

Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte

Hans-Christoph Schmitt - Augsburg

Bereits 1956 hat L. ROST in seinem Aufsatz "Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen"¹ die Feststellung machen müssen, daß "die große Zeit der klassischen Einleitungswissenschaft" vorüber sei. Von der Eruierung der literarischen Schichtungen der biblischen Bücher und der Feststellung ihrer geschichtlichen Entstehungssituation erwarte man keinerlei neue theologische Impulse mehr. Dieser schon in den 50er Jahren herrschenden Geringschätzung historisch-kritischer Exegese hat ROST damals energisch widersprochen. Ein sachgemäßes theologisches Verständnis biblischer Aussagen kann es seiner Meinung nach nur dann geben, wenn man erkennt, daß die zentralen theologischen Entwürfe des Alten Testaments - wie sie vor allem bei den Propheten und in den Pentateuchschichten vorliegen - in engem Zusammenhang mit einer konkreten historischen Situation entstanden sind.

Wie stark das theologische Verständnis biblischer Texte von Einleitungsfragen bestimmt ist, soll im folgenden an der Erzählung von der Versuchung Abrahams in Gen 22 deutlich gemacht werden. Vor allem wird sich hierbei zeigen, daß die in dem genannten Aufsatz von ROST verteidigte Annahme einer elohistischen Pentateuchschicht mit einer eigenständigen Verkündigungsabsicht nicht nur eine literarkritische Spielerei darstellt, sondern von erheblichem Gewicht für die sachgemäße theologische Interpretation dieser und anderer Pentateucherzählungen ist.

Dabei ist davon auszugehen, daß eine sachgemäße Exegese nur dann vorliegt, wenn sie einer doppelten Aufgabe gerecht wird, die R. BULTMANN in seiner "Theologie des Neuen Testaments"² mit den beiden Begriffen "Rekonstruktion"

1 ROST (1956) 1 f.

2 BULTMANN (1958) 599.

und "Interpretation" bezeichnet hat: Einerseits hat der Exeget die Aufgabe, die biblischen Texte als Zeugnisse der israelitischen bzw. urchristlichen Religionsgeschichte zu betrachten und dabei ihren Ort in dieser Geschichte zu rekonstruieren. Andererseits hat er ebenfalls die Aufgabe, die Aussagen seiner Texte so zu interpretieren, daß die Sache, die sie vermitteln wollen, auch der Gegenwart verständlich wird. Dabei bestimmt BULTMANN das Verhältnis der beiden Aufgaben in der Weise, daß die historische Rekonstruktion gegenüber der Interpretation für die Gegenwart eine dienende Funktion besitzt und somit die historische Fragestellung nie zum reinen Selbstzweck werden darf.

Daß Exegese sich nicht auf die religionsgeschichtliche Einordnung beschränken kann, ohne gleichzeitig auch die Gegenwartsbedeutung des im Text vermittelten Gottes- und Menschenverständnisses zu klären, zeigt sich in ganz besonderer Weise an einer biblischen Erzählung wie der von Gen 22, deren Gottesbild heute auf erhebliche Infragestellungen stößt. Als ein Beispiel für das heute häufig herrschende Unverständnis gegenüber Gen 22 nur ein Zitat aus einer Arbeit des Baseler praktischen Theologen W. NEIDHART über das "Erzählen biblischer Geschichten" von 1975³: "Manchmal muß ich ... die Erzählweise biblischer Autoren korrigieren, weil ich ihr Gottesverständnis ... nicht übernehmen kann ... Für den Elohisten, dem wir die packende Erzählung von der Opferung Isaaks ... verdanken, war es wahr, daß Gott dem gläubigen Vater befehlen kann, seinen Sohn zu schlachten ... In meinem bruchstückhaften Erkennen von Wahrheit über Gott bin ich gewiß, daß der Gott, an den ich glaube, nie einem Vater die Schlachtung seines Sohnes befohlen hat."

Ansichts solcher Äußerungen ist die Frage nicht zu umgehen, inwieweit die hier empfundene Distanz des christlichen Glaubens zum Gottesverständnis von Gen 22 tatsächlich dem alttestamentlichen Textbefund gerecht wird. Könnte es nicht sein, daß man hier über den von der historischen Forschung herausgearbeiteten Traditionen, die der Verfasser von Gen 22 benutzt hat, den *theologischen Aussagewillen* des Verfassers nicht genügend in den

3 NEIDHART (1975) 31f.

Blick bekommen hat?⁴

Auf dem Hintergrund der sich hier zeigenden Gegenläufigkeit von historischer und theologischer Fragestellung soll im folgenden zunächst in einem ersten Abschnitt ein kurzer Rückblick auf die neuere Forschungsgeschichte zu Gen 22 gegeben werden, wobei wir der Frage nicht ausweichen können, ob hier historische Rekonstruktion und theologische Interpretation in einem sinnvollen Verhältnis zueinander stehen. Im Anschluß daran werden wir uns angesichts des gegenwärtigen Streits zwischen den unterschiedlichen Modellen der Pentateuchentstehung der Frage zuwenden müssen, im Rahmen welches literarischen Kontextes die Gottesdarstellung der Erzählung von Gen 22 am sachgemähesten verstanden werden kann. Zu diesem Zweck sollen in Abschnitt II ihre zentralen theologischen Begriffe "Versuchung" und "Gottesfurcht" analysiert werden. Abschnitt III wird dann ihr spezifisches Gottesverständnis und Abschnitt IV die Aufnahme der nichtisraelitischen Vorstellung des Menschenopfers zu erfassen versuchen. Abschließend soll dann auf der Grundlage der eruierten theologischen Vorstellungen nach dem Ort der Erzählung von Gen 22 und der ihr zuzuordnenden elohistischen Texte in der Theologiegeschichte des Alten Testaments gefragt werden.

I.

Einzusetzen ist also mit einem kurzen Rückblick auf die neuere Forschungsgeschichte, bei dem wir mit dem zu den theologischen Klassikern der letzten

4 Die in der alttestamentlichen Wissenschaft seit den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule häufig zu beobachtende Vernachlässigung des vorliegenden literarischen Befundes (und der in ihm erkennbaren theologischen Positionen) zugunsten traditionskritisch rekonstruierter mündlich überlieferter Grundformen meist sehr hypothetischen Charakters ist m. E. der Grund, der dem Protest des "canonical approach" gegen die heute übliche Art der historisch-kritischen Exegese (vgl. zusammenfassend CHILDS, 1979, 69-83) ihre Berechtigung gibt (zur Problematik dieses Ansatzes vgl. jedoch BARR, 1983 und KAISER, 1984, 11f.). Der Forderung BULTMANNs (vgl. oben Anm. 2) entsprechend wird man auch in der alttestamentlichen Wissenschaft der traditionskritischen Rekonstruktion lediglich eine dienende Funktion gegenüber der Aufgabe der theologischen Interpretation des literarischen Textbefundes zuschreiben dürfen. Vgl. hierzu auch die Feststellung von LERCH (1950) 266f., daß bei der Deutung von Gen 22 durch die konsequent religionsgeschichtliche Richtung das in der Tradition des Elohisten vorgegebene Thema des Menschenopfers zum Zentrum der Geschichte gemacht wird, obwohl diese "doch, wie sie vorliegt, eindeutig von der Prüfung und dem Gehorsam Abrahams spricht".

Jahrzehnte zu zählenden Genesiskommentar G. VON RADs⁵ beginnen. Nach der von VON RAD vertretenen Auslegung will Gen 22 "ein Geschehen schildern, das sich in der durch die Berufung Abrahams angebahnten Heilsgeschichte begeben und dessen Rätselhaftigkeit nur in diesem Bereich seine inneren Voraussetzungen hat"⁶: "Das von Gott nach langem Verzug geschenkte Kind, das einzige Bindeglied, das zu der verheißenen Größe des Samens Abrahams führen kann, ... soll Gott im Opfer wieder zurückgegeben werden."⁷

Problematisch ist diese theologisch zunächst einmal sehr einleuchtende Auslegung allerdings insofern, als der hier angenommene Bezug auf die Nachkommenverheißung im alttestamentlichen Text nicht unmittelbar zu greifen ist. Besonders deutlich wird dies an dem 1966 erschienenen Aufsatz von R. KILIAN über den "heilsgeschichtlichen Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition".⁸ Hier muß KILIAN, um die heilsgeschichtliche Interpretation VON RADs aufrechterhalten zu können, auf Gen 15⁹ Bezug nehmen, einen Text, dessen Zugehörigkeit zur elohistischen Pentateuchschicht in der neueren Forschung erheblichen Bedenken begegnet.¹⁰ Hinzu kommt, daß im Text von Gen 22 selber in keiner Weise thematisiert wird, daß durch die Opferung Isaaks die Verheißung der Volkwerdung an Abraham gefährdet ist. Eine Beziehung auf diese Verheißung liegt überhaupt nur in dem heute allgemein spätnachexilisch datierten Zusatz Gen 22,15-18¹¹ vor. Demgegenüber wird in dem sog. "elohistischen" Text von Gen 22,1-14.19 - wie auch KILIAN¹² ein-

5 ATD 2-4, 9. Auflage 1972.

6 Ebd. 194.

7 Ebd. 189.

8 Zu Gen 22 vgl. KILIAN (1966a) 382-384.

9 Zu E gehört nach KILIAN (1966a) 371 in Gen 15: V. 4aα*.5.6.13.14*.16. Vgl. KILIAN (1966) 36-73.

10 Vgl. vor allem KAISER (1958) 109-118 und neuerdings L. SCHMIDT (1983) 96 und SMEND (1984) 64; auch W. H. SCHMIDT (1985) 84.

11 Vgl. KILIAN (1966) 318 und neuerdings L. SCHMIDT (1983) 98; KAISER (1984) 95; auch SMEND (1984) 65; W. H. SCHMIDT (1985) 54. KILIAN 277f. weist dieser Bearbeitung auch V. 2bβ. 14b, das "Moriija" in V. 2a und das "Jahwe" in V. 11.14a zu. Zur Einfügung des Jahwennamens macht BLUM 323 zu Recht darauf aufmerksam, daß der Bearbeiter nur dort "Elohim" in "Jahwe" geändert hat, wo von Gottes "befreiender Zuwendung zu Abraham" die Rede war.

12 KILIAN (1966a) 383: "Lehrerzählung, die sichtbar machen soll, was wirklicher Glaubensgehorsam und echte Gottesfurcht sind". Gleichzeitig weist KILIAN darauf hin, daß "das paradigmatische Moment in der elohistischen Schicht von Gen 15 ... nicht ohne weiteres zu erkennen" ist.

räumt - Abraham nur als didaktisches Paradigma der Gottesfurcht dargestellt.

In Aufnahme dieses Befundes hat nun H. W. WOLFF in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung von 1968 die Theologie des Elohisten und damit auch die von Gen 22¹³ primär vom Thema "Gottesfurcht" her bestimmt. Allerdings ließ WOLFF die Frage, "woher der Elohist sein Hauptstichwort 'Gottesfurcht' empfangen hat und was dessen Identität mit dem Hauptstichwort der Weisheit bedeutet"¹⁴, bewußt unbeantwortet.

Diese in WOLFFs Heidelberger Antrittsvorlesung offen gebliebenen Fragen haben nun vor allem auch wieder in Heidelberg weitergewirkt. So wurden sowohl von C. WESTERMANN in seinem groß angelegten Genesiskommentar¹⁵ als auch von E. BLUM in seiner ebenso groß angelegten Heidelberger Dissertation über "die Komposition der Vätergeschichte"¹⁶ die Bezüge unserer Erzählung zur Weisheit (und dabei gleichzeitig zur deuteronomischen Theologie) breit entfaltet. Nach ihnen liegt in Gen 22 "erzählte Theologie" vor¹⁷, die primär von der weisheitlichen Parallele der Rahmenerzählung des Hiobbuches her zu verstehen ist¹⁸. Nicht um ein heilsgeschichtliches Ereignis geht es hier, sondern um die allgemein menschliche Erfahrung des Leidens eines Vaters.¹⁹

Nach WESTERMANN²⁰ und BLUM²¹ gehört Gen 22 daher auch nicht mehr in den heilsgeschichtlichen Entwurf eines elohistischen Geschichtswerks. Vielmehr liegt ihrer Meinung nach hier eine in das jahwistische Werk nachträglich eingefügte Erzählung vor, die frühestens aus der späten Königszeit stammt.²²

13 WOLFF (1969) 63f.

14 Ebd. 72f.

15 WESTERMANN (1981) 429-447, besonders 435f. 443.

16 BLUM (1984) 320-331, besonders 328-330.

17 WESTERMANN 435; BLUM 328.

18 WESTERMANN 436; BLUM 329f.

19 WESTERMANN 446f. Entgegen der Meinung von WESTERMANN ist dabei mit BLUM 327 von einem paradigmatischen Verhalten Abrahams zu sprechen.

20 WESTERMANN 435.

21 BLUM 328-331.

22 WESTERMANN 435; BLUM 328.

Wie Gen 22 werden bei WESTERMANN²³ und BLUM²⁴ im übrigen auch die anderen sog. "elohistischen" Texte der Genesis behandelt. Das, was einst als ein geschlossener theologischer Entwurf galt, wird hier auf zahlreiche Ergänzungsschichten des Pentateuch aufgeteilt, die den unterschiedlichsten Entstehungssituationen bis in die nachexilische Zeit hinein zugeordnet werden.

Obwohl diese Heidelberger Interpretation Gen 22 in vielem gerechter wird als die heilsgeschichtliche Interpretation im Rahmen eines elohistischen Geschichtswerks, so impliziert diese Auflösung des Elohisten in Einzelerzählungen doch auch eine Reihe von gravierenden Problemen für die theologische Interpretation der Pentateuchtexte, die angesichts der von BULTMANN geforderten Dienstfunktion der historischen Rekonstruktion für die theologische Interpretation nicht unerwähnt bleiben dürfen. Vom Gesichtspunkt der theologischen Interpretation ist an dieser Heidelberger Auflösung der traditionellen Pentateuchschichten nämlich vor allem dies problematisch, daß sich hier der Pentateuch zu atomisieren beginnt. Die einzelnen Pentateuchstücke geben jetzt eigenständige theologische Antworten, ohne daß der innere Zusammenhang mit den zentralen theologischen Aussagen des Pentateuch mehr deutlich wird. Der Bezug zu einer Theologie des Alten Testaments oder sogar einer Biblischen Theologie ist somit wesentlich schwerer herzustellen als im Rahmen der traditionellen Pentateuchtheorien. Es mag sein, daß der heute vorliegende Befund des Pentateuch uns dazu zwingt, zu einer Art "Fragmentenhypothese"²⁵ zurückzukehren. Doch könnte es auch sein, daß nach den

23 Zu Gen 20-22 vgl. auch WESTERMANN 390f. 413f. 424f. und besonders 425: "Die bisher zu einer Quelle E gerechneten Texte sind Nachträge, die später an die Abrahamgeschichte des J angefügt worden sind." Mit ähnlichen Erweiterungen rechnet WESTERMANN auch in Gen 25-36 (vgl. zusammenfassend 696).

24 Nach BLUM gehören Gen 20;21,22ff. in die nachexilische Zeit (418f.), Gen 35,1ff. in die D-Bearbeitung der frühnachexilischen Periode (392f.), Gen 21,8-21;22* in die "literarisch selbständige Vätergeschichte auf der vordeuteronomistischen Überlieferungsstufe" der "exilischen Komposition Vg2" (361) und die "elohistischen" Bestandteile von Gen 28-31 in die Zeit Jerobeams I. (203) - ein Ergebnis, das angesichts der in diesen Texten vorliegenden ähnlichen theologischen Vorstellungen (vgl. nur L. SCHMIDT 1983, 96-98; KAISER 1984, 108-110; W. H. SCHMIDT 1985, 87-90) sehr unwahrscheinlich wirkt.

25 Zur Beurteilung der von RENDTORFF (1977 und damit auch von BLUM 1984) vertretenen Position als Rückkehr zu einer Art "Fragmentenhypothese" vgl. L. SCHMIDT (1983) 86.

neuen Fragestellungen der letzten Jahrzehnte uns bisher nur die synthetische Zusammenschau noch nicht klar geworden ist, unter der jetzt als disparat erscheinende Gegebenheiten als dennoch zusammengehörig erkannt werden können. So wird in Hinblick auf Gen 22 zu fragen sein, ob - nach der Erkenntnis des stärker weisheitlichen Charakters dieser Erzählung - nicht doch weiterhin die Argumente in Gültigkeit sein können, die in der traditionellen Pentateuchkritik für die Annahme einer in sich zusammenhängenden elohistischen Schicht mit einer einheitlichen theologischen Botschaft sprachen.

Jedenfalls wird man die Argumente, die die alttestamentliche Wissenschaft veranlaßt haben, über eineinhalb Jahrhunderte hinweg an der Annahme einer elohistischen Pentateuchschicht festzuhalten, nicht unbesehen beiseiteschieben dürfen. Um einer - vor allem in Heidelberg sich ausbreitenden - falschen Legendenbildung vorzubeugen, wird man gerade im Rückblick auf die Pentateuchforschung des letzten Jahrhunderts noch einmal betonen müssen, daß es in der klassischen Pentateuchtheorie - von wenigen Ausnahmen abgesehen - keine mechanistische Anwendung des sog. "Gottesnamenkriteriums" gab²⁶, sondern daß die Ausscheidung einer "elohistischen" Pentateuchschicht immer primär in der Feststellung einer gleichen theologischen Intention begründet war.²⁷

26 Vgl. hierzu besonders BLUM (1984) 471-475. Auch der klassischen Pentateuchkritik ging es nur darum, "die Distribution der Gottesbezeichnungen als Stilmerkmale diachron auszuwerten" (vgl. BLUM 474). Bei den sog. "elohistischen" Texten handelt es sich somit um aus inhaltlichen Gründen ausgegrenzte Einheiten, die das Stilmerkmal aufweisen, ausschließlich andere Gottesbezeichnungen als den Jahwenamen zu benutzen (vgl. hierzu schon H.-C. SCHMITT 1980, 21).

27 Vgl. nur als einen Vertreter der klassischen Pentateuchkritik SMEND (1984) 82: "Für sich allein reicht der Gottesname zur Quellenscheidung noch nicht aus, weil hier in Einzelfällen durchaus ... mit späteren Verwechslungen und Vereinheitlichungen zu rechnen ist und weil es sachliche Gründe dafür geben kann, daß nicht Jahwe, sondern Elohim gesagt wird: im appellativen Gebrauch, in bestimmten Redewendungen oder wenn im Ausland gesprochen wird ... Es müssen also andere Kriterien hinzukommen, die oft die primären sind und dann vom Gebrauch der Gottesbezeichnung bestätigt werden."

Ganz im Gegenteil wird man das Problem eher darin sehen müssen, daß unter Nichtbeachtung der Gottesbezeichnung - wie R. SMEND²⁸ dies formuliert hat - "mit leichtsinnigen Zuweisungen an E ... viel gesündigt worden" ist. Da - wie später in Abschnitt IV zu zeigen sein wird - hinter dem Gebrauch von "Elohim" eine klare theologische Intention steht, ist vielmehr die von M. NOTH²⁹ vorgenommene Reduktion auf Texte mit dieser Gottesbezeichnung als ein nicht mehr rückgängig zu machender Forschungsfortschritt zu bewerten.

II.

Bei der Frage, ob eine sachgemäße Interpretation des Gottesverständnisses von Gen 22 im Rahmen einer elohistischen Pentateuchschicht möglich ist, beginnen wir mit der dieses Kapitel einleitenden Feststellung, daß Gott Abraham mit dem Befehl der Opferung Isaaks "versuchte" (hebr. *nsh pi.*). J. VAN SETERS³⁰, WESTERMANN³¹ und in ihrer Nachfolge BLUM³² haben als nächste Parallele zu dieser Aussage die deuteronomisch-deuteronomistische Versuchungsvorstellung herausgestellt, nach der Gott das Volk Israel daraufhin prüft, ob es bedingungslos den im deuteronomischen Gesetz fixierten göttlichen Geboten gehorsam ist³³.

28 SMEND 84.

29 NOTH (1948) 36-40.

30 VAN SETERS (1975) 239.

31 WESTERMANN (1981) 435f.

32 BLUM (1984) 329.

33 Vgl. Dtn 8,2.16;13,4(,33,8); auch Ex 15,25;16,4 und Jdc 2,22;3,1.4. WESTERMANN 436 nimmt dabei an, daß die Vorstellung vom Erproben des Volkes durch Gott älter ist als die von der Erprobung eines Einzelnen. BLUM 329 rechnet dagegen wohl zu Recht damit, daß die Versuchungsvorstellungen von Gen 22 "traditionsgeschichtlich der systematischen dtn Tradition vorausliegen".

Die Anführung dieser deuteronomisch-deuteronomistischen Parallelen zu Gen 22 ist jedoch von vornherein nicht unproblematisch. Von ihnen her wäre nämlich der Befehl zur Opferung Isaaks als ein unbedingtes, nicht mehr aufhebbares göttliches Gebot zu verstehen, was aber dem weiteren Verlauf der Erzählung mit der Intervention des Engels von v. 11 direkt widerspricht. Es ist diese Interpretation von "Versuchung" als Probe des bedingungslosen Gehorsams gegenüber einem göttlichen Opfergebot, die diese Erzählung dem christlichen Ausleger immer als nur schwer rezipierbar erscheinen ließ und die auch dem oben³⁴ zitierten Protest NEIDHART's gegen das Gottesverständnis unserer Erzählung ihre Berechtigung gibt.

Gegen eine solche deuteronomische Interpretation der Versuchungsvorstellung spricht zudem, daß es in Gen 22 - worauf WESTERMANN³⁵ und BLUM³⁶ selbst hinweisen - nicht primär um eine Gehorsamsprobe geht, sondern es sich hier vielmehr um die besonders von der späten israelitischen Weisheit betonte Hiobproblematik des Gottvertrauens auch in der Leiderfahrung handelt.

Auch wenn es somit bei Gen 22 Anzeichen für das Vorliegen einer relativ späten weisheitlichen und theologisierenden Pentateuchschicht gibt, so heißt dies doch nicht - wie es eine Art pandeuteronomistische Tendenz der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten immer wieder suggeriert hat³⁷ -, daß es sich hier um eine dem Deuteronomismus nahestehende Gedankenwelt handeln muß. Vielmehr muß davon ausgegangen werden, daß im Tetrateuch - abgesehen von einer Reihe klar abgrenzbarer Stellen³⁸ - Theologien vorliegen, die sich deutlich von den auf das Gesetz bezogenen deuteronomisch-deuteronomistischen Vorstellungen abgrenzen³⁹.

34 Vgl. oben bei Anm. 3.

35 WESTERMANN 436 und 440 (zu V.8).

36 BLUM 322f.

37 In diese Tendenz ordnet sich auch der Versuch von H.H. Schmid (1976, 171-179) ein, die Verwandtschaft seines in die Epoche des beginnenden Exils datierten Jahwisten mit der Deuteronomistik zu erweisen. Noch deutlicher wird diese Tendenz bei ROSE (1981, 327), wenn hier der "Jahwist" als "Weiterführung" und "Vertiefung" des Deuteronomistischen Geschichtswerks verstanden wird.

38 Vgl. vorläufig NOTH (1948) 32f. und SMEND (1984) 62-69.

39 Vgl. nur die für die jahwistische Schicht typische Vorstellung von der Rettung des Menschen "allein aus Gnade" (vgl. z. B. Gen 6,8; Ex 14,14) im Unterschied zur deuteronomistischen Anschauung, daß das Heil vom Halten der Gebote abhängig ist (vgl. z.B. Ex 19,5).

Somit erweist es sich als angebracht, doch noch einmal die Bezüge zu überprüfen, die die Versuchungsvorstellung innerhalb der traditionellen Auffassung einer elohistischen Schicht besitzt. Hier findet sich nämlich das Verb *nsh* im pi. ein weiteres Mal in der Gottesbergsszene von Ex 20, in der Mose dem Volk die Theophanie mit den Worten erklärt: "Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen (*nsh* pi.), ist Gott gekommen" (20,20).

Allerdings ist hier nicht auf den ersten Blick deutlich, inwiefern die Gotteserscheinung am Gottesberg eine Versuchung sein soll. So haben M. GREENBERG⁴⁰ und BLUM⁴¹ in neuerer Zeit die Auffassung vertreten, in dieser Gottesbergsszene von Ex 20 müsse eine davon abweichende Bedeutung des Verbs *nsh* angenommen werden, die im Deutschen mit "einüben, eine Erfahrung machen lassen" wiederzugeben sei. Bei genauerer philologischer Würdigung erweisen sich diese Argumente allerdings nicht als sehr überzeugungskräftig. Mag man die Tatsache, daß die LXX *nsh* pi. in Ex 20,20 ebenso mit *peirázein* "versuchen" übersetzt wie das *nissāh* von Gen 22,1, noch auf ein späteres Mißverständnis zurückführen können, so wird man doch sehr mißtrauisch, wenn man feststellt, daß die von GREENBERG und BLUM angenommene Bedeutung von *nsh* "einüben, eine Erfahrung machen lassen" nirgendwo im Alten Testament mit hinlänglicher Sicherheit zu belegen ist.⁴²

40 GREENBERG (1960) 273-276.

41 BLUM (1984) 329 Anm.108.

42 Zwar nimmt HAL 663b die von GREENBERG genannte Bedeutung "Erfahrung geben, einüben" auf, und zwar unter Hinweis auf die von ihm angeführten Belege Ex 20,20; Jdc 2,22;3,1.4; 2 Chr 9,1; 1Sam 17,39. Bei BLUM wird außerdem noch Koh 2,1 genannt. In Jdc 2,22;3,1.4 liegt nun jedoch die auch für Gen 22,1 anzunehmende Vorstellung von einer Prüfung des Menschen durch Gott vor (vgl. WESTERMANN 1981, 435; HELFMEYER 1985, 480f.). 2Chr 9,1 spricht von der Prüfung Salomos durch die Königin von Saba (vgl. HAL 663a). In Koh 2,1 ist die Bedeutung "einen Versuch machen" anzunehmen (vgl. HAL 663b). Bestenfalls wäre in 1Sam 17,39 an die Vorstellung "einüben" zu denken. Aber auch hier liegt die Bedeutung "versuchen" näher (vgl. GERLEMAN, 1976, 70).

Hinzu kommt, daß sowohl in Gen 22 als auch in Ex 20,20 insofern ein sehr ähnlicher Vorstellungsbereich vorliegt, als es bei der "Versuchung Gottes" beide Male darum geht, zu prüfen, ob bei den versuchten Menschen "Gottesfurcht" zu finden ist.⁴³ Was "Versuchung" bedeutet, ist somit innerhalb dieses "elohistischen" Kontextes vom Verständnis der "Gottesfurcht" her zu bestimmen!

Durch diese Beobachtung scheint die Exegese unserer beiden Stellen allerdings zu einer Art Gleichung mit mehreren Unbekannten zu werden, denn die Frage, wie "Gottesfurcht" innerhalb der elohistischen Pentateuchtexte (Gen 20,11;22,12;42,18; Ex 1,17.21;18,21;20,20) zu verstehen sei, wird in der Forschung fast ebenso kontrovers diskutiert wie die Interpretation der beiden soeben angesprochenen Stellen, in denen es um "Versuchung" durch Gott ging.

So will VON RAD in seinem Genesiskommentar⁴⁴ und in seiner Nachfolge auch H. GRAF REVENTLOW⁴⁵ "Gottesfurcht" einfach als ein Wort für Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber verstehen. Allerdings stellt VON RAD⁴⁶ ebenfalls fest, daß in der Genesis "Gottesfurcht" auch von "Heiden" erwartet werden kann, wobei er vor allem an die traditionellerweise dem Elohisten zugeschriebene Erzählung von der Gefährdung Saras in Gen 20 denkt, in der Abimelech, der König von Gerar, sich in vorbildlicher Weise als gottesfürchtig erweist.⁴⁷ Die Forschung der folgenden Jahrzehnte hat

43 Zur Verwandtschaft von Gen 22,1 mit Ex 20,20 vgl. RUPPERT (1972) 60f.

44 VON RAD (1972) 192.

45 REVENTLOW (1968) 71.

46 VON RAD (1972) 181.

47 Vgl. Gen 20,11; aber auch 42,18 und möglicherweise auch Ex 1,17.21 (vgl. dazu W. H. SCHMIDT, 1974ff., 42: "Obwohl die Hebammen keine ägyptischen Namen führen, scheint die Erzählung in ihnen ursprünglich Ägypterinnen gesehen zu haben." Allerdings ist im jetzigen Zusammenhang auch nach SCHMIDT eher an Hebräerinnen zu denken). Hinzuweisen ist hier auch auf die Position von SCHÜPPHAUS (1975), 202-206, der die den Heiden mögliche Gottesfurcht nur als Vorstufe versteht: Nach Meinung des Elohisten ginge es nicht nur darum, "Gott zu fürchten, sondern ihm auch zu dienen". Nach SCHÜPPHAUS sind daher Dekalog und Bundesbuch als ursprüngliche Bestandteile des Elohisten anzusehen. Vgl. dagegen jedoch L. SCHMIDT (1983) 97f.

diesen weisheitlichen, auf die allgemein menschliche Sittlichkeit bezogenen Charakter von "Gottesfurcht" sehr stark betont. Zu nennen ist hier vor allem die Arbeit von J. BECKER ("Gottesfurcht im Alten Testament")⁴⁸, die alle in der klassischen Pentateuchkritik dem Elohisten zugeschriebenen Belege vom "internationalen 'Humanismus' der Chokma" zu interpretieren versucht.

Schwierigkeiten machen hierbei nur die beiden Gottesfurcht-Stellen in unserer Abrahamerzählung und in dem Gottesbergtheophanie-Bericht, in denen von einer Versuchung, einer Prüfung der Gottesfurcht die Rede ist. In beiden Fällen reicht ein rein sittliches Verständnis von "Gottesfurcht" nicht hin⁴⁹ - ein Grund für WESTERMANN⁵⁰, den Zusammenhang zwischen Gen 22 und den übrigen Genesis- und Exodustexten mit einem sittlichen Gottesfurcht-Verständnis zu zerschneiden.

Daß hier dennoch ein in sich einheitlicher Gottesfurcht-Begriff vorliegt, zeigt jedoch ein Blick auf den Bericht von der Gottesbergtheophanie von Ex 20,18-21⁵¹. Ex 20,20 macht nämlich deutlich, daß "Gottesfurcht" nicht direkt das sittliche Verhalten bezeichnet, sondern als Voraussetzung dafür verstanden ist.⁵² Die Voraussetzung für sittliches Verhalten, die die elohistische Gottesbergszene einschärfen will, ist dabei die menschliche Anerkennung der Transzendenz und der Verborgenheit Gottes.⁵³ Wer um diese nie aufzulösende Verborgenheit Gottes weiß, der hält an Gott, an seinem Willen

48 BECKER (1965) 193-198, 193: "An Wortformen gebraucht der Elohist die für den sittlichen Begriff charakteristischen, nämlich das Verbum (Ex 1,17,21; Gen 42,18), das Adjektiv (Gen 22,12; Ex 18,21) und das Substantiv *jir'ah* (Gen 20,11; Ex 20,20)." Vgl. ebenso STÄHLI (1971) 777 und FUHS (1981) 889.

49 Vgl. besonders WANKE (1973) 197 Anm. 63

50 WESTERMANN (1981) 443. Wieder anders WEIMAR (1977) 78 Anm. 231, der Gen 20,11;22,12 und Ex 20,20 für elohistisch hält, Gen 42,18; Ex 1,17. 21 und 18,21 jedoch dem Jehowisten zuweist. Vgl. dagegen H.-C. SCHMITT (1980) 97 Anm. 18.

51 Nach PERLITT (1969) 91 Anm. 4 handelt es sich bei Ex 20,18-21 um eine sekundäre Brücke zwischen dem sekundären Dekalog und dem sekundären Bundesbuch (vgl. schon RUDOLPH, 1938, 45f.). NOTH (1958) 135 weist jedoch zu Recht darauf hin, daß nur V. 18a eine solche Überleitungsfunktion besitzt. Auch ZENGER (1977) 285 Anm. 113 betont, daß zumindest Ex 20,20 dem Elohisten zugeschrieben werden muß.

52 Vgl. SCHÜPPHAUS (1975) 203: "Der Gottesfürchtige erscheint als der, der Gott als Gott akzeptiert und ernstnimmt."

53 Vgl. NOTH (1958) 135: "Das Volk hat die rechte Gottes-'Furcht' bewiesen und nicht versucht, der Gotteserscheinung zu nahe zu treten."

und an den gottgesetzten allgemeinmenschlichen sittlichen Normen fest, auch wenn gegenteilige Erfahrungen dagegen zu sprechen scheinen⁵⁴ wie z. B. in dieser Theophanieszene die furchterregende Erscheinung Gottes.

Es ist diese Dimension des Gottesfurcht-Verständnisses, um die es auch in der Abraham-Erzählung von Gen 22 geht. Die für unsere Erzählung entscheidende Aussage besteht hier in der Antwort, die Abraham dem Isaak auf seine Frage nach dem von ihm vermißten Opfertier gibt: "Gott wird sich das Schaf für das Brandopfer ansehen, mein Sohn."⁵⁵ Sowohl KILIAN⁵⁶ als auch WOLFF⁵⁷ und WESTERMANN⁵⁸ haben zu Recht diesen Satz Abrahams nicht als Verlegenheitsauskunft, sondern als Ausdruck des Vertrauens in die Führung Gottes interpretiert. Trotz der Erfahrung der Verborgenheit Gottes in dem Opferbefehl hält Abraham am Vertrauen auf den rettenden Gott fest und hofft, daß Isaak vor dem Opfertod bewahrt werden kann.

Ist somit klar, was innerhalb des elohistischen Kontextes von Gen 22 und Ex 20 "Gottesfurcht" bedeutet, dann wird auch klar, was in Gen 22,1 und Ex 20,20 mit "Versuchung" gemeint ist: Versuchung durch Gott ereignet sich da, wo der Mensch angesichts der Erfahrung des verborgenen Gottes das Vertrauen auf die Leben schenkende Macht Gottes zu verlieren droht.

III.

Daß ein zentrales Anliegen der elohistischen Pentateuchtexte darin besteht, auf diese am Gottesbergtheophanie-Bericht und an unserer Erzählung von Gen 22 herausgearbeitete Spannung zwischen dem verborgenen todbringenden und dem lebengewährenden rettenden Gott hinzuweisen, wird besonders deutlich, wenn wir die die Gottesbezeichnung "Elohim" gebrauchenden Stücke befragen, die unmittelbar vor Gen 22 in Gen 20 und 21 stehen und bei denen es sich um Dubletten zu Erzählungen handelt, die sich bereits in vorausgehenden "jahwistischen" Texten der Abrahamgeschichte fanden. So stellt

54 Vgl. WANKE (1973) 197.

55 Gen 22,8a. Nach KILIAN (1966) 275f. ist 22,6-8 direkt vom Elohisten formuliert.

56 Ebd. 276.

57 WOLFF (1969) 63f.

58 WESTERMANN (1981) 440. Vgl. auch BLUM (1984) 322f.

Gen 20 eine Neuauflage der Erzählung von der Gefährdung Saras im Harem Pharaos in Gen 12* dar und Gen 21* eine ebensolche Neuauflage der Erzählung von der Vertreibung der Hagar in Gen 16*.

Dabei besteht ein weitgehender Konsens der neuesten Forschung darin, daß es sich bei der Erzählung von Sara im Harem Abimelechs Gen 20⁵⁹ um eine bewußte Neugestaltung der Erzählung von Gen 12,10-20⁶⁰ handelt, die die dort empfundene theologische Problematik durch ein Neuerzählen und dadurch Neuauslegen der vorgegebenen Geschichte zu beseitigen versucht⁶¹ - wobei hier die Frage offen bleiben kann, ob diese Neuauslegung im Rahmen eines eigenständigen elohistischen Geschichtswerks⁶² oder in der Form einer elohistischen Ergänzungsschicht zu der jahwistischen Abrahamgeschichte geschieht.

Die Intention der theologischen Neuinterpretation, die hinter dieser Neugestaltung im "elohistischen" Text von Gen 20 steht, wird nun besonders deutlich, wenn man den Aufbau der beiden Erzählungen miteinander vergleicht. Macht man sich die Erzählungsstruktur anhand des Wechsels von menschlichem und göttlichem Handeln klar, so ergibt sich bei Gen 12 folgendes einfache Strukturschema:

I. V. 10-16 : die Gefährdung Saras

II. V. 17-20 : das rettende Eingreifen Jahwes

-
- 59 Die elohistische Fassung der Erzählung liegt in V. 1b-13.14* (ohne "Knechte und Mägde"). 15-17 vor (vgl. KILIAN 1966, 201; anders WEIMAR 1977, 55-78; vgl. zur Kritik jedoch BLUM 1984, 405 Anm. 1). Entgegen der Meinung KILIANs erweist es sich hier jedoch nicht als sinnvoll, eine vorelohistische Grunderzählung zu rekonstruieren (vgl. BLUM ebd.).
- 60 Gen 12,10-20 gehörte zwar noch nicht zum ältesten Abrahamzyklus der Abraham-Lot-Erzählung von Gen 12f.*18f.* (vgl. zu ihm in etwa KILIAN 1966, 289); dennoch ist diese Erzählung noch "vorelohistisch" anzusetzen (zum relativ hohen Alter von Gen 12,10-20 vgl. WESTERMANN 1981, 187-189).
- 61 Zur Abhängigkeit von Gen 20* von Gen 12,10ff. vgl. nur VAN SETERS (1975) 183; WESTERMANN (1981) 390f.; BLUM (1984) 406f.; MCEVENUE (1984) 329. Die Auffassung, daß J E als Vorlage benutzt habe, findet sich auch bei RUPPERT (1969) 123; L. SCHMIDT (1983) 84 und bei KAISER (1984) 107.
- 62 So L. SCHMIDT, ebd.

Ganz anders der Aufbau der Geschichte von Sara im Harem Abimelechs in Gen 20:

- I. V. 1-2* : die Gefährdung Saras
- II. V. 3-7 : das Eingreifen Gottes mit der Todesdrohung gegen Abimelech
- III. V. 8-16 : die Wiederherstellung der Ehre Saras
- IV. V. 17 : das rettende Eingreifen Gottes mit der Heilung Abimelechs und seines Hauses aufgrund der Fürbitte Abrahams.

Neben der schon lange beobachteten Tendenz von Gen 20, Abraham zu entschuldigen⁶³ und gleichzeitig das Zentrum des Interesses auf den Heiden Abimelech zu verschieben⁶⁴, fällt bei der Umstrukturierung der Erzählung von Gen 12 vor allem die Einführung eines weiteren Eingreifens Gottes auf. Wichtig ist dabei, daß - vom Helden der Erzählung Abimelech her gesehen - Gott das erste Mal in lebensbedrohender Absicht und das zweite Mal in rettender Absicht eingreift.⁶⁵

Interessant ist nun, daß auch bei einem Vergleich der Doppelüberlieferungen der Geschichte von der Vertreibung der Hagar in Gen 16*⁶⁶ und

63 Vgl. zuletzt KAISER (1984) 109f.

64 Vgl. zuletzt BLUM (1984) 408.

65 Vgl. besonders McEvenue (1984) 317-319.

66 Zur "jahwistischen" Grundschrift, von Gen 16, die allerdings wie Gen 12,10-20 noch nicht Bestandteil der alten Abraham-Lot-Erzählung (vgl. oben Anm. 60) war, gehören nach KILIAN (1966) 95: V. 1b.2.4-7a.11-14 (etwas anders KNAUF 1985, 27: V. 1.2.4-7a.8.11-12). Dabei versteht KILIAN V. (8.)9 als Zusatz, der bei der Hinzufügung von Gen 21,8ff. hinzukam, und V. 10 und eventuell V. 7b als noch spätere Erweiterungen. Sieht man den "Elohisten" als Urheber des Zusatzes V. (8.)9 an, so müßte man hier allerdings statt "Jahwe" "Elohim" erwarten. Doch ist wohl damit zu rechnen, daß eine "nachelohistische" Redaktion an einigen Stellen, in denen von einem rettenden Eingreifen Gottes die Rede war, "Elohim" durch "Jahwe" ersetzt hat (vgl. dazu oben Anm. 11).

Gen 21,8-21*⁶⁷ eine ganz ähnliche Beobachtung zu machen ist. Auch hier ist wohl bei dem traditionellerweise als elohistisch bezeichneten Text anzunehmen, daß er die theologische Neufassung der vorgegebenen "jahwistischen" Hagarüberlieferung von Gen 16 darstellt, wie dies die neueste Untersuchung zur Ismaelüberlieferung von A. KNAUF⁶⁸ vorschlägt.⁶⁹

Sehen wir uns nun den Aufbau der jahwistischen Erzählung von Gen 16 an, so ergibt sich wieder eine Struktur, die von einem einmaligen rettenden göttlichen Eingreifen spricht:

I. V. 1-2. 4-6 : die Gefährdung Hagars

II. V. 7a(.8).11-14* : das rettende Eingreifen des Engels Jahwes

Besonders bemerkenswert ist nun, daß auch hier durch die elohistische Überarbeitung die Erzählung um ein weiteres Eingreifen Gottes erweitert wird:

I. V. 8-11 : die Gefährdung Hagars und Ismaels durch den Vertreibungsbeschuß Saras

II. V. 12-13* : das Eingreifen Gottes zugunsten des Vertreibungsbeschlusses

III. V. 14-16 : die Todesgefahr Ismaels und Hagars

IV. V. 17-21* : das rettende Eingreifen Gottes zugunsten Hagars und Ismaels

67 In Gen 21,8-21 stellen V. 12b.13 und V. 17-18* (zur alten Schicht von Gen 21 gehört hier wohl nur: "Gott aber hörte ...") Erweiterungen dar (vgl. WESTERMANN 1981, 416.418f.). Bemerkenswert ist, daß beide Male von *šym lgwy gđwl* (in V. 13 ist der Text aufgrund der Versionen entsprechend zu emendieren) gesprochen wird und daß der gleiche Terminus in Gen 46,3 auch im Zusammenhang eines sekundären "elohistischen" Stückes (vgl. dazu H.-C. SCHMITT 1980, 59-62) vorkommt.

Demgegenüber sind m.E. die Versuche, eine "vorelohistische" Erzählung zu rekonstruieren, als problematisch anzusehen (vgl. zuletzt die Annahme von BLUM 1984, 312, in V. 14-16.19 liege noch die Vorstellung von Ismael als einem noch nicht entwöhnten Kleinkind vor, während die jetzige Erzählung in V. 8 die Entwöhnung Ismaels - im Alter von ca. 3 Jahren - voraussetze: V. 14-16.19 sind jedoch ohne Schwierigkeiten auch auf ein bereits entwöhntes Kleinkind zu beziehen! V. 14ff. stehen lediglich im Widerspruch zur priesterschriftlichen Angabe von Gen 17,25, was gegen die Auffassung von KNAUF 1985, 18 spricht, Gen 21,8-21 sei von der priesterschriftlichen Darstellung abhängig.

68 KNAUF (1985) 16-25.

69 Für die direkte Abhängigkeit der Ismaelerzählung Gen 21,8-21* von Gen 16,1-14* hat sich auch VAN SETERS (1975) 196-202 eingesetzt. Vgl. auch die Erwägungen KILIANs (1966) 243-246.

Wie bei der vorhin behandelten elohistischen Erzählung von Sara im Harem eines Fremdherrschers zeichnet sich auch hier wieder die elohistische Fassung gegenüber der jahwistischen dadurch aus, daß nicht nur die Rettungserfahrung, sondern auch die Erfahrung der Lebensbedrohung auf Gott zurückgeführt wird.⁷⁰ S. E. Mc EVENUE⁷¹ hat in einem Aufsatz über den Erzählstil der Hagargeschichten diesen Unterschied herausgestellt, allerdings gemeint, die elohistische Beziehung auch der negativen Erfahrungen auf Gott führe zu einer spannungslosen Darstellung ("without vising to any climax")⁷². Demgegenüber hat BLUM⁷³ zu Recht darauf hingewiesen, daß die elohistische Hagar-geschichte als eine Art Vorbereitung von Gen 22 erzählt ist, in der die gleiche Spannung wie dort herrscht, insofern in beiden Erzählungen am Anfang die Erfahrung Gottes als einer lebensbedrohenden Macht steht, die erst am Ende der Erfahrung Gottes als Retters weicht.

Daß nun auch in unserer Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22 das das Leben Isaaks fordernde Eingreifen Gottes erst auf die elohistische Bearbeitung zurückzuführen ist, wird deutlich, wenn wir uns die von der Mehrheit der heutigen Forscher angenommene Vorlage des Elohisten für Gen 22⁷⁴ zu vergegenwärtigen versuchen, bei der es offensichtlich ursprünglich um eine nichtisraelitische ätiologische Sage von der Ersetzung eines Kinderopfers durch ein Widderopfer an einem jetzt nicht mehr erschließbaren kanaanäischen Heiligtum⁷⁵ ging und deren überzeugendste - wenn auch nicht in jeder Hinsicht unumstrittene - Rekonstruktion KILIAN⁷⁶ vorgelegt hat.

70 Zur Parallelität der Anlage von Gen 20* und Gen 21,8ff.* vgl. besonders Mc EVENUE (1984) 317-319 (anders WESTERMANN 1981, 413f. und BLUM 405f., die allerdings die oben festgestellten Beziehungen nicht berücksichtigen).

71 Mc EVENUE (1975) 73-77.

72 Ebd. 77. Ein differenzierteres Urteil findet sich jetzt bei Mc EVENUE (1984).

73 BLUM (1984) 314.

74 Vgl. nur RUPPERT (1976) 233f.; WESTERMANN (1981) 435; KAISER (1984) 107; W. H. SCHMIDT (1985) 89f. Anders VAN SETERS (1975) 232-237 und BLUM (1984) 320f.

75 Ob mit der Opferstätte von Gen 22 ursprünglich Jerusalem gemeint ist (so KAISER 1984, 106f.; vgl. auch BLUM 1984, 324-326), ist angesichts der text- und literarkritischen Problematik von "Moriya" in Gen 22,2 schwer zu entscheiden.

76 Am einfachsten zugänglich ist diese Rekonstruktion in KILIAN (1970) 88f. Eine andere Rekonstruktion hat REVENTLOW (1968) 52f. vorgelegt (zur Kritik vgl. KILIAN 1970).

Nach dieser Rekonstruktion KILLIANS besaß die Vorlage von Gen 22 folgende Struktur:

- I. V. 3-5*. 9-10*: die aufgrund eines religiösen Brauches erfolgende Wallfahrt Abrahams zu einem Kinderopfer
- II. V. 11-14*.19 : das rettende Eingreifen Els und das Widderopfer Abrahams

In der Vorlage des Elohisten für Gen 22 war somit ein göttlicher Befehl zum Kinderopfer noch nicht enthalten. Wie in den Erzählungen von Gen 20* und 21,8-21* hat auch hier erst die elohistische Neufassung die Erfahrung göttlicher Lebensbedrohung in die Erzählung eingebracht. Diese Betonung der Verborgenheit Gottes beschränkt sich im übrigen nicht auf die bisher besprochenen elohistischen Texte, sondern ist auch in den elohistischen Bestandteilen der Erzählung vom Traum Jakobs in Bethel⁷⁷ und in denen der Erzählung von der Berufung Moses⁷⁸ und schließlich auch in der Josephsgeschichte⁷⁹ festzustellen. Im Zusammenhang der "elohistischen" Texte ist somit die Spannung, die zwischen dem Befehl zur Opferung Isaaks in Gen 22,1 und dem Befehl zu seiner Verschonung besteht, als bewußte Komposition zu erkennen: Gott wird nach Meinung des Elohisten immer gleichzeitig als sich verbergender und als rettender Gott erfahren, wobei sich die Erfahrung Gottes als rettender Macht erst zuletzt durchsetzt.

77 Vgl. Furcht als Reaktion auf die Erfahrung der göttlichen Welt in Gen 28,17. Entgegen der Meinung von BLUM (1984) 1-35 ist Gen 28,11-12.17-19a.20.21a.22 als "elohistische" Grundschrift der Bethelerzählung anzusehen, in die V. 13-16.21b als späte "jahwistische" Bearbeitung eingefügt sind (vgl. H.-C. SCHMITT 1980, 106f.): Die von BLUM seiner Grundschrift zusätzlich zugeordneten V. 13a~~13~~*.16 fügen sich inhaltlich schlecht in den Zusammenhang ein: Die Jahweerscheinung von V. 13 bleibt im Kontext der Grundschrift funktionslos, und V. 16 stellt eine Dublette zu V. 17 dar, so daß eine unbegründete zweifache Reaktion Jakobs auf die Traumerfahrung entsteht. Daß auch eine mit V. 11-12.17-19a abgegrenzte ("vorelohistische") Bethelerzählung einen stilistisch überzeugenden (chiastischen) Aufbau besitzt, hat OTTO (1976) 137 gezeigt.

78 Vgl. die Reaktion des Mose in Ex 2,6b. Zur Literarkritik von Ex 3 vgl. H.-C. SCHMITT (1982) 186.

79 Vgl. das Verständnis des schuldhaften Handelns der Brüder Josephs als verborgenes göttliches Handeln in Gen 50,20 und dazu H.-C. SCHMITT (1980) 95f.

Zu erkennen ist diese Spannung zwischen dem rettenden und dem sich verber-
genden Gott wohl auch in der elohistischen Definition des Jahwenamens mit
"ich werde sein, der ich sein werde"⁸⁰. Hier klingt ja einerseits die Ver-
heißung rettenden Beistands an ("ich werde sein" im Sinne von "ich werde
da sein")⁸¹, während andererseits durch den Relativsatz (besonders in der
Übersetzung "ich bin, der ich bin") gleichzeitig ein Hinweis auf Unbe-
stimmtheit, Unverfügbarkeit und Verborgenheit zum Ausdruck kommt.⁸²

IV.

Dunkel bleibt jetzt allerdings immer noch, weshalb der Elohist die Verbor-
genheit Gottes gerade mit Hilfe eines göttlichen Befehls zum Kinderopfer
darstellt, zumal - wie zuletzt wieder KAISER⁸³ gezeigt hat - ein sol-
ches Kinderopfer im Rahmen des israelitischen Glaubens nur überaus selten
eine Rolle gespielt hat.⁸⁴ Auch auf diese sich bei Gen 22 stellende Frage
findet man nur dann eine Antwort, wenn man Gen 22 von den Texten her ver-
steht, die man traditionellerweise der elohistischen Pentateuchschicht zu-
gewiesen hat.

Innerhalb dieser Texte ist nämlich ein häufig zu beobachtendes Phänomen,
auf das neuerdings vor allem K. JAROS^v in seiner Dissertation über "die
Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion"⁸⁵ aufmerksam gemacht
hat, daß gerade zur Darstellung der Erfahrung des "verborgenen Gottes" vor-
bzw. außerisraelitische Vorstellungen aufgegriffen werden. Zu erwähnen ist
hier das in elohistischen Texten vorliegende Verständnis von Masseben als
israelitische Heiligtümer⁸⁶ und die Darstellung von Träumen als Offenba-

80 Ex 3,14. Zum literarischen Problem vgl. W. H. SCHMIDT (1974ff.) 131-135.

81 Vgl. besonders W. H. SCHMIDT, ebd. 176f.

82 Vgl. NOTH (1958) 31.

83 KAISER (1976).

84 Vgl. auch BLUM (1984) 326-328, der zu Recht darauf hinweist, daß Gen 22
weder "als Beitrag zu einer aktuellen Diskussion um eine solche Opfer-
praxis" angelegt ist noch "irgendwelche negativen Urteile über das ge-
forderte Kinderopfer" enthält.

85 JAROS^v (1982). Zur Kritik an JAROS^v vgl. SMEND (1984) 86.

86 Vgl. nur Gen 28,11-22*.31,13.45; 35,1-14*. Zu beachten ist nach JAROS^v
in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung heiliger Bäume in Gen
21,8ff.*; 35,1ff. und Ex 3,1-5* und von Terafim in Gen 31,30ff.*.

rungsmittel der vormosaïschen Zeit⁸⁷, Eigentümlichkeiten, die in der Penta-
teuchkritik schon lange als typisch für die elohistischen Texte gelten⁸⁸.

Man hat nun in der Forschung immer wieder die Meinung vertreten, daß hier
eine vor der klassischen Prophetie anzusetzende theologische Anschauung
vorliegen müsse, da bei dieser Masseben als Kultgegenstände und Träume als
göttliche Offenbarungsmittel abgelehnt werden.⁸⁹

Hinter dieser Einordnung des Elohisten steht jedoch eine zu einlinige Vor-
stellung von der Entwicklung der Theologiegeschichte Israels. Vielmehr muß
mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Elohist anders als die
Schriftprophetie bewußt nichtisraelitische religiöse Vorstellungen auf-
nimmt, um damit die - allerdings spannungsvolle - Zusammengehörigkeit von
israelitischer und nichtisraelitischer Gotteserfahrung zum Ausdruck zu
bringen. Für diese Auffassung spricht jedenfalls der Befund, daß beim Elo-
histen auch Heiden Offenbarungen des einen israelitischen Gottes erhalten,
wie die Traumoffenbarungen an den König Abimelech in Gen 20⁹⁰, an den Ara-
mäer Laban in Gen 31⁹¹ und wohl auch an den Pharao in der Josephsgeschich-
te⁹² zeigen.

Auf diesem Hintergrund läßt sich schließlich auch der Gebrauch der Gottes-
bezeichnung "Elohim" in den elohistischen Texten einer befriedigenden Er-
klärung zuführen. Zwar ist diese Besonderheit in der Forschungsgeschichte
immer wieder so gedeutet worden, daß der Elohist "Elohim" deshalb benutze,
weil der Jahwe-name nach ihm erst in Ex 3 dem Mose offenbart werde, so daß
er wie die Priesterschrift⁹³ "Jahwe" erst nach der Moseoffenbarung gebrau-
chen könne.⁹⁴ Allerdings ist nun in Texten mit für den Elohisten typischer

87 Vgl. die bei H.-C. SCHMITT (1980) 95 genannten Texte.

88 Vgl. schon HOLZINGER (1893) 203.207f.

89 Vgl. zuletzt W. H. SCHMIDT (1985) 87.

90 Gen 20,3ff.

91 Gen 31,24. Vgl. WESTERMANN (1981) 393, der zusätzlich auf Num 22,9.20
aufmerksam macht. Inwieweit mit einer "elohistischen" Schicht innerhalb
der Bileamerzählung zu rechnen ist (so zuletzt vor allem L. SCHMIDT
1979), kann hier nicht geklärt werden.

92 Zu den Träumen des Pharao als Gottesoffenbarung vgl. Gen 41,25.28.

93 Zum priesterschriftlichen Gebrauch der Gottesbezeichnungen vgl. zuletzt
W. H. SCHMIDT (1985) 101.104f.

94 Vgl. zuletzt KAISER (1984) 108f.

Thematik auch noch nach Ex 3 von "Elohim" die Rede. Aufgrund dieses Befundes hat NOTH⁹⁵ zu Recht den Schluß gezogen, daß in der elohistischen Pentateuchschicht mit einem durchgängigen Vorliegen der Gottesbezeichnung "Elohim" zu rechnen ist, wofür allerdings nach einer *theologischen* Erklärung gesucht werden muß.

Die nächsten Parallelen zu einem weitgehend konsequenten Gebrauch der Gottesbezeichnung "Elohim" im Alten Testament liegen nun im sogenannten "Elohistischen Psalter" von Ps 42-83⁹⁶ und in den Grundsichten des Jonabuches⁹⁷ und der Rahmenerzählung des Hiobbuches⁹⁸ vor. Besonders bemerkenswert sind hierbei die Grundsichten des Jona- und des Hiobbuches. Hier findet sich "Elohim" im Zusammenhang einer "weisheitlichen" Theologie, die davon ausgeht, daß es nur einen Gott gibt und daß dieser eine Gott gleichzeitig allen Menschen bekannt ist⁹⁹, einer Theologie, die somit erhebliche Übereinstimmung mit den herausgearbeiteten Aussagen des Elohisten aufweist¹⁰⁰.

95 NOTH (1948) 23f. Vgl. SMEND (1984) 82f.

96 Zur Ersetzung von "Jahwe" durch "Elohim" im "Elohistischen Psalter" vgl. zuletzt die Erwägungen von W. H. SCHMIDT (1985) 301: "Wird hier das dritte Gebot streng aufgefaßt, oder soll wie in anderer jüngerer Literatur (Chronik, Hiob) der Unterschied zwischen Gott und Mensch betont werden?"

97 Nach L. SCHMIDT (1976) 47 liegt die Grundsicht des Jonabuches in 1,2; 3,3a*.b-10; 4,1.5a.6aoc*.b-11* vor. Es handelt sich hierbei um "eine ursprünglich selbständige Lehrerschaft, die als Gottesbezeichnung nur Elohim hatte und stark von weisheitlichen Anschauungen geprägt ist".

98 Als Grundsicht der Rahmenerzählung des Hiobbuches sind Hi 1,1-5. 13-22*; 42,11-17 anzusehen, wobei in 1,20b.21aßb; 42,11aß.12a.16-17 eine bei der Einfügung der beiden Himmelsszenen 1,6-12; 2,1-10 vorgenommene "jahwistische" Bearbeitung vorliegt (vgl. zuletzt KAISER, 1984, 386; etwas anders KUTSCH, 1973, 202; zur Intention dieser weisheitlichen Lehrerschaft, am Paradigma Hiobs eine Antwort auf die Frage zu geben, wie der Mensch sein Leiden in Gottesfurcht bestehen kann, vgl. KAISER, 1985, 55f.). Auf den weisheitlichen Hintergrund der hier vorliegenden Gottesbezeichnung "Elohim" hat vor allem L. SCHMIDT (1976) 180 aufmerksam gemacht.

99 Vgl. L. SCHMIDT, ebd. 24 zum Befund, daß Jona 3,10 einfach von "dem Gott" redet: "Es gibt eben nur diesen einen Elohim, der das Geschick Ninives bestimmen kann und der auch den Niniviten als solcher bekannt ist."

100 Vgl. die Bemerkungen von W. H. SCHMIDT (1985) 88 zum Gebrauch von "Elohim" bei E: "Wahrscheinlichster Grund ... ist die Intention, Gottes Transzendenz und damit indirekt wohl auch einen gewissen Universalismus des eigenen Glaubens zu betonen: Jahwe ... ist Gott schlechthin." Auch die Beziehungen zwischen den "elohistischen" Texten des Pentateuch und Hi 1*.42* in der besonderen Thematisierung der "Gottesfurcht" (vgl. Hi 1,1) sind nicht zu übersehen.

Wichtig ist allerdings, daß die elohistischen Texte anders als diese weisheitlichen Schichten des Jona- und des Hiobbuches sich nicht auf die weisheitliche Gottesvorstellung beschränken, sondern sie einbeziehen in die Darstellung der Erfahrung des verborgenen und des rettenden Gottes.

V.

Zum Schluß auf der Grundlage der festgestellten theologischen Vorstellungen ein Versuch zur theologiegeschichtlichen Einordnung der untersuchten elohistischen Texte! In seinem Aufsatz über die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches, der sich bei Gen 37-50 vor allem auf die elohistischen Bestandteile stützt, hat A. MEINHOLD¹⁰¹ die These vertreten, daß die sich hier zeigende positive Hinwendung zu den Fremdvölkern begründet sei in der Diasporasituation des Verfassers. Wenn man auch seiner These einer durchgängigen Verwandtschaft von Josephsgeschichte und Esthernovelle nicht ohne weiteres folgen können¹⁰², so hat MEINHOLD doch zu Recht darauf hingewiesen, daß die Eingliederung von Israel und Juda in die altorientalischen Großreiche, wie sie in alttestamentlicher Zeit seit dem letzten Drittel des 8. Jh.s nahezu ununterbrochen bestand, eine in der alttestamentlichen Wissenschaft bisher zu wenig bedachte Herausforderung zur Auseinandersetzung mit der in Mesopotamien herrschenden Welt der Weisheit darstellte¹⁰³. Daß ein solcher auf dem Boden der internationalen Weisheit anzusetzender Dialog mit der Welt Mesopotamiens in der elohistischen Penta-teuchschicht nun auch tatsächlich stattfand, zeigen m. E. die zahlreichen mesopotamischen Vorstellungen, die sich in den elohistischen Bestandteilen der Josephsgeschichte nachweisen lassen.¹⁰⁴

101 MEINHOLD (1975) 323: "Mit ihrer ... positiven Hinwendung zum Fremdland ist die Josephsgeschichte in der Diaspora und für sie entstanden." Vgl. dazu die positive Zeichnung Abimelechs in Gen 20 und dazu BLUM (1984) 408-410.

102 Vgl. hierzu H.-C. SCHMITT (1980) 12 Anm. 40.

103 Vgl. MEINHOLD (1975) 320-323. Die von MEINHOLD angenommenen, für eine unabsehbare Zeit andauernden unmittelbaren Kontakte mit den Angehörigen von Fremdvölkern sind eventuell auch für das 722 in das assyrische und 605 in das neubabylonische Reich integrierte Nordreichsgebiet vorzusetzen - zumal dort auch eine fremdländische Oberschicht angesiedelt war.

104 Vgl. H.-C. SCHMITT (1980) 145-149.

Gegen eine solche Ansetzung unserer elohistischen Texte in schriftgelehrten weisheitlichen Kreisen der Zeit der assyrischen oder auch babylonischen Herrschaft, also ins 7. bzw. 6. Jh. v. Chr., spricht nicht das dagegen immer wieder eingewendete Argument, daß sich in den elohistischen Texten durchweg Nordreichstraditionen finden und sie daher vor dem Untergang des Nordreiches schriftlich fixiert sein müßten.¹⁰⁵ Schon A. ALT hat nämlich in seiner Studie über "die Heimat des Deuteronomiums"¹⁰⁶ herausgearbeitet, daß in den Gebieten des Nordreiches auch nach 722 v. Chr. theologisch-schriftstellerische Arbeit weitergehen konnte und somit ein Übergang von Nordreichstraditionen nach dem Süden auch noch im 7. und 6. Jh. möglich war.¹⁰⁷ Im übrigen zeigt die alttestamentliche Literatur ja auch sonst, daß gerade Situationen politischen Niedergangs die Produktion neuer theologischer Entwürfe gefördert haben.¹⁰⁸

Die theologische Leistung des Elohisten besteht dabei nun darin, daß er sich nicht einfach dem weisheitlichen Denken seiner nichtisraelitischen Umwelt anpaßte, sondern - wie bereits MEINHOLD¹⁰⁹ an den elohistischen Passagen der Josephsgeschichte herausgearbeitet hat - die allgemein menschliche weisheitliche Gotteserfahrung in Beziehung setzte zu der besonderen Gotteserfahrung Israels als des von Gott erwählten Volkes.

Diese Inbeziehungsetzung von universellem und israhelbezogenem Handeln Gottes konnte dem Elohisten allerdings nur durch den Rückgriff auf die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes gelingen, wie sie zum ersten Male in der frühen Schriftprophetie im Zusammenhang der Erfahrung Jahwes als Vernichter seines Volkes bezeugt ist. Wie die Schriftprophetie setzt der Elohist voraus, daß es nur einen einzigen geschichtswirksamen Gott gibt,

105 Vgl. nur SEEBASS (1982) 523; L. SCHMIDT (1983) 97; W. H. SCHMIDT (1985) 86 (anders SMEND 1984, 86; KAISER 1984, 105). Für eine Datierung unmittelbar nach der Reichstrennung setzt sich JENKS (1977) ein.

106 ALT (1953) 273-275.

107 Daß die Nordreichsbevölkerung bis in die spätnachexilische Zeit im geistigen Austausch mit Juda stand, zeigt sich daran, daß auch die Samaritaner den wohl in Juda endredigierten Pentateuch als ihre heilige Schrift anerkennen konnten.

108 Vgl. auch KLEIN (1977) 254, der feststellt, "daß E in einer Zeit schreibt, die eine große Bedrohung gerade hinter sich hat" (er denkt dabei allerdings an die Zeit unmittelbar nach den Aramäerkriegen um 800 v. Chr.).

109 MEINHOLD (1975) 320.323.

der sowohl an Israel als auch an der Völkerwelt handelt, wobei in der Erfahrung der Ferne (vgl. nur Jer 23,23) und der Unbegreiflichkeit dieses einen Gottes, wie sie Israel im Zusammenhang der Katastrophen der ausgehenden Königszeit gemacht hat, sich das Gottesvolk in der gleichen Situation befindet wie die Völkerwelt.¹¹⁰

Der Elohist begnügt sich allerdings nicht mit dieser Universalisierung der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, sondern versucht gleichzeitig, die in der Erwählung Gottes begründete Sonderstellung Israels neu zu durchdenken. Am klarsten reflektiert wird diese Sonderstellung dabei in der schon mehrfach erwähnten Erzählung von Sara im Harem des Königs Abimelech von Gen 20: Hier empfängt der Heide Abimelech zwar eine unmittelbare Traumoffenbarung Gottes, doch die Erfahrung der Rettung durch Gott kann er nur aufgrund der "Fürbitte" Abrahams machen, der hier offensichtlich vom Elohisten sehr bewußt als "Prophet"¹¹¹ bezeichnet wird. Israel ist nach Meinung des Elohisten somit gegenüber der Völkerwelt dadurch ausgezeichnet, daß es Propheten besitzt, Propheten, deren Aufgabe der Elohist in den Gestalten Abrahams und Josephs¹¹², vor allem aber in der des Mose¹¹³ in plastischer Weise herausstellt.

Es ist dieses prophetische Amt, wie es Mose repräsentiert und das möglicherweise besonders gottesdienstlich in Erscheinung tritt¹¹⁴, in dem die für

110 Zur Erfahrung der Verborgenheit Gottes bei Amos vgl. nur 5,18-20, zur Universalität des Gottesverständnisses nur 9,7.

111 Vgl. Gen 20,7 und dazu L. SCHMIDT (1983) 97; SMEND (1984) 86; KAISER (1984) 106; W. H. SCHMIDT (1985) 86. Zur Spätdatierung des hier vorliegenden Prophetenbildes vgl. BLUM (1984) 410 Anm. 17.

112 Zur prophetischen Funktion Josephs vgl. H.-C. SCHMITT (1980) 98.

113 Zur prophetischen Aufgabe Moses vgl. vor allem die von ihm für das Volk wahrgenommene "Befragung Gottes" (Ex 18,15). Bemerkenswert ist der Hinweis von JEREMIAS (1970) 140-144 (unter Bezugnahme auf MACHOLZ, Untersuchungen zur Geschichte der Samuel-Überlieferungen, Diss. Heidelberg 1966, 45ff.), daß zwischen der Gottesbefragung und der in Gen 20,7 bei Abraham angesprochenen Aufgabe der "Fürbitte" innerhalb der prophetischen Tradition (vor allem im Jeremiabuch) ein enger Zusammenhang besteht: "Fürbitte" bedeutet hier "sich um Orakelentscheid jemandes wegen an Jahwe wenden".

114 VON RAD (1938) 27 versteht Ex 20,18b-21 als "Ätiologie für den Kultpropheten" (vgl. ähnlich BEYERLIN 1961, 159f.).

den Elohisten zentrale Verheißung des Mit-Seins Gottes¹¹⁵ mit seinem Volk ihre Erfüllung findet. Bemerkenswert ist dabei allerdings, daß sich im Mosebild des Elohisten nicht nur prophetische Züge, sondern auch Elemente des charismatischen Führertums zeigen.¹¹⁶ Dahinter steht wohl ähnlich wie im Berufungsbericht des Jeremiabuches¹¹⁷ die Auffassung, daß nach dem Ende der Staatlichkeit Israels die Prophetie die Führung des Gottesvolkes zu übernehmen hat¹¹⁸. Allerdings stellt der Elohist dabei hohe ethische Anforderungen an die Träger dieses Amtes: Wie Mose sollen sie nicht nur Sprachrohr Gottes, sondern gleichzeitig Stellvertreter des Volkes vor Gott sein, wie dies in der Theophanieszene am Gottesberg¹¹⁹, aber auch in unserer Abrahamerzählung zum Ausdruck kommt: Stellvertretend für das Volk naht sich der Prophet "dem Dunkel, in dem Gott ist"¹²⁰.

-
- 115 Vgl. hierzu nur Gen 21,20.22; 28,20; 31,5; 35,3; (46,4; 48,21; Ex 3,12; 18,19. Bemerkenswert ist, daß hier die Beistandsverheißung in besonderer Weise dem jeweiligen Träger des prophetischen Amtes gilt.
- 116 Vgl. vor allem den "elohistischen" Berufungsbericht des Mose Ex 3,9-12 und dazu W. H. SCHMIDT (1974ff.) 123-129.
- 117 Jer 1,4-10. Zur nachjeremianischen Ansetzung vgl. L. SCHMIDT (1975/76).
- 118 Vgl. ebd. 208.
- 119 Ex 20,19.21.
- 120 Bei dem "Wolkendunkel" ist möglicherweise ursprünglich an "die der Verhüllung Jahwes dienende Räucherpraxis des Festkults" gedacht (vgl. BEYERLIN 1961, 154). Auf dem Hintergrund von Gen 22 und der "elohistischen" Josephsgeschichte dürfte dem Dunkel, dem der Prophet ausgesetzt ist, jedoch gleichzeitig auch eine übertragene Bedeutung zuzuschreiben sein: Nicht nur im Kult, sondern auch im Alltagsleben hat der Prophet in besonderer Weise die "Verborgtheit Gottes" zu ertragen, wie dies auch wieder vor allem im Jeremiabuch (vgl. vor allem die Konfessionen Jeremias) deutlich wird.

Blicken wir abschließend nach unserer Untersuchung der Theologie der elohistischen Pentateuchtexte auf die Kritik von NEIDHART am Gottesverständnis von Gen 22¹²¹ zurück, so wird man entgegen seiner Meinung mit einem vom Christusgeschehen her zu begründenden Einspruch gegen das elohistische Gottesverständnis zurückhaltend sein müssen. Da auch im Neuen Testament der *deus revelatus* nur im *deus in cruce absconditus* begegnet, sind die elohistischen Aussagen über die spannungsvolle Erfahrung des rettenden und des verborgenen Gottes als eine Altes und Neues Testament übergreifende theologische Vorstellung anzusehen, eine Vorstellung, zu der VON RAD am Schluß seiner Theologie des Alten Testaments - durchaus im Sinne des Neuen Testaments - bemerkt: "Alle echte Gotteserkenntnis beginnt mit der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes".¹²²

Literaturverzeichnis:

- ALT, A.: Die Heimat des Deuteronomiums, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd. 2, München 1953, 250-275.
- BARR, J.: Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism, Oxford 1983.
- BECKER, J.: Gottesfurcht im AT, An Bib 25, Rom 1965.
- BEYERLIN, W.: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.
- BLUM, E.: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- BULTMANN, R.: Theologie des NTs, 3. Auflage Tübingen 1958.
- CHILDS, B.S.: Introduction to the OT as Scripture, London 1979.
- FUHS, H.F.: Art. *j^r*, ThWAT III (1981) 869-893.
- GERLEMAN, G.: Art. *nsh*, THAT II (1976) 69-71.
- GREENBERG, M.: *nsh* in Exodus 20,20 and the purpose of the Sinaitic theophany, JBL 79 (1960) 273-276.
- GUNKEL, H.: Genesis, HK 1/1, 3. Auflage Göttingen 1910.
- HELFMEYER, F.J.: Art. *nsh*, ThWAT V, Liefg. 3/4 (1985) 473-487.
- HOLZINGER, H.: Einleitung in den Hexateuch, Freiburg und Leipzig 1893.
- JAROŠ, K.: Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, OBO 4, 2. Auflage Freiburg/Schweiz und Göttingen 1982.
- JENKS, A.W.: The Elohist and North Israelite Traditions, SBLMS 22, Missoula/Montana 1977.
- JEREMIAS, J.: Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970.
- KAISER, O.: Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, ZAW 70 (1958) 107-126 = Von der Gegenwartsbedeutung des ATs, Göttingen 1984, 107-126.
- KAISER, O.: Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im AT, in: Denkender Glaube. Fschr. C.H. Ratschow, Berlin und New York 1976, 24-48 = Von der Gegenwartsbedeutung des ATs, Göttingen 1984, 142-166.

121 Vgl. oben bei Anm. 3

122 VON RAD (1975) 402.

- KAISER, O.: Einleitung in das AT, 5. Aufl. Gütersloh 1984.
- KAISER, O.: Leid und Gott, in: Der Mensch unter dem Schicksal, BZAW 161, Berlin und New York 1985, 54-62.
- KILIAN, R.: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BBB 24, Bonn 1966.
- KILIAN, R.: Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition, ThGl 56 (1966) 369-384. = (1966a)
- KILIAN, R.: Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, SBS 44, Stuttgart 1970.
- KLEIN, H.: Ort und Zeit des Elohisten, EvTh 37 (1977) 247-260.
- KNAUF, E.A.: Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV, Wiesbaden 1985.
- KUTSCH, E.: Hiob - leidender Gerechter - leidender Mensch, KuD 19 (1973) 198-214.
- LERCH, D.: Isaaks Opferung christlich gedeutet, BHTh 12, Tübingen 1950.
- McEVENUE, S.E.: The Elohist at Work, ZAW 96 (1984) 315-332.
- MEINHOLD, A.: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, ZAW 87 (1975) 306-324.
- NEIDHART, W.: Vom Erzählen biblischer Geschichten, in: Neidhart, W. - Eggenberger, H. (Hg.), Erzählbuch zur Bibel, Zürich, Einsiedeln, Köln und Lahr 1975, 13-113.
- NOTH, M.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
- NOTH, M.: Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen 1958.
- OTTO, E.: Jakob in Bethel, ZAW 88 (1976) 165-190.
- PERLITT, L.: Bundestheologie im AT, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
- RAD, G. VON: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT 4/26, Stuttgart 1938 = Gesammelte Studien zum AT, TB 8, München 1958, 9-86.
- RAD, G. VON: Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2-4, 9. Auflage Göttingen 1972.
- RAD, G. VON: Theologie des ATs Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 6. Auflage München 1975.
- RENDTORFF, R.: Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin und New York 1977.
- REVENTLOW, H. GRAF: Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22, BSt 53, Neukirchen-Vluyn 1968.
- ROSE, M.: Deuteronomist und Jahwist, ATHANT 67, Zürich 1981.
- ROST, L.: Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen, ZThK 53 (1956) 1-10 = Das kleine Credo und andere Studien zum AT, Heidelberg 1965, 25-35.
- RUDOLPH, W.: Der "Elohist" von Exodus bis Josua, BZAW 68, Gießen 1938.
- RUPPERT, L.: Der Elohist - Sprecher für Gottes Volk, in: J. Schreiner (Hg.), Wort und Botschaft des ATs, Würzburg 1969, 121-132.
- RUPPERT, L.: Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition, VT 22 (1972) 55-63.
- RUPPERT, L.: Das Buch Genesis, Geistliche Schriftlesung 6/1, Düsseldorf 1975.
- SCHMID, H.H.: Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976.
- SCHMIDT, L.: Die Berufung Jeremias (Jer 1,4-10), ThViat 13 (1975/76) 189-209.
- SCHMIDT, L.: "De Deo". Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1, BZAW 143, Berlin und New York 1976.
- SCHMIDT, L.: Die atl. Bileamüberlieferung, BZ NF 23 (1979) 234-261.

- SCHMIDT, L.: Pentateuch, in: H.J. Boecker - H.-J. Hermisson - J.M. Schmidt - L. Schmidt, Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn 1983, 80-101.
- SCHMIDT, W.H.: Exodus, BKAT II, Neukirchen-Vluyn 1974ff.
- SCHMIDT, W.H.: Einführung in das AT, 3. Auflage Berlin und New York 1985.
- SCHMITT, H.-C.: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, Berlin und New York 1980.
- SCHMITT, H.-C.: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 22 (1982) 170-189.
- SCHÜPPHAUS, J.: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten, ThZ 31 (1975) 193-210.
- SEEBASS, H.: Art. Elohist, TRE IX (1982) 520-524.
- SETERS, J. VAN: Abraham in History and Tradition, New Haven und London 1975.
- SMEND, R.: Die Entstehung des ATs, ThW 1, 3. Auflage Stuttgart 1984.
- STÄHLI, H.-P.: Art. *jr*³, THAT I (1971) 765-778.
- WANKE, G.: Art. *φοβέω* und *φόβος* und *φοβέομαι* im AT, ThWNT IX (1973) 194-201.
- WEIMAR, P.: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin und New York 1977.
- WESTERMANN, C.: Genesis 2. Teilband: Genesis 12-36, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WOLFF, H.W.: Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, EvTh 29 (1969) 59-72 = Gesammelte Studien zum AT, TB 22, 2. Auflage München 1973, 402-417.
- ZENGER, E.: Das Buch Exodus, Geistliche Schriftlesung 7, Düsseldorf 1977.