

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 7

Heft 1

1998

Ch. Spaller: Strukturele Überlegungen zu biblisch-exegetischem Arbeiten	1
S. Gillmayr-Bucher: Von welcher sozialen Wirklichkeit erzählt Gen 24?	17
O. Dangl: Vom Überleben zum Erleben. Der Weg durch die Wüste	29
M. Ernst: Adam. Zur Relecture eines alttestamentlichen Motivs in neutestamentlichen Texten	43
M. Grohmann: Sara und Hagar. Anfragen an die Exegese von Gal 4,21–31 von der Wirkungsgeschichte her	53

**Institut für Ntl. Bibelwissenschaft – Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg**

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter

Dr. Oskar DANGL, Nonntaler Hauptstraße 31a, A-5020 Salzburg. – Dr.
Michael ERNST, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. – Dr. Susanne
GILLMAYR-BUCHER, Karl Rahner Platz 3, A-6020 Innsbruck. – Mag.
Marianne GROHMANN, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien. – Mag.
Christina Spaller, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblischen Lehrstühlen Österreichs.

Internet: http://www.sbg.ac.at/nbw/docs/pzb_home.htm

© 1998 Verlag Institut für Ntl. Bibelwissenschaft, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

SARA UND HAGAR

Anfragen an die Exegese von Gal 4,21–31 von der Wirkungsgeschichte her

Marianne Grobmann, Wien

Abstract: Die in der christlichen Theologie allgemein verbreitete Auslegung von Gal 4,21–31, die die Linie Hagar – Sinai – jetziges Jerusalem – Knechtschaft auf das Judentum und die Linie Sara – oberes Jerusalem – Freiheit auf das Christentum festlegt, ist wegen ihrer anti-jüdischen Wirkungsgeschichte problematisch. Ein Vergleich mit anderen Rezeptionsmöglichkeiten der alttestamentlichen Erzählungen Gen 16 und 21 in rabbinischem Midrasch, muslimischer Tradition und feministisch-theologischer Exegese zeigt Ansätze einer Neuinterpretation von Sara und Hagar.

The common Christian exegesis of Gal 4,21_31, which combines the line Hagar – Sinai – present Jerusalem – slavery with Judaism and Sara – heavenly Jerusalem – freedom with Christianity is problematic because of its anti-judaistic history. A comparison with other possibilities of reception of the Old-Testament-narratives Gen 16 and 21 in rabbinic Midrash, muslimic tradition and feminist-theological exegesis shows approaches to a new interpretation of Sara and Hagar.

Vorbemerkungen

In der christlichen Tradition seit der Alten Kirche wie in moderner historisch-kritischer Exegese gilt Gal 4,21–31 als einer von vielen Beweisen dafür, daß die Verheißungen an Israel von den JüdInnen auf die ChristInnen übergegangen sind. Diese Auslegungstradition ist vor dem Hintergrund des jahrhundertelangen christlichen Antijudaismus und der Neuansätze im jüdisch-christlichen Verhältnis seit 1945 grundsätzlich zu überdenken.

Im folgenden soll daher die traditionelle christliche Interpretation anderen Linien der Wirkungsgeschichte gegenübergestellt werden: Nach einem Blick auf die alttestamentlichen Texte zu Sara und Hagar aus feministisch-theologischer Perspektive soll ihre Rezeption im Judentum und im Islam exemplarisch dargestellt werden. Aufgrund dieses Blickes auf ganz unterschiedliche Facetten der Wirkungsgeschichte kehre ich am

Schluß wieder zu Paulus zurück und frage, ob sich daraus eine neue Auslegungsmöglichkeit von Gal 4,21–31 ergibt.

Ich stelle von zwei Richtungen her Anfragen an die Paulus-Exegese: einerseits aus dem Kontext des interreligiösen Dialogs – Sara und Hagar als Bild für die Entstehung der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam – und andererseits unter feministisch-theologischem Gesichtspunkt.

1. Gal 4,21–31 in traditioneller christlicher Exegese

Schon in V. 21 drückt sich das spannungsreiche Verhältnis des Paulus zum νόμος, zur jüdischen Tora, aus. Paulus verwendet hier νόμος in doppelter Bedeutung: Zuerst meint er mit ὑπὸ νόμον εἶναι „unter der jüdischen Tora sein“, d.h. die Gebote erfüllen, dann νόμος im Sinne von „Schrift“, den 5 Büchern Moses, da er im folgenden Abraham als eine Gestalt der Tora zitiert. Aber ganz klar ist diese Trennung nicht, bei νόμος im Sinne von תורה klingen immer beide Aspekte mit¹.

Nun folgt V. 22–23 ein Beispiel aus eben diesem νόμος, eingeleitet mit der Zitierungsformel γέγραπται γὰρ ὅτι². Es folgt aber kein Zitat aus dem AT, sondern eine Zusammenfassung von Gen 16,15 und Gen 21,2–3,9 nach LXX. Abraham wird mit Namen genannt, Sara und Hagar nicht, an den beiden Frauen interessiert Paulus nicht ihr Name, sondern nur ihr Stand: die Sklavin παιδίσκη³ und die Freie ἐλευθέρα (V. 22). Daß Hagar Sklavin ist, entstammt den alttestamentlichen Erzählungen: חַגָּרָה (Gen 16), חַגָּרָה (Gen 21); der Aspekt der Freiheit der Sara wird jedoch von Paulus neu hervorgehoben oder stammt aus einer ihm vorliegenden mündlichen Tradition.

Die beiden Frauen sind für Paulus wegen ihrer Söhne interessant, deren Geburt er als κατὰ σάρκα und δι' ἐπαγγελίας (V. 23) deutet: Ismael wurde „dem Fleisch nach“, „natürlich“ geboren und Isaak zu einem wegen des Alters der Sara nicht mehr möglichen Zeitpunkt, aufgrund der ausdrücklichen, nach menschlichem Ermessen unglaublich klingenden Verheißung Gottes (Gen 15,4; 17,15–19; 18,10; 21,1–7). Die Wendungen κατὰ σάρκα⁴ und δι' ἐπαγγελίας⁵ sind vermutlich paulinisch. Bemerk-

1 Vgl. H.D. Betz, Der Galaterbrief, München 1988, 415; P. von der Osten-Sacken, Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus, München 1989, 32.

2 Vgl. Gal 3,10; Röm 12,19; 14,11; 1.Kor 1,19; 3,19.

3 Zum Bedeutungsspektrum von παιδίσκη vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1962, 217.

4 Vgl. Röm 1,3; 4,1; 8,4.5.12.13; 9,3.5; 1.Kor 1,26; 10,18; 2.Kor 1,17; 5,16; 10,2.3.

kenswert ist, daß Paulus hier nicht $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ⁶ einander gegenüberstellt, sondern $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ und $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$: es paßt besser zu seiner Beweisführung in den Kapiteln 3 und 4⁷.

Durch $\delta\iota'$ $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$ tritt bei Paulus der Inhalt der Verheißung in den Hintergrund, wichtig ist nur, *daß* Isaak Kind durch eine Verheißung ist, *daß* eine Verheißung an Abraham ergangen ist. Daß auch für Ismael eine Verheißung gegeben ist (Gen 17,20; 21,13.18), übergeht Paulus. Im AT und im Judentum sind Gesetz und Verheißung eng miteinander verbunden, erst Paulus trennt $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ und $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ voneinander⁸.

Nun folgt V. 24–27 eine Mischung aus Allegorie und Typologie, eingeleitet durch $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ ⁹. Die Gegenüberstellung von Sara und Hagar in V. 24–26 ist sprachlich nicht ganz klar ausgeführt, das Gegenglied entspricht nicht immer der Struktur des 1. Teils¹⁰. Die Antithesen der zwei $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\alpha\iota$ sind: Berg Sinai – Knechtschaft – Hagar – jetziges Jerusalem und oberes Jerusalem – die Freie – unsere Mutter. Zum $\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\delta\omicron\rho\omicron\varsigma$ $\Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$ gibt es im folgenden keine Entsprechung, es wird nicht ausgeführt, woher das Testament der Sara stammt, selbst der Name Sara wird nicht genannt. $\Delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ kommt im Gal dreimal vor: 3,15.17; 4,24. Es ist die Übersetzung der LXX von כְּבִרַת und trägt wie dieses gleichzeitig die Bedeutung „Bund“ und „Testament“, „Verordnung“¹¹.

V. 25 ist ein viel diskutierter Vers, die Probleme v.a. von V. 25a beginnen schon bei der Textgestalt¹². Daß sich Jerusalem mit seinen Kin-

5 Vgl. Gal 3,18.

6 Wie z.B. in Gal 3,3.

7 Vgl. Betz, Galaterbrief (Anm. 1) 417.

8 Vgl. C. Dietzfelbinger, Paulus und das Alte Testament, München 1961, 7–10.

9 $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ in Gal 4,24 ist ein Hapaxlegomenon in der urchristlichen Literatur; vgl. K. Aland, VKGNT 1, Berlin/New York 1983, 38. Außerhalb des NT findet sich das Wort z.B. bei Philo; vgl. Schlier, Galater (Anm. 3) 218.

Ob es sich bei der folgenden Auslegung um Allegorie oder Typologie handelt, ist ein viel diskutiertes Problem der Exegese; vgl. dazu z.B. U. Luz, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, EvTh 27 (1967) 320; F. Mußner, Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg u.a. 1974, 319–320; R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer Methode, in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 369–380.

10 Ein Rekonstruktionsversuch findet sich bei Mußner, Galaterbrief (Anm. 9) 320.

11 Vgl. Mußner, Galaterbrief (Anm. 9) 321.

12 Der bei Nestle/Aland abgedruckte Text wird von A (Codex Alexandrinus), B (Codex Vaticanus), D (Codex Claromontanus), den Minuskeln 323.365.1175.2464, der syrischen Übersetzung in einer Randlesart, der bohairischen Übersetzung in einer Teilüberlieferung tradiert: $\tau\omicron$ $\delta\epsilon$ $\acute{\Lambda}\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\Sigma\iota\nu\acute{\alpha}$ $\delta\omicron\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\acute{\Lambda}\rho\alpha\beta\acute{\iota}\alpha$ „Aber das Wort Hagar bezeichnet den Sinaiberg in Arabien.“ Eine Variante dazu findet sich in Papyrus 46, in \aleph (Codex Sinaiticus), C (Codex Ephraemi Syri rescriptus), F, G, Minuskeln 1241.1739 und

dern in Sklaverei befindet oder daß der Sinaibund „zur Knechtschaft gebiert“ widerspricht jeder jüdischen Vorstellung¹³. Normalerweise wird ja der Sinaibund gerade mit den Nachkommen Isaaks in Verbindung gebracht.

Mit dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem in V. 25–26 nimmt Paulus jüdische Vorstellungen auf¹⁴. Das *ירושלים של מעלה* ist eine himmlische, zeitlose Stadt bei Gott, an das auch die Erwartung geknüpft ist, daß es einmal das irdische ersetzen wird, also ein zeitliches Nacheinander¹⁵. Bei Paulus ist das obere Jerusalem schon jetzt gegenwärtig, er bezeichnet es schon jetzt als die Mutter der Christusgläubigen. Hierin zeigt sich präsentische Eschatologie¹⁶.

In Jes 54,1 ist das Verheißungswort des Propheten, das Paulus V. 27 nach der LXX zitiert, auf das irdische Jerusalem bezogen: Jerusalem, als Frau vorgestellt, ist von ihrem Mann verlassen und kann keine Kinder mehr bekommen. Erst mit dem Ende des Exils kehrt Gott mit den Verbannten nach Jerusalem zurück, die Stadt hat wieder Mann und Kinder. Paulus bezieht nun dieses Trostwort auf das obere Jerusalem und auf Sara, obwohl er sie nicht namentlich erwähnt, die Nachkommenverheißung an die kinderlose Sara, damit auf die wunderbare Geburt des Isaak. Dieses Jes-Zitat spielt den geistlich-eschatologischen Charakter der Nachkommenschaft des Isaak gegen die natürliche Zeugung des Ismael aus¹⁷.

wenigen weiteren; in der lateinischen Übersetzung, teilweise in der sahidischen Überlieferung, im Ambrosiaster und bei Epiphania: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ „Denn der Sinaiberg liegt in Arabien.“ Das γὰρ statt δέ bedeutet eine Erleichterung des Textes: V. 25a wird damit zu einem erklärenden Satz, zu einer Begründung von V. 24, δέ ist aber als *lectio difficilior* vermutlich die ursprüngliche. F. Mußner, Hagar, Sinai, Jerusalem. Zum Text von Gal 4,25a, ThQ 135 (1955) 56–60: 60, entscheidet sich für die zweite Variante, indem er V. 25a als geographische Zwischenbemerkung wertet. Die Frage ist schwer zu entscheiden, vom äußeren Befund der Textzeugen her sprechen für beide Varianten bedeutende Dokumente. Letztendlich wird diese Stelle dunkel bleiben müssen.

13 Vgl. bSabb 128a: „Alle Israeliten sind Fürstenkinder“; bAbot VI,2b: „Es gibt (...) keinen Freien außer dem, der sich mit dem Studium der Tora beschäftigt.“ – D.h., daß gerade die Tora und ihr Studium den Menschen zur Freiheit führen.

14 Vgl. Jes 54,10ff; Tob 13,9ff; Test.Dan. 5,12; äth.Hen. 53,6; 90,28ff; 4.Esra 7,26f; syr.Bar. 5,1ff; 32,2ff; Offb. 3; 12; 21; vgl. Bill. III, 573; G. Fohrer, Zion – Jerusalem im AT, in: ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie, (BZAW 115), Berlin 1968, 195–241.

15 Beth ha-Midrasc V,128,11: „Anstelle des zeitlichen Jerusalem wird das Jerusalem, das erbaut ist, aus dem Himmel herabkommen, und der Sproß aus dem Stumpf Isaïs, der Messias ben David, wird erscheinen.“ Vgl. Bill. III, 573.

16 Vgl. Mußner, Galaterbrief (Anm. 9) 326.

17 Vgl. G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, Tübingen 1981, 318.

Der letzte Teil, V. 28–31, enthält paränetische Elemente. Die Gen weiß nichts von der in V. 29 geschilderten Verfolgung Isaaks durch Ismael. Hier könnten rabbinische Traditionen im Hintergrund stehen, die noch behandelt werden sollen. Vermutlich denkt Paulus an Verfolgungen, an denen er sich selbst einst aktiv beteiligt hat (Gal 5,11; 6,17) und denen er sich jetzt selbst ausgesetzt sieht.

V. 30 zitiert Gen 21,10 LXX. Paulus macht aus dem *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ* der LXX ein *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας*, um den Text besser seiner Allegorie anzupassen.

V. 31 ist eine Schlußfolgerung und nochmalige Zusammenfassung des ganzen Abschnitts. Über den apodiktischen Satz V. 28 hinausgehend, wird noch einmal der Aspekt der Freiheit vom Anfang (V. 23) betont.

In Gal 4,21–31 will Paulus mit einem Schriftbeweis zeigen, daß HeidenchristInnen wie die Galater Nachkommen von Abrahams freier Frau Sara und nicht von der Sklavin Hagar sind. Er identifiziert die beiden Frauen mit den zwei *διαθήκαι*, der alten und der neuen. Diese Antithese ist zunächst sachlich, nicht zeitlich, das geschichtliche Nacheinander spielt bei Paulus keine Rolle, er lebt im Bewußtsein einer eschatologischen Heilszeit¹⁸.

Was diesen Text heute so problematisch macht, ist, daß im Laufe der christlichen Wirkungsgeschichte die Linie Hagar – Sinai – jetziges Jerusalem – Knechtschaft auf das Judentum und die Linie Sara – oberes Jerusalem – Freiheit auf das Christentum festgelegt wurde. Diese Auslegung findet sich sowohl in der Alten Kirche¹⁹ als auch in modernen historisch-kritischen Kommentaren. Texte wie Gal 4,21–31 gelten bis heute als paulinische Legitimation für die christliche Verwerfung des Judentums:

„Die Aufforderung Saras an Abraham in 1.Mose 21,10, Ismael fortzujagen und vom Erbe auszuschließen, ist von Gott gutgeheißen (1.Mose 21,12): Das Gesetz, das die Judaisten in Galatien unter dem Druck des Judentums aufrichten wollen, spricht selbst gegen dieses Unternehmen: Christen als Erben der Verheißung verhalten sich ägesetzesgemäß, wenn

¹⁸ Vgl. Ph. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: L. Abramowski/J.F.G. Goeters (Hg.), Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, 33–62: 40,45.

¹⁹ Vgl. z.B. Ambrosius, Ep. 77, PL 16, 1264: „Nos secundum Isaac filii per repromissionem, Judaei secundum carnem filii ancillae (Gal 4,28). Nobis mater libera, quae non parturiebat, et postea ex repromissione effudit, peperitque masculum: illis mater Agar, generans in servitum.“

sie die Trennung von denen, die das Gesetz im legalistischen Sinn aufrichten, vollziehen.“²⁰

Unbehagen mit dieser Art von Auslegung wird einerseits von manchen historisch-kritischen BibelwissenschaftlerInnen geäußert, weil Paulus offensichtlich die Texte aus Gen 16 und 21 subjektiv auslegt, und andererseits von jüdischer Seite, weil die christliche Wirkungsgeschichte solcher und ähnlicher Texte sich verhängnisvoll auf das Verhalten der ChristInnen den JüdInnen gegenüber ausgewirkt hat²¹. V.a. V. 29.30 kann als Aufforderung interpretiert werden, die Juden zu enterben:

„Mit dieser typologischen Exegese hat Paulus die lange Reihe kirchlicher Schriftsteller eröffnet, die dem jüdischen Volk seine Erwählungsgüter und Verheißungen bestritten und durch typologisch-allegorische Exegesen auf die Christenheit übertragen haben als das neue Israel Gottes, das an die Stelle des alten Gottesvolkes getreten sei.“²²

Für uns heute stellt sich einerseits auf der Ebene des neutestamentlichen Textes die Frage, ob Paulus, der doch selbst aus pharisäischer Tradition stammt, hier wirklich so eindeutig Judentum und Christentum im Blick hat, und andererseits auf der Ebene der heutigen Interpretation, ob wir angesichts der Tatsache, daß die herkömmliche antigesetzliche Paulusdeutung und ihre Enterbungstheorie erheblich zum christlichen Antijudaismus und zu den Judenverfolgungen beigetragen haben, heute die traditionelle christliche Auslegung beibehalten können.

²⁰ J. Becker/H. Conzelmann/G. Friedrich: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (NTD 8), Göttingen 1981, 58.

²¹ Treffend formuliert diese Bedenken der Professor of Jewish Studies J.D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, in: ders., *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, 1–32: 9: „In modern times, the question of how to bring about such a treatment, how to relate the Old and the New, has once again become a crisis, for the old techniques seem discredited. Critical scholars rule out clairvoyance as an explanation axiomatically. Instead of holding that the Old Testament predicts events in the life of Jesus, critical scholars of the New Testament say that each Gospel writer sought to exploit Old Testament passages in order to bolster his case for the messianic and dominical claims of Jesus or of the church on his behalf. Today, only fundamentalists interpret Old Testament passages as historical predictions of New Testament narratives. Allegory has fared no better. To most biblicists, it seems woefully arbitrary. It is difficult to imagine Paul's interpretation of Genesis 21 persuading anyone who needed persuading. Although most Christians continue to accept the theology of Gal 4:21–27, its exegetical basis in the Torah has lost all credibility among historical critics.“

²² H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, 247.

2. Der alttestamentliche Befund: Gen 16 und 21,8–21

Ich möchte nun die Suche nach neuen Auslegungsmöglichkeiten zunächst beim Ausgangspunkt aller weiteren Interpretationen, bei den alttestamentlichen Texten Gen 16 und 21²³, beginnen.

Daß in Gen 16 und 21 zwei Frauen die Handelnden sind, führt dazu, daß diese zwei Gestalten immer wieder in feministischer Exegese aufgenommen werden. Feministische Exegese versucht aufzuzeigen, daß historisch-kritische ExegetInnen nicht immer so objektiv arbeiten, wie sie behaupten, und gerade bei Frauentexten oft vorgefaßte Meinungen an die Texte herantragen²⁴.

Die zwei Erzählungen über Sara und Hagar zeigen, daß in den sog. Väter- oder Patriarchenerzählungen keineswegs nur Männer im Mittelpunkt stehen. Gen 12–36 könnten genauso gut „Matriarchinnen- oder Erzmüttergeschichten“ heißen, weil in ihnen Frauen eine wichtige Rolle

- ²³ Die traditionelle Pentateuchkritik bewertet die beiden Versionen der Hagarerzählung als Doppelüberlieferung ein und desselben Stoffes und weist die Entstehung von Gen 16 und Gen 21 unterschiedlichen Quellenschichten zu: Gen 16 wird dem Jahwisten und der Priesterschrift zugeordnet – in die jahwistische Grunderzählung Gen 16,1b.2.4–14 ist der genealogische Bericht der Priesterschrift Gen 16,1a.3.15–16 eingeschoben. Die jahwistische Grunderzählung nimmt ätiologische Elemente aus der mündlichen Tradition (V. 13.14) auf, die aber im Duktus der jetzigen Form nicht mehr im Mittelpunkt stehen. Gen 21 ist eine elohistische Dublette zu Gen 16; vgl. z.B. C. Westermann, *Genesis 12–36* (BKAT 1/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 281–300, 411–421. Einige ExegetInnen nehmen für Gen 16 einen komplizierteren Entstehungsprozeß an: z.B. I. Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36* (BZAW 222), Berlin/New York 1994, unterteilt den jahwistischen Anteil in Gen 16 noch weiter: Er besteht aus einer Grunderzählung (G) Gen 16,1.2.4–8.11–14, die bei der Verschriftlichung aus der mündlichen Tradition ältere Ätiologien (Brunnen und Gottheit) einarbeitet, und einer Bearbeitungsschicht (B) Gen 16,9.10, die bei der Zusammenstellung mit Gen 21 hinzugefügt wurde, damit sich Hagar in Gen 21 wieder im Hause Abrahams und Saras befindet, um erneut vertrieben zu werden. Auch Gen 21,8–21 beurteilt Fischer als nicht ganz einheitlich: Sie nimmt hier ebenfalls eine Grunderzählung und eine Bearbeitungsschicht an: Gen 21G: V. 8–10.14a; V. 14b (mit Ausnahme des Zusatzes **בְּאֵר שָׂכֵעַ**) –21; Gen 21B: V. 11–13; zur ausführlichen literarkritischen Diskussion vgl. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- ²⁴ Vgl. z.B. H. Gunkel, *Genesis* (HK), Göttingen 1966, 232: Er faßt die Differenzen zwischen beiden Erzählungen folgendermaßen zusammen: „Alle diese Unterschiede gehen von dem einen Hauptunterschiede aus, daß Hagar in 16 mit kräftigen Farben, die derbes Lokalkolorit tragen, als echte, trotzige, unbändige Beduinenahnfrau geschildert wird, während in 21 die Lokalfarben verblichen sind, und Hagar die rein menschliche Gestalt einer armen, verstoßenen Mutter mit ihrem verschmachtenden Kinde geworden ist.“

spielen.²⁵ Der Kompromiß, die Umbenennung der Vätererzählungen in „Erzelternerzählungen“, die Fischer in ihrer Arbeit einführt,²⁶ wird dem nicht geringen Anteil von „Frauentexten“ in der Gen eher gerecht.

Gen 16:

Gen 16 läßt sich in 2 Teile gliedern: V. 1–6 ist der Schauplatz die Behausung von Abraham und Sara.

Ausgangssituation in V. 1 ist die Unfruchtbarkeit der Sara (לֹא ילדה לוֹ). Hagar wird als Saras שפחה bezeichnet: שפחה ist nicht eine gewöhnliche Sklavin, sondern „die Dienerin der Ehefrau, über die nur diese Verfügungsgewalt hat, und die in einem persönlichen Vertrauensverhältnis zu ihr steht.“²⁷ Nach israelitischer Rechtssitte können Eltern der jungen Frau eine Sklavin mit in die Ehe geben, die dann ihr persönliches Eigentum ist und nicht wie andere Sklavinnen dem Mann zur Verfügung steht.²⁸

Mit der Aussage in V. 2, daß *Gott* es ist, der den Mutterleib öffnet oder verschließt (עצרני יהוה מלדת), wird die Bedeutung der männlichen Zeugung gemindert: *Gott* ist es, der über das Schicksal der Erzeltern entscheidet, die handelnden Männer und Frauen sind nur Werkzeuge in seinem Plan.

Sara ergreift die Initiative zur Veränderung ihrer Situation der Unfruchtbarkeit im Sinne der Nachkommenverheißung: Sie schickt Abraham zu Hagar in der Hoffnung, „aufbaut“ zu werden (V. 2 אבנה ממנה).²⁹

Das in V. 2–4 beschriebene Verfahren der Sara wirkt für uns befremdlich. Die Praxis, daß eine verheiratete kinderlose Frau ihre private Sklavin ihrem Ehemann gibt, um durch sie Kinder zu bekommen, war im Alten Orient aber durchaus üblich.³⁰ Im AT kommt diese Vorgangsweise

25 So M.-T. Wacker, 1.Mose 16 und 21. Hagar – die Befreite, in: E.R. Schmidt u.a. (Hg.), *Feministisch gelesen* 1, Stuttgart 1988, 25–32: 25.

26 Vgl. Fischer, *Erzeltern* (Anm. 23) passim.

27 Westermann, *Genesis* (Anm. 23) 283.

28 Eine ähnliche Situation ist in Gen 24,59.61; 1.Sam 25,42 voranzusetzen; vgl. Gunkel, *Genesis* (Anm. 24) 184.

29 אבנה kann auf zweifache Weise übersetzt werden: als ni. von בנה: aufgebaut/aufgebaut werden – So versteht es heute die Mehrzahl der Ausleger; vgl. C. Westermann, *Genesis* 284; oder denominiert von בן: Sohn. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin u.a. 1962 (Neudruck der 17. Aufl. von 1915), 104, leitet אבנה an 2 Stellen (Gen 16,2; 30,3) von בן ab: als t.t. für das „Kinder erhalten durch (מן) eine Sklavin.“

30 Belege sind zusammengestellt bei Westermann, *Genesis* (Anm. 23) 285; z.B. für Babylonien im Eherecht der *naditu*-Priesterinnen: Codex Hammurabi § 146; Belege aus den Nuzi-Texten vgl. E.A. Speiser, *Genesis* (AncB 1), Garden City³1987, 120–121; weitere

noch in zwei Fällen vor – bei Rahel und Lea –, aber weder in Erzähltexten außerhalb der Genesis noch in Rechtstexten. An den drei Stellen, wo sie vorkommt, wird es dennoch nie für notwendig befunden, diese Vorgangsweise zu erklären. Das AT setzt also die außerbiblisch belegte altorientalische Rechtssituation des stellvertretenden Gebärens einer Sklavin für die Hauptfrau als üblich und bekannt voraus, übernimmt sie aber nicht in sein kodifiziertes Recht³¹.

Da das Vorgehen der Sara, die „Notlösung“ bei Unfruchtbarkeit, durchaus verbreitete Praxis war, trat wahrscheinlich auch der in V. 4 geschilderte Konflikt, daß die Sklavin durch ihre Schwangerschaft auf ihre Herrin herabsah (ותקל גברתה בעיניה), häufig auf³².

Im ersten Teil von Gen 16 ist Sara die Handelnde:

– Gen 16,2: Sara ergreift die Initiative zur Veränderung ihrer Situation, indem sie Abraham anspricht: ותאמר שרי. Abraham hört auf ihre Stimme: וישמע אברהם לקול שרי

– V. 3: Sara agiert, sie führt ihre Sklavin zu Abraham: ותקח ... ותתן

– V. 5: Anklagerede der Sara gegen Abraham: חמסי עליך

– V. 6: Wie in V 2 legt auch hier Abraham alle Macht in Saras Hand; sie allein ist dafür verantwortlich, wie sie ihre Sklavin behandelt, und sie behandelt sie schlecht: הנה שפחתך בידך עשי-לה הטוב בעיניך

Gerade Hagar, die v.a. durch die Interpretation des Paulus in Gal 4,21–31 eine Gestalt am Rande der Heilsgeschichte ist, wird von feministischer Exegese „wiederentdeckt“, erfreut sich bei feministischen Exegetinnen großer Sympathie: als „eine der ersten Frauen in der Schrift, die gebraucht, schlecht behandelt und verstoßen werden“³³, dann aber mit Gottes Hilfe gerettet wird.

Belege vgl. J. van Seters, The Problem of Childlessness in Near Eastern Laws and the Patriarchs of Israel, JBL 87 (1968) 401–408.

31 Vgl. Fischer, Erzeltern (Anm. 23) 106–107.

32 Dafür ist für Babylonien Codex Hammurabi § 146 und für Israel Spr 30,21–23 Beleg. Cod. Hamm. § 146: „Gesetzt, ein Mann hat eine Gattin genommen und sie hat eine Sklavin ihrem Gatten gegeben, und diese hat Kinder geboren, nachher hat sich jene Sklavin mit ihrer Herrin gleichgestellt, so wird ihre Herrin sie, weil sie Kinder geboren hat, für Geld nicht weggeben, eine Sklavenmarke wird man ihr machen, zu den Mägden wird man sie zählen.“ (zitiert nach W. Zimmerli, 1.Mose 12–25: Abraham (ZBKAT 1/2), Zürich 1976, 62); vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen/Zürich 121987, 149; weitere außerbiblische Belege für die Rivalität zwischen Sklavin und Hauptfrau vgl. I. Cardellini, Die biblischen „Sklaven“-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts (BBB 55), Königstein 1981.

33 Ph. Tribble, Hagar. Die Trostlosigkeit der Verbannung, in: dies., Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im AT, Gütersloh 1987, 25–59: 25.

Hagar steht ganz in der Macht der Sara, ist zum Objekt erniedrigt, ihr einziger Besitz, den sie Sara voraushat, ist das Kind in ihrem Leib. Ihre Reaktion, sich über Sara zu erheben, ist daher nicht überraschend. In Gen 16 vollzieht sich die Wende der Hagar in V. 4: durch die Erkenntnis ihrer Schwangerschaft wird Hagar vom passiven Objekt zum aktiven Subjekt: die Handlungsaktivität verlagert sich von den Erzellern weg hin zu Hagar: Sie, die als Werkzeug in den Plan Gottes eingebaut war, übernimmt nun selbst die Gestaltung.³⁴

Schauplatz des zweiten Teiles der Erzählung, V. 7–16, ist die Wüste:

Hagar begegnet in der Wüste ein Gottesbote, der ihr reiche Nachkommenschaft (זרע V. 10) und einen Sohn verheißt, den sie selbst benennen soll (V. 11). Während an alle Patriarchen Israels die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft ergeht, ist Hagar in Gen 16,10 die einzige Frau, an die sich diese Verheißung richtet. Im Gegensatz zu den Erzvätern fehlt bei ihr allerdings der Kontext des Bundes.

Verbunden mit der Verheißung des Sohnes ist die Namengebung ישמעאל, die in Gen 16,11 der Hagar aufgetragen und mit ihrer Erfahrung verbunden wird.³⁵

Hagar benennt Gott und die Stätte ihrer Begegnung mit dem Gottesboten: V. 13: אל ראי³⁶; V. 14: Brunnen לחי³⁷.

34 „Das Kind ist Hagers ganze Würde und ihre ganze Kraft, mit der sie jetzt beginnt, gegen ihre Herrin aufzubegehren, sie durch Demütigungen wieder in die Schranken zu weisen.“ – Wacker, 1. Mose 16 und 21 (Anm. 25) 26.

35 Erst die priesterschriftliche Bearbeitungsschicht teilt die Aufgabe der Namengebung Abraham zu (Gen 16,15).

36 ראי wäre wörtlich „meines Sehens“: Der Samaritanus liest ראה (du bist der Gott, der gesehen hat), die Septuaginta übersetzt $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \epsilon\pi\iota\delta\acute{\omicron}\nu\ \mu\epsilon$, die Vulgata: tu deus qui disti me (du bist der Gott, der mich gesehen hat).

Sowohl im Samaritanischen Pentateuch als auch in der griechischen und in der lateinischen Übersetzung wird also die Möglichkeit abgewiesen, daß etwa Hagar Gott gesehen haben könnte, wie es die Übersetzung von אל ראי mit „Gott meines Sehens“ nahelegt. Da aber kein Mensch Gott sehen darf, ist es sinnvoller, das Personalsuffix רי objektiv zu verstehen und zu übersetzen: „der Gott, der mich sieht.“

37 Dieser Vers ist als einziger in Gen 16 textlich schwierig: הלם kann nicht übersetzt werden, die Bedeutung von הלם ist eigentlich „hierher“, das paßt jedoch an dieser Stelle nicht. Im textkritischen Apparat der BHS wird der Rekonstruktionsversuch ראיתי statt ראיתי אלהים vorgeschlagen: „Gott habe ich gesehen.“ Allerdings ergibt sich hieraus die eher unwahrscheinliche Möglichkeit, daß Hagar Gott gesehen hat. Die textkritischen Schwierigkeiten von V. 13 sind letztendlich nicht zu lösen, klar ist nur, daß der Text in der vorhandenen Gestalt nicht gelesen werden kann.

ראי³⁸. Im Duktus der fortlaufenden Lektüre der Bibel kommt in Gen 16 zum ersten Mal vor, daß ein Mensch seinen Gott und die Stätte seines Erscheinens benennt. Auch wenn hier eine Heiligtumslegende aus der mündlichen Tradition aufgenommen wird, ist es doch bemerkenswert, daß die Namengebung dieser uralten heiligen Stätte einer Frau, einer befreiten Sklavin, in den Mund gelegt und mit ihrem Schicksal verbunden wird.

„Beachtet man, daß in den Erzelternerzählungen Heiligtumsgründungen ausschließlich an den Erfahrungen der Männer hängen³⁹ und selbst von den Erfahrungen der Mütter Israels keinerlei kultische Reminiszenzen überliefert sind, so ist Gen 16 in seiner Einzigartigkeit umso bedeutender.“⁴⁰

Die Bedrückung der Hagar durch Sara wird dreimal mit derselben Wurzel ענה ausgedrückt:

V. 6: *Als Sarai⁴¹ sie bedrückte (והענה), flob sie vor ihr*, V. 9: *beuge dich unter ihre Hand (והתעני תחת ידיה)*; V. 11: *Gott hat deine Bedrückung (עניך) gehört.*

Feministische Exegese setzt die Vertreibung der Hagar – u.a. wegen der Terminologie ברה, ענה – in Parallelität zur Exodustradition, allerdings in unterschiedlicher Nuancierung: Die Flucht der Hagar kann entweder als Befreiung, als Widerstand gegen ein Leben in Fremdbestimmung⁴² oder als Verbannung in die Trostlosigkeit bewertet werden, also als Gegenbewegung zum Exodus⁴³.

³⁸ Will man die Benennung des Brunnens להי ראי ebenfalls übersetzen, ist die Ableitung von חי am wahrscheinlichsten: „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“; weitere Varianten werden bei Westermann, Genesis (Anm. 23) 297, aufgelistet.

Zu ראי gibt es wieder mehrere Varianten: Einige Handschriften des Samaritanus lesen ראה (er hat gesehen). Die Septuaginta übersetzt εἶδον = ראיתי, d.h. „ich habe gesehen“. Diese Möglichkeiten sind jedoch zu vernachlässigen.

³⁹ Nur die beiden Grabtraditionen von Sara (Gen 23) und Rahel (Gen 35,20) bilden weibliche Bezugspunkte zu einem Ort. Beide konstituieren jedoch kein Heiligtum, die Gräber werden zudem von den Ehemännern errichtet.

⁴⁰ Fischer, Erzeltern (Anm. 23) 295.

⁴¹ Gen 16 werden die Namensformen שרי und אכרם verwendet. Die Umbenennung durch ירוח erfolgt für Abraham in Gen 17,5, für Sara in Gen 17,15, daher steht in Gen 21 schon die lange Form. Abgesehen von der Übersetzung von Gen 16 werden hier jedoch immer die Formen Abraham und Sara verwendet.

⁴² Vgl. Wacker, 1.Mose 16 und 21 (Anm. 25) 27–28.

⁴³ Vgl. Tribble, Hagar (Anm. 33) 25–59; Fischer löst das Problem dieser beiden Elemente in Gen 16 literarkritisch, indem sie für die jahwistische Grundschrift die befreienden Züge im Vordergrund sieht und erst in der Bearbeitung V. 9.10 und dann in P eine

Gen 21,8–21:

In Gen 21,8–21 sind die Ätiologien verschwunden. Hier wird eine Geschichte voller menschlicher Bewegung erzählt⁴⁴. Bemerkenswert ist die Spannung zwischen dem so menschlich Erzählten und der Entscheidung Gottes, die Verheißung zu erfüllen. Hagar wird als אמה (Gen 21,10.12.13)⁴⁵ bezeichnet.

Ausgangspunkt der Vertreibung von Hagar und Ismael ist in Gen 21,8–21 der Konflikt um das rechtmäßige Erbe, das Sara nur für ihren Sohn Isaak beansprucht: V. 9: Sara mißfällt das „Scherzen“ des Ismael (מצחק)⁴⁶. Die Initiative zur Vertreibung der Hagar geht von ihr aus (V. 10).

Gott greift ein und fordert Abraham explizit auf, auf Saras Stimme zu hören: כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה (V. 12). Er traut ihr also zu, daß sie das Richtige tun wird. Feministische Exegese wendet sich v.a. gegen Auslegungen, die dieses große Aktionspotential einer Frau nicht wahrhaben wollen⁴⁷.

In Gen 21 ergeht die Verheißung der Nachkommenschaft zuerst (V. 13) an Abraham, dann (V. 18) erst an Hagar.

Gen 21,8–21 ist die Geschichte einer Rettung aus Todesnot, Mutter und Kind geraten in akute Lebensgefahr. Diese Not wird in Gen 21,8–21 dramatischer ausgemalt als in Gen 16.

Unsere beiden Erzählungen Gen 16 und Gen 21,8–21 sind Beispiele für Widerstände, für die Verzögerung und Gefährdung der Verheißung,

Hinzufügung des Aspekts der permanenten Unterdrückung; vgl. Fischer, Erzeltern (Anm. 23) 296–298.

44 „Eifern der Sara, Mißbilligung Abrahams, verzweifelter Weinen einer Mutter angesichts des verdurstenden Kindes und indirekt erkennbar das Schreien des hilflosen Kindes zum Himmel.“ – Zimmerli, 1. Mose 12–25 (Anm. 32) 104.

45 Daß die Zuordnung von שפחה zu J und von אמה zu E nicht so eindeutig ist, wie häufig angenommen, wird seit A. Jepsen, Ama^h und schiphcha^h, VT 8 (1958) 293–297, diskutiert, da in manchen Texten beide Begriffe ohne inhaltliche Notwendigkeit abwechseln. Es gibt nun die eine Lösungsmöglichkeit einer inhaltlichen Differenzierung oder die Alternative, daß die beiden Begriffe wechselweise, ohne inhaltliche Unterscheidung verwendet werden; zur ausführlichen Diskussion dieser zwei Meinungen vgl. Fischer, Erzeltern (Anm. 23) 91–97.

46 Dieselbe Wurzel צחק (lachen, scherzen, spotten) wie im Namen יצחק; die Septuaginta ergänzt μετά Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ ἀβραῆς (mit Isaak, ihrem Sohn), da sonst das Objekt fehlt. Auch heute ergänzen die meisten AuslegerInnen im Sinne von אה-יצחק בנה (vgl. Westermann, Genesis 412). Die Ergänzung von „mit ihrem Sohn Isaak“ gemäß der Septuaginta erscheint für den Kontext durchaus sinnvoll.

47 Vgl. z.B. Zimmerli, 1. Mose 12–25 (Anm. 32) 102, zu Gen 21,12: „Er (i.e. Gott) heißt Abraham, Sara Folge zu leisten – nicht wegen deren besserer Einsicht oder gar besserer moralischer Haltung, sondern allein wegen des festliegenden göttlichen Entscheides.“

es geht in ihnen um menschliche Irrwege, da die EmpfängerInnen der Zusage nicht auf sie vertrauen. Die Verheißung ist stärker als der menschliche Versuch der Erzeltern, aus Ungeduld die Dinge selbst in die Hand zu nehmen. Abraham, Sara und Hagar rücken in ihrer ganzen Menschlichkeit in den Blickpunkt, in ihren Reaktionen und Konflikten spiegelt sich die Verheißung, während ihnen selbst Gottes Handeln zeitweise verborgen ist.

Für die Aktualisierung der Sara- und Hagar-Texte in der Gegenwart muß bei aller Aktivität der Frauen doch gesagt werden, daß sich sowohl Hagar als auch Sara innerhalb der patriarchalen Strukturen ihrer Zeit bewegen: Sara sieht sich durch ihre Kinderlosigkeit in ihrer Existenz in Frage gestellt, die Sorge um Nachkommenschaft ist ihr höchstes Ziel, und sie instrumentalisiert Hagar zu ihrem eigenen Nutzen. Hagar fühlt sich durch die Schwangerschaft in ihrer Macht gestärkt, auch sie sieht also Nachkommenschaft als höchsten Wert an. Die Möglichkeit der Solidarisierung der beiden Frauen gegen die Strukturen und Zwänge der Umwelt, die immerhin auch bestanden hätte, nehmen beide nicht in Anspruch. Stattdessen entwickelt sich Rivalität zwischen ihnen, die in beiden Erzählungen nicht gelöst wird, der Streit der Frauen bleibt.

3. Rabbinische Auslegungen: Textbeispiele aus GenR 53

Aus der Fülle jüdischer Auslegungen, die sich v.a. mit Sara, aber auch mit Hagar befassen, sollen hier zwei Beispiele aus GenR zitiert werden.

GenR gehört zu den exegetischen oder Auslegungsmidraschim: Charakteristisch für diese Gruppe ist, daß sie den biblischen Text Vers für Vers, manchmal sogar Wort für Wort auslegen, während homiletische Midraschim nur zu einzelnen Versen oder dem Hauptthema des Wochenabschnitts der Tora- oder Prophetenlesung einen erbaulichen Kommentar geben. Im exegetischen Midrasch werden karteikartenartig einzelne Auslegungen dem Bibeltext folgend – meist mit Nennung der Autoren oder Tradenten – aneinander gereiht, ohne daß zwischen den einzelnen Auslegungen zunächst ein inhaltlicher Zusammenhang oder ein einheitlicher Duktus erkennbar ist⁴⁸. GenR wurde zwischen 400 und 500, vermutlich in der 2. Hälfte des 5. Jh. in Palästina endredigiert⁴⁹. Parallelen zu den hier behandelten Stellen bei Philo, Josephus, aus dem

⁴⁸ Vgl. H.L. Strack/G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 71982, 228.

⁴⁹ Zur literarischen Entstehung von GenR vgl. Strack/Stemberger, *Einleitung* (Anm. 48) 257–261.

Talmud, der Tosefta und späterer rabbinischer Literatur sollen in unserem Rahmen unberücksichtigt bleiben.

Die hier diskutierten Stellen aus GenR sind dem Bereich der Aggada zuzuordnen, in dem – im Gegensatz zur Halacha, wo das Ergebnis für die Lebenspraxis letztendlich eindeutig sein muß – eine große Freiheit und Pluralität in der Auslegung möglich ist. Im Bereich der Halacha dient die Bibelauslegung meist dazu, die bestehende Halacha biblisch zu begründen und zu stützen. Die Aggada hat keinen direkten Einfluß auf das praktische Leben und bleibt daher vom ständigen Adaptierungsprozeß an die jeweiligen Zeitverhältnisse größtenteils ausgeklammert⁵⁰.

In GenR werden diverse Auslegungen meist im Namen eines bestimmten Rabbinen überliefert. In den meisten Fällen ist es nicht möglich, eine absolute Chronologie aufzustellen, in einer relativen Chronologie werden aber die Rabbinen in Generationen eingeteilt (5 Generationen von Tannaiten, 7 von Amoräern). Allerdings ist die Namensüberlieferung insgesamt problematisch: Aus dem kritischen Apparat der Textausgaben geht hervor, daß gerade bei den Namen die Überlieferung in Handschriften und Drucken sehr unsicher ist: Häufig werden sie untereinander verwechselt, die Verwendung von Abkürzungen führt zu verschiedenen Deutungen etc.⁵¹ Außerdem wäre es, auch wenn sich der ursprüngliche Name der Rabbinen erschließen ließe, nur in den seltensten Fällen wahrscheinlich, daß tatsächlich ipsissima vox bestimmter Rabbinen vorliegt. Viel wichtiger als der Name ist der Inhalt der überlieferten Tradition.⁵²

GenR 53,11 (zu Gen 21,9.10): „Sara aber sah den Sohn der Hagar, der Ägypterin etc.

R. Simeon sagte: R. Aqiba legte das negativ aus.

R. Aqiba lehrte: מצחק heißt nichts anderes als Unzucht (גילוי ערוה), wie du sagst (Gen 39,17): *Es kam zu mir der hebräische Knecht, den du uns gebracht hast, um seinen Mutwillen mit mir zu treiben*⁵³. Das lehrt, daß Sara Ismael sah, wie er Gärten eroberte, verheiratete Frauen einfiel und sie quälte.

R. Jischmael lehrte: צחק meint nichts anderes als Götzendienst (זרה עבודה), wie es heißt (Ex 32,6): *Sie standen früh am Morgen auf, opferten*

50 Vgl. Strack/Stemberger, Einleitung (Anm. 48) 26.

51 Z.B. ר"י kann R. Jochanan oder R. Joschija heißen.

52 Zur genaueren Diskussion dieser Problematik vgl. Strack/Stemberger, Einleitung (Anm. 48) 65–103; dort findet sich auch eine Auflistung der wichtigsten Rabbinen.

53 Im Zusammenhang der Frau des Potiphar über Joseph.

*Brandopfer und brachten dazu Dankopfer dar. Danach setzte sich das Volk, um zu essen und zu trinken, und sie standen auf, sich zu ergötzen*⁵⁴. Das lehrt, daß Sara den Ismael sah, wie er Anhöhen baute, Heuschrecken fing und sie auf ihnen als Opfer darbrachte.

R. Elieser sagte: צחק meint nichts anderes als Blutvergießen (דמים שפירכות) (2.Sam 2.14): *Abner sprach zu Joab: Laß die jungen Männer sich aufmachen zum Kampfspiel vor uns! Joab sprach: Es sei!*⁵⁵

R. Asarja (sagte) im Namen von R. Levi: Sie (Isaak und Ismael) sagten: Laßt uns gehen und unsere Teile auf dem Feld besichtigen! Da nahm Ismael einen Bogen und Pfeile und schoß sie nach Isaak und tat, als ob er nur scherzte⁵⁶. Wie geschrieben steht (Spr 26,18.19): *Wie ein Unsinniger ist der, der Geschoße und Pfeile schießt und tötet, und so ist der Mensch, der seinen Nächsten betrügt und sagt: Ich scherze nur!*

Aber ich sage: Die Bedeutung von צחק ist nichts anderes als das Erben: Denn als unser Vater Isaak geboren wurde, freuten sich alle; da sagte Ismael zu ihnen: Narren seid ihr, ich bin der Erstgeborene, und ich bekomme das Doppelte. Denn aus der Antwort, die Sara dem Abraham gab: *Denn der Sohn dieser Magd soll nicht mit meinem Sohn Isaak erben* kannst du das lernen: Er soll nicht erben *mit meinem Sohn*, selbst wenn er nicht Isaak wäre, *mit Isaak*, selbst wenn er nicht mein Sohn wäre, um wieviel weniger also *mit meinem Sohn Isaak*.⁵⁷

⁵⁴ Im Zusammenhang mit dem goldenen Kalb.

⁵⁵ Kontext ist der Bruderkrieg zwischen Israel und Juda. Hier steht allerdings die Wurzel חק, das eher „spielen“ heißt, hier im Sinne von Kampfspiel; שחק und צחק haben ähnliche Bedeutung.

⁵⁶ Mit der Erfahrung Isaels im Umgang mit Pfeil und Bogen wird auf Gen 21,20 angespielt.

⁵⁷ Die einzige neutrale Erklärung deutet das מצחק auf den Streit zwischen Isaak und Ismael um das Recht des Erstgeborenen auf das Erbe, der nach Abrahams Tod ausbrechen könnte. Ismael lachte über die, die sich so sehr über die Geburt Isaaks freuten, weil sie Isaak als Haupterben Abrahams sahen, weil es heißt: (Gen 21,12) *Dein nach Isaak wird deine Nachkommenschaft benannt werden*. Ismael spottete über sie und sagte: Das steht nicht alles Isaak zu, sondern mir gebührt das Doppelte, denn ich bin dem Gesetz nach der Erstgeborene.

Vgl. Rashi, Kommentar zum Pentateuch. Übersetzt von Rab. Bamberger, Basel 31962, 56–57: „... mit Jizchak, da er mein Sohn ist, auch wenn er nicht so würdig wie Jizchak wäre, oder würdig wie Jizchak, auch wenn er nicht mein Sohn wäre, würde dieser nicht verdienen, mit ihm zu erben; und umso weniger, mit meinem Sohn, mit Jizchak, da beides in ihm vereinigt ist.“

Das hier gebrauchte קל והומר ist eine Grundregel rabbinischer Schriftauslegung: der Schluß a minori ad maius, vom Leichten (minder Bedeutenden) auf das Schwere (Bedeutendere) und umgekehrt; vgl. Strack/Stemberger, Einleitung (Anm. 48), 28.

Den Widerspruch in der biblischen Chronologie, daß Ismael in Gen 21 nach Geburt und Entwöhnung Isaaks (Gen 21,8) schon ca. 17 Jahre alt sein müßte, weil das Alter Abrahams bei der Geburt Isaels mit 86 Jahren (Gen 16,16), bei der Isaaks mit 100 (Gen 21,5) angegeben wird, Gen 21,14 aber ein Kind intendiert, löst der Midrasch damit, daß Ismael krank war, sodaß ihn Hagar auf der Schulter tragen mußte:

GenR 53,13 (zu Gen 21,14): „*Und er legte es ihr auf die Schulter und das Kind etc.*“

Er war 27 Jahre alt, und du sagst: *er legte es ihr auf die Schulter und das Kind?* Das lehrt, daß Sara einen bösen Blick auf ihn (i.e. Ismael) geworfen hatte, so daß ihn Fieber und Schüttelfrost befiel. Das wird dir daraus bekannt, daß es heißt: *Das Wasser im Schlauch ging zu Ende.* Denn es ist Art des Kranken, zu jeder Zeit zu trinken.“

Die zwei angeführten Beispiele können nur einen kleinen Einblick in die Fülle rabbinischer Traditionen zu Sara und Hagar vermitteln. Interessant ist an diesen Texten das Problembewußtsein und die Genauigkeit, mit der die Rabbinen den hebräischen Text behandeln: Meistens gibt es lange Diskussionen und verschiedene Auslegungen genau zu den Stellen im Bibeltext, an denen unser heutiger textkritischer Apparat mit vielen Lesarten ebenfalls Schwierigkeiten mit dem Text verrät, oder zu Stellen, an denen die Literarkritik verschiedene Schichten annimmt.

GenR 53,11 interpretiert das מצחק in Gen 21,9 in fünf verschiedene Richtungen: In vier Auslegungen wird das Verhältnis Isaels zu Isaak negativ charakterisiert: מצחק ist nur in der letzten Auslegung, in der der Konflikt um das Erbe Anlaß für die Auseinandersetzung zwischen den beiden Abrahamssöhnen ist, „Spielen“ im neutralen Sinne, sonst wird es so interpretiert, daß Ismael Isaak schadete.

Das Problem der widersprüchlichen Altersangaben zu Ismael, das historisch-kritische Exegese auf dem Wege literarkritischer Scheidung zu lösen versucht, wird in GenR auch als Schwierigkeit erkannt: Eine literarkritische Scheidung ist dem Midrasch aber ebenso fremd wie eine z.B. von LXX durchgeführte Umstellung des Textes (ואת-הילד שם על-שכמה), es wird aber vorausgesetzt, daß Abraham der Hagar Brot, Wasserschlauch und Sohn auf die Schulter legt (שם על-שכמה ואת-הילד). Im Midrasch wird sowohl die Altersberechnung von 27 Jahren für Ismael (nach Gen 16,16 und 21,5) ernstgenommen als auch die Tatsache, daß Abraham der Hagar den Sohn auf die Schulter legt: der Widerspruch wird dadurch harmonisiert, daß Ismael für krank erklärt wird. Eine solche Behauptung muß aber einen Anhalt im Bibeltext haben: also wird

Gen 21,15 מן־ההמת ויכלו המים so ausgelegt, daß das Wasser im Schlauch deshalb so schnell zu Ende ging, weil Kranke viel trinken.

Der rabbinische Umgang mit dem Bibeltext ist assoziativ und eröffnet eine Vielfalt möglicher Auslegungen, die sich oft weit vom Bibeltext entfernen, ohne seine bleibende Gültigkeit damit zu mißachten.

4. Wirkungsgeschichte im Islam

In der muslimischen Tradition steht die Abraham-Hagar-Ismael-Linie stärker im Vordergrund als Sara und Isaak.

Hagar kommt im Koran nicht vor, auch Ismael nur an wenigen Stellen, aber in der Hadith, der islamischen Traditionsliteratur, gibt es Erzählungen über sie. Da diese außer-koranischen Auslegungen aus mündlicher Überlieferung entstanden sind, biblische Stoffe und Elemente aus der rabbinischen Literatur u.a. übernehmen und teilweise abwandeln und außerdem über einen großen Zeitraum (8.–10. Jh.) zu datieren sind, gibt es oft mehrere unterschiedliche Fassungen von Erzählungen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann⁵⁸. Hier soll eine Hauptlinie der Auslegung in groben Zügen umrissen werden, von der es unzählige Abweichungen in einzelnen Details gibt:

Nach der muslimischen Überlieferung hat Sara Hagar vom Pharao in Ägypten bekommen⁵⁹. Bei der Geburt Isaels (Gen 16,10–12;17,20) werden die Verheißungen betont⁶⁰. Mit dem Weggang Hagars aus Abrahams Haus wird die Verlagerung des Schauplatzes nach Mekka erklärt: Abraham selbst begleitet Hagar und Ismael – nach einem Streit der Frauen – und geht mit ihnen nach Mekka. Dort läßt er sie allein und kehrt ins Zelt der Sara zurück. In der Wüste geht Hagar und Ismael das Wasser im Wasserschlauch aus, Hagar hat keine Milch mehr, Ismael ist

⁵⁸ Die arabischen und persischen Quellen sind nicht in deutscher Übersetzung zugänglich. Eine umfassende Zusammenstellung der islamischen Exegese des Abraham-Ismael-Kreises und eine detaillierte Auflistung unterschiedlicher Versionen liefert R. Firestone, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis*, Albany/New York 1990; vgl. R. Paret, Art. Ismaʿil, in: *The Encyclopaedia of Islam* 4, 1978, 184–185.

⁵⁹ Diese Tradition stammt aus der rabbinischen Literatur: vgl. GenR 45,1.

⁶⁰ Die Hervorhebung Isaels geht so weit, daß die Bindung Isaaks (Gen 22), die im Koran (Sure 37,76–114) mit einem namenlosen Sohn erzählt wird, in der islamischen Traditionsliteratur als Bindung Isaels überliefert ist; vgl. dazu M. Krupp, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995, 75–77; ausführlich Firestone, *Journeys* (Anm. 58) 105–151.

krank⁶¹. Hagar irrt verzweifelt zwischen den Bergen Safa und Marwa hin und her. Da hört sie die Stimme eines Engels, er scharrt mit seinem Fuß im Sand, und plötzlich kommt Wasser aus der Erde. Der Engel Gottes tröstet Hagar und verheißt ihr, daß Abraham und Ismael am Ort dieser Quelle die Ka'ba bauen werden⁶².

Die muslimischen Araber sehen – der rabbinischen Tradition gemäß – in Ismael ihren Stammvater⁶³.

Nach dem Koran ist Ismael vor Isaak Abrahams Sohn und einer der Frommen und Propheten:

„Und gedenke in der Schrift des Ismael! Er war einer, der hält, was er verspricht, und ein Gesandter und Prophet. Er befahl seinen Angehörigen das Gebet und die Almosensteuer. Und er war bei seinem Herrn wohlgelitten“ (Sure 19, V. 54f).⁶⁴

Abraham und Ismael gelten als vorbildliche Muslime, die sich, als Ismael geopfert werden soll, in Gottes Willen ergeben (Sure 37, V. 102–111). Sie haben in Mekka den monotheistischen Kult eingeführt und die Ka'ba gegründet (Sure 2, V. 125–128). Nach der muslimischen Überlieferung wurde die Ka'ba in Mekka als Heiligtum Allahs und Zentrum der Pilgerfahrt, allerdings vor Mose und Jesus, vor Judentum und Christentum gestiftet⁶⁵. Im islamischen Volksglauben wurden Szenen aus Gen 16 und 21 verändert auf Mekka übertragen, da die Abraham-Geschichte in Arabien spielt: Im Arabischen ist die Wurzel hgr (emigrieren, verlassen u.a.) sowohl im Namen Hagar enthalten als auch in der Hedschra, der Auswanderung des Propheten Muhammad von Mekka nach Medina 622⁶⁶. Bis heute werden Hagars Wanderungen in der Wüste zum Brunnen, der Quelle Semsem, während der Pilgerfahrt nach Mekka nachvollzogen⁶⁷.

61 Diese Tradition stammt aus der rabbinischen Literatur: vgl. BerR 53,13 (zu Gen 21,14) s.o.

62 Vgl. Firestone, *Journeys* (Anm. 58) 63–71.

63 Nach H. Schmid, *Ismael im Alten Testament und im Koran*, *Jud 32* (1976) 76–81.119–129: 124–125, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, „daß die Nennung Ismaels und seiner Nachkommenschaft im Koran auf jüdische Vermittlung – bekanntlich lebten viele jüdische Sippen jahrhundertlang vor und nach Muhammad in Arabien – zurückgeht.“

64 *Der Koran*. Übersetzt von R. Paret, Stuttgart 21982.

65 Vgl. G. Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 21991, 42.

66 Vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden u.a. 41977, 905.

67 Vgl. P. Navé Levinson, *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum*, Gütersloh 1989, 50.

5. Versuch einer Neubewertung von Gal 4,21–31

Im folgenden möchte ich von diesen Beispielen aus der Wirkungsgeschichte zu Gal 4 zurückkehren. Angesichts der unterschiedlichen Rezeption von Sara und Hagar in Judentum, Christentum und Islam relativiert sich die Auslegung des Paulus als *eine* mögliche Form der Rezeption.

Die Exegese von Gen 16 und 21 zeigt, daß Paulus sich von der alttestamentlichen Textgrundlage weit entfernt. Die Deutung des Paulus wird den ursprünglichen Erzählungen der Gen kaum gerecht: Der Gegensatz *κατὰ σάρκα* – *δι' ἐπαγγελίας* kommt so im AT nicht vor, von einer Verfolgung Isaaks durch Ismael weiß die Gen nichts, Paulus ignoriert, daß auch an Hagar eine Verheißung von Nachkommenschaft und Segen gegeben ist, wenn auch ohne Bund. Er deutet die Texte auf subjektive Weise, so wie es in seine Situation paßt.

Feministische Exegese, die sich weniger auf Gal 4 als auf Gen 16 und 21 bezieht, zeigt die große Bedeutungsfülle dieser zwei alttestamentlichen Frauengestalten auf. Diese Weite wird durch die allegorisch-typologische Interpretation des Paulus reduziert. Da der alttestamentliche Kontext für die HörerInnen des Paulus vermutlich selbstverständlich war, muß er auch von uns heute im Blick behalten werden.

Der interreligiöse Aspekt ist in den biblischen Texten natürlich noch nicht angelegt, er kommt erst in der Wirkungsgeschichte in Judentum, Christentum und Islam zum Ausdruck⁶⁸.

Die Beispiele aus GenR zeigen die Verwandtschaft der Auslegungsmethoden des Paulus mit rabbinischer Tradition: Die zeitliche Differenz von 400 Jahren macht zwar eine direkte Vergleichbarkeit unmöglich; die schriftliche Redaktion von GenR nimmt aber Traditionen aus der mündlichen Tradition auf, die schon viel älter sind, teilweise sicher vor der Zeit des Paulus entstanden. Direkte Abhängigkeiten nach beiden Seiten können nicht festgestellt werden, aber gewisse gemeinsame Elemente. Paulus und die Rabbinen benützen dieselbe Auslegungsmethodik. Im Unterschied zu historisch-kritischer Exegese geht es beiden nicht darum, den Bibeltext historisch in seinem Sachzusammenhang zu erklären,

⁶⁸ Vgl. z.B. Navé Levinson, *Saras Töchter* (Anm. 67) 48: „Nach der biblisch zugrunde liegenden Theologie und Geschichtsauffassung geht es (in den Hagarerzählungen) um die Deutung der Tatsache, daß Araber und Juden Verwandte sind, über weite Flächen des Nahen Ostens verstreut lebten, jeder viele Stämme hatte und vom gleichen Stammvater Abraham/Ibrahim abgeleitet wurden. Damals gab es noch keine monotheistischen Araber. Dennoch wurde die Verwandtschaft erkannt und berichtet.“
Diese Tradition wird sowohl von Juden als auch seit dem 7.Jh. von Muslimen fortgeführt.

sondern aus dem Text durch Schlußfolgerungen und Kombinationen mit anderen Schriftstellen Unterstützung für den eigenen Standpunkt zu gewinnen⁶⁹.

Ein Unterschied zwischen Paulus und den Rabbinen besteht in der Art der Zitation des Bibeltexes: Zur Zeit des Paulus ist der Bibeltext noch nicht kanonisiert, Paulus respektiert ihn nicht als unverletzlich, sondern modifiziert ihn nach Bedarf, selbst die LXX, die in ihrer Übersetzung schon deutet, wird von Paulus verändert⁷⁰. Demgegenüber gibt es zur Zeit der Endredaktion von GenR schon einen feststehenden Masoretischen Text, über dessen Textgestalt nicht diskutiert wird⁷¹.

Am deutlichsten ist die Parallele zwischen Paulus und der rabbinischen Tradition in GenR 53,11 (zu Gen 21,9): In Gen 21,9 steht nichts von einer Verfolgung Isaaks durch Ismael. V.a. die Auslegungen nach R. Elieser und R. Asarja dürften hier im Hintergrund stehen. Aber auch die anderen beiden negativen Charakterisierungen des Ismael sind hier vielleicht mitzuhören. Die Intention des Paulus könnte also sein: *Als damals der nach dem Fleisch Gezeugte den nach dem Geist Gezeugten verfolgte*, um seinen Mutwillen mit ihm zu treiben / um mit ihm kämpfend zu spielen / indem er einen Bogen und Pfeile nahm und sie nach Isaak schoß und tat, als ob er nur scherzte.

Die Wirkungsgeschichte im Islam zeigt, daß die Marginalisierung der Hagar ein Spezifikum jüdischer und christlicher Auslegungen ist.

Versucht man, Gal 4 neu zu bewerten, ist es zunächst auf der Ebene des neutestamentlichen Textes wichtig, den historischen Kontext zu beachten: Paulus nennt an keiner Stelle die Gruppen, die er mit den Kindern der Sara und den Kindern der Hagar meint. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Paulus, der doch selbst aus der pharisäischen Tradition kam, mit seiner Auslegung die jüdische Interpretation so weit umkehrt, daß er die Hagar-Ismael-Linie, die traditionellerweise zu den AraberInnen hinführt⁷², tatsächlich auf die JüdInnen deutet und für die Christus-

69 Zur Verwandtschaft in der Methodik von Paulus und zeitgenössischem Rabbinentum: vgl. z.B. H. Müller, Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluß in paulinischer Theologie, ZNW 58 (1967) 73–74; H.-J. Schoeps, Paulus (Anm. 22).

70 Vielhauer, Paulus (Anm. 18) 51, konstatiert, „daß Paulus die 'Sache' immer schon vorher weiß und nicht aus dem Alten Testament gewinnt, sondern daß er in den Text einlegt, was er nachher auslegt.“

71 Vgl. Vielhauer, Paulus (Anm. 18) 35.

72 Vgl. F. Josephus, Antiquitatum Iudaicarum liber I, 213, in: B. Niese (Hg.), Flavii Iosephi opera I, Berlin 1888: „καταλιπεῖν μὲν Ἰσμαήλω καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ τὴν Ἀράβων χώραν“ (er – Abraham – ließ dem Ismael und seinen Nachkommen das Land der Araber).

gläubigen die Sara-Isaak-Linie in Anspruch nimmt. Für Paulus gibt es JüdInnen und ChristInnen noch nicht in klarer Abgegrenztheit. Er kämpft für beschneidungsfreie Heidenmission, und aus dieser Situation heraus muß seine Polemik gegen Leute gesehen werden, die Beschneidung und Übernahme der Tora – vermutlich sogar für NichtjüdInnen – verbindlich und zur Vorbedingung für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christusgläubigen machen wollen⁷³.

Paulus benutzt den Bibeltext von Gen 16 und Gen 21 in allegorisch-typologischer Auslegung für seine gegenwärtige Situation: Er will den Gemeinden von Galatien beweisen, daß sie als Kinder der Freien sich nicht unter das jüdische Gesetz und die Beschneidung stellen sollen. Er gibt ihnen den Zuspruch, daß sie als Christusgläubige auch ohne Beschneidung und Übernahme des Gesetzes Kinder der Verheißung sind. Betont wird der Aspekt der Freiheit vom Gesetz. Das Verhältnis des Paulus zum Gesetz steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Ablehnung und großer Liebe, das z.B. in Gal 4,21 zum Ausdruck kommt und v.a. Röm 9–11 durchzieht⁷⁴.

Wie sehr Paulus selbst in jüdischer Tradition steht, zeigt der Vergleich mit Texten aus GenR. In seiner Auslegungsmethode steht Paulus jüdisch-rabbinischer Exegese sehr nahe: Gal 4,21–31 ist ein Midrasch⁷⁵. Im Bereich des Midrasch und der Haggada sind der Phantasie und der Ausschmückung keine Grenzen gesetzt, sie haben nie autoritativen Rang. Mehrere einander widersprechende Auslegungen können nebeneinander stehen bleiben. Paulus deutet den alttestamentlichen Text unter dem Eindruck des Christus-Geschehens neu.

⁷³ Vgl. Mußner, Galaterbrief (Anm. 9) 331–333.

⁷⁴ Vgl. P. von der Osten-Sacken, Paulus und das Gesetz, in: ders./M. Stöhr (Hg.), Wegweisung. Jüdische und christliche Bibelarbeiten (VIKJ 8), Berlin 1978, 66.

⁷⁵ Für Schoeps, Paulus (Anm. 22) 252, ist Gal 4,21–31 „wüster hellenistischer Spekulationsmidrasch auf nicht ganz klarem apokalyptischem Hintergrund.“ Zur Charakterisierung eines Textes als Midrasch nennt E.E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity*, Tübingen 1991, 92, folgende Kriterien: „As an *interpretive activity* the midrashic procedure (1) is oriented to Scripture, (2) adapting it to the present (3) for the purpose of instructing or edifying the current reader or hearer.“

Alle 3 Merkmale treffen auf Gal 4,21–31 zu:

(1) Der Schriftbezug ist durch V. 22.27.30 gegeben.

(2) Mit dem οὐτως καὶ νῦν in V. 29 aktualisiert Paulus die Erzählung der Gen für seine Gegenwart.

(3) Mit V. 21, V. 28 (ὁμεῖς δέ, ἀδελφοί), V. 31 (ἀδελφοί) spricht Paulus die Galater direkt an, seine Interpretation ist ihm ein dringliches Anliegen.

Legt man Gal 4,21–31 auf das Verhältnis Judentum – Christentum aus, so bemächtigt sich in diesem Bild das Christentum der Rolle des Judentums. JüdInnen würden nie der Zuordnung zu Hagar zustimmen, Sara ist zuerst Mutter der JüdInnen und dann erst der HeidenchristInnen.

Auf der Ebene der heutigen Interpretation können wir daher die Unbefangenheit des Paulus so nicht übernehmen. Paulus bringt hier *eine* mögliche Auslegung, die ihm für seinen Zweck und für die Situation der galatischen Gemeinden passend erscheint. Aber er verfaßt keine dogmatische Abhandlung über das Verhältnis *der* ChristInnen zu *den* JüdInnen. Es ist also wichtig, die paulinische Polemik im Kontext des gesamten Corpus Paulinum zu sehen und den Charakter von Gal 4,21–31 als Midrasch ohne allgemeingültige Verpflichtung ernstzunehmen. Aus dieser Auslegung, die in einer konkreten historischen Situation entstanden ist, kann nicht die ewige Verdammung *des* Judentums aller Zeiten abgeleitet werden⁷⁶.

Wir heute sind in einer ganz anderen Situation als Paulus: Unser Problem ist weder die Abgrenzung vom Judentum noch innergemeindliche Spannungen um Gesetzestreue. Es bleibt für uns heute fragwürdig, ob das Bild des Paulus im Kontext des interreligiösen Dialogs noch brauchbar ist, weil es sich so schwer von seiner antijüdischen Wirkungsgeschichte trennen läßt.

⁷⁶ Vgl. K. Haacker, Paulus und das Judentum im Galaterbrief, in: E. Brocke/J. Seim (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 95–111: 111.