) später eingefügt wurde, und zwar möglicherweise zusammen mit dem Bericht über Abrahams Verhandlungen mit Gott (18,17-32). Es war bereits zu bemerken, dass die Sodom Erzählung mit Zitaten und Kontrastmotiven zur Erzählung von Gottes Besuch bei Abraham (18,1-16. 33) konstruiert wurde. Warum musste sie überhaupt eingefügt werden? – Wohl vor allem deshalb, weil gerade der Name Sodom sprichwörtlich für Frevel und Untergang geworden war.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes bei der Vernichtung ganzer Gemeinwesen konnte nur anhand dieser Stadt entfaltet werden, und nach dem theoretischen Dialog zwischen Abraham und Gott musste eigentlich zwingend auch das Fehlen von Mitmenschlichkeit und Recht in Sodom sowie vor diesem Hintergrund noch einmal anders als in V. 29 Lots Rechtschaffenheit inmitten der sündigen Umwelt erzählend dargestellt werden.

V. 30-38 sind demgegenüber eine selbstständige Erzählung, die nach der narrativen Verknüpfung „und es geschah“ mit der allgemeinen Situationsangabe „als Gott die Städte des Kikkar vernichtete“ einsetzt. Sie knüpft an die sprichwörtlichen Bezüge an, in denen man allgemein von „Gott“ spricht, aber nicht den Gottesnamen nennt, und spielt auf die „Vernichtung“ mit einer hebr. Wurzel an (*š-h-t*); die Form, aber nicht die Wurzel ist textkritisch umstritten). Die gleiche Verbalwurzel kommt auch an Erzählgipfeln in den vorangehenden Partien zur Sprache (18,28. 31. 32; 19,13. 14), dabei zweimal (19,13. 14) in der Form (Partizip Hif'il), in der vom „Vernichter“, der durch das Passah abgewehrt wird (Ex 12,13. 23), die Rede ist, und der als „Verderbensengel“ Jerusalem mit Seuche bedrohte (2 Sam 24,16). Dies kann in die Kreise von halbsehnhaften Kleinviehzüchtern der Gebirgssteppe westlich und östlich des Toten Meeres als Überlieferungsträger weisen.

Lässt man sich ganz auf die Erzählung ein, so wird erkennbar, dass sie eine Ursprungsgeschichte wiedergibt, die einen Topos (festen Erzählbaustein) oder wahrscheinlich sogar einen Sagenkern

enthält, der bereits dem ältesten schriftlichen Bericht vorgegeben war. Man könnte auch an eine Urgeschichtserzählung aus nichtisraelitischer Umgebung denken, in der es ähnlich wie bei Kain um die Bewahrung einer ganz eigenen Lebensweise, aber auch um eine Kulturerrungenschaft ging.

Lot erscheint hier – literarisch dargestellt aus der Sicht seiner Töchter – als der einzige männliche Überlebende nach einer totalen Katastrophe. Darin gleicht er Noach, der als einziger die Menschheitskatastrophe der Flut überlebte, mit der die Urgeschichte abbrach und nach der ebenfalls mit Noach die im engeren Sinne historisch erfassbare Weltgeschichte begann.

Noach fand sich nach der Flut auf einem Berg wieder, und er erfand den Weinbau (Gen 9,20). Auch von Noach wird in diesem Zusammenhang eine anstößige Geschichte erzählt, die nur aufgrund seiner Volltrunkenheit nach dem ersten Weingenuss möglich und doch zugleich eine Weichenstellung für Konstellationen der nachsintflutlichen Völkerwelt (aus der Sicht Israels) war. Der Wein als Kulturpflanze und Kulturbestandteil ist – zumal aus der Sicht halbesshafter Kleinviehbauern – eine zweifelhafte Errungenschaft, die noch den Rechabitem, jüdischen Kulturlandkritikern zur Zeit des Jeremia (Jer 35,12-19), zuwider war. Die nicht vorhersehbaren Folgen des Rausches sind unheimlich, weil sie das Bewusstsein der Befallenen ausschalten. Allerdings werden dadurch auch Handlungen ermöglicht, die bei aller Anstößigkeit doch neue Perspektiven eröffnen.

Lot ist in unserm Text mithin eine Art Noach des ostjordanischen Gebirges. Auch hier spielt der Weingenuss nach dem Ende der alten bzw. am Anfang neuer Lebensumstände eine wichtige Rolle. Es könnte also sein, dass ein hier zugrunde liegender Sagenkern, zu dem auch „die Höhle“ gehörte, tatsächlich von im ostjordanischen Gebirgsland lebenden Gruppen überliefert wurde.

Im vorliegenden Zusammenhang handeln Lots Töchter wie Überlebende einer Weltkatastrophe. Sie leben in „der“ Höhle im unzugänglichen Bergland und sehen ihren Vater und sich als letzte Überlebende der Menschheit. Unter dieser Voraussetzung ist ihr Vorgehen richtig.

Diese Erzählung ist sicher nicht, wie oft erwogen wurde, eine gehässige Herabwürdigung der Völker Ammon und Moab; denn

sie ist kein Skandalbericht über verbotenen Inzest, sondern sie soll klären, wie der als Einzelner gerettete Abrahamsneffe dennoch zum Ahnherrn von Nachbarvölkern werden konnte, nachdem doch alle Einwohner des Kikkar vernichtet waren und keine Söhne Lots in der Tradition bekannt sind. Der Verfasser greift auf Sagenstoff zurück; zugleich erschließt er aus den Namen der Nachbarvölker, die für das Israel seiner eigenen Zeit wichtig waren, etymologisierend (wenngleich etymologisch nicht zutreffend) vom Klang der Wörter her eine Stütze für einen möglichen Handlungsverlauf.

Der Vater hätte bei vollem Bewusstsein nicht so handeln können oder dürfen, und der Lot der Abrahamsgeschichten hätte zudem gewusst, dass es im Westjordanland noch Menschen geben konnte, die für eine Eheschließung infrage kamen. Insofern kann Lot nur in völliger Bewusstlosigkeit zur Vaterschaft kommen, wie praktisch unwahrscheinlich der geschilderte Sachverhalt auch sein mag.

Lots Töchter gehören, auch wenn dies hier etwas anrühlich scheinen mag, in die Reihe der Frauen, die in der Genesis (s. u. Exkurs 7) durch ihr Konventionen durchbrechendes Verhalten neue Entwicklungen ermöglichen, dies nach der Anlage der Erzählung auch wollen und dafür große Unannehmlichkeiten in Kauf nehmen. Die Mütter sind es auch, die den Söhnen ihre an das Geschehene anknüpfenden Namen geben, d. h., auch hier ist die Namengebung durch die Mutter vorausgesetzt.

Die Namen selbst waren dem Verfasser vorgegeben. V. 36 bereitet den Namen Moab vor, den er – vielleicht in einer phonetischen Variantform – als „von einem Vater her“ versteht. Damit ist zugleich angedeutet, dass der Sohn nicht im engeren Sinne „dem Lot geboren“ wurde, wie es sonst in Geburtsnotizen heißt, sondern dass seine Geburt zwar von dem Vater her abgeleitet wird, er aber als Sohn seiner Mutter, hierin ähnlich wie bei Hagar, selbst eine neue Linie eröffnet. Der Name des Jüngeren (V. 38) heißt als „Ben-Ammi“ etwa „Sohn meines Volkes“, im hier sprachlich möglichen Sinne (vgl. die verneinte Form Hos 1,9) von „Sohn meiner in Vaterslinie definierten Verwandtschaftsgruppe“ oder sogar im engeren Sinne „Sohn meines (möglichen) Vatersbruders“.

Mit diesem Text ist die Abrahamserzählung auf allen literarischen Ebenen zu einem Zwischenziel gelangt, das die nicht auf das spätere Israel führenden genealogischen Traditionslinien von Ab-

rahamsbeziehungen geklärt und für die Zukunft der auf den Vater Abraham zurückgehenden Verheißungslinie ausgeschlossen hat. Was nun bleibt, ist das Warten auf den Sohn, das allerdings durch Gen 18 bereits in ein Stadium der vorausnehmenden Gewissheit getreten ist.

Nur an dieser Stelle, wenn überhaupt irgendwo, können nun zwei Erzählstoffe in einer reflektierenden „relecture“, also einem lesenden Überdenken des bereits Geschriebenen, noch einmal vertiefend durchdacht und nacherzählt werden. Dabei werden in der Ersterzählung oder vielleicht bereits in deren mündlicher Vorlage sich aufdrängende Fragen systematisch geordnet und gewissermaßen theologisch vertieft. In dieser Weise überdenkt Gen 20 noch einmal den Erzählstoff von der Frau als Schwester, und Gen 21 klärt abschließend das Verhältnis beider Abrahamssöhne zueinander.

15. Lohn für den Lügner – Strafe für den Gerechten? (Gen 20)

Die etwas provokante Überschrift, die hier über Gen 20 gesetzt wird, entspricht dem ersten Eindruck, den eine allerdings flüchtige Lektüre des Kapitels vermitteln könnte. Innerhalb der Abrahamerzählung liegt hier die zweite von insgesamt drei Variationen zum Motiv der „Frau als Schwester“ (s. o. Exkurs 1) vor. Bereits zu Gen 12,10-20 war zu bemerken, dass die ältere Bezeichnung des Motivs als „Gefährdung der Ahnfrau“ falsch ist. Gefährdet ist allenfalls der Ahnherr – und damit, wie nun in Gen 20 sicher mit bedacht werden soll, die Verheißungslinie der Väterfamilien. Allerdings wird in dieser Variation deutlich, dass die Gefahr gewissermaßen nur eingebildet war, dass also Abrahams Befürchtungen unbegründet waren, weil von Anfang an Gott im Spiel ist, aber auch, weil der gefürchtete Landesherr, aus Abrahams Sicht wider Erwarten, sein Handeln durch die wichtigste Eigenschaft eines gelingenden Menschenlebens leiten lässt, die „Gottesfurcht“. Damit ist ein Thema angesprochen, das noch über dieses Kapitel hinaus in dem ihm folgenden (Gen 21) vertieft werden wird.

Gen 20 liegt als literarische Einheit vor, die nicht als Variante, sondern als Variation anzusehen ist. Versuche einer literarkritischen Aufteilung überzeugen nicht, sondern zerstören die vielschichtige,