

Das Erhörungsmotiv im Namen Ismaels und seine narrativen Variationen

Thomas Naumann

I.

Namengebung gehört als wichtiges Schwellenritual in den Zusammenhang der Geburt. In der antiken Welt war die Geburt ein höchst gefährdetes Ereignis, in dem sich Mutter wie Kind häufig auf der Grenze von Tod und Leben bewegten. Wenn es im alten Israel unmittelbar nach einer glücklichen Geburt, während der sich die Mutter mit Gebärförderinnen von der Familie ins Innere des Hauses zurückgezogen hatte,¹ zur Namengebung des Kindes kam, so reflektierten die Namen häufig Erfahrungen der Geburt, das Glück und den Schmerz, den die Mutter und die Familie mit ihr im Geburtsvorgang erlebt hatten. Anders als in moderner Namengebung, in der sich Namenbedeutung und -gebung weit voneinander abgelöst haben, reflektieren viele israelitische Personennamen ganz unmittelbar Erfahrungen und Stimmungen im Zusammenhang von Schwangerschaft und Geburt. Es ist ein Verdienst des Jubilars, die Formen familiärer Frömmigkeit herausgearbeitet zu haben, welche die biblische Namengebung ebenso bestimmen wie sie sich auch in den Erzelterngeschichten oder den Individualpsalmen finden.²

Während eine Linie der älteren Namenforschung meinte, der Name wolle das Wesen einer Person bestimmen,³ ist die jüngere Forschung gerade in dieser Hinsicht von Vorsicht geprägt. Der Name reflektiert wohl nicht in erster Linie das

¹ Geburtshilfe leisteten entweder berufsmäßige Hebammen (Gen 35,17; 38,28; Ex 1,15-21) oder Frauen aus der Nachbarschaft (1 Sam 4,20; Rut 4,13-17). Ez 16,4 schildert die hier notwendigen Handlungen, das Abschneiden der Nabelschnur, das Baden und das Einreiben mit Salz (vielleicht ein apotropäischer Ritus). Der Vater war wohl nicht anwesend, weshalb ihm wie in Hiob 3,3; Jer 20,15 die Geburt erst mitgeteilt wird; vgl. Berg, Geburt, 748-749.

² Vgl. Albertz, Frömmigkeit, 49-96. Die folgenden Ausführungen wollen Rainer Albertz, der auch gegenwärtig intensiv an der religionsgeschichtlichen Auswertung der biblischen Personennamen forscht, zu seinem 65. Geburtstag herzlich grüßen.

³ So etwa Pedersen, Israel, 245; Fichtner, Ätiologie, 372.

Wesen des Trägers, „sondern hebt etwa nur eine einzelne Eigenschaft an seinem Träger heraus oder erinnert an die Stimmung der Eltern bei der Geburt oder macht als theophorer Personennamen eine Aussage über Gott“.⁴

Das Interesse an den Bedeutungen von Personennamen manifestiert sich in den biblischen Texten an den vielen Ätiologien von Personen-, Orts- und Landschaftsnamen.⁵ Gleichwohl gibt es eine Reihe von Erzählungen, die das ätiologische Interesse doch weit übersteigen und das semantische Bedeutungspotential von Personennamen zur Formung ganzer Szenen und Erzählsequenzen nutzen. In hervorstechender Weise trifft dies in der Erzelternsgeschichte für die Erzählungen von Ismael und Isaak zu. Das Motiv des Lachens, das Isaak im Namen trägt, bestimmt in verschiedener Variation die Szenerie der Geburtsankündigungen in Gen 17,15-21 und Gen 18,9-15 und die Geburtsschilderung selbst (Gen 21,1-7.9). Würde Isaak einen anderen Namen tragen, müsste völlig anderes erzählt werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Erhörungs-motiv im Namen Ismaels, das in drei verschiedenen Episoden variiert wird (Gen 16,7-14; 17,16-21; 21,8-21). Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich wegen des beschränkten Raums ausschließlich auf das Erhörungs-motiv im Ismaelnamen. In der Forschung ist wegen des notwendigen Interesses an den stammesätiologischen Komponenten der Hagar-Ismael-Erzählungen etwas in den Hintergrund getreten, dass diese in einzigartiger Weise ein literarisches Paradigma dafür ausbilden, dass der Gott Israels sich derjenigen als Retter annimmt, die durch Flucht oder Vertreibung ihre heimatlichen Lebensbezüge verlassen mussten und alsbald in tiefe Not geraten, die bis an die Grenze des Todes reichen kann. In diesen Bedrängnissen kommt Gott als erhörender Gott zum Zug. Davon erzählt der Name Ismael, der zum Programm und Manifest der rettenden Zuwendung des erhörenden Gottes in diesen Episoden wird.⁶

II.

Der Name Ismael (hebr. *yišmā' ʿēl*) ist ein in Israel sehr geläufiger Name und gehört zur großen Gruppe von Danknamen. Von diesen lässt sich eine Unterklasse abgrenzen, in der für die göttliche Wahrnehmung einer Notsituation und fürsorgliche Zuwendung mit der Namengebung gedankt wird. Diese Namen werden mit Verben göttlicher Wahrnehmung (hören, sehen, antworten, gedenken usw.) gebildet.⁷ Den bei weitem größten Anteil in dieser Unterklasse bilden Namen, in denen göttliches Erhören mit dem Themaverb *šm'* zum Ausdruck kommt. Eine Vielzahl

⁴ Grether, Name, 2. In diesem Sinn auch Martin Noth in seiner grundlegenden Studie zu den israelitischen Personennamen (1928) sowie Barr, Symbolism, 20-21.

⁵ Vgl. besonders Fichtner, Ätiologie, passim.

⁶ Darauf hat vor fast 20 Jahren Irsigler, Erhörungs-motiv, in einem richtungsweisenden Aufsatz hingewiesen, auf den ich mich immer wieder beziehen werde.

⁷ Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 77ff.

unterschiedlicher Namen variieren dieses Erhörungs-motiv.⁸ Von den Erhörungs-namen im engeren Sinn begegnet *š^ema* 'yāh(u) mit 28 Belegen am häufigsten, gefolgt von der Kurzform *šim* 'i (18), 'elišāmā' (6) und *yišmā* ' 'ēl (6).⁹ Varianten des Ismaelnamens begegnen noch vereinzelt als *yišmā* ' , *yišma* 'yāhu und *yišma* 'yā.¹⁰ Der Name Ismael ist jedoch nur die hebräische Variante eines schon seit dem 3.Jt. belegten und in vielen Sprachen nachgewiesenen gemeinsemitischen Personennamens mit der Bedeutung: '(die Gottheit) Il/El hat erhört'.¹¹ In epigraphischen Funden, die zwischen dem 8. und 6.Jh. in jüdische Fundkontexte weisen, kommt der Name Ismael sogar überdurchschnittlich häufig vor.¹² So erlaubt der biblische und epigraphische Befund nur das Urteil, dass der Name Ismael (mindestens seit der späten Königszeit) ein in Juda gern verwendeter und beliebter Name gewesen ist.¹³ Diese Vorlieben bleiben auch in der jüdisch-palästinischen Namengebung der hellenistisch-römischen Zeit erhalten. Tal Ilans umfassende Bestandsaufnahme jüdischer Namen in Palästina (330 v.Chr. - 200 n.Chr.) nennt 31 Belege für den jüdischen Namen Ismael in dieser Zeit. Das entspricht Rang 13 auf der Beliebtheitskala jüdischer Namen.¹⁴ Und für das 2.Jh. n.Chr. etwa rechnet Michael O. Wise damit, dass ca. 2 % der jüdischen Männer in Palästina den Namen Ismael trugen.¹⁵ Das ist ungewöhnlich, weil die Patriarchennamen (Abraham, Isaak,

⁸ Rechenmacher, Personennamen, 78, listet 27 Varianten auf; vgl. auch Noth, Personennamen, und Albertz, Frömmigkeit, 63, die 14 Namenvarianten aufführen; ferner Fowler, Names, 363.

⁹ Neben Ismael, dem Sohn Abrahams, begegnen noch 2.) Ismael ben Natanja, jüdischer Prinz und Anführer des Aufstands gegen Gedalja (Jer 40,13ff; 41,1-18; 2 Kön 25,23; epigraphisch inzwischen wahrscheinlich belegt; vgl. Barkay, Ishmael); 3.) Ismael ben Azel (1 Chr 8,38; 9,44); 4.) Ismael, Vater des Sebadja, eines hohen Jerusalemer Beamten zur Zeit des jüdischen Königs Joschafat (2 Chr 19,11); 5.) Ismael ben Jochanan, Jerusalemer Höfling unter Joasch (2 Chr 23,1); 6.) Ismael, Jerusalemer Priester zur Zeit Esras (Esra 10,22).

¹⁰ Das theophore -yā(hu) hat sich im biblischen Onomastikon nicht durchsetzen können. Auch in frühjüdischer und spätantiker Zeit ist der Name *yišmā* ' 'ēl als jüdischer Männername unvermindert beliebt.

¹¹ Vgl. zu den gemeinsemitischen Äquivalenten Knauf, Ismael, 1-9.38 mit Anm. 170, Nachtrag 141; Irsigler, Erhörungs-motiv, 118 mit Anm. 23, sowie Dijkstra, Ishmael, 844-847.

¹² Vgl. Bordreuil, Catalogue, 52; Zadok, Prosopography (Register); Barkay, Bulla, 109. Unter den von Avigad 1986 aus dem späten 7.Jh. veröffentlichten jüdischen Inschriften taucht der Name zehn Mal (bei neun verschiedenen Trägern) auf. Die epigraphischen Belege werden durch jüngere Publikationen laufend weiter vermehrt.

¹³ Knauf, Ismael, 38 Anm. 170, spricht von einem jüdischen 'Modenamen' für diese Zeit; ähnlich Barkay, Ishmael, 109.

¹⁴ Vgl. Ilan, Names, 177-179, sowie die Häufigkeitsübersicht auf S. 56 und S. 6: „Most unusual ist the popularity of the Name of Ishmael“. Spitzenreiter allerdings ist *šim* 'ōn / Simon (257), auch ein Name mit Erhörungs-motiv, gefolgt von Josef (231), Judah (179), Eleazar (177), Jochanan (128), Joshua (103), Chananiah (85), Jonathan (75), Matthatias (63), Menachem (46), Jakob (45), Chanan (39), Ismael, Zacharia, Alexander und Disitheus (jeweils 31).

¹⁵ Wise, Art. Bar Kokhba Letters, passim.

Jakob, Esau) für die alttestamentliche Namengebung vermieden werden und auch in frühjüdischer Zeit nur Jakob ein beliebter Name wurde,¹⁶ und vor allem, weil das Negativimage, das der Abrahamsohn Ismael als Feind und Rivale Isaaks und Stammvater der Araber in frührabbinischer Zeit bekam,¹⁷ auf die jüdische Namengebung überhaupt nicht durchschlägt.

Der Name *yšmā' ʿēl* bildet einen Verbalsatz mit nachgestelltem Subjekt: ‚die Gottheit (El) hat erhört‘. Während Martin Noth wegen der als Jussiv verstandenen Imperfektkonstruktion an einen Wunschnamen in der Bedeutung ‚Gott möge erhören‘ dachte,¹⁸ hat Johann Jakob Stamm gezeigt, dass die Präfixkonjugation hier perfektisch zu verstehen ist,¹⁹ was heute allgemein akzeptiert ist. Ein Objekt des Erhörens fehlt, denn die meisten hebräischen Satznamen sind zweigliedrig. Das nicht genannte Objekt verweist logisch zunächst auf eine sprachliche Äußerung des Rufens, Schreiens, Klagens, Bittens usw., die „erhört“ werden kann. Allerdings wird, wie wir sehen werden, im hebräischen Sprachgebrauch göttliches Erhören vor allem auf eine Person und ihre Notlage bezogen. So wird im Namen Ismael der Dank gegenüber einer Gottheit zum Ausdruck gebracht, dass sie mit der glücklichen Geburt des Kindes eine persönliche und familiäre Notlage beendet hat. Im Namen Ismael ist diese Erfahrung der fürsorgenden und eine Notwendenden Nähe Gottes eingeschrieben und der Name hält als Merkzeichen diese Erhörungs erfahrung dann im Gedächtnis der Familie fest.

III.

Im Umkreis von Schwangerschaft und Geburt lassen sich unterschiedliche Not-situationen denken. Kinderlosigkeit mit ihren Auswirkungen auf den Sozialstatus der betroffenen Frau und die Konsequenz für das Verlöschen des Namens einer Familie in der Generationenfolge, wie es sich in biblischen Geburtserzählungen häufig abbildet, zeigt nur einen Aspekt vieler denkbarer Möglichkeiten. Krankheit und Komplikationen während der Schwangerschaft, zurückliegende Fehlgeburten, der Tod älterer Kinder oder Angehöriger, äußere Einflüsse wie Krieg oder Hungersnöte kämen ebenfalls dafür in Betracht. Jedenfalls werden Geburtserfahrungen häufig als Erhörungs-situationen dankbar erlebt, auch dort, wo Namen ohne anklingendes Erhörungs-motiv verliehen werden. Die Geburts-geschichte Samuels etwa kennt ein als Gelübde vorgetragenes Bittgebet Hannas, das auf Überwindung ihrer Kinderlosigkeit und der damit verbundenen Zurücksetzung in polygamen Familienverhältnissen zielt. Die Ätiologie der Namengebung Samuels akzentuiert dann jedoch Hannas Gelübde insgesamt („denn von Jhwh Zebaoth habe ich ihn erbeten“ V. 21), nicht aber Gottes Erhören, was nach dem mitgeteilten Gebet („Jhwh

¹⁶ Vgl. Anm. 15.

¹⁷ Die ältesten Belege für dieses Feindschaftsmotiv, das die rabbinische Sichtweise weitgehend bestimmt, stammen aus Gal 4,21-31 und Tosefta Sota 6,6; vgl. meinen Exkurs zur Entstehung des Feindschaftsmotivs bei Naumann, Ismael, 188-196, zusammenfassend in ders., Sohn, 87.

¹⁸ Noth, Personennamen, 198 Nr. 766.

¹⁹ Stamm, Ersatznamen, 60-64.

Zebaoth, wenn du das Elend deiner Magd wirklich ansiehst und meiner gedenkst ...“ V. 11) ebenfalls nahe gelegen hätte.²⁰ Auch die Geburten Leas werden unter der Perspektive des Leas Not wahrnehmenden und erhörenden Jhwh erzählt (Gen 29,31.33; 30,17). Allerdings ist Leas Not nicht Kinderlosigkeit, sondern vielmehr die Zurücksetzung und verweigerte Liebe, die sie von Jakob erfährt. Die Ätiologien von Ruben und Simeon (V. 32-33) variieren ausdrücklich das Erhörungs-motiv und charakterisieren die Geburt als Notwende, obgleich nur der Name Simeon (hebr. *šim'ōn*) das göttliche Erhö-ren im Namen trägt. Auch dort, wo Geburtserfahrungen ausdrücklich als Erhörungs-situationen und Notwenden beschrieben werden und zum Teil Eingang in die Namengebung gefunden haben, wird oft kein vorgängiges Bitt- oder Klagegebet überliefert oder erwähnt, auf das Gott mit der Geburt reagiert hat.²¹ So gilt: Wo vom göttlichen Erhö-ren in der Geburtsszene oder im Namen die Rede ist, geht es keinesfalls immer um Kinderlosigkeit. Und auch die Namen mit Erhörungs-motiv setzen in den Texten oft kein besonderes Bitt- oder Klagegebet der Betroffenen voraus, auch wenn man sich Schwangerschaft und Geburt in Israel nicht ohne begleitende religiöse Riten und Gebete vorstellen kann. Martin Noth hatte seinerzeit erwogen, dass Namengebungen mit der Basis *šm' – „(er)hö-ren“* immer in der sehr „speziellen Bedeutung der Erhö-rung des Gebetes einer Kinderlosen“²² zu verstehen sind. Dies trifft sicher nicht zu, zumal es in den von Noth angeführten Beispielen in Gen 16,11 (Ismael) und Gen 29,33 (Simeon) weder um die spezifische Not der Kinderlosigkeit noch um ein vorgängiges Gebet geht.²³ Vielmehr gilt auch im allgemeinen Sprachgebrauch in der hebräischen Bibel, wie Ambarri gezeigt hat, dass vom Erhö-ren Gottes auch sonst in der Weise die Rede ist, dass das gewöhnliche Objekt der Fügung *šm' 'el* nicht eine sprachliche Äußerung, sondern eine Person (und ihre Lebenslage) ist. Gott erhört „weniger die Bitte, als den Bittenden“.²⁴ So kann man zusammenfassend folgern: Die Namen mit Erhörungs-motiv, unter denen der Name Ismael ein beliebter jüdischer Name ist, reflektieren die Geburt eines Kindes als göttliches rettendes Eingreifen in einer bedrängten Lebenslage betroffener Personen, die dankbar als Erhö-rung Gottes aufgefasst wird.

Hier nun sollen drei Szenen allein unter der Perspektive ins Auge gefasst werden, in welcher Weise das Erhörungs-motiv des Ismaelnamens erzählerisch variiert wird (Gen 16,7-16; 17,16-21; 21,9-21). Dabei bleibe ich weitgehend auf der Ebene der kanonischen Textgestalt, die jetzt durch die P-Ebene bestimmt ist.

²⁰ Zur Namengebung Samuels vgl. jetzt Dietrich, Samuel, 51.

²¹ Keine vorgängige Bitte erwähnen die ausdrücklich als Erhörungs-situation/Notwende gekennzeichneten Geburtsgeschichten bzw. -orakel in Gen 16,11; 21,16-17 (Ismael); Gen 29,31-34 (Ruben, Simeon); Gen 30,6 (Dan); Gen 30,17 (Isachar); Gen 30,22 (Josef); Ri 13,2ff.23-24 (Simson). Andererseits gehen Gen 25,21 und Lk 1,13 davon aus, dass der Mann um die Überwindung der Kinderlosigkeit seiner Frau gebetet hat, während Hanna in 1 Sam 1,11 ihre Bitte selbst vorträgt. Auch Abrahams Äußerung in Gen 15,2-3 ist als Klagegebet angesichts seiner Kinderlosigkeit zu verstehen.

²² Noth, Personennamen, 185.

²³ Hierzu auch Rechenmacher, Personennamen, 79.

²⁴ Ambarri, Wortstamm, 144-146, zit. 145.

In literargeschichtlicher Perspektive wird die Episode von Hagers Flucht (Gen 16*) gemeinhin einer älteren Quelle oder Kompositionsschicht zugewiesen, entweder dem Jahwistischen Werk oder einer älteren Kompositionsschicht der Vätergeschichte, während die Episode von der Vertreibung Hagers und Ismaels (Gen 21,8-21) einer jüngeren Quelle oder Redaktionsschicht zugewiesen wird, welche die Fluchtgeschichte, Hagers Rückkehr und Isaaks Geburt sowie die mit ihm verbundenen Verheißungen bereits kennt und fortschreibt. Die relativ junge Entstehungszeit wesentlicher Teile des Abrahamzyklus ist in den letzten Jahren zunehmend herausgearbeitet worden. Dies gilt auch für die Hagar-Ismael-Episoden, denn die Idee von Ismael als Sohn Abrahams und Vater „protoarabischer“ Ethnien, die schon in der älteren Überlieferung in Gen 16* vorliegt, ist voraussetzungsreich: Sie setzt nach den Arbeiten von Ernst Axel Knauf die Existenz der protobeduinischen Stämmekonföderation voraus, die in assyrischen Quellen *šumu 'il* genannt wird, und zwischen dem 8. und 6.Jh. bestanden hat.²⁵ Sie setzt die jüdische Bereitschaft voraus, diese Gruppen in der Person eines imaginären Ahnvaters Ursprungsmythisch zu personalisieren, ihm den hebräischen Namen Ismael zu geben und durch Filiation prominent in die Abrahamnachkommenschaft einzugliedern sowie eine Theologie zu entwickeln, die Verheißung und Segen Abrahams auch im Hinblick auf die nichtisraelitischen Nachkommen Abrahams bedenkt und positiv ausgestaltet. Dafür scheint eine Datierung der häufig dem Elohisten zugewiesenen Textgruppe Gen 20-22* in die mittlere Königszeit m.E. deutlich zu früh.²⁶ Nach dem kompositionsgeschichtlichen Entwurf zur Vätergeschichte, den Rainer Albertz in Modifikation der Arbeiten von Erhard Blum unlängst vorgelegt hat, gehören die Hagar-Ismael-Episoden erst zur zweiten spätexilischen Ausgabe der Vätergeschichte, in der die Fragen der Diaspora und des Wirkens Gottes auch bei den Nachbarvölkern eine zunehmende Rolle spielte.²⁷ Das heißt, die Ismaelepisoden werden in Juda zu einer Zeit erzählt, in der der Name Ismael ein etablierter und beliebter jüdischer Personennamen war. Und in ihnen werden Grundfragen jüdischer Gotteserfahrung Ursprungsmythisch und dramatisch bearbeitet.

IV.

Die in drei Szenen angelegte Episode von der Flucht Hagers in Gen 16 entzündet sich an der Verheißung eines leiblichen Sohnes, die Abraham in Gen 15,5-6 erfährt, in der aber die Frage der Mutter offen gelassen wird. Sara ergreift im

²⁵ Vgl. Knauf, Ismael, passim.

²⁶ Zur Diskussion von Gen 20-22 im Rahmen der „elohistischen“ Texte vgl. jüngst Schmitt, Schuld, 259-270, der jetzt auch die Bezugstexte Gen 12,10-20; Gen 16*, auf die sich die klassischen E-Texte in Gen 20-22 beziehen, mit zur elohistischen Textgruppe rechnet und diese ins späte 8.Jh. datiert. Auch Jeremias, Gen 20-22, 59-73, argumentiert im „elohistischen“ Rahmen und kommt für Gen 20-22 zu einer Datierung ins 7.Jh. v.Chr.

²⁷ Vgl. Albertz, Exilszeit, 191-209. Während Albertz Gen 16,1-2.4-14 als ältere Einzelerzählung anspricht, die vielleicht schon durch den Redaktor der ersten Komposition der Vätergeschichte VG¹ als Kontrastmotiv zu Gen 18,1-15 aufgenommen wurde, so gehört Gen 21,9-21 als Bestandteil der „Negevgruppe“ (die sogenannten elohistischen „Fragmente“ in Gen 20-22*) erst zur zweiten, spätexilischen Ausgabe.

Anbetracht ihrer Unfruchtbarkeit, die sie auf Gott zurückführt, die Initiative und drängt Abraham zu einer Zweitehe (V. 3 [P]) mit ihrer ägyptischen Sklavin Hagar, damit diese ihm den Sohn zur Welt bringt, den Gott Abraham verheißen, ihr aber offenbar verwehrt hat. Hagar wird schwanger und es kommt zum Konflikt zwischen den beiden Frauen. Von Sara anklagend um Hilfe und Klärung angegangen, überlässt Abraham die schwangere Hagar der harten Hand ihrer zornigen Herrin: „Und Sara misshandelte sie“ (V. 6). Hagars Bedrängnis wird hier mit dem Verb *ʿnh* bezeichnet, das auch sonst den physisch brutalen Umgang mit Rechtlosen bezeichnet und durch Übersetzungen wie „demütigen, beugen usw.“ eher verschleiert wird.²⁸ Dies ist die Notsituation, die Hagar zur Flucht in die Wüste treibt, wo sie alsbald von einem Jhwh-Boten aufgefunden und angesprochen wird. Die Wüstenszene (V. 7-14) bildet den Höhepunkt der klimaktisch aufgebauten Erzählung, während das in V. 1 anvisierte Ziel Saras, dass ein Sohn „für Abraham“ geboren wird, erst in V. 15-16 (P) mit der Geburt Ismaels und Abrahams Namengebung erreicht wird. Die Szene gliedert sich in zwei Auftritte, die Rede des Gottesboten in V. 9-12 sowie die Rede Hagars, die zur Benennung Gottes am Wüstenbrunnen Beer Lahaj Roi führt. Schon das Erscheinen des Jhwh-Boten ist Gestalt und Symbol der rettenden Zuwendung Gottes.²⁹ Ausdrücklich wird die Notwende für Hagar in V. 11 formuliert:

V. 11) Und der Jhwh-Bote sprach zu ihr:
 Siehe, du bist schwanger,
 und du wirst einen Sohn gebären,
 seinen Namen sollst du Ismael nennen,
 denn Jhwh hat deine Misshandlung erhört (*kī šāma ʿ YHWH ʿel ʿānyek*)

Bekanntlich nutzt der Erzähler die Formelemente eines auch sonst verbreiteten Geburtsorakels. Es ist aber durch die Aufnahme des Wortes, das zuvor die Bedrängnis Hagars konkret bezeichnete (V. 6) genau auf den erzählten Kontext abgestimmt. Es ist keine andere Bedrängnis als jene, die Hagar von Sara im Haus Abrahams erfährt, die zum Grund ihrer Flucht wurde und die nach V. 6.9 wohl auch körperliche Züchtigungen einbegreift.³⁰ Gerade der Begründungssatz trägt im narrativen Aufbau der dramatischen Geschehensfolge „alles Gewicht eines lö-

²⁸ Treffend übersetzt Jacob, Genesis, 410, *ʿnh* mit „quälen“.

²⁹ Der Auftritt des Jhwh-Boten hat Signalwirkung. Solche Auftritte sind immer davon bestimmt, dass der Bote „ein Instrument des rettenden, schützenden und leitenden Gottes“ ist; vgl. H. Röttger, Engel, 540, sowie den Exkurs bei Westermann, Genesis 12-36, 289-291.

³⁰ Die Erhörungs-szene wirft damit ein göttliches Licht auf Machtverhältnisse im Haus Abrahams. Auch Sara hatte in ihrem Eifersuchtsmonolog V. 5 von einer Gewalttat gesprochen, die ihr zugefügt wurde, die aber in der Gottesrede nicht mehr aufgenommen wird. Der viel diskutierte Rückkehrbefehl in V. 9, der die Erhörungs-szene zu konterkarieren scheint, wird meist als redaktioneller Notbehelf und Überleitung zu Gen 21 gesehen. In theologischer Hinsicht konfrontiert er Hagar mit einem Paradox, dass der befreiende Gott zugleich der bedrohende ist. Hagar nimmt hier spätere Erfahrungen Abrahams vorweg, der beide Söhne auf Gottes Befehl preisgeben soll und am Ende keinen verliert.

senden Zielsatzes. In der Rede des Boten V. 11 spricht sich das inhaltliche Ziel der Erzählsequenz aus.³¹ Der Name Ismael wird trotz seiner Imperfekt-Form im Begründungssatz perfektisch verstanden, bestätigt also die oben angesprochene Bedeutung des Namens: ‚Gott hat erhört‘. Dabei bewegt sich der Zeitbezug des *kī šāma* zwischen Perfekt der Gegenwart und Perfekt des Futurs. Möge Hagars Bedrängnis sie zur Flucht in die Wüste getrieben haben. Mit dieser Gottesbegegnung und -rede ist diese Not Hagars jedoch erhört und gewendet.³² Alles, was in der Szene geschieht und Hagar zugesagt wird, „ist bereits Ausdruck, Wirkung der vorgängigen Tatsache, daß Jahwe auf das Elend Hagars gehört hat“.³³ Ihre Schwangerschaft, die künftige Geburt und der Name ihres Sohnes ist Merkzeichen dieser Erhörung. Das theophore Element „El“ wird dabei wie auch sonst in der jüdischen Namengebung ganz selbstverständlich auf Jhwh bezogen. Für den Erzähler und für Hagar (vgl. V. 13) ist der erhörende Gott schlechthin nur Jhwh.

Die Erhörungsituation und der Ismaelname werden in der Erzählung thematisch und sprachlich nicht vorbereitet. Das Verb „hören“ begegnet nur noch in V. 2 in unspezifischer Weise. Und der Umstand, dass Hagar von Gott ohne vorhergehendes Bittgebet gerettet wird, zielt zwar auf eine *Errettungssituation* ab, aber nicht unbedingt auf eine *Erhörungsituation*. Geht man davon aus, dass der Name Ismael als Sohn Abrahams dem Erzähler vorgegeben ist, dann konstruiert er aus dem Erhörungsmotiv des Ismaelnamens jene Geschichte von Hagars Not und Erhörung, in der das rettende Eingreifen Gottes im Zusammenhang der Geburt Isaels dramatisch sichtbar wird. Damit gewinnt das Erhörungsmotiv im Namen Isaels szenenbildende Kraft. Der Ismaelname wird zur Manifestation einer göttlichen Zuwendung im dramatischen Geschehen von Hagars Not, Flucht und Errettung. Aber es ist nicht der Erzähler, der hier spricht, vielmehr Gott selbst. Der Name Ismael deutet die erzählte Situation aus der Perspektive Gottes.

Sprachlich ungewöhnlich ist allerdings das Objekt des Erhörens. Gott erhört weder eine Person noch eine sprachliche Äußerung, sondern eine mit dem Abstraktnomen von *ny* angesprochene persönliche Situation der „Bedrängnis“. Vom Objekt des Begründungssatzes wäre zu erwarten, dass Gott die Bedrängnis Hagars *sieht*, wie auch sonst häufig davon die Rede ist, dass Gott die Bedrängnis *sieht*,³⁴ aber Hilfeschrei und Wehklagen *erhört*. Aber davon, dass sich Hagar bei ihrer Flucht von sich aus an Gott gewandt hätte, ist nirgends die Rede. Geschildert wird die Not, die sie zur Flucht treibt. Diese konkrete Bedrängnis aktiviert den erhörenden Gott, ohne dass zuvor zu ihm gerufen wurde. Bei dieser spezifischen Fassung des Erhörungsparadigmas ist noch einmal der Hinweis auf die Geburtsszenen der Leasöhne Ruben und Simeon aufschlussreich. Der Name Rubens wird begründet: „denn Jhwh hat meine Bedrängnis *gesehen*“ (V. 32), der Name Simeon hingegen: „Jhwh hat *erhört*, dass ich ungeliebt bin, und mir diesen auch gegeben“ (V. 33).

³¹ Irsigler, Erhörungsmotiv, 112.

³² Vgl. Irsigler, Erhörungsmotiv, 119: „Als Perfekt der Gegenwart bezeichnet das Hören Jahwes auf das Elend Hagars einen vergangenen Akt, dessen Wirkung in der Gegenwart vorliegt.“ Im Ereignis der Gottesbegegnung vollzieht sich die Erhörung.

³³ Irsigler, Erhörungsmotiv, 119.

³⁴ Vgl. Gen 29,32; 31,42; Ex 3,7; 1 Sam 1,11; Ps 31,8 und Lk 1,48.

Auch hier erhört Jhwh eine Situation der Bedrängnis (und die Menschen in ihr).³⁵ Beide Namenätiologien zeigen aber, was sich auch sonst vielfach belegen ließe, dass Sehen und Erhören komplementär und als Synonyme der göttlichen Errettung aufzufassen sind.³⁶ Auf diesen Sachverhalt zielt der Fortgang der Szene in Gen 16,13-14, der zur Benennung Gottes am Brunnen Beer Lahaj Roi führt und ganz von der thematischen Variation des rettenden „Ersehens“ Gottes bestimmt ist. Während sich im ersten Teil der Szene (V. 8-12) Gott in Gestalt des Jhwh-Boten erhörend Hagar zuwendet und den Namen des Sohnes Ismael bestimmt, in dem diese Erhöhung manifest wird, antwortet Hagar im zweiten Teil der Szene, indem sie den Gott, der zu ihr gesprochen hat, als Jhwh erkennt, gewissermaßen identifiziert, und ihm nun ihrerseits einen Namen verleiht, in dem ihre Rettung manifest wird: „Du bist ein Gott, der mich (rettend) gesehen hat.“ (V. 13).

Irsigler sieht in dieser besonderen Variation des Erhörmotivs im Ismaelnamen eine für das Gottesbild von Gen 16 charakteristische Steigerung. Vorgestellt wird ein Gott, der nicht erst auf das Gebet der Menschen in ihrem Elend reagiert, sondern selbst die Initiative ergreift, von sich aus die Bedrängnisse wahrnimmt und rettend und erhörend eingreift. Diese Fassung des Erhörmotivs gründet wohl, wie Gen 29,33; 30,6.17 zeigen, in der persönlichen Frömmigkeit der Familie, gilt aber nach Jes 65,24 auch als ein Kennzeichen eschatologischer Heilszeit: „Schon ehe sie rufen, gebe ich Antwort, während sie noch reden, erhöere ich.“ Dieses Vertrauen auf den engagiert und unaufgefordert die Not wendenden Gott wird in Gen 16,11 von Gott selbst in den Namen Ismael eingepägt.

Dass Gott hier selbst den Namen bestimmt, ist ein Zug, der näher reflektiert zu werden verdient. Wie oft angemerkt, nimmt Gen 16,11-12 die Formelemente eines Geburtsorakels oder einer Geburtsankündigung auf, wie sie sich noch in anderen biblischen Texten finden. Als seine Formelemente, die jedoch keinesfalls in allen Belegen zu finden sind, werden angeführt: a) ein Satz göttlicher Zuwendung, b) eine Anweisung an die Mutter oder den Vater hinsichtlich der Namengebung, c) eine Begründung der Namengebung sowie d) Ausführungen über die künftige Bedeutung des Trägers dieses Namens.³⁷ In Gen 16,11-12 finden sich alle diese Elemente wieder. Dass der Erzähler ein ihm vertrautes Schema in die erzählte Situation einführt, zeigt sich daran, dass die schon schwangere Hagar vom Jhwh-Boten angekündigt bekommt, dass sie schon schwanger ist, nicht erst schwanger werden wird (V. 11). Doch ist die Namengebung durch Gott ein Zug, der in den oft verglichenen alttestamentlichen „Parallelen“³⁸ fehlt, hier wählt in der Regel die Mutter den Namen, während diese im hellenistischen Kontext in der lukianischen Kindheitsgeschichte dann allerdings konstitutives Element der Geburtsankündigung ist. In den alttestamentlichen Geburtsankündigungen findet sich die Namengebung durch die Gottheit zunächst in den Geburtsankündigungen judäi-

³⁵ Ebenso in Gen 30,6.17 werden Notlagen Rahels und Leahs erhört, keine Bittgebete.

³⁶ Das gilt auch, wenn in der Namengebung die Erhörmnamen deutlich überwiegen; vgl. Anm. 7.

³⁷ Vgl. Humbert, Verkündigungsstil, 77-80; Neff, Narrative, 51-60, sowie Westermann, Gen 12-36, z.St.

³⁸ Vgl. 1 Sam 1; Gen 18; Ri 13; ferner auch 1 Sam 4,20; 2 Kön 4,16.

scher Könige.³⁹ In der jüdischen Königstradition und dem Problem der Legitimation des Erbfolgers dürfte der biblische Ursprung der göttlichen Namengebung im Geburtsorakel liegen, die sich als fester Bestandteil etwa auch in den Geburts geschichten ägyptischer Pharaonen findet. Während man bei der Frage nach dem „Sitz im Leben“ solcher Geburtsankündigungen sowohl an die Königstheologie wie an das Gelübde einer kinderlosen Frau im Heiligtum (1 Sam 1) denken kann, scheint die göttliche Namengebung eher in der Königstheologie zu wurzeln, die erst durch die Beerbung der jüdischen Königstradition auch auf nichtkönigliche Helden übertragen wurde. Eine göttliche Namengebung nichtköniglicher „Helden“ findet sich nur bei den beiden Söhnen Abrahams: in Gen 17,19 (P) bei Isaak und in der Geburtsankündigung Ismaels in Gen 16,11. Indem Gott selbst es ist, der den Namen verleiht, wird der Träger des Namens in außerordentlicher Weise aufgewertet.

In jüngerer Zeit ist häufiger darauf hingewiesen worden, dass Hagers Fluchtgeschichte in deutlicher Anlehnung an die Exodustradition als zentraler Ursprungsgeschichte Israels erzählt wird, die dem jüdischen Erzähler von Gen 16 zweifellos bekannt ist. Während in der Exodustradition die Thematik der göttlichen Errettung der durch die unlebhaften Knechtschaftsverhältnisse in Ägypten zur Flucht getriebenen Israeliten auf der kollektiven Ebene verhandelt wird, bildet die Fluchtgeschichte Hagers das Thema paradigmatisch am Beispiel eines individuellen Schicksals aus. Wesentliche Begriffe der Exodustradition werden in Gen 16 aufgenommen, aber doch in einer spezifischen, ja subversiven Umkehrung der für die Exodustradition bestimmenden Machtverhältnisse. Denn die Ägypterin Hagar findet ihr Sklavenhaus in „Israel“ bei Abraham und Sara. Sie opponiert, wird misshandelt, flieht in die Wüste, wo sie von Jhwh gefunden und errettet wird, der ihre Bedrückung erhört und ihre Not wendet. Die Flucht aus der Knechtschaft in die Wüste mündet in die entscheidende Gottesbegegnung, die hier nicht am Berg Sinai, sondern an einem Brunnen stattfindet, an dem sich der rettende Gott zu erkennen gibt.⁴⁰ Das Erhörungsmotiv in Gen 16,11 ist überdies direkt anschließbar an Ex 3,7: „Jhwh sprach: Ich habe die Bedrängnis meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage ... gehört. Ich kenne ihr Leid.“ Das Ziel dieser Rettung in Gen 16 ist Hagar als Mutter eines großen Volkes (V. 10) und Ismael als Sohn Abrahams und Ahn nichtisraelitischer Stämme, die – wie der Ismaeliterspruch in V. 12 festhält – in konflikthaltigen Beziehungen zu Israel stehen konnten. Diese Perspektiven gehen doch weit über den Horizont der persönlichen und familiären Frömmigkeit und ihrer Sehnsucht nach einem in den alltäglichen Notsituationen erhörenden Gott hinaus. Die Episode ist individuell angelegt, aber doch durchsichtig hin zur Volks- und Heilsgeschichte erzählt, indem sie einschärft, auch Israel in Gestalt seiner Erzeltern ist vor den Versuchungen der Verknechtung nicht gefeit und sein erhörender Gott Jhwh nimmt sich auch derjenigen an, die dort unter die

³⁹ Vgl. Jes 7,14-17 (Immanuel); 9,5; 1 Kön 13,1-3 (Joschija); 1 Chr 22,9 (Salomo) in Korrektur der Vorlage in 2 Sam 12,24.

⁴⁰ Schon Buber, Abraham, 889, beobachtete die Kontrastmetaphorik zwischen Gen 16 und der in Gen 15,13 angesprochenen Exodusthematik. In neuerer Zeit vgl. bes. Trible, Hagar, 25-60; dies., Beginning, 33-70; zu Ex 3,7 auch Irsigler, Erhörungsmotiv.

Räder zu kommen drohen. Auch davon erzählt das Erhörungs-motiv im Ismaelnamen.

V.

Auf dem Höhepunkt der Bundesoffenbarung in Gen 17 variiert die Priesterschrift das semantische Bedeutungspotential der Namen Isaak und Ismael. Die Szene Gen 17,17-21 ist für das theologische Verständnis Ismaels von entscheidender Bedeutung, weil hier beide Söhne Abrahams in einer theologisch ausdifferenzierten Weise nebeneinander in einen gemeinsamen Horizont des Mehrungssegens und des Bundes hineingestellt werden, andererseits auch theologisch zwischen Isaak und Ismael differenziert wird. Meist wird die Szene so verstanden, als werde hier Ismael zwar mit dem Mehrungssegens versehen (V. 20), aber aus dem Gottesbund ausgeschlossen (V. 19,21).⁴¹ Die Dinge liegen allerdings viel komplexer, wie ich andernorts ausführlich zu begründen versucht habe. Der mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossene Bund (V. 8) wird hinsichtlich des noch nicht geborenen Isaak in V. 19,21 doppelt bekräftigt, während Ismael in V. 20 diejenigen Mehrungs- und Segenszusagen erhält, die zum Sachgehalt des Bundes in Gen 17 gehören. Deshalb wird das Bundeszeichen der Beschneidung auch an Ismael als Sohn Abrahams vollzogen.⁴²

Die Priesterschrift platziert die Ankündigung der wunderbaren Geburt Isaaks durch die unfruchtbare und zum Gebären längst zu alte Sara in den Zusammenhang der Bundesoffenbarung. Angesichts dieser grandiosen Ankündigung fällt Abraham vor Gott nieder und lacht (V. 17). Mit seinem Lachen nimmt er den von Gott in V. 19 gegebenen Namen Isaaks vorweg. Das Lachen ist eingebunden in die Gebärde der Ehrfurcht und vor allem durch den Namen Isaaks motiviert. Es ist keine Geste des Unglaubens, wie im Gefolge Herrmann Gunkels⁴³ immer wieder betont wurde, sondern ein Kontrastmotiv, wodurch das Unfassbare der Geburtsankündigung herausgestellt werden soll. Abraham fällt nieder und bittet Gott für den Sohn, der ihm schon geschenkt wurde: „Dass doch Ismael lebe vor Deinem Angesicht“ (V. 18). Gott bekräftigt in der konzentrischen Struktur seiner Antwort von V. 19-21 die Sohnverheißung für Sara in doppelter Weise, nimmt aber auch Abrahams Wunschbitte für seinen Sohn Ismael auf, indem er das Erhörungs-motiv variiert: „Und im Hinblick auf Ismael habe ich dich erhört (*š^cma ʿtīkā*). Siehe ich segne ihn und mache ihn fruchtbar, und mehre ihn im Übermaß ...“ (V. 20). Nachdem in Gen 16 die Mutter erhört wurde, erlebt hier der für seinen Sohn bittende Vater die göttliche Erhörung, die im Ismaelnamen mitschwingt. Sie ist diesmal göttliche Antwort auf eine ausdrücklich vorgetragene Bitte hinsichtlich des Ergehens des Namenträgers. Die göttliche Erhörungs-zusage ist perfektisch gefasst und direkt in ein Wortspiel mit dem Namen Ismael eingebunden. Zudem werden die heilvollen Folgen für die Zukunft des Sohnes und seiner nichtisraelitischen

⁴¹ Vgl. etwa Seebass, Vätergeschichte I, 109.

⁴² Vgl. Naumann, Ismael, 162-212, und ders., Sohn, passim.

⁴³ Vgl. Gunkel, Genesis, z.St., und die einflussreichen Kommentare von Gerhard von Rad und Claus Westermann.

Nachkommen in das göttliche Erhören einbegriffen, wie die nachfolgende Verheißungsrede ausführt. Abrahams Gebet entspringt zwar einer dramatischen Situation, aber keiner Notlage, die gewendet werden müsste. Es ist eine Vergewisserungsbitte an Gott angesichts der unvorstellbaren Verheißungen für Sara. Damit ruft diese Variation des Erhörungsmotivs im Ismaelnamen eine Gebetspraxis auf, die mit einem auf Bittgebete hörenden und zugewandten Gott rechnet. Der für die Namendeutung bestimmende Geburtskontext ist auch hier verlassen. Abraham gewinnt aber aus dem Erhörungsmotiv im Namen Ismaels das Zutrauen, für diesen Sohn um göttlichen Beistand zu bitten.

VI.

Das Verständnis der Episode von der Vertreibung Ismaels (Gen 21,8-21) erschließt sich erst, wenn sie nicht als narrativer Versuch gesehen wird, den nach der Geburt Isaaks für die künftige Volksgeschichte Israels nicht mehr relevanten Abrahamsohn Ismael im konkreten wie im übertragenen Sinn des Wortes „in die Wüste zu schicken“, sondern, wenn die Episode als ein „Vorspiel“ der Bindung Isaaks in Gen 22 aufgefasst und in diesem Horizont auch theologisch verstanden wird. Beide wesentlich parallel aufgebauten Episoden sind von der Frage bestimmt, dass Abraham von Gott genötigt wird, den verheißenen Sohn preisgeben zu müssen.⁴⁴ Beides sind abgründige Rettungserzählungen, denn es ist jeweils Gott selber, der die Lebensgefahr der Söhne Abrahams bewusst herbeiführt, aus der er sie rettet. Indem Gott das Leben der Söhne Abrahams aufs äußerste gefährdet, stellt er letztlich sein eigenes Wort der Verheißung und der Zusagen an die Söhne Abrahams in Frage. Beide Episoden sind von der Frage bestimmt, wie der rettende Gott zugleich der in tiefste Bedrängnis führende Gott sein kann. Die Texte stellen die Zumutung eines dunklen Gotteswillens an den Anfang und enden mit der Rettung durch den himmlischen Gottesboten.⁴⁵ Sie wollen jeweils auf ihre Weise dazu einladen, „dass man diesem Gott noch in seiner tiefsten Verborgenheit Heil zutrauen soll und darf.“⁴⁶ Insofern spiegelt sich in der Vertreibung und Errettung Hagens und Ismaels eine theologische Grenzerfahrung, die für Israels Gotteserfahrung und -deutung von zentraler Bedeutung ist. Es kommt nun alles darauf an, in diesen Episoden eine besondere Würdigung Abrahams zu sehen, der diese Zumutungen Gottes aushält, aber auch seiner Söhne, die die Gefährdung durch Gott und den Vater vor allem tragen müssen. Dabei stellt die Bindung Isaaks gegenüber der Szenerie der Vertreibung Hagens und Ismaels nochmals eine Steigerung hinsichtlich der Abgründigkeit Gottes dar. Dem Wunder der Geburt Isaaks aus der unfruchtbaren Sara entspricht die kaum steigerbare Bedrohung durch das Messer des eigenen Vaters. Dass aber auch die Geschichte von Ismael in den Zusammen-

⁴⁴ Dies hat jüngst Jeremias, Gen 20-22, 61-65, der im Rahmen des elohistischen Modells argumentiert, noch einmal eindringlich vorgeführt, vgl. auch Fischer, Opferung, sowie Naumann, Preisgabe, 19-50.

⁴⁵ Von hier erschließt sich auch der scharfe Kontrast zwischen Rückkehrbefehl und Erhöhungssituation in Gen 16,9-14.

⁴⁶ Jeremias, Gen 20-22, 73; vgl. ferner Naumann, Ismael, 207-210.

hang von Verheißung und höchster Bedrohung der göttlichen Zusage gestellt wird, hängt nicht allein mit dem Gefühl der Verwandtschaft mit den südlichen und östlichen Nachbarn, als deren Stammvater Ismael gesehen wird, zusammen,⁴⁷ sondern auch mit einem theologischen Programm, dass die Verheißungen und göttlichen Zusagen an Abraham, in einer sorgfältig abgestuften Weise, auch auf die nichtisraelitischen Nachkommen Abrahams hin reflektiert.⁴⁸

Die Szene setzt beim Entwöhnungsfest Isaaks ein. Sara sieht im kindlichen Spiel Ismaels eine Gefährdung ihres Sohnes Isaak als Erben. Darauf weist das Partizip *m^ešahek*, das auf den Namen Isaaks anspielt, aber keine Isaak bedrohende Handlung darstellt. Zur Bedrohung wird Ismaels kindliches Spiel allein in der Perspektive Saras. Ihre Vertreibungsforderung ist von dem Wunsch motiviert, Ismael als Miterben auszuschalten, nicht aus der Sorge der Mutter, dass Ismael ihrem Sohn Isaak etwas zu Leide getan hat. Abraham widersetzt sich dem Ansinnen, wird aber dann von Gott aufgefordert, Saras Forderung zu entsprechen und Hagar und Ismael zu vertreiben. Gleichzeitig bekräftigt Gott aber seine Verheißung, dass auch aus Ismael ein großes Volk wird (V. 13). Abraham kommt dieser Forderung genauso prompt und in einem schweigenden Aufbruch am Morgen nach, wie dies auch später in Gen 22,2 erzählt wird. Interessanterweise wird in der ganzen Episode der Name Ismael nicht mehr genannt, obwohl die Erhörungs-szene in der Wüste permanent mit dem Motiv des Namens spielt.⁴⁹ Der Erzähler rechnet damit, dass nicht nur Gen 16 in Grundzügen bekannt ist, sondern dass Hagar zurückgekehrt ist und Ismael als Erbsohn für Abraham zur Welt gebracht hat, was im kanonischen Text erst durch P (Gen 16,15-16) erzählt wird. Die narrative Variation des Erhörungs-motivs im Ismaelnamen in Gen 21,8-21 kommt ohne die nochmalige Nennung des Namens aus und vertraut darauf, dass die Rezipienten die Bezüge selbst herstellen können. In V. 14-15 zeichnet der Erzähler mit ganz wenigen Strichen wie im Zeitraffer der vorstellbaren Ereignisse die ganze Trostlosigkeit dieses Vertreibungsdramas, das die Betroffenen unmittelbar in große Todesgefahr bringt. Hagar geht mit Ismael los, irrt ziel- und orientierungslos umher. Das Verb *t^h* drückt eine taumelnde Bewegung aus, die alle Orientierung verloren hat. So geht Hagar mit ihrem Kind schon in der unmittelbar angrenzenden Wüste bei Beerscheba (V. 14) verloren. In Gen 16 flieht Hagar, weil die Lebensverhältnisse im Haus Abrahams für sie unerträglich wurden. Die Flucht war ungeachtet aller Gefahren mindestens eine eigene willentliche Entscheidung. Auf ihrer Flucht rastet sie an einem Brunnen. Ihr Leben war nicht in Gefahr, als ihr der erhörende Gott begegnet. In Gen 21,8-21 wird die Trennung vom Haus Abrahams als Vertreibungsdrama in der härtest denkbaren Variante erzählt. Die Vertreibung lässt keine Handlungsalternative mehr zu. Und Hagar und Ismael geraten unmittelbar in Todesgefahr. Als das Wasser im Schlauch aufgebraucht und ihr Kind dem Verdurstenden nahe ist, legt die Mutter ihr Kind unter einen der Wüstensträucher und setzt

⁴⁷ So etwa Jeremias, Gen 20-22, 70.

⁴⁸ Vgl. Gen 16,10; Gen 17,19-21; Gen 21,12-13. Zur theologischen Konzeption vgl. Naumann, Ismael, passim; ders., Sohn, 74-89.

⁴⁹ Auch im narrativen Spiel mit dem Namen Isaak in Gen 18 wird der aus Gen 17,17-18 bekannte Name Isaak nicht noch einmal erwähnt.

sich eine Bogenschussweite entfernt nieder, weit genug, um das Sterben nicht mit ansehen zu müssen, nah genug, um das Kind nicht aus den Augen zu verlieren, nah genug auch, um nach dem rettenden Eingreifen Gottes unmittelbar Hilfe zu bringen. Nur hier auf dem Höhepunkt der Todesnot gewährt uns der Erzähler mit einem kurzen inneren Monolog Einsicht in die seelische Verfassung der verzweifelten Mutter: „denn sie hatte sich gesagt: ich kann das Sterben des Kindes nicht ansehen“ (V. 15). Hagar kann nicht mehr Helferin ihres sterbenden Kindes sein, kann nur noch warten und weinen. So ist die Vertreibung zu einem Todesurteil geworden, von Sara gewollt, von Gott unbegreiflich gefordert, von Abraham vollzogen. Diese ausweglose Lage unter dem Dornstrauch wird Ismael mit seinem Bruder Isaak teilen, gegen den sich das Messer des eigenen Vaters wenden wird (Gen 22,10). Dies ist die Situation, die der Rettungsszene vorausgeht, die wie Gen 22,14 als Intervention eines Gottesboten vom Himmel her gestaltet wird:

V. 17) Und es hörte Gott (*wayišmaʿ ʾelohīm*) die Stimme des Knaben.
 Und es rief ein Bote Gottes Hagar vom Himmel her zu,
 und sprach zu ihr:
 „Was ist dir, Hagar?
 Fürchte dich nicht,
 denn Gott hat die Stimme des Knaben gehört (*kī šamaʿ ʾelohīm*), wie er
 dort ist.“
 18) Stehe auf!
 Nimm den Knaben,
 und halte ihn fest an deiner Hand,
 denn zu einem großen Volk werde ich ihn machen.“

Das Erhörungs-motiv wird hier doppelt verwendet und wiederum spezifisch variiert. Zum einen dominiert es die gesamte Szene, die überschriftartig das Geschehen unter dem Aspekt des göttlichen Erhörens in Erzählerrede zusammenfasst,⁵⁰ dabei allerdings den konkreten göttlichen Erhörungs-zuspruch vorwegnimmt. Dies ist aber wohl keine dramaturgische Schwäche. Vielmehr stellt es das göttliche Erhören in scharfen Kontrast zur Schilderung der tödlichen Bedrohung an den Anfang. Es geht also bereits hier nicht einfach um das Hören von Lauten, vielmehr ganz grundsätzlich um die ganze göttliche Hilfe aus der Todesnot. Doch birgt der Satz ein nicht geringes Überraschungsmoment, weil Objekt des Erhörens die Stimme des Knaben, nicht die der Mutter ist. Bisher war aber nur vom lauten Weinen der Mutter die Rede, wobei vielleicht das Wimmern des ermatteten Kindes stillschweigend vorausgesetzt wird. Dieser inhaltliche Bruch, der die neue Szene einleitet, lenkt das Interesse vollständig auf die Erhöhung des vom Tod bedrohten Kindes. Die etymologische Anspielung auf den nicht genannten Ismaelnamen soll erkannt werden. Das Erhörungs-motiv im Ismaelnamen wird jetzt so variiert, dass nicht die Mutter, sondern Ismael, der Namensträger, zum Objekt des erhörenden Gottes wird. Beide Erhöhungssätze bezeichnen das göttliche Erhören nicht als noch ausstehendes, sondern als in der Gegenwart der Szene schon

⁵⁰ So auch in Gen 30,17 (vgl. auch Gen 29,31 mit *rʿh*).

geschehene Notwende. Gott hat erhört, auch wenn der Knabe während der Botenrede noch unter dem Strauch schmachtet. Wie schon in Gen 16 ist eine Differenz zwischen dem Boten Gottes und dem erhörenden Gott nur dergestalt festzustellen, dass der Bote die Sprecherrolle übernimmt, während Gott als erhörend Handelnder gezeigt wird (V. 17a.19a.20). Die weitgehende Verwendung des Gottesnamen Elohim in Gen 20-22 sorgt dafür, dass der erhörende Gott enger an das theophore Element im Ismaelnamen anklingt. Ein sachlicher oder theologischer Unterschied aber besteht hier nicht. Ein anderer als der Gott Israels ist auch hier nicht im Blick.⁵¹ Gegenüber der Episode von Hagers Flucht ist das Erhörungs-motiv etwas organischer eingesetzt. Der rettende Gott hört auf eine Stimme, also auf eine lautbare Äußerung, die sich in der Notlage erhebt, nicht auf eine Situation wie in Gen 16,11. Aber auch hier ist die Erhörungs-situation nicht abhängig von einem vorgängigen sprachlichen Appell in Gestalt eines an Gott gerichteten Wehklagens, Schreiens oder Betens. Hagers Weinen oder Ismaels Wimmern sind weder Gebete noch dezidiert an Gott gerichtete Äußerungen und mobilisieren den erhörenden Gott doch.⁵² Gleichwohl ist die Szene durchsichtig auf die jüdische Gebetspraxis angelegt. Die Szene enthält einige vor allem in den Individualpsalmen und bei Deuterjesaja anzutreffende typische Elemente des Heilszuspruchs durch einen autoritativen Sprecher (Priester). Hierher gehört der Ermutigungszuspruch „Fürchte dich nicht“, vor allem die (perfektische) Erhörungs-zusage,⁵³ die anteilnehmende Erkundigungsfrage, aber auch das Bild vom „stark machen der Hände“⁵⁴ sowie die Beistandsformel in V. 20a („Und Gott war mit dem Knaben“), mit welcher der Abschluss der Episode summarisch eingeführt wird. Rainer Albertz hat sich nachdrücklich dafür eingesetzt, in diesen Elementen Sprachformen zu sehen, die in die familiäre Frömmigkeit und die hier etablierten Kleinkultgattungen gehören.⁵⁵ Dies alles sind den jüdischen Rezipienten der Ismaelgeschichte aus der eigenen Gebetspraxis vertraute Elemente, in denen sich die dankbare Erfahrung eines fürsorgenden und nahen, die Not wendenden Gottes ausspricht. Stärker noch als in Gen 16,11-12 und vergleichbar mit Gen 17,20 wird hier das Bedeutungspotential des Ismaelnamens mit der jüdischen Gebetspraxis verknüpft. Die-

⁵¹ Angesichts der Rettungsszene in Gen 22,14, in der vom Jhwh-Boten die Rede ist, kann man mit Jeremias erwägen, ob bei aller parallelen Gestaltung von Gen 21,9-21 und Gen 22,1-14.19 hier doch eine leichte Differenz eingetragen wird, etwa dass die Jhwh-Begegnung hier Isaak als dem Stammvater der Israellinie vorbehalten wird. Doch gewinnt die Verwendung von Elohim in Gen 22 ein anderes Profil als in Gen 21.

⁵² Anders Irsigler, Erhörungs-motiv, 130, der die Stimme des Knaben als „Appell um Hilfe“ interpretiert und aus den benutzten Formelementen des Heilsorakels schließt, dass „V. 17e-f als Erhörungs-zuspruch den Bittruf an Gott voraussetzt“ (a.a.O., 136-137). Hier liegt für Irsigler der entscheidende Unterschied in den Erhörungskonzeptionen von Gen 16 und Gen 17, der mir so nicht plausibel erscheint.

⁵³ Zur Erhörungs-zusage vgl. Ps 6,9-11; 22,23; 28,6; 34,7; 66,19.

⁵⁴ Vgl. die klassische Studie von Begrich, Heilsorakel, 219-224, aber auch das besonders instruktive Beispiel in Jes 41,8-13 mit einer Reihe von Analogien zu Gen 21,9-21 (Abrahamkindschaft als Grund der Erwählung, Anrede, Ermutigungszuspruch, Festmachen der Hände, Beistandszusage).

⁵⁵ Albertz, Frömmigkeit, bes. 81ff.

sen Klang bekommt der Name Ismael für jüdische Ohren und die Episode wird so zur Einladung, sich diesem erhörenden Gott in den eigenen Bedrängnissen anzuvertrauen.

VII.

Dieser Aufsatz stellt das Erhörungsmotiv im Ismaelnamen im Zusammenhang der hebräischen Namengebung in den Mittelpunkt der Betrachtung. Am individuellen Geschick Hagers und Isaels wird die elementare Not von Flucht und Vertreibung betroffener Menschen dramatisch eindrucksvoll sichtbar gemacht. Gott wendet sich den so Bedrängten unmittelbar erhörend zu. Dieses rettende Eingreifen Gottes wird in den Episoden mit dem Namen Ismael verbunden, ja aus diesem Namen heraus und in ihn hineinerzählt. Die einzelnen Szenen werden unmittelbar aus dem semantischen Potential des Namens herausgeformt. So wird der Name Ismael zum Programm und Manifest des rettenden Erhörens Gottes in Israel. In der bisherigen Forschung zur Hagar-Ismael-Geschichte, die vor allem die ätiologischen Perspektiven im Hinblick auf die ethnische Größe „Ismael“ bedenkt, ist etwas aus dem Blick geraten, dass der Name Ismael ein beliebter jüdischer Personennamen war und dass in diesen Episoden in literarisch klassischer Gestalt Grundfragen israelitischer Gotteserfahrung dramatisch und ursprungsmythisch bearbeitet werden. In allen drei Episoden ist der Geburtskontext, der sozialgeschichtlich für die Namengebung entscheidend gewesen sein dürfte, transzendiert. Im Drama von Sklavenflucht und Erhörung scheint die Exodustradition als politische Matrix für die Darstellung von Hagers Geschick bestimmend zu sein, während die Erhörungs-szenen in Gen 17,20 und 21,16-17 in unterschiedlicher Weise an die jüdische Gebetspraxis anschlussfähig sind. Gewinnt Abraham in Gen 17 aus dem Erhörungsmotiv des Ismaelnamens das Zutrauen, Gott im Gebet für Ismael zu bitten, so wendet sich der erhörende Gott in Gen 16 und 21 den in extremen Notlagen bedrängten Hagar und Ismael ungefragt und unerwartet in freiem Rettungswillen zu. Hier wird der Aspekt der Notwende, der im Erhörungsmotiv mitschwingt, prägnant in Szene gesetzt. Hubert Irsiglers Unterscheidung zweier unterschiedlicher Erhörungskonzeptionen (mit bzw. ohne vorgängige Klage) unterscheidet weniger Gen 16 und 21 voneinander als beide Episoden gegenüber der Gebetsituation in Gen 17,18.20. Eine besondere und im kollektiven Gedächtnis Israels einzigartige Note erhalten die Episoden darin, dass sie von Gottes Erhören in Flucht- und Vertreibungssituationen erzählen, die im Haus Abrahams und Saras verursacht werden, und Menschen gelten, die mit nichtisraelitischen Völkern in Verbindung gebracht werden, und dennoch unter der Bewahrung und Verheißung des erhörenden Gottes stehen. So wird Ismael, sein Name und sein in der Bibel dramatisch erzähltes Geschick zum Paradigma und zum Garanten des erhörenden Gottes in Israel. Obwohl sich in der späteren rabbinischen Auslegung das Negativimage von Abrahams erstgeborenem Sohn weitgehend durchgesetzt hatte, galt noch in rabbinischer Zeit: „Wer Ismael im Traum sieht, dessen Gebet wird erhört.“⁵⁶

⁵⁶ Bereschit Rabbah zu Gen 21,17.

Literatur

- Albertz, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CThM 9, Stuttgart 1978.
- Ders., Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 7, Stuttgart u.a. 2001.
- Ambarri, J., Der Wortstamm „hören“ im Alten Testament, SBB 20, Stuttgart 1990.
- Avigad, N., Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah, Jerusalem 1986.
- Barkay, G., A Bulla of Ishmael, the King's Son. In: BASOR 290/291 (1993), 109-114.
- Barr, J., The Symbolism of Names in the Old Testament. In: BJRL 52 (1969/70), 11-29.
- Berg, W., Art. Geburt, NBL 1 (1991), 748-751.
- Bordreuil, P., Catalogue des sceaux ouest sémitiques inscrits, Paris 1986.
- Buber, M., Abraham der Seher [1939]. In: Martin Buber Werke, Bd. 2: Schriften zur Bibel, München 1964, 873-893.
- Dietrich, W., Samuel, BK 8,1, 1. Lfg., Neukirchen-Vluyn 2003.
- Dijkstra, M., Art. *Ishmael*, Dictionary of Deities and Demons in the Bible (²1999), 844-847.
- Fichtner, J., Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. In: VT 6 (1956), 372-396.
- Fischer, I., Die ‚Opferung‘ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und 22 im Kontext. In: Franz, A. (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 17-36.
- Fowler, J.D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study, JSOT.S 49, Sheffield 1988.
- Grether, O., Name und Wort Gottes im Alten Testament, Gießen 1934.
- Humbert, P., Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft. In: AfO 10 (1935/36), 77-80.
- Ilan, T., Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Palestine 330 BCE-200 CE, Tübingen 2003.
- Irsigler, H., Erhörungs-motiv und Ismaelname in Gen 16,11 und 21,17. In: Görg, M. (Hg.), Die Väter Israels, FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 107-138.
- Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934 (= Nachdruck Stuttgart 2000).
- Jeremias, J., Gen 20-22 als theologisches Programm. In: Beck, M. / Schorn, U. (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum, FS H.-C. Schmitt, BZAW 370, Berlin / New York 2006, 59-73.
- Knauf, E.A., Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend, ADPV, Wiesbaden ²1989.
- Naumann, T., Ismael. Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams, Habil. Bern 1996.

- Ders., Ismael – Abrahams verlorener Sohn. In: Weth, R. (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 70-89.
- Ders., Die Preisgabe Isaaks (Gen 22) im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Geschichte. In: Greiner, B. u.a. (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007, 19-50.
- Neff, R.W., The Annunciation in the Birth Narrative of Ishmael. In: *BR* 17 (1972), 51-60.
- Noth, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, *BWANT* III.10, Stuttgart 1928 (= Nachdruck Hildesheim 1980).
- Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture*, 2 Bd., Kopenhagen 1927-40.
- Rechenmacher, H., Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel, St. Ottilien 1997.
- Renz, J. / Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 3 Bd., Darmstadt 1995-2003.
- Röttger, H., Art. Engel Jahwes, *NBL* 1 (1991), 539-541.
- Schmitt, H.-C., Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Genesis 20,1-21,21* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerks“. In: Witte, M. (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser, *BZAW* 345, 2 Bd., Berlin / New York 2004, 259-270.
- Seebass, H., Vätergeschichte I (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Trible, P., Hagar. Die Trostlosigkeit der Verbannung. In: dies., *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*, Gütersloh 1987, 25-60.
- Dies., Ominous Beginning for a Promise of Blessing. In: dies. / Russel, L.M. (Hg.), *Hagar, Sarah, and Their Children*, Louisville 2006, 33-70.
- Westermann, C., Genesis 12-36, *BK* 1,2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Wise, M.O., Art. Bar Kokhba Letters, *Anchor Bible Dictionary* 1 (1992), 601-606.
- Zadok, R., *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography*, Leiden u.a. 1988.
- Zeller, D., Art. Geburtsankündigung, *NBL* 1 (1991), 751-753.