

Steffen Leibold

Raum für Konvivenz

Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR)
und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).*



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-31577-0

für Simone

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung	15
Ziel und Ursprung	15
Die Thesen dieser Arbeit: Die Kontakterzählungen aus Gen 12–50	16
Die Voraussetzungen der Kontakterzählungen:	
Die Urgeschichte Gen 1–11	21
Die Anlage der Arbeit	23
Als Ausblick	24
1. Die Genesis als Text	27
1.1 Erste Annäherung	27
1.2 Zur Texttheorie	29
1.2.1 Textstruktur und Textthema	29
1.2.2 Das Thema von Genesis und Exodus	30
1.2.3 Der ‚integrative Textbegriff‘	34
1.2.4 Eine Sonderform: Der ‚integrative Textbegriff‘ und Erzähltexte	34
1.2.5 Ein pragmatischer Zugang zu Genesis und Exodus	37
1.3 Zusammenfassung	37
2. Der Erzählraum der Genesis	39
2.1 Zur Raumtheorie	39
2.2 Martina Löws Raumsoziologie	40
2.3 Die Besonderheit literarischer Räume	42
2.3.1 Ansgar Nünning's Raumkonzept	43
2.3.2 Eine Konfiguration mit Martina Löws Raumsoziologie	43
2.3.3 Ein Verweis auf Jurij M. Lotmans Raumsemantik	46
2.4 Die Raumkonzeption der Genesis	47
2.4.1 Das urgeschichtliche Spacing der gesamten Erde	48
2.4.2 Das Spacing der Erzeltern	49
2.4.2.1 Die sozialen Vorgaben des Spacings	49

Inhalt

2.4.2.2	Die Durchführung des Spacings	51
2.5	Das Potential literarischer Räume	52
2.5.1	Bewegung im Erkannten	52
2.5.2	Anleitung zur Neuordnung	53
2.5.3	Die Neuordnung in der Genesis	55
2.6	Zusammenfassung	61
3.	Die Urgeschichte	63
3.1	Die schöpfungsbezogenen gesellschaftlichen Strukturen	63
3.1.1	אֱלֹהִים in Gen 1,1–2,4a	64
3.1.1.1	Erste Annäherungen	64
3.1.1.2	Die Menschenschöpfung	68
3.1.2	Das Verhältnis von יְהוָה und אֱלֹהִים	77
3.1.2.1	Die Schöpfungserzählung in Gen 2,4b–3,24	77
3.1.2.2	Die Grundsatzzerzählungen in Gen 4,1–26	86
3.1.2.3	Die genealogische Entwicklung in Gen 5,1–32	92
3.1.2.4	Eine Besonderheit: Die בָּנִי-אֱלֹהִים in Gen 6,1–4	95
3.1.2.5	Die Fluterzählung in Gen 6,5–8,22	97
3.1.2.6	Der erneu(er)te Segen durch אֱלֹהִים und der Bundeschluss in Gen 9,1–17	99
3.1.3	Zusammenfassung	101
3.2	Die gesellschaftlichen Strukturen von Gen 9,18–27	103
3.2.1	Die Erzählung	104
3.2.1.1	Der Erzählverlauf	104
3.2.1.2	Die Tat Hams	106
3.2.1.3	Die Reaktion Noahs	113
3.2.2	Zusammenfassung	116
3.3	Die gesellschaftlichen und räumlichen Strukturen in Gen 10	118
3.4	Die göttliche Legitimation und Modifikation des ersten Spacings in Gen 11,1–9	120
3.4.1	Die menschliche Aufhebungsbewegung in Gen 11,1–4	122
3.4.2	Die göttliche Gegenbewegung in Gen 11,5–9	127
3.5	Zusammenfassung der Vorgaben der Urgeschichte	133

4. Die Erzelternerzählungen	134
4.1 Theologische Verständigung und Landgabe	
in Gen 12,1–15,21	134
4.1.1 Ein erstes Konzept für Landgabe: Gen 12,1–3.7a	135
4.1.1.1 Das Segensmodell	136
4.1.1.2 Die Verbindung zur urgeschichtlichen Theologie	139
4.1.1.3 Das Segensmodell und die göttliche Landverheißung	141
4.1.1.4 Der Raum der göttlichen Landverheißung	141
4.1.2 Weg von den Verheißenungen: Gen 12,10–20	143
4.1.2.1 Erster Ausblick: Kanaan und das Land	
der Fremdlingsschaft	146
4.1.2.2 Zweiter Ausblick: Konvivenz und ethisches Verhalten	149
4.1.3 Eine erneute und erneuerte Verheißeung: Gen 13,14–17	150
4.1.4 Auf dem Weg zur Landgabe: Gen 14	151
4.1.4.1 Abram in Mamre: Gen 14,13	153
4.1.4.2 Abram bei Melchisedek: Gen 14,18–20	155
4.1.4.3 Zusammenfassung	157
4.1.5 Die Landgabe: Gen 15	158
4.1.5.1 Der Bundesschluss	158
4.1.5.2 Die Größe des Landes	162
4.1.5.3 Eine ungelöste Frage: Die Schuld der Amoriter	
in Gen 15,16	164
4.2 Abra(ha)ms Nachkommenschaft	165
4.2.1 Die Nebenlinie Abrams: Gen 16	166
4.2.2 Die Nachkommen und neue Verheißenungen: Gen 17	170
4.2.2.1 Die Nachkommen Ismael und Isaak	174
4.2.2.2 Die Nachkommen Esau und Jakob	175
4.3 Abrahams Leben in Konvivenz ab Gen 18,17–19	177
4.3.1 Sodom – die gottlosen Bewohner ohne Gerechtigkeit:	
Gen 19	179
4.3.1.1 Zur Gerechtigkeit	180
4.3.1.2 Zur Gotteszugehörigkeit	184
4.3.1.3 Zusammenfassung: Das Ende Sodoms	189
4.3.1.4 Zu Moab und Ammon	190
4.3.2 Gerar – das gerechte Volk mit seiner Gottheit: Gen 20	191
4.3.2.1 Zur Gerechtigkeit und Gotteszugehörigkeit	191
4.3.2.2 Die theologische Verständigung	194
4.3.2.3 Die Landgabe	198
4.3.2.4 Zusammenfassung: Das Fortbestehen Gerars	200
4.3.3 Hebron – die Lehre aus Gerar: Gen 23	204

Inhalt

4.3.3.1	Das priesterschriftliche Konzept der Landverheißung und Landgabe	209
4.3.3.2	Das Land der Fremdlingsschaft: Kanaan oder Ägypten?	214
4.3.3.3	Die Landgeber	216
4.3.3.4	Zusammenfassung	218
4.3.3.5	Die Aufnahme der Konzeption in Ex 6,2–12	219
4.3.4	Die Stadt Nahors – die Familie im Osten: Gen 24	222
4.3.5	Eine ‚Abrahams-Prolepsis‘?	224
4.4	Isaak in Gerar – Kontinuität und Neuheit: Gen 26	225
4.4.1	Am Anfang im Land	226
4.4.2	Die Wende zum Bundesschluss	232
4.5	Jakob in Haran – Wieder die Familie im Osten: Gen 29–31	236
4.5.1	Mesopotamien als Land der Fremdlingsschaft	237
4.5.2	Die theologische Eigenart der Verwandtschaft	238
4.5.3	Zusammenfassung	241
4.6	Jakob in Sichem – Gewalt und Scheitern von Konvivenz: Gen 34	242
4.6.1	Das Leben vor der Gewalt: Gen 33,18–20	242
4.6.2	Gewalt in Schem	248
4.6.3	Das Ende der Gewalt: Gen 35,5	255
4.7	Zusammenfassung	257
4.8	Das Konzept im Exodusbuch	263
4.9	Beobachtungen zur Genese der Genesis	267
4.9.1	Zur Theologie der Josefserzählung	267
4.9.2	Zur Theologie am Anfang des Exodusbuches	270
4.9.3	Zusammenfassung	272
4.9.4	Folgeüberlegungen zu Gen 12,10–20 und Gen 15	278
4.9.4.1	Gen 12,10–20	279
4.9.4.2	Gen 15	280
4.9.4.3	Zusammenfassung	282
4.9.4.4	Zu einem vorpriesterschriftlichen Genesis-Konzept ..	283
4.9.4.5	Zu einem nachpriesterschriftlichen Genesis-Konzept ..	293
5.	Die Genesis als Erinnerungsfigur	296
5.1	Erinnerungsfiguren	296
5.1.1	Die Funktion von Erinnerung	298
5.1.2	Die zeitliche Struktur von Erinnerung	299
5.1.3	Zusammenfassung	300

5.2	Der Exodus als zentrale Erinnerungsfigur des antiken Israels	300
5.3	Die Exoduserzählung und der Kanon	301
6.	Strukturen der Erinnerung in der Genesis	305
6.1	Die räumlichen Strukturen der Genesis	306
6.1.1	Die Aufteilung der gesamten Erde	306
6.1.2	Der Umfang der gesamten Erde	307
6.1.3	Die Einteilung der Völker	308
6.1.4	Die theologische Legitimation	312
6.1.5	Zusammenfassung	315
6.1.6	Grundlegende Besonderheiten der Völkertafel	318
6.1.6.1	Die Darstellung der Perser	318
6.1.6.2	Die Darstellung der Neubabylonier	319
6.2	Das Land der Verheißung und die jeweiligen Verheißungsträger	323
6.2.1	Das Land der Verheißung nach Gen 17,8	324
6.2.2	Die Verheißungsträger	325
6.2.2.1	Zu den Samaritanern und Judäern	325
6.2.2.2	Die Exulanen unter den Samaritanern und Judäern ...	331
6.2.2.3	Der Sonderfall Idumäa	337
6.2.2.4	Ein Verweis auf das davidische Großreich?	339
6.2.2.5	Das Verhältnis zu den im verheißenen Land Wohnenden	340
6.2.2.5.1	Melchisedek in (Jeru-)Salem	341
6.2.2.5.2	Die Hetiter in Kiryat Arba/Hebron	349
6.2.3	Das Land der Verheißung nach Gen 15,18–21	353
6.2.4	Das Verhältnis der Trägergruppe zu den Bewohnern der umliegenden persischen Provinzen	357
6.2.5	Der Sonderfall Aschdod	363
6.2.6	Das Verhältnis der Trägergruppe zu den im Land des Exils Verbliebenen	366
6.3	Zusammenfassung	368
6.3.1	Die Intention der Genesis	369
6.3.2	Eine abschließende makrosoziologische Bewertung ...	369
6.3.3	Die bleibende Gültigkeit der Genesis	375

Inhalt

7. Ausblick	376
7.1 Christen in der Nachfolge der Erzeltern	376
7.2 Landverheißung und Landgabe aus christlicher Perspektive	379
7.3 Zur Aktualität der Genesis	386
 Anhang	391
1. Literaturverzeichnis	391
1.1 Quellen, biblisch	391
1.2 Quellen, außerbiblisch	392
1.3 Hilfsmittel	393
1.4 Sekundärliteratur	393
1.5 Internetquellen	421
 2. Abbildungsverzeichnis	422
 3. Grafiken zur Genesis	423
Grafik Ia	423
Grafik Ib	424
Grafik II	425
 4. Stellenregister	426

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die unter dem Titel ‚Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. Mit einem Ausblick auf den Nahostkonflikt‘ im Wintersemester 2012/2013 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Für den Druck wurde vor allem der gegenwartsbezogene Impetus der Arbeit einer Revision unterzogen – konkrete Vorschläge für eine Positionierung des Konzeptes der Genesis in der Gemengelage des Nahen Ostens sind zugunsten einer reinen Betonung der dahinter liegenden christlichen Stellungnahme zur gegenwärtigen Bedeutung der alttestamentlichen Landverheißungs- und Landgabtexte zurückgetreten.

Zum Gelingen dieser Studie hat mein Doktorvater Jürgen Ebach viel beigetragen. Er hat zur richtigen Zeit wichtige Fragen aufgeworfen und auf diese Weise Weichen gestellt sowie auf Weggabelungen aufmerksam gemacht. Jan-Dirk Döhling, der das Zweitgutachten der Arbeit übernommen hat, verdanke ich den Raum für zahlreiche Überlegungen, die nicht allein um die Genesis, sondern um viele weitere theologische Themen kreisten. Wertvolle Hinweise habe ich von Christian Frevel erhalten, der die Aufnahme meiner Studie in die Reihe *Herders Biblische Studien* in die Wege geleitet hat.

Diese Studie wäre nicht so schnell erschienen, hätte ich nicht die Gelegenheit gehabt, für zweieinhalb schöne und theologisch fruchtbare Jahre bei Reinhard von Bendemann am Lehrstuhl für Neues Testament und Judentumskunde zu arbeiten.

Zahlreiche Menschen haben die Arbeit auf ganz unterschiedliche Weise begleitet: Ich danke Daniel Schwedhelm für unseren fachlichen Austausch, seine kritischen Einwürfe und seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge, ich danke Sonja Plischke für ihre fachliche Begleitung der perserzeitlichen Passagen, ich danke Stefan Achenbach, Eberhard Löschcke und Andreas Seifert für ihre kritischen Anfragen an die gegenwartsbezogenen Ideen der Abgabefassung meiner Dissertation und ich danke Johanna Nuhn und meiner Schwester Leonie Leibold für ihre umfangreiche Korrekturarbeit.

Ein großer Dank gilt meiner Familie, die meine langjährige Arbeit mit Interesse verfolgt hat. Ganz besonders danke ich meiner Frau Simone

Vorwort

Leibold, die mir viele Freiräume zur Erstellung dieser Studie geschaffen hat. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Mülheim an der Ruhr, im Dezember 2013

Steffen Leibold

Einleitung

Ziel und Ursprung

Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen.¹

Dass die Texte der Genesis und insbesondere der Erzelternerzählungen eine entgegengesetzte theologische Perspektive auf die Bewohner des göttlich verheißenen Landes Kanaan einnehmen als die nachfolgenden Texte der Exodustradition², kann gegenwärtig als konsensfähiges Einleitungswissen verstanden werden, wie die Bewertung von Jan Christian Gertz nahelegt: „Während die durchweg friedfertige Erzelterngeschichte das Bild einer inkludierenden, auf religiöse Integration zielenden Religion zeichnet, propagiert die eher militante Exoduserzählung eine auf Abgrenzung und Elimination drängende Religion.“³ Vor allem kanonimmanent kann diese Theologie als Ausdruck einer Frühzeit verstanden werden, in welcher sich eine kleine Gruppe in einer Welt mit vielen anderen und zudem größeren Gruppen behaupten musste, bis sie sich zahlenmäßig den vielen anderen Gruppen angenähert hat, nämlich ein Volk geworden ist, wie Erich Zenger einst formuliert hat: „Das Gottesbild von Gen ist das

1 Adorno 2001, 184.

2 Wenn in dieser Studie von der Exodustradition, dem Exoduskonzept oder dem Exodusgeschehen die Rede ist, ist eine Vorstellungswelt gemeint, die sich besonders über die Vertreibungstexte wie Ex 23,23 ff. und Dtn 7,1 ff. definiert, ohne dass damit alle Facetten dieses Textbereiches erfasst sind, und die sich am ehesten auf die Texte von Ex-Jos bezieht; vgl. zur den verschiedenen Möglichkeiten, von Exodus im biblischen Kontext zu sprechen, bspw. die grundlegenden Überlegungen zum Exodusbegriff bei Schiffner 2008, 19–21. Die Verwendung des Begriffes der Exodustradition in dieser Arbeit bewegt sich zwischen dem zweiten und dem dritten von Schiffner genannten Aspekt: Es wird sich auf bestimmte alttestamentliche Schriften über das Buch Exodus hinaus berufen, doch wird der Schwerpunkt auf einige der „inhaltlich entscheidenden Komponenten dieser Geschichte“ gelegt, die aber nicht nur positiv konnotiert werden können wie die von Schiffner genannten Themen der Befreiung und der zu lebenden Freiheit.

3 Gertz 2009, 215.

Einleitung

einer familien- und sippenbezogenen Schutzgottheit, die nicht nur zu einem friedlichen Zusammenleben mit den ‚Nachbarn‘ motiviert, sondern die Erzeltern sogar zu Segensmittlern für die ‚Fremden‘ beauftragt. Demgegenüber ist der Gott der Moseüberlieferung der kriegerische und gewalttätige Gott ‚des Volkes‘, der die Ablehnung, ja sogar Vernichtung der anderen Völker und ihrer Götter fordert sowie strafend und gewalttätig gegen sein eigenes Volk vorgeht.“⁴

Mit einer oberflächlichen Beschreibung der theologischen Aussagekraft der Genesis für den Kontakt zu den Bewohnern Kanaans und der Zuweisung dieser Ansicht zu einer (als textlich konstruiert erkennbaren) frühen Phase der textbildenden Gemeinschaft erschöpft sich aber dieser besondere Blick auf den Beginn des Pentateuchs. Was dieser Perspektive fehlt, ist der Versuch einer systematischen Darstellung der besonderen Botschaft der Genesis zum Verhältnis der Protagonisten zu den Bewohnern des göttlich verheißenen Landes – dieses Desiderat soll durch die vorliegende Studie eingelöst, dieses *Ziel* soll erreicht werden.

Die Thesen dieser Arbeit: Die Kontakterzählungen aus Gen 12–50

Den *ursprünglichen* Anfang dieser Arbeit bildete eine Textbeobachtung im Bereich der Erzelternerzählungen: In allen Erzählungen, die von einem friedlichen Aufeinandertreffen der jeweiligen Erzelternfamilien mit den Bewohnern des Landes Kanaan und seinen angrenzenden Gebieten handeln, nehmen die Gottesbezeichnung מֶלֶךְ אָלָה oder der Gottesname יְהוָה eine wichtige Rolle ein. Drei Beispiele aus diesem Textkorpus dienen an dieser Stelle zur Skizzierung der zentralen These dieser Arbeit: zum einen die Episode von Abraham in Gerar (Gen 20), zum anderen die Erzählung von Abraham in Kirjat Arba/Hebron (Gen 23) und als ein Gegenbeispiel auch die Geschichte von Jakob in Sichem (Gen 33,18–34,31).

Die Erzählung von Abraham und Sara in Gerar beginnt mit einer Lüge Abrahams über den Status seiner Frau. Er weist sie als seine Schwester aus (Gen 20,2a), nach dem kurzen Aufenthalt in Ägypten (Gen 12,10–20) erneut aus der Sorge heraus motiviert, wegen ihrer Schönheit getötet zu werden

⁴ Zenger 2008, 84. Zu einer kanonimmanenten zeitlichen Vorordnung der Gensis-erzählungen vgl. auch Kessler 2006, 58: „Das friedliche Zusammenleben mit den anderen Bewohnern des Landes erscheint als eine praktikable Möglichkeit, lange bevor von einer kriegerischen Eroberung des Landes und der Vertreibung seiner Vorbewohner erzählt wird.“

(Gen 20,11b und 12,12 f.). Abimelech, der König von Gerar (Gen 20,2bα), zeigt Abraham nach einer göttlichen Offenbarung über Saras Status als Ehefrau Abrahams (Gen 20,3) allerdings deutlich, dass er als das genaue Gegenteil von Abrahams Projektion verstanden werden möchte: Er deutet in Gen 20,9 Ehebruch als große Schuld (חַטֹּאת נָשָׂא) und wirft Abraham falsches Verhalten vor. Auf diese Umkehrung seiner selbstentwickelten Vorstellung antwortet Abraham in Gen 20,11a allein mit der Rechtfertigung seines Handelns, dass er keine Furcht vor אֱלֹהִים an diesem Ort angenommen habe. Indem nun Abimelech diesen Zustand für Gerar deutlich erwiesen hat⁵, ist an diesem Ort aus Abrahams Perspektive die Voraussetzung für einen gelingenden friedlichen Kontakt gegeben, welcher ohne durch Todesfurcht begründete falsche Voraussetzungen auskommen kann. Deswegen lautet die erste und wichtigste These dieser Arbeit: Eine *gelingende friedliche Begegnung* der Erzeltern mit den Bewohnern der Orte ihrer Reise wird in der Genesis über die *Zugehörigkeit* der anderen Sozialgruppen *zu אֱלֹהִים* ermöglicht, welche diese aber selbst explizit erkennbar werden lassen müssen. אֱלֹהִים wird an dieser Stelle ganz allgemein als Ausdruck einer Gottesbeziehung verstanden, die im konkreten Fall wie bei Melchisedek in Salem mit einer Gottesbezeichnung wie אל עַלְיוֹן (Gen 14,18–20) wiedergegeben werden kann.

An diese Feststellung schließt sich eine Folgebeobachtung an: Abraham, der als ein Fremder nach Gerar kommt (וַיַּעֲבֹר in Gen 20,1b), erhält vom König dieser Stadt Abimelech nun die Möglichkeit, in dessen Land zu wohnen (יָשַׁב in Gen 20,15). Aus dieser Beobachtung lässt sich die zweite These dieser Arbeit entwickeln: *Gelingender friedlicher Kontakt* mit den jeweiligen Bewohnern des Landes als Ergebnis *theologischer Verständigung*⁶ führt zu einer Form von *Konvivenz*⁷ am betreffenden Ort, die sich in einer *Landgabe an die Erzelternfamilien* ausdrückt.

5 Vgl. zum Zusammenhang von Schuld und Gottesfurcht die Kapitel 4.3.1 und 4.3.2.

6 Unter diesem Begriff wird in dieser Arbeit die Voraussetzung gelingender Begegnung verstanden, dass sich letztlich beide Seiten einer Gottesbezeichnung bzw., bezogen auf die Erzeltern, auch deziert dem Gottesnamen zuordnen und sich damit in ein theologisches Konzept einordnen, welches in der Urgeschichte entfaltet wird.

7 Die Definition dieses Begriffes unterscheidet sich von der diesen Begriff für die Theologie und Religionswissenschaft prägenden Verwendung durch Theo Sundermeier in der Weise, dass in dieser Arbeit die *זהירות* zur Konvivenz über die Zugehörigkeit der beteiligten Menschen *zu אֱלֹהִים* eine unabdingbare Voraussetzung erfährt, währenddessen bei Sundermeiers Konzeption Konvivenz – aus christlicher Perspektive mit dem Ziel missionarischer Tätigkeit – uneingeschränkt zu praktizieren ist. Mission jedweder Konkretion ist der in dieser Arbeit verwendeten Defi-

Einleitung

Die Aufforderung Abimelechs an Abraham, sich eine Wohnstätte aus dem gesamten eigenen Einflussgebiet Gerar zu erwählen und sich damit räumlich von ihm selbst zu entfernen, führt direkt zur dritten These dieser Arbeit zum Themenbereich der gelingenden friedlichen Begegnung: Formen von *dauerhafter Konvivenz* an einem Ort sind nur möglich, wenn zugleich eine klare *räumliche Trennung* zwischen den aufeinandertreffenden Gruppen durchgesetzt wird⁸.

Was nun mit Gen 20 in einem Randgebiet des Landes Kanaan⁹ erkennbar wird, gilt gleichermaßen auch für das Land Kanaan selbst: Im Kapitel Gen 23 kann das für Gen 20 erarbeitete Muster von Begegnung, Landgabe und Konvivenz in räumlicher Trennung ebenfalls ermittelt werden. Nach dem Tod Saras in Gen 23,2 tritt Abraham vor die Hetiter als dem Volk des Landes (עַמּ-הָרָץ) in Kirjat Arba/Hebron (Gen 23,7), um ein Grab für Sara zu erwerben. Bevor die Hetiter die von Abraham initiierten Kaufverhandlungen aufnehmen, benennen sie Abraham als **וְשָׂרֵא אֱלֹהִים** (Gen 23,6aα). Dieser Titel wirkt wie eine Vergewisserung einer Zugehörigkeit der sich gegenüberstehenden Parteien zu **אֱלֹהִים** und kann analog zu der aus Gen 20 entwickelten ersten These als eine Überprüfung der Grundvoraussetzung für eine gelingende friedliche Begegnung, nämlich konkret dem Kaufgespräch, verstanden werden. Den Abschluss der erfolgreichen Verhandlungen bildet der Erwerb der Höhle Machpela durch Abraham (Gen 23,17 f.) – die durch die Vergewisserung der Zugehörigkeit beider Parteien zu **אֱלֹהִים** eingeleitete Begegnung Abrahams mit den Hetitern führt gemäß der zweiten These dieser Arbeit letztlich zu Landbesitz, und nun auch dezidiert zu einem Landbesitz *im* Land Kanaan, zu dem der Ort Kirjat Arba/Hebron ausdrücklich gezählt wird (Gen 23,2). Auch die Vorgabe der dritten über Gen 20 entwickelten These wird in Gen 23 beachtet: Das von Abraham erworbene Gebiet ist sowohl fest umgrenzt (בָּבּוּל in Gen 23,17) als auch klar benannt – es ist Efrons Acker in Machpela (Gen 23,17).

nition fern, allerdings treffen sich die inhaltlichen Füllungen des Begriffes in „der relationalen, dialogischen Beziehung“ der an der Konvivenz beteiligten Gruppen, vgl. Sundermeier 2000, 1–16, bes. 7.

8 Der Bund Abra(ha)ms mit den Amoritern in Gen 14,13 wird allerdings zeigen, dass diese Regel nicht ohne Ausnahmen auskommt; vgl. Kapitel 4.1.4.1.

Bis zur göttlichen Umbenennung in Gen 17,5 heißt Abraham Abram, doch wird in den nicht dezidiert exegetischen Kapiteln dieser Arbeit, die in der Regel die gesamte Genesis im Blick haben, die geläufigere Namensform verwendet, frei nach 1 Chr 1,27: **אַבְרָהָם הוּא בָּבּוּל**.

9 Vgl. Crüsemann 2002, 339 f. zur Frage, ob Gerar im Land Kanaan liegt oder nicht; zum Vorschlag, Gerar als einen Grenzort zu Kanaan zu verstehen, vgl. Kapitel 4.1.2.1.

Indem nun Abraham ein klar definiertes Stück Land in Kanaan zur langfristigen Nutzung als Grabstätte (*קֹבֵץ-קָרְבָּן* in Gen 23,9) erwirbt, lässt sich der Bogen zur göttlichen Landverheißung in Gen 17,8 schlagen, in welcher ihm und seinen Nachkommen das ganze Land Kanaan zur ewigen Nutzung (*עַלְמָתָה עַזְּחָא*) verheißen wird. Aus diesem Grund wird im Rahmen der Überlegungen zu Begegnung, Konvivenz und Landgabe auch der Frage nachgegangen, inwieweit der Erwerb von Machpela bereits als eine Art Einlösung dieser göttlichen Verheißung Kanaans verstanden werden kann. Einen wichtigen Hinweis hält die Textstelle Gen 28,4 bereit, die die Landverheißung aus Gen 17,8 allein für Abraham als vollzogene Landgabe beschreibt¹⁰, sodass ein kausaler Zusammenhang grundsätzlich angenommen werden kann, wenngleich aber der Aspekt einer Erfüllung der göttlichen Landverheißung auch durch eine Differenzierung zwischen den jeweiligen Verheißungsträgern aus Gen 17,8 ergänzt werden muss.

Den Abschluss der Thesenformulierung bildet die Episode von Jakob und seiner Familie in der im Land Kanaan gelegenen (Gen 33,18a) Stadt Sichem. Bevor mit Gen 34,1 die häufig mit dem Begriff der ‚Schandtat‘ an Dina überschriebene Erzählung beginnt, lässt sich über Gen 33,18f. festhalten, dass Jakob in Sichem nach den bereits entwickelten Vorgaben zu gelingender friedlicher Konvivenz lebt: Er schlägt sein Lager im räumlichen Abstand zur Stadt auf (*אֶחָת-פְּנֵי הַשִּׁיר* in Gen 33,18b) und erwirbt dieses Stück Land von den Bewohnern der Stadt (Gen 33,19). Eine explizite Zuordnung der Schemiten und der Jakobsfamilie zu *אֱלֹהִים* findet zwar nicht statt, doch kann über die in Gen 33,20 im Rahmen von Jakobs Altarbau genannte und für den Korpus des gesamten TaNaCHs singuläre Gottesbezeichnung *אֱלֹהִי יְשָׁרָאֵל* erschlossen werden, dass beide Seiten als gotteszugehörig verstanden werden können: Ausgehend von der Annahme, dass mit *לֵא* die oberste kanaanäische Gottheit (auch der kanaanäischen Stadt Sichem) bezeichnet oder auch benannt wird¹¹, wird die besondere Namenskonstruktion aus Gen 33,20b als ein erstarrter Nominalzusatz gedeutet und

10 Die Verbindung zwischen beiden Textstellen ist über die Bezeichnung Kanaans als *קָרְבָּן מִצְרָאֵם* gegeben; beide Verse werden zum priesterschriftlichen Stratum der Genesis gerechnet, welches im Rahmen dieser Studie exegetisch allerdings nicht separat betrachtet werden soll; vgl. zu diesem Zugang jüngst die Studie von Wöhrle 2012, in der allerdings nicht nach den Bedingungen einer Erfüllung der göttlichen Landverheißung gefragt wird. Als Grund für diese Leerstelle kann Wöhrles Ausscheidung der Erzählung vom Erwerb Machpelas in Gen 23,3–20 aus dem priesterschriftlichen Stratum angesehen werden (vgl. Wöhrle 2012, 58–63), die die Möglichkeit einer Begründung der vollzogenen Landgabe bietet; vgl. dazu Kapitel 4.3.3.1 dieser Studie.

11 Zur Deutung von *לֵא* als Gottesbezeichnung und als ein Name der höchsten Gottheit in Kanaan vgl. generell Cross 1973.

Einleitung

mit **הָאֱלֹהִים** ist die Gottheit Israels übersetzt¹². Auf diese Weise lässt sich eine Gotteszugehörigkeit sowohl für Jakob = Israel (nach Gen 32,29) als auch für die zur Gottheit **הָאֱלֹהִים** gehörenden Sichemiten annehmen. Dass der Aufenthalt der Jakobsfamilie in Sichem letztlich allerdings im Gegensatz zu den vorausgehenden Erzählungen in einer für die Genesis untypischen Gewalttat an den Bewohnern dieser Stadt endet, nimmt seinen Anfang in Gen 34,1ff.: Nachdem sich Dina, die Tochter Jakobs = Israels, vom Wohnort der Familie in Richtung Sichem aufgemacht hat, vergewaltigt¹³ sie Sichem, der paradigmatische Bewohner der gleichnamigen Stadt. Diese Gewalt löst Gegengewalt durch die Söhne Jakobs aus, die überdies noch potenziert wird (Gen 34,25–29), und beendet damit letztlich die zuvor ermöglichte Konvivenz. Dass dieses Scheitern eines friedlichen Zusammenlebens als das absolute Gegenbeispiel der Erzelternerzählungen zu den oben vorgestellten Erzählungen aus Gen 20 und Gen 23 verstanden werden kann, zeigt sich besonders in einer wichtigen Beobachtung zu Gen 34: An keiner Stelle des gesamten Kapitels wird eine Gottesbezeichnung wie **אֱלֹהִים**, beispielsweise zur Legitimation der beschriebenen Gewalt, erwähnt!

Die Erzählungen aus Gen 20 und Gen 23 sowie die eine Gewaltspirale beschreibende Episode aus Gen 34 als Gegenbeispiel lassen sich deutlich einigen markanten Texten der Exodutradition wie Ex 23,23f. und Dtn 7,1ff. gegenüberstellen:

Mein Botenengel wird vor euch hergehen und euch dorthin bringen,
wo amoritische, hetitische, perisitische, kanaanäische, hiwitische
und jebusitische Stämme wohnen. Die werde ich alle vernichten.

Verbeugt euch nur nicht vor ihren **אֱלֹהִים** und dient diesen,
übernehmt nicht ihre Verhaltensweisen.

Stattdessen sollt ihr alles einreißen und ihre Mazzeben umstürzen.
(Ex 23,23f.)

Besonders im Vergleich zur Begegnung Abrahams mit den Hetitern in Kiryat Arba/Hebron im Land Kanaan zeigt sich in dieser Liste der Gegensatz zum Konzept der Genesis: Während die Hetiter in Gen 23 als *gleichberechtigte Verhandlungspartner für Abrahams Erwerb von Land* in Kanaan erscheinen, werden sie in den Völkerlisten ab Ex 23,23 als letztlich zu

12 Vgl. zu dieser syntaktischen Variante am Beispiel von **יְהוָה אֱלֹהִים** grundsätzlich Crüsemann 2003, 133.

13 Vgl. zur Deutung von **לְקַח** und **שָׁכַב** (Gen 34,2b) als Vergewaltigung bspw. Müllner 1999.

vernichtende¹⁴ Bewohner dieses göttlich verheißenen Landes gezeichnet, deren Funktion nach Ex 23,39 allein darin besteht, eine Art „Puffer zwischen den wilden Tieren und Israel“¹⁵ zu bilden.

Neben dieser unterschiedlichen Einordnung der Bewohner des Landes kommt ein zweites Moment der Unterscheidung zur Konzeption in Gen 23 hinzu: In Ex 23,24 und auch in Dtn 7,4f. wird die Nennung der Gottheiten אֱלֹהִים der im verheißenen Land lebenden Völker auf deren Kultpraxis, beispielsweise an Gottesstatuen (פסָלִים in Dtn 7,5), bezogen und mit dem Auftrag an die Israeliten verbunden, sich nicht nur von deren Gottheiten אֱלֹהִים und religiösen Praktiken fernzuhalten, sondern die religiösen Stätten dieser Völker überdies zu zerstören. Die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים markiert in diesen beiden Texten deutlich die Unterscheidung der Israeliten von den genannten Völkern des Landes: יהוה, der אֱלֹהִים Israels (mit ePP; Ex 23,25 und Dtn 7,1f.), wird den אֱלֹהִים der Völker (mit ePP; Ex 23,24) oder den anderen אֱלֹהִים (Dtn 7,4) gegenübergestellt. In Gen 23 dagegen nimmt die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים eine andere Stellung ein: אֱלֹהִים kann über die Anrede Abrahams als ein Anhaltspunkt für deren religiösen Hintergrund gelesen werden; in diesem Text fungiert das Wort aber als Verbindungsanzeiger zwischen Abraham und den in Kanaan lebenden Hetitern – als Ausdruck einer „Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen“¹⁶!

Die Voraussetzungen der Kontakterzählungen: Die Urgeschichte Gen 1–11

Vor einer umfassenden Auslegung der jeweiligen Episoden der Erzelterzählungen wie Gen 20 und Gen 23 werden die Texte der so genannten Urgeschichte als ihre Grundlage ausgewertet. Weil die Analyseschwerpunkte auf einem theologischen und einem raumtheoretischen Zugriff liegen, wird der Umfang der Urgeschichte mit Gen 1,1–11,9 in einer eher

14 Für Otto 2012a, 861 ist das in Dtn 7,2bα genannte Banngebot zusammen mit dem Bundeschlussverbot in Dtn 7,2bβ als metaphorischer Ausdruck einer Abgrenzung von der Bevölkerung des Landes und nicht *per se* als Tötungsauftrag zu verstehen, da „das Bundeschlussverbot ein Nebeneinander von Israeliten [und Bewohnern des Landes; SL] auch nach der Landnahme voraussetzt“. Deuteronomische Stellen wie bspw. Dtn 2,34; 3,6; 13,16 und 20,16f. lassen den Bann allerdings eindeutig als Massenmord verstehen (vgl. auch Crüsemann 2006a, 347); im Kontext dieser Stellen ist wie in Dtn 7,2a das Verb נִכְה ([er]-schlagen) zu finden.

15 Bechmann 2010, 66.

16 Adorno 2001, 184.

Einleitung

„klassischen“ Weise¹⁷ festgelegt: Aus theologischer Perspektive spielt der erste Schöpfungsbericht mit seiner hohen Dichte der Gottesbezeichnung יְהֹוָה אֱלֹהִים für die Analyse der Kontakterzählungen eine ebenso wichtige Rolle wie alle nachfolgenden Texte dieses Abschnittes, da ab der auffälligen Namenskonstruktion יְהֹוָה אֱלֹהִים in Gen 2,4b–3,24 diese Bezeichnung in eine Beziehung mit dem Namen des Gottes Israels gesetzt wird – der dem Erzählverlauf der Genesis folgend allerdings noch nicht in dieser Zuweisung verstanden werden kann, da es die Größe des Volkes Israels (noch) nicht gibt. Ins Zentrum dieser Analyse werden besonders die für viele Exegeten¹⁸ rätselhaften Stellen gestellt, in denen in der göttlichen Rede Pluralformen verwendet werden. Dazu gehört die bekannte Passage zur Menschenschöpfung in Gen 1,26a (*Und יְהֹוָה אֱלֹהִים sprach: Wir wollen Menschen machen zu unserer Statue, wie unsere Wesensgestalt.*) ebenso wie Gen 3,22a im Garten Eden (*Und יְהֹוָה אֱלֹהִים sprach: Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns in Bezug auf die Erkenntnis von gut und schlecht.*) und Gen 11,7a in der so genannten Turmbauerzählung am Ende der Urgeschichte (*Auf, wir wollen hinabfahren und dort ihre Sprache verwirren.*), da besonders sie sich als Stützen für eine inklusive Theologie der Genesis erweisen. Mit der Episode in Gen 11,1–9 sind die theologischen Festlegungen für die nachfolgenden Erzählungen abgeschlossen.

Diese theologische Grundlegung ist nun ein zentraler Bestandteil der besonderen analytischen Methode dieser Studie: Aufgrund der deutlichen Bezugnahme auf das Land und seine Bewohner sowie die Übereignung von Land an die Erzternen nach bestimmten Kriterien bietet es sich an, die Auslegung der jeweiligen Episoden in Gen 12–50 raumtheoretisch zu fundieren. Aus dieser besonderen Perspektive spielen die Erzternenzählungen nicht in einem unbekannten, sondern in einem besonders durch die Vorgaben der Völkertafel aus Gen 10 geprägten Raum der gesamten Erde (כָּל־הָאָרֶץ in Gen 9,19b). Besonders augenfällig wird diese Rückbindung über die Nennung der Orte Gerar und Sodom, die über die Erzählungen in Gen 19 und Gen 20 eine zentrale Bedeutung für das Konvivenzkonzept der Genesis einnehmen, bereits in Gen 10,19. Mit der so genannten Turmbauerzählung, die auf die Völkertafel folgt, sind alle raumtheoretisch relevanten Voraussetzungen für die Erzternenzählungen geschaffen.

17 Die Verse Gen 11,10–26 werden als Übergang zu den Erzternenzählungen verstanden. Vgl. aber auch bspw. Baumgart 1999, der das Ende der Urgeschichte vor der Völkertafel in Gen 10 verortet.

18 In Ermangelung einer grammatischen Konstruktion, die der Vielfalt der Geschlechter gerecht werden kann und zugleich gut lesbar ist, wird in dieser Arbeit auf das generische Maskulinum zurückgegriffen, im Wissen darum, dass diese Variante in Bezug auf den ersten Aspekt defizitär ist.

Die Anlage der Arbeit

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Analyse ausgewählter Texte der masoretischen Endgestalt der gesamten Genesis¹⁹: Nach einer Einführung in die Raumtheorie als dem besonderen Zugang zu den jeweiligen Texten (Kapitel 2) wird die Urgeschichte als eine Art Bühne für die Erzelternerzählungen konzipiert (Kapitel 3) und die Exegese der Kontakterzählungen in Gen 12–50 aus der Perspektive der einleitend genannten Thesen angeschlossen (Kapitel 4). Dieser Teil der Arbeit wird durch Überlegungen zur Entstehung des Pentateuchs ergänzt, die als eine Weiterführung der exegetischen Ergebnisse grundsätzlich das entstehungsgeschichtliche Modell einer Verbindung von nicht- und zugleich vorpriesterschriftlichen Gensis texten mit dem nicht- und vorpriesterschriftlichen Exodusgeschehen über die Priesterschrift stützen²⁰.

Dass die Genesis als ein von der Exodustradition programmatisch unterschiedener Text verstanden und analysiert werden kann, bedarf zuvor einer texttheoretischen Absicherung (Kapitel 1), denn trotz aller bereits genannten inhaltlichen Differenzen knüpft der Erzählfaden von Ex 1 ff. direkt an die Josefserzählung an. Diese narrative Verbindung verbietet eine Abgrenzung des Textes allein über die überlieferten Buchgrenzen.

Über diese der Exegese vorausgehende texttheoretische Untersuchung am Übergang beider Bücher kann bereits das Ende dieser Arbeit in den Blick genommen werden: Wird die Endredaktion des Pentateuchs in die Zeit der Achämenidenherrschaft über die südliche Levante verlegt, wie es

¹⁹ Zur Differenz zwischen einer ‚synchronen Exegese‘ und einer ‚Exegese der Endgestalt‘ vgl. generell Geiger 2010, 19 f., die in Anlehnung an Blum 2004, 16–30, bes. 17 f. darauf aufmerksam macht, dass synchrone Exegese auf jeder Ebene diachroner Arbeit am Text vorgenommen werden kann, wenn sie auf „die Beziehungen zwischen gleichzeitigen Elementen, die ein Textganzes bilden“ (Blum 2004, 18), abzielen.

²⁰ Vgl. die jüngsten Zusammenfassungen bei Gertz 2009, 214–217 und Schmid 2008, 158 f.

Einleitung

gegenwärtig Konsens in der Pentateuchforschung ist²¹, kann die masoretische Endgestalt der Genesis ebenso wie das aus texttheoretischer Perspektive unabhängig von der Genesis betrachtbare Exodusgeschehen – mit den notwendigen methodischen Vorbehalten zum Verhältnis vom nicht ermittelbaren Endtext der achämenidischen Zeit zur masoretischen Endgestalt der Biblia Hebraica Stuttgartensia – als eine Erinnerungsfigur des nachexilischen Israel angesehen und ausgewertet werden, die inhaltlich zwar der Exodustradition vorausgeht, über die jeweils berichteten Wanderbewegungen erzähllogisch aber ähnlich funktioniert und einen eigenen Schwerpunkt legt, der vom Exodus eklatant abweicht. Nach einer kurzen Vorstellung der gegenwärtig besonders von Jan Assmann geprägten Erinnerungstheorie²² und einer notwendigen Modifikation für den konkreten Bereich der auch von Assmann herangezogenen alttestamentlichen Texttraditionen (Kapitel 5) wird das Potential der Genesis als ein perserzeitliches Dokument zur Identitätsstiftung und -sicherung ausgewertet (Kapitel 6). Der *Ursprung* der Welt und ihrer Menschen, wie er in der Genesis erzählt wird, wird zum *Ziel* der nachexilischen Zeit²³.

Als Ausblick

Die Wirkmacht der Genesis erstreckt sich nicht allein auf die Zeit der achämenidischen Herrschaft über die südliche Levante, auch gegenwärtig ist dieser Text als Teil sowohl des TaNaCHs als auch des Alten Testaments der christlichen Kanones weiterhin von Bedeutung. Wegen des in der Exegese der Erzelternerzählungen verhandelten Verhältnisses von Konvivenz und Erfüllung der göttlichen Landverheißung wird am Schluss der Arbeit ausblickartig der Frage nach der *Möglichkeit* nachgegangen, die Genesis als eine Stimme für das heutige Leben im Land der südlichen Levante klin-

21 Vgl. die Begründung dieser Einordnung bei Zenger 2012, 152f.; dabei ist die Frage letztlich unerheblich, ob die Tora als ein lokales Rechtsdokument im persischen Großreich anerkannt werden sollte – die so genannte Reichsautorisation der Tora – oder einfach als Ergebnis innerjüdisch motivierter Identitätsschaffung in nachexilischer Zeit verstanden werden muss, vgl. zu diesem Diskurs bspw. Zenger 2012, 154–160. Zur Endredaktion des Pentateuchs in achämenidischer Zeit vgl. auch Gertz 2009, 214–217 sowie Schmid 2008, 158f.

22 Vgl. generell Assmann 1997.

23 Vgl. zur Relation von Ziel und Ursprung als einer „Konstituierung des Ursprungs vom Ziel her“ die theologisch-hermeneutischen Überlegungen von Ebach 1986, 9f.