

ALEXANDER BENATAR

Fremd in drei Religionen?

Hagar in Christentum, Judentum und Islam

In der Begegnung von Angehörigen der drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam sind die gemeinsamen religiösen Wurzeln wesentliche Bezugspunkte. Ein wiederkehrendes Konzept ist hierbei das der sog. „Abrahamischen Ökumene“. Diesem zufolge stellt die biblische Figur des Abraham eine grundlegende Gemeinsamkeit dieser drei, entsprechend auch als „abrahamisch“ oder „abrahamitisch“ bezeichneten Religionen dar.¹ Dass die Geschichte von Abraham und seiner Familie auch fruchtbar gemacht werden kann, um über Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen ins Gespräch zu kommen, verdeutlicht kaum ein Familienmitglied besser als Hagar, die Magd von Abrahams Frau Sara und Mutter seines erstgeborenen Sohnes Ismael.

1 Fragestellung und Methodik

In der Hebräischen Bibel erscheint Hagar zunächst als ägyptische Magd, die auf Geheiß ihrer bis dahin unfruchtbaren Herrin Sara von deren Ehemann einen Sohn empfängt, daraufhin verstoßen und schließlich in der Wüste durch einen Gottesboten gerettet wird. Hagars Sohn Ismael wird eine große Nachkommenschaft verheißen, ebenso wie Isaak, dem später geborenen Sohn Saras. Letzterer ist es, der nach Abrahams Tod den göttlichen Segen empfängt, auf seinen Sohn Jakob berufen sich die IsraelitInnen. Im neutestamentlichen Galaterbrief wird diese Erzählung interpretiert als ein Gleichnis für die irdische und himmlische Herrschaft Gottes. Die unfreie Hagar sei von Gott verworfen worden, ChristInnen hätten sich demgegenüber an der freien Sara zu orientieren. In der islamischen Überlieferung wiederum legen Abraham und Ismael den Grundstein des zentralen muslimischen Heiligtums Kaaba, noch immer wird Hagars Suche nach Wasser bei Mekka im Rahmen der Wallfahrt (*Haji*) nachvollzogen, und sie gilt als Stammutter der AraberInnen.

¹ Vgl. hierzu Wöhrle, Isaak und Ismael, 115f.; Taschner, Hagar und Ismael, 499; ausführlicher außerdem bei Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint.

Bereits aus den hier nur angedeuteten Schicksalen der Hagar in den drei religiösen Traditionen ergeben sich zahlreiche Parallelen, Widersprüche und divergierende Schwerpunktsetzungen. Sie bieten Anlass zur forschungsleitenden Frage dieser Untersuchung: Inwiefern unterscheidet sich die Rolle der Hagar in religiösen Texten von Christentum, Judentum und Islam?

Die Auslegung normativer Texte einer Religion aus multireligiöser Sicht ist Gegenstand der „interreligiösen Hermeneutik“, bzw. in ihrer praktischen Anwendung des sog. „Scriptural Reasoning“.² Dieses hat seinen Ursprung in der zunächst rein innerjüdischen Praxis des „Textual Reasoning“.³ Mitte der 1980er Jahre begannen jüdische WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen, gemeinsam Texte klassischer rabbinischer Literatur zu studieren und sich über deren unterschiedliche Wahrnehmung aus ihrer jeweiligen Perspektive auszutauschen.⁴ Später erweiterte man diese Diskussionsrunden um christliche und muslimische Stimmen und ergänzte so die bis dahin bereits eingebrachten historischen, literaturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Zugänge zu religiösen Quellen um eine zusätzliche interreligiöse Dimension.⁵ Das „Scriptural Reasoning“ (SR) war geboren.

Gegenstand eines SR kann ein konkretes Thema, Problem, Motiv oder eine Erzählung sein,⁶ z.B. die unterschiedlichen Geschlechterrollen in den Geschichten von Jakob und seinen Frauen, paulinischen Briefen und Passagen des Korans.⁷ Die Teilnehmenden gehen zunächst vom reinen Text in seiner Endgestalt aus, wie er sich ihnen in der jeweils gewählten Übersetzung darstellt. Hierdurch sollen alle Beteiligten dieselben Voraussetzungen haben, sich in die exegetische Debatte einzubringen. Sie gehen die Texte Satz für Satz und Wort für Wort gemeinsam durch, halten bei unklar oder kontrovers erscheinenden Formulierungen inne und beziehen sich in ihren Äußerungen nicht nur auf die vorliegenden Verse, sondern auch auf deren Interpretationen durch ihre Gegenüber.⁸ Ziel eines solchen interdisziplinären und interreligiösen Austauschs ist ein tiefe-

² Zu Deutsch in etwa „schriftgeleitete Reflexion“, vgl. Snyder, *Scriptural Reasoning*, 263.

³ Moyaert, *Scriptural Reasoning as Interreligious Dialogue*, 68.

⁴ Ochs, *A Scriptural Pragmatism*, 1105.

⁵ Vgl. ebd., 1113.

⁶ Moyaert, *Scriptural Reasoning as Interreligious Dialogue*, 67.

⁷ Adams, *Scriptural Reasoning and Interfaith Hermeneutics*, 63.

⁸ Ochs, *A Scriptural Pragmatism*, 1103.

res Verständnis für die behandelten Texte⁹ sowie die Überwindung exegetischer Schwierigkeiten, die eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin oder Religion vielleicht mit den jeweils diskutierten Textstellen haben mag.¹⁰

Obleich dem interreligiösen Dialog entstammend und damit grundsätzlich dem friedlichen Miteinander der Religionen verpflichtet, geht es beim SR keinesfalls um eine Harmonisierung unterschiedlicher religiöser Traditionen auf Basis ihrer schriftlichen Quellen. So sind gerade „schwierige“ und zwischen den beteiligten Religionen umstrittene Passagen und Themenstellungen bevorzugter Gegenstand dieser hermeneutischen Methode.¹¹ Über deren Auslegung soll am Ende des SR keine Einigkeit herrschen, sondern gegenseitiges Vertrauen und ein besseres Verständnis für die jeweils unterschiedlichen Sichtweisen.¹² Das „Andere“ soll anders bleiben und das religiöse Gegenüber so wahrgenommen werden, wie es sich selbst begreift.¹³ Multireligiöses Einvernehmen über ein Thema wird beim SR zwar mitunter erreicht und wertschätzend anerkannt, sein primäres Ziel ist jedoch eine vertiefte Kenntnis der eigenen religiösen Tradition sowie der verstehende Blick hinüber in die Überlieferung einer anderen Religion und deren Verhältnis zur eigenen.¹⁴ Auch ein „höherwertiger Dissens“ wäre daher ein bedeutender Beitrag zur angestrebten interreligiösen Verständigung.¹⁵

Auch wenn beim SR normalerweise auf die Konsultation wissenschaftlicher Kommentare und Sekundärliteratur zu den jeweils diskutierten Passagen verzichtet wird,¹⁶ hat es sich doch als sinnvoll erwiesen, zur thematischen Hinführung auf die Expertise einer einschlägig theologisch geschulten Person zurückzugreifen. Diese kann bei der Auswahl geeigneter Texte helfen und in das jeweilige Schriftverständnis der beteiligten Religionen und der diskutierten Texte sowie deren Entstehungszusammenhang und Gattung einführen. Bei Bedarf kann sie später auch die eigent-

⁹ Ebd., 1106.

¹⁰ Ebd., 1114.

¹¹ Vgl. Lambkin, *Can Scriptures Unite?*, 42.

¹² Adams, *Scriptural Reasoning and Interfaith Hermeneutics*, 59.

¹³ v. Brück, *Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?*, 284.

¹⁴ Adams, *Scriptural Reasoning and Interfaith Hermeneutics*, 63.

¹⁵ Ebd., 65f.; vgl. auch Avci, *Comparative Theology and Scriptural Reasoning*, 3; Cheetham, *Scriptural reasoning: texts or/and tents?*, 344f.

¹⁶ Vgl. Ochs, *A Scriptural Pragmatism*, 1114.

liche interreligiöse Diskussion begleiten.¹⁷ Einer solchen Person könnte die vorliegende Studie als erste Orientierungshilfe dienen, wenn in einem SR die Rolle der Hagar in christlichen, jüdischen und islamischen Texten untersucht werden soll.

Es kann nicht Anspruch der folgenden Ausführungen sein, dogmatisch starre „Ergebnisse“ zu liefern, in denen sich alle Angehörigen von Christentum, Judentum und Islam wiederfinden und die sie womöglich gar als für sich normativ bindend wahrnehmen. Dies wäre auch nicht das Ziel einer rein „innerchristlichen“ Exegese. Ihr Ziel erreicht diese interreligiöse Auslegung vielmehr dann, wenn sich in allen drei Religionen jemand in den jeweiligen Darstellungen wiederfindet. Und dies ist durchaus auch von der Warte einer einzelnen (hier christlichen) Religion aus möglich. Hermeneutisches Anliegen ist dann weniger eine vollständige Übernahme der „fremden“ Perspektiven von Judentum und Islam, sondern vielmehr „eine Einsicht in die Sicht des anderen, ein versuchsweises Sehen mit seinen Augen.“¹⁸ Die eigene religiöse Position muss zu diesem Zweck nicht verleugnet werden, denn ein interreligiöses „Verstehen ergibt sich nicht nur aus dem Sehen-mit-den-Augen des Anderen, sondern durchaus auch aus der Anwendung von Sichtweisen der eigenen Kultur und Religion, sowie durch Zuhilfenahme von (wissenschaftlichen) Außenperspektiven.“¹⁹

Der Versuch einer solchen jüdischen oder muslimischen Perspektivenübernahme von einem christlichen Standpunkt aus wird notwendigerweise Ungenauigkeiten aufweisen, die allerdings vermutlich kaum gravierender ausfallen als die Differenzen zwischen manch christlichen Sichtweisen. Voraussetzung für eine sinnvolle Kommunikation ist allerdings eine thematische Verbindung zwischen den multireligiösen Standpunkten.²⁰ Diesen inhaltlichen „Brückenschlag“ stellt nachfolgend die in christlichen, jüdischen und islamischen Quellen gleichermaßen bekannte Figur der Hagar dar. Um deren Rolle in diesen Texten nachzuvollziehen, wird im Folgenden auf die von Mieke Bal entwickelte Methode der Erzähltextanalyse zurückgegriffen. In jeder Darstellung der Hagar wird also gefragt:

¹⁷ Rötting, *Gemeinsam Heilige Schriften lesen*, 462f.

¹⁸ Bernhardt, *Von der Kunst gegenseitiger Perspektivenübernahme*, 84.

¹⁹ Ebd., 85.

²⁰ Vgl. ebd., 86.

Wer spricht? Wer handelt? Wer sieht?²¹ Eine wiederkehrende Frage wird ebenfalls sein, ob Hagar im gegebenen Fall als Subjekt oder als Objekt der Handlung erscheint. Auch die Darstellung ihrer Person sowohl durch unmittelbare Beschreibungen ihres Äußeren oder ihres Charakters als auch mittelbar durch ihr Handeln, ist in diesem Zusammenhang relevant.²² Bei der bewussten Fokussierung auf eine biblische Frauengestalt soll im Folgenden durch „Rekonstruktion der vergessenen oder unsichtbar gemachten Geschichte von Frauen und ihrer Lebenswirklichkeiten in biblischer Zeit und der Auslegungsgeschichte“ zuletzt auch Ansätzen einer kritisch-feministischen Exegese Raum gegeben werden.²³

2 Christentum: Hagar im Alten und Neuen Testament

In der christlichen Bibel wird das Schicksal der Hagar drei Mal erzählt. Im Alten Testament (AT) erscheint sie in Gen 16 und 21, und im Neuen Testament (NT) rezipiert Paulus ihre Geschichte in seinem Brief an die Galater. Die drei Darstellungen weisen gemeinsame Bezugspunkte auf, setzen aber auch unterschiedliche Akzente.

2.1 Gedemütigt, geflohen, gesehen und erhört: Hagar in Gen 16

Ihre erste biblische Erwähnung findet Hagar in Gen 16. Sie wird dort vorgestellt als „ägyptische Magd“ von Abrams Frau Sarai (Gen 16,1).²⁴ Da diese selbst nicht gebären könne, fordert sie ihren Mann dazu auf, mit Hagar ein Kind zu zeugen, damit Sarai „vielleicht durch sie zu einem Sohn komme“ (Gen 16,2aγ). Eingebunden sind diese Ereignisse in die von Gen 12 bis 36.38 reichende „Erzelterngeschichte“, die sich bis Gen 25 der Erzählung um Abra(ha)m und Sara(i) widmet.²⁵ Zu deren Auftakt wendet sich Gott direkt an Abram, um ihm Segen, Land, einen großen Namen und ein großes Volk zu verheißen. Abram und Sarai ziehen mit ihrer Sippe sowie all ihrem Hab und Gut aus der Stadt Ur in Chaldäa (Mesopotamien) in das verheißene Land Kanaan (Palästina). Als dort eine

²¹ Vgl. Bal, Narratology.

²² Vgl. hierzu auch Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 158.

²³ Janssen, Art. Exegese, Feministische, WiBiLex; vgl. hierzu auch Hausmann, Feministische Exegese, 187; 189.

²⁴ Die Bibelzitate folgen der Übersetzung nach Martin Luther in der revidierten Fassung von 2017.

²⁵ Vgl. Gertz, Tora und Vordere Propheten, 194.

Hungersnot ausbricht, fliehen sie weiter nach Ägypten, wo sich die schöne Sarai als Schwester Abrams ausgibt, und Frau des Pharaos wird, während Abram als ihr vermeintlicher Bruder einen üppigen „Brautpreis“ in Form von Vieh, Knechten und Mägden erhält.²⁶ Als ihre List auffliegt, verbannt der Pharao Abram und Sarai aus Ägypten (Gen 12). Das inzwischen wohlhabende Paar kehrt nach Kanaan zurück, wo Gott seine Versprechen an Abram erneuert (Gen 13) und ihm einen leiblichen Sohn sowie zahlreiche Nachkommen verheißt. Außerdem deutet er das künftige Schicksal des Volkes Israels an, seine Unterdrückung in und Befreiung aus Ägypten (Gen 15,13-16).²⁷

2.1.1 Narrative Textanalyse

In ihrem ersten Vers beginnt die Erzählung von Gen 16 mit einer Beschreibung aus neutraler bzw. „Null-Perspektive“.²⁸ Die wesentlichen Figuren werden genannt und ihr Verhältnis zueinander knapp skizziert. Sarai ist Abrams Frau und Hagar ihre ägyptische Magd. Auf den Verlauf der folgenden Handlung deutet bereits ihre jeweilige Stellung in diesem ersten Satz hin: „Die beiden Frauen sind einander polar gegenübergestellt. Der Vers beginnt mit ‚Sarai‘ und endet mit ‚Hagar‘.“²⁹ Zwischen ihnen erscheint der Mann Abram.³⁰ Die beschreibenden Teile von Gen 16,1 wiederum weisen in die Vergangenheit. Hagars Charakterisierung als Ägypterin erinnert an die „Brautgabe“ aus Gen 12,16.³¹ Dass Sarai weiterhin kein Kind gebärt wiederum, greift das Motiv ihrer Unfruchtbarkeit aus Gen 11,30 auf³² und gewinnt vor dem Hintergrund der Verheißung in Gen 15,4 neue Dringlichkeit. Gott verspricht Abram zwar einen leiblichen Sohn, in Gen 16,1 wird deutlich, dass Sarai wohl nicht dessen Mutter sein wird.

Nach diesem den sich anbahnenden Konflikt bereits einführenden ersten Vers verschiebt sich der Fokus der Erzählung. Berichtet wird in V.2 nicht mehr „von oben“, sondern aus der Sicht Sarais selbst, die zu ihrem Mann

²⁶ Vgl. Fischer, Gottesstreiterinnen, 22.

²⁷ Gertz, Tora und Vordere Propheten, 197.

²⁸ Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 161f.

²⁹ Fischer, Gottesstreiterinnen, 28.

³⁰ Vgl. Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 38.

³¹ Fischer, Gottesstreiterinnen, 28; zu Vor- und Rückverweisen in alttestamentlichen Erzählungen vgl. Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 154f.

³² Westermann, Genesis, BK.AT, 283.

Abram spricht.³³ Sie fordert ihn auf, mit ihrer Magd Hagar zu schlafen, damit Sarai vielleicht „durch sie zu einem Kind komme“ (Gen 16,2). Damals „keine sittenwidrige Leihmutterchaft, sondern gesellschaftlich legitimierte Institution, die ein stellvertretendes Gebären einer Sklavin für die Hauptfrau vorsieht.“³⁴

Sarai ergreift diese Initiative also nicht in erster Linie, um ihrem Mann oder gar ihrer Magd Nachkommen zu schenken, sondern sie wünscht sich das Kind vor allem für sich selbst.³⁵ Ihre Aufforderung an Abram „Geh doch zu meiner Magd“ (V.2aβ) reicht jedoch über den bloßen Zeugungsakt hinaus. Sie meint vielmehr, dass ihr Mann „sich der Hagar zuwendet, dass er einen Teil seiner Zeit mit ihr verbringt, dass eine Vertrautheit zwischen ihnen entsteht. Der Entschluss bedeutet, dass Sara nun ihren Mann mit einer anderen Frau teilen muss.“³⁶ Ein Dilemma, das auch die Formulierung von Gen 16,3 aufzeigt. „Abrams Frau“ nimmt dort „ihre ägyptische Magd“, um sie ihrem Mann „zur Frau“ zu geben. Hagar gewinnt also an Status und dies letztlich durch und dank Sarai, die ihrem Mann eine zweite Frau zur Seite stellt.³⁷ Dabei ist Hagar selbst für ihre Herrin in diesem Vorgang eigentlich bloß Mittel zum Zweck. Deren Objektcharakter unterstreicht auch der Wortlaut von Gen 16,2.3, der zudem auffällige Parallelen mit der Geschichte von der „Verbotenen Frucht“ in Gen 3 aufweist. Dort „nahm“ Eva die Frucht, um sie dem Adam zu „geben“, ähnlich wie Sarai an dieser Stelle ihre Magd Hagar „nimmt“ und Abram „gibt“. Dass in Gen 16,2 Sarai über Hagar verfügt und nicht Abram, unterstreicht die Assoziation zusätzlich. In beiden Fällen gehorcht der Mann der Frau.³⁸

Der folgende V.4 schreibt diese Geschichte zunächst fort. Ebenso wie in V.3 aus der übergeordneten ErzählerInnenperspektive beschreibend wird hier geschildert, wie Abram zu Hagar geht und diese tatsächlich schwanger wird. Sarais Plan scheint also aufzugehen. Dies ändert sich jedoch im zweiten Teil des Verses. Nun ist es Hagar, die „sieht“. Zum ersten Mal

³³ Vgl. Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 162.

³⁴ Fischer, Gottesstreiterinnen, 28; vgl. auch Westermann, Genesis, BK.AT, 285.

³⁵ Fischer, Genesis 12-50, 14; vgl. auch Willi-Plein, Das Buch Genesis, NSK.AT, 67; 70; Westermann, Genesis, BK.AT, 283; Gossai, Subversive promises and the creation of a parallel sphere, 152f.

³⁶ Westermann, Genesis, BK.AT, 284.

³⁷ Vgl. Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 38; vgl. hierzu auch Standhartinger, Member of Abraham's Family?, 238.

³⁸ Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 38f.

wird hier aus Hagar's Perspektive berichtet,³⁹ die nicht mehr willenloses Objekt der Handlung ist, sondern das Geschehen selbst in die Hand nimmt.⁴⁰ Prompt durchkreuzt sie dabei die Pläne ihrer Herrin. Hagar bemerkt ihre Schwangerschaft und beginnt, Sarai gering zu achten. Möglicherweise verübelt sie ihrer Herrin, sie lediglich als Leihmutter benutzen zu wollen,⁴¹ vielleicht rührt ihr Hochmut aber auch von der Erkenntnis, dass nun sie und nicht Sarai Abrams erstgeborenes Kind – seinen Erben – gebären wird.⁴² Über Hagar's Beweggründe verrät Gen 16,4b nichts, unbekannt war eine solche Reaktion aber nicht (vgl. Spr 30,21-23).⁴³

Hierauf wendet sich Sarai empört direkt an Abram, um sich über das ihr widerfahrene Unrecht zu beklagen. Sie wähnt dieses Unrecht jedoch nicht zwischen sich und ihrer Magd, sondern zwischen sich und ihrem Mann. Ihr eheliches Verhältnis wird durch Hagar's Verhalten angetastet. Daher fordert Sarai von Abram einen Rechtsentscheid und verbindet dies mit der Mahnung, dass auch Gott ihr in dieser Situation zu ihrem Recht verhelfen würde (V.5). Abram gibt Sarai sofort freie Hand (V.6a),⁴⁴ womit er just jener Frau die Unterstützung entzieht, die sein lang ersehntes Kind trägt.⁴⁵ In all dem bleibt Hagar Objekt der Handlung, die aus der Sicht Sarai's bzw. Abrams geschildert wird.⁴⁶ Ähnlich wie bei ihrer Entscheidung über Hagar's Leihmatterschaft spielt deren eigene Haltung für die beiden keine Rolle.⁴⁷ Indem Sarai sich nicht an Hagar selbst wendet, sondern an Abram, um den zwischen ihnen bestehenden Konflikt zu lösen, macht sie zudem deutlich, dass sie deren Gleichrangigkeit nicht akzeptiert. Anders als in den narrativen Passagen wird Hagar von den beiden nicht einmal bei ihrem Eigennamen genannt, sondern auf ihren niedrigen sozialen Status als Magd reduziert.⁴⁸

³⁹ Vgl. Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 162f.

⁴⁰ Fischer, Gottesstreiterinnen, 29; vgl. Gossai, Subversive promises and the creation of a parallel sphere, 153.

⁴¹ So etwa Grimes, Reinterpreting Hagar's Story, 5.

⁴² Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 516; ähnlich Fischer, Genesis 12-50, 14.

⁴³ Westermann, Genesis, BK.AT, 287; vgl. auch Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 62.

⁴⁴ Westermann, Genesis, BK.AT, 287f.; Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 63; vgl. auch Gossai, Subversive promises and the creation of a parallel sphere, 153.

⁴⁵ Fischer, Gottesstreiterinnen, 30.

⁴⁶ Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 162f.

⁴⁷ Grimes, Reinterpreting Hagar's Story, 5f.

⁴⁸ Fischer, Gottesstreiterinnen, 29f.; Gossai, Subversive promises and the creation of a parallel sphere, 154.

In V.6b nimmt die Erzählung eine weitere unerwartete Wendung. Sarai beginnt, Hagar zu demütigen (V.6b α), woraufhin diese die Flucht ergreift (V.6b β). Hagar lässt die ungerechte Behandlung durch Sarai nicht tatenlos geschehen, sondern ergreift die Initiative. Aus neutraler ErzählerInnenperspektive dargestellt,⁴⁹ untergräbt das Verhalten beider Frauen die ursprüngliche Intention Sarais. Eigentlich war es ihr doch darum gegangen, durch ihre Magd zu einem Sohn zu kommen, nun vertreibt sie die Mutter „ihres“ potenziellen Kindes. Sarais initialer Plan scheint durch Hagars Flucht jedenfalls zum Scheitern verurteilt.⁵⁰ Diese wiederum ist nach ihrer „Aufwertung“ von einer Magd zur Frau Abrams durch dessen Zurückhaltung und durch Sarais Demütigungen erneut degradiert worden.⁵¹ Ihre Antwort hierauf ist jedoch nicht Resignation, sondern kommt einer Emanzipation gleich.⁵²

Der hierbei verwendete hebräische Begriff **ברח** *barach* bezeichnet vor allem eine Flucht vor tödlicher Gefahr. Möglicherweise fürchtet Hagar also existenziell um sich oder um ihr ungeborenes Kind.⁵³ Sie geht hier jedenfalls ein nicht unerhebliches Risiko ein, zumal SklavInnenflucht streng gehandelt wurde.⁵⁴ Ihre Flucht erinnert zudem an den späteren Exodus der IsraelitInnen, die ebenfalls vor den Demütigungen in Ägypten flohen, dabei aber auch die dortigen „Fleischtöpfe“ zurückließen.⁵⁵ Hagar trifft eine ganz ähnliche Entscheidung – freilich noch vor Zusage göttlicher Unterstützung.⁵⁶ Diese erhält sie erst im folgenden Textabschnitt.

Hagar befindet sich nun auf dem Weg nach Schur, unweit der ägyptischen Grenze.⁵⁷ Die Vermutung liegt nahe, dass Hagar in Richtung ihrer ägyptischen Heimat flieht⁵⁸ – just entgegen der Fluchtrichtung des Exodus.⁵⁹ Dort wird sie „bei einer Wasserquelle in der Wüste“ von einem Engel bzw. Boten des Herrn gefunden (V.7a). Es folgt ein Gespräch, bei

⁴⁹ Vgl. Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 163.

⁵⁰ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 286; vgl. hierzu auch Naumann, Ismael, 61.

⁵¹ Vgl. Grimes, Reinterpreting Hagar's Story, 6.

⁵² Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 288; ähnlich Grimes, Reinterpreting Hagar's Story, 7.

⁵³ Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 516.

⁵⁴ Fischer, Gottesstreiterinnen, 30.

⁵⁵ Vgl. Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 63; hierzu auch Naumann, Ismael, 36f.

⁵⁶ Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 40.

⁵⁷ Speiser, Genesis, The Anchor Bible, 118.

⁵⁸ Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 63; so auch Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 517; Noort, Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar, 39.

⁵⁹ Kuhn, Finding Hagar, 24.

dem die ErzählerInnenperspektive verlassen und die des Boten bzw. Hagar eingenommen wird. Es ist die erste Begegnung eines Menschen mit einem Gottesboten in der Bibel. Dieser ist es auch, der Hagar zum ersten Mal in dieser Erzählung persönlich und namentlich anspricht.⁶⁰ Er befragt sie nach ihrer Herkunft und ihrem Ziel, wobei er sie bereits als Sarais Magd identifiziert (V.8a). Die formelhafte Anrede der Hagar in V.8a entspricht späteren Begegnungen mit göttlichen Boten im AT.⁶¹ Die Umstände erinnern außerdem an die Engelsbegegnung Marias im NT und deren Gotteslob: „denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ (Lk 1,48a).⁶²

Schon die Begegnung als solche ist für Hagar verheißungsvoll. Mit dem Auftreten eines Gottesboten in der Bibel sind „göttlicher Beistand und/bzw. die Ankündigung einer Rettung, niemals aber Zurechtweisung oder Gericht verbunden.“⁶³ Endlich kommt sie nun auch selbst zu Wort und erläutert dem Gottesboten ihre Flucht (V.8b). Die Frage nach dem Ziel ihres Weges beantwortet Hagar dem Boten auffällig nicht, ihr primäres Anliegen ist es, der Unterdrückung durch Sarai zu entkommen. Der Gottesbote gibt Hagar jedoch eine vermutlich unerwartete Weisung: sie solle umkehren und sich wieder unter die demütigende Hand Sarais begeben (V.9). Mit der Aufforderung an Hagar, zu ihrer Herrin zurückzukehren, entspricht der Bote zwar dem damaligen SklavInnenrecht.⁶⁴ Bezeichnenderweise befiehlt hier jedoch ausgerechnet jener Gott, der später im Exodus die hebräischen SklavInnen aus Ägypten befreien wird, einer ägyptischen Sklavin, sich ihrer hebräischen Herrin zu unterwerfen.⁶⁵

Der folgende V.10 bleibt in der Perspektive des Boten, setzt inhaltlich aber einen neuen Akzent. Ähnlich wie zuvor schon Abram (Gen 13,16; 15,5) werden nun ihrerseits Hagar zahllose Nachkommen versprochen, die durch diesen Zusammenhang ebenfalls am Abram zugesprochenen Segen teilhaben werden.⁶⁶ Hagar ist damit die erste Frau in der Bibel, an

⁶⁰ Tribble, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 40; vgl. auch Gossai, *Subversive promises and the creation of a parallel sphere*, 155.

⁶¹ Westermann, *Genesis*, BK.AT, 291f.

⁶² Ebd., 299.

⁶³ Naumann, *Ismael*, 63.

⁶⁴ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 31.

⁶⁵ Pigott, *Hagar: The M/Other patriarch*, 517.

⁶⁶ Zimmerli, *1. Mose 12–25: Abraham*, ZBK, 64; Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 35; vgl. auch Grimes, *Reinterpreting Hagar's Story*, 7; ähnlich Naumann, *Ismael*, 135

die eine göttliche Verheißung ergeht.⁶⁷ Der Bote Gottes spricht dabei in der ersten Person Singular – ein erster Hinweis darauf, dass zwischen ihm und Gott selbst nicht klar unterschieden werden kann.⁶⁸ Gerade im Kontrast mit der Aufforderung zur Rückkehr unter Sarais Joch unmittelbar zuvor (V.9b) rettet dieses Versprechen gewissermaßen Hagar's Zukunft.⁶⁹ Diese konkretisiert der Bote sogleich. Im nächsten Vers verheißt er ihr einen Sohn, den sie „Ismael“ nennen solle. Gott habe ihr Elend erhört (V.11bβ). Dass es gerade Hagar und nicht ihre Herrin ist, welcher der ersehnte Erstgeborene der Familie verheißt wird, begründet der Bote also mit dem Fehlverhalten Sarais. Hagar's Freiheitsdrang dagegen wird von Gott verstanden.⁷⁰

In V.12 erfährt Hagar Weiteres über ihren künftigen Sohn. Untypisch für alttestamentliche Erzählungen⁷¹ wird Ismaels Wesen an dieser Stelle unmittelbar beschrieben. Er werde sein „wie ein Wildesel“, teilt der Gottesbote Hagar mit. Eine Aussage, die wiederum mit seiner Aufforderung an sie kontrastiert, in Sarais Knechtschaft zurückzukehren. Immerhin erfährt die freiheitsliebende Hagar nun, dass wenigstens ihr Kind Aussicht auf ein selbstbestimmtes und unabhängiges Leben hat.⁷² Mehr noch: Ismael werde ein starker und streitbarer Geist sein, der sich – anders als seine Mutter – niemals unter ein fremdes Joch werde beugen müssen.⁷³ Möglich, dass diese Mitteilung der ägyptischen Magd eine gewisse Genugtuung verschafft,⁷⁴ sie sich in dieser Beschreibung ihres Sohnes vielleicht sogar selbst wiedererkennt.⁷⁵ Die göttliche Ankündigung von Ismaels Geburt und Leben weist außerdem wiederum auffällige Parallelen mit jener Jesu auf, die später in Lk 1,28-32 geschildert wird.⁷⁶

⁶⁷ Tribble, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 41.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch Westermann, *Genesis*, BK.AT, 290f.

⁶⁹ Vgl. Willi-Plein, *Das Buch Genesis*, NSK.AT, 70f.

⁷⁰ Vgl. Westermann, *Genesis*, BK.AT, 299; ähnlich auch Grimes, *Reinterpreting Hagar's Story*, 8; Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 32.

⁷¹ Vgl. Utzschneider / Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*, 158.

⁷² Vgl. Westermann, *Genesis*, BK.AT, 295; Zimmerli, *1. Mose 12–25: Abraham*, ZBK, 64; Willi-Plein, *Das Buch Genesis*, NSK.AT, 71; Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 32; Gossai, *Subversive promises and the creation of a parallel sphere*, 156.

⁷³ Pigott, *Hagar: The M/Other patriarch*, 518f.

⁷⁴ So etwa Grimes, *Reinterpreting Hagar's Story*, 8f.

⁷⁵ Vgl. Noort, *Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar*, 39.

⁷⁶ Westermann, *Genesis*, BK.AT, 293.

Hagars Erwiderung jedenfalls zeugt davon, dass sie sich in ihrer Lage erkannt und verstanden fühlt.⁷⁷ In V.13 nimmt die Erzählung wieder ihre Perspektive ein. Sie spricht mit dem Boten, den sie in V.13a α nun mit Gott selbst identifiziert.⁷⁸ Sie nennt ihn einen „Gott, der mich sieht“ (V.13a β). Hagar ist damit die einzige Person in der Bibel, die Gott einen Namen gibt.⁷⁹ Sie sei einem Gott begegnet, der sie in ihrem Elend gesehen habe, betont Hagar sodann noch einmal (V.13b).⁸⁰ Der Brunnen dieser Begegnung erhält nun seinerseits einen Namen und wird so zu einem heiligen Ort – der ersten derartigen Gedenkstätte in der Bibel.⁸¹ Sein hebräischer Name „Beer-Lachai-Roi“ wird mit „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“ wiedergegeben (V.14a β). Plausibel scheint diese Namensgebung vor dem Hintergrund von Ex 33,20b, wo Gott Mose mitteilt: „kein Mensch wird leben, der mich sieht.“ Dass Hagar ihre Gottebegegnung dort dennoch überlebt hat, macht diesen Ort für die Nachwelt so besonders.⁸²

Ebenso wie V.14 nehmen auch die letzten beiden Verse wieder die ErzählerInnenperspektive ein. In V.15 wird knapp geschildert, wie Hagar Abram einen Sohn gebiert, dem dieser den Namen Ismael gibt. Einerseits schließt sich damit der Kreis zu den Eingangsversen der Geschichte, geht aus der Verbindung von Hagar und Abram doch tatsächlich ein Kind hervor. Andererseits war es aber doch die erklärte Absicht Sarais gewesen, hierdurch selbst zu einem Sohn zu kommen (V.2), während nun allein von ihrem Mann und ihrer Magd die Rede ist.⁸³ Als Adoptivmutter tritt Sarai bei Ismaels Geburt jedenfalls nicht mehr in Erscheinung.⁸⁴ Und Hagar bleibt die durch den göttlichen Boten angekündigte erneute Demütigung durch Sarai zwar vorerst erspart, anders als vom Boten angedeutet ist es jedoch nicht sie selbst, sondern Abram, der Ismael durch

⁷⁷ Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 519.

⁷⁸ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 296; Willi-Plein, Das Buch Genesis, NSK.AT, 71.

⁷⁹ Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 57; Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 519.

⁸⁰ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 296.

⁸¹ Vgl. Fischer, Gottesstreiterinnen, 32f.

⁸² Vgl. Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 64; hierzu auch Westermann, Genesis, BK.AT, 297; zur umstrittenen Übersetzung von V.13, vgl. Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 143-61.

⁸³ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 298; hierzu auch Willi-Plein, Das Buch Genesis, NSK.AT, 66.

⁸⁴ Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 520; Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 259.

Namensgebung als seinen Sohn annimmt.⁸⁵ Hagar's Rolle als erste Mutter der Erzelterngeschichte bleibt davon freilich unberührt.⁸⁶

2.1.2 Klingende Namen: Hagar und Ismael

Die genaue Bedeutung von „Hagar“ (hebr. *הַגָּר* *hāgār*) ist nach wie vor unklar. Einerseits wird auf den nordarabischen Volksstamm der Hagariter (vgl. 1 Chr 5,10.19f.; 11,38; 27,31; Ps 83,7) verwiesen bzw. die in Ostarabien historisch nachweisbare Stadt und Landschaft „Hagar“, andererseits auf den weiblichen Vornamen mit der arabischen Wurzel *hgr*.⁸⁷ Eine wiederum andere Spur verfolgt die schon früh belegte Assoziation mit dem hebräischen Wort *גֵּר* *ger*, das mit „Schutzbürger“, „Fremdling“ oder „Gast“ übersetzt wird.⁸⁸ Gemeinsam mit dem hebräischen Artikel *הַ* *ha* könnte „Hagar“ dann weniger als Name, sondern vielmehr als beschreibendes Attribut interpretiert werden und etwa „die Fremde“ heißen.⁸⁹

Eine Anknüpfung an das hebräische *ger* hat vor dem Hintergrund von Gen 16 insofern etwas für sich, als es sich beim damit beschriebenen „Fremdling“ um einen „niedergelassenen Fremden“ handelt, „der sich für eine gewisse Zeit im Land etabliert hat und dem daher ein besonderer Status zuerkannt wird.“⁹⁰ Der besondere Schutzstatus des *ger* findet u.a. darin seinen Ausdruck, dass sich im AT sogar Gott selbst seiner annimmt und den IsraelitInnen befiehlt, den Fremden zu lieben.⁹¹ Und zur Begründung verweist er in Dtn 10,19 just auf die Exodusgeschichte seines Volkes, die auch in Gen 16 anklingt: „Darum sollt ihr auch die Fremdlinge [*ger*] lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge [*gerim*] gewesen in Ägyptenland.“ Status und Privilegien des *ger* sind demnach Ausdruck einer auch

⁸⁵ Fischer, Gottesstreiterinnen, 36; vgl. auch Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 259.

⁸⁶ Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 41.

⁸⁷ Naumann, Art. Hagar, WiBiLex; Knauf, Art. Hagar, RGG 3, 1373; Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 267; zu Letzterem vgl. auch Knauf, Art. Hagar, ABD, 18f.; Westermann, Genesis, BK.AT, 283.

⁸⁸ Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 227.

⁸⁹ Naumann, Art. Hagar, WiBiLex; so auch Gafney, Art. Hagar, Bible Odyssey; vgl. Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 515; Kuhn, Finding Hagar, 5.

⁹⁰ Martin-Achard, Art. *גֵּר*, als Fremdling weilen, THAT I, 410.

⁹¹ Ebd., 412.

von Gott eingeforderten Gastfreundschaft.⁹² Hagar erfährt in Gen 16 ebenfalls eine privilegierte Behandlung durch Gott. Eine Verwandtschaft ihres Namens mit dem Wortfeld *ger* und seinen Implikationen anzunehmen, um daraus auf die Rolle Hagers in Gen 16 (und darüber hinaus) zu schließen, mag daher verlockend erscheinen, es fehlt hierfür jedoch an philologischer Evidenz.⁹³

Die beiden Namensgebungen in Gen 16 wiederum zeugen von Hagers Wahrnehmung durch Gott. In V.11 verheißt der göttliche Bote ihr einen Sohn, den sie „Ismael“ nennen solle. Der damals geläufige Personennamen⁹⁴ bezeichnet einen nordarabischen Stammesverband⁹⁵ und wird mit „Gott erhöere“ bzw. „erhörte“ übersetzt.⁹⁶ In der Erzählung von Gen 16 markiert dieser Moment einen Höhepunkt: „Denn in der Erhörung des Schreiens der Unterdrückten liegt der eigentliche Sinn der heilvollen Gottesbegegnung. [...] Damit ist der Widerstand gegen die Unterdrückerin voll sanktioniert.“⁹⁷ Zwei Verse später wiederum ist es Hagar, die Gottes Anerkennung ihrerseits honoriert, indem sie ihm den Namen „El Roi“ gibt, was in der Lutherübersetzung mit „Gott, der mich sieht“ (V.13aβ) wiedergegeben wird,⁹⁸ an anderer Stelle auch mit „Gott des Sehens“ bzw. „Gesehenwerdens“.⁹⁹

Das hebräische Verb ראה *ra'ah* geht über die bloße visuelle Sinneswahrnehmung hinaus und meint „das Seherlebnis als Ganzes, in dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvorgänge zu einer Einheit verschmelzen.“ Dies schließt die „Erfahrung der Bedeutung, des Charakters und des Wesens“ mit ein¹⁰⁰ – insbesondere im Zusammenhang mit der Wahrnehmung durch Gott, heißt es doch in 1 Sam 16,7b: „Ein Mensch sieht, was

⁹² Kellermann, Art. גֹּהַר, ThWAT I, 983; ähnlich auch in Dtn 21,8b, vgl. Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 108f.; ausführlicher und differenzierter hierzu außerdem Lengyel, Impulse für das interreligiöse Begegnungslernen aus der Hebräischen Bibel und anderen jüdischen Quellen, 85-93.

⁹³ Naumann, Art. Hagar, WiBiLex.

⁹⁴ Naumann, Ismael, 81

⁹⁵ Knauf, Art. Ismael, RGG 4, 282.

⁹⁶ Vgl. Hübner, Art. Ismael / Ismaeliter, WiBiLex; Noort, Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar, 36.

⁹⁷ Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 64; ähnlich Fischer, Gottesstreiterinnen, 32; Gossai, Subversive promises and the creation of a parallel sphere, 155.

⁹⁸ So auch Schmidt, Art. אֵל, Gott, THAT I, 143.

⁹⁹ Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1206.

¹⁰⁰ Fuhs, Art. רָאָה, ThWAT VII, 232.

vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an.“¹⁰¹ Wenn Hagar ihn als einen „Gott, der mich sieht“ bezeichnet, so ist dies gleichermaßen Gotteslob wie Gebetsanrede. Für sie ist Gott jemand, der sie sieht und sich ihr in ihrer Not zuwendet.¹⁰² Gott hat Hagar erhört und gesehen – Wahrnehmungen, die hier komplementär „und als Synonyme der göttlichen Errettung aufzufassen sind.“¹⁰³ Sie fühlt sich also von Gott umfassend wahrgenommen, verstanden und dadurch letztlich errettet.¹⁰⁴

2.2 Vertrieben, verzweifelt, verstanden und erhöht: Hagar in Gen 21

Im Folgenden schließt Gott mit Abram einen Bund und verheißt ihm erneut zahllose Nachkommen (Gen 17,2). Er solle Vater vieler Völker werden, verspricht Gott und ändert seinen Namen in „Abraham“ (Gen 17,4f.). Ihr Bund solle ewig und auch seine Nachkommen gelten (Gen 17,7). Zudem wolle Gott ihm das Land Kanaan geben (Gen 17,8). Als Zeichen dieses Bundes sollten Abraham und die männlichen Angehörigen seiner Sippe ihre Vorhaut beschneiden, alle nachgeborenen Knaben am achten Lebenstag (Gen 17,10-12). Sarai erhält ebenfalls einen neuen Namen und heißt nun „Sara“ (Gen 17,15). Trotz ihres fortgeschrittenen Alters werde sie Abraham außerdem noch einen Sohn schenken (Gen 17,16).

Der greise Abraham bricht ob letzterer Ankündigung in Lachen aus und verweist auf seine ebenfalls betagte Frau Sara sowie seinen Sohn Ismael (Gen 17,17f.). Doch Gott bekräftigt seine Verheißung: Sara werde einen Sohn namens Isaak gebären, ihm und seinen Nachkommen solle der ewige Bund gelten (Gen 17,19-20.22). Auch Ismael bedenkt er. Abrahams Erstgeborener werde zwölf Fürsten zeugen und Stammvater eines großen Volkes (Gen 17,21). Am selben Tag beschneidet Abraham die Vorhäute aller Männer des Hauses, einschließlich seiner eigenen und der des dreizehnjährigen Ismaels (Gen 17,23-25). Im nächsten Kapitel wird die Sohnesverheißung an Abraham noch einmal wiederholt, woraufhin diesmal Sara zu lachen beginnt (Gen 18,12). In Gen 21,1 macht Gott seine Verheißung schließlich wahr. Sara wird schwanger und gebiert einen Sohn (V.2), dem Abraham den Namen „Isaak“ gibt (V.3). Lachend

¹⁰¹ Vgl. hierzu auch Fuhs, Art. **רָאָה**, ThWAT VII, 233f.

¹⁰² Westermann, Genesis, BK.AT, 296.

¹⁰³ Naumann, Ismael, 75.

¹⁰⁴ Fuhs, Art. **רָאָה**, ThWAT VII, 250.

freut sich Sara und ist fröhlich erstaunt über das Wunder seiner Geburt (V.6f.).¹⁰⁵

2.2.1 Narrative Textanalyse

In seinem ersten Vers beginnt der Abschnitt von Gen 21,8-21 mit einer Schilderung von Isaaks frühester Kindheit bis zum Tag seiner Entwöhnung. Die erzählte Zeit erscheint hierbei im Verhältnis zur Erzählzeit deutlich gerafft.¹⁰⁶ Damals umfasste die Stillperiode etwa drei bis vier Jahre, gerade in Zeiten hoher Kindersterblichkeit markierte ihr Ende den Abschluss einer besonders kritischen Lebensphase. Der wiederholt verheißene und sehnlichst erwartete Sohn Abrahams und Saras hat das gefährliche Säuglingsalter überstanden, nun wird dieser Anlass mit einem gebührenden Mahl ausgelassen gefeiert.¹⁰⁷

Die Erzählung verlässt nun die übergeordnete Perspektive und nimmt den Standpunkt Saras ein.¹⁰⁸ Inmitten der Feierlichkeiten zur Entwöhnung ihres Sohnes sieht Sara den lachenden Ismael. Die Szene wird in knappen Worten skizziert, die den sich anbahnenden Konflikt klar umreißen.¹⁰⁹ Wie in der gesamten Episode wird Ismael nicht namentlich erwähnt,¹¹⁰ sondern lediglich beschrieben als „Sohn Hagers, der Ägypterin, den sie Abraham geboren hatte“ (V.9). Hagar bleibt aus Sicht Saras also die fremde Ausländerin und ist als Mutter von Abrahams Sohn doch gleichzeitig eine Konkurrentin. Diesen Sohn sieht Sara hier „lachen“ – einerseits eine Anspielung auf ihre eigene Freude über Isaaks Geburt (vgl. Gen 21,6), andererseits aber auch ein Wortspiel mit dessen Namen, der „Gott lachte“ oder „möge lachen“ bedeutet.¹¹¹ Das Lachen des fremden Sohnes erinnert sie an ihren eigenen.¹¹²

¹⁰⁵ Vgl. Naumann, Ismael, 260.

¹⁰⁶ Naumann, Ismael, 266; vgl. hierzu auch Utzschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 152.

¹⁰⁷ Naumann, Ismael, 268f.; vgl. auch Westermann, Genesis, BK.AT, 414.

¹⁰⁸ Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 194.

¹⁰⁹ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 414.

¹¹⁰ Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 103; Naumann, Ismael, 335.

¹¹¹ Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 484; Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 101; ausführlicher hierzu auch Naumann, Ismael, 270f.

¹¹² Naumann, Ismael, 272; vgl. auch Trible, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 45.

Wie schon in Gen 16 impliziert Saras „Sehen“ hier ein umfassendes „Erkennen“.¹¹³ Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit sollen an diesem Tag Leben und Zukunft ihres Sohnes Isaak stehen. Gerade im friedlichen Bild von dessen lachendem Halbbruder Ismael erblickt Sara eine Gefährdung der künftigen Möglichkeiten Isaaks und vor allem seines Erbes.¹¹⁴ Dieses ist zwar nicht als solches bedroht, „sondern, dass Ismael mit Isaak *gemeinsam* erben wird, sieht Sara als Bedrohung an.“¹¹⁵ Ismael ist der Erstgeborene ihres Mannes, der Sohn einer Sklavin zwar, von Abraham jedoch als Sohn anerkannt und seinem jüngeren Halbbruder Isaak gegenüber insofern bevorzugt erbberechtigt.¹¹⁶ In Saras Augen erscheint dies bedrohlich.

Sie fordert Abraham auf, „diese Magd“ zu vertreiben, „denn der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohn Isaak.“ (V.10b) Die Formulierung gibt Aufschluss über ihre Sicht der Rollenverteilung in der Großfamilie. Anders als in Gen 16 erscheint Hagar nicht mehr abhängig von Sara. Sie ist nicht „meine“, sondern „diese“ Magd und Ismael in Saras Worten ausdrücklich „der Sohn dieser Magd“ und nicht Abrahams, der eben nicht gleichberechtigt erben sollte mit ihrem eigenen Sohn. Erneut wird Hagar nicht namentlich genannt, sondern allein auf ihren untergeordneten sozialen Status reduziert.¹¹⁷ Auch Ismaels Name fällt nicht, dafür aber der Isaaks am Ende des Verses, was wiederum das Lachen Ismaels aus V.10 anklingen lässt. Dessen Erbrecht erkennt Sara mit ihrer Forderung zwar implizit an, entscheidend sollte nach ihrem Dafürhalten aber der unterschiedliche Status der Mütter der beiden Söhne Abrahams sein.¹¹⁸

Dieser ist da anderer Meinung, wie sich im nächsten Vers zeigt. Saras „Wort missfiel Abraham sehr um seines Sohnes willen.“ (V.11) Für ihn ist Ismael nicht nur Sohn „dieser Magd“, sondern sein eigener. Auffällig ist der Einblick, den V.11 damit in Abrahams Gefühlsleben gewährt. Während Sara in den vorangehenden Versen nur mittelbar durch ihr Sehen und ihre Forderung charakterisiert wurde, geschieht in der Fokussierung

¹¹³ Vgl. Naumann, Ismael, 269.

¹¹⁴ Vgl. Westermann, Genesis, BK.AT, 414; Fischer, Gottesstreiterinnen, 57.

¹¹⁵ Naumann, Ismael, 272.

¹¹⁶ Fischer, Gottesstreiterinnen, 56.

¹¹⁷ Ebd., 56f.; vgl. auch Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 522.

¹¹⁸ Vgl. Naumann, Ismael, 287f.; Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 45.

auf Abraham an dieser Stelle das genaue Gegenteil. Der Erzvater handelt nicht, er grämt sich nur. Erzählerisch setzt dies einen besonderen Akzent.¹¹⁹ Ähnlich auffällig ist allerdings, dass das Schicksal der Mutter seines Erstgeborenen für Abraham keine Rolle zu spielen scheint.¹²⁰

Die Schilderung von Abrahams innerer Befindlichkeit wird in V.12f. durch eine insgesamt viergliedrige direkte Rede Gottes an den Erzvater abgelöst. Deren erste drei Teile entfallen auf V.12. Der Frauen in der Familie wird hierbei gleich zu Beginn gedacht. Gott fordert Abraham auf, es sich „nicht missfallen [zu lassen] wegen des Knaben und der Magd.“ (V.12aα) Explizit denkt Gott also auch an Hagar, um die Abraham sich nicht gesorgt hatte.¹²¹ Im masoretischen Text wird ihre Beziehung sogar noch einmal hervorgehoben, ist dort anders als in der Lutherübersetzung doch von אִמְתְּךָ *amateka* („deiner Magd“) die Rede. Auch Sara schenkt Gott seine Aufmerksamkeit. Schon ihre in V.10 formulierte Forderung an Abraham spricht für die große Autorität, die sie in der Familie genießt.¹²² In V.12aβ macht Gott sich diese Forderung zu eigen und befiehlt Abraham etwas, was dieser offensichtlich nicht will. Dies baut eine „ungeheure Spannung in der Szene auf, in der Abraham, vor die brutale Alternative gestellt wird, entweder an seinem Sohn (und dessen Mutter) oder aber an Gott festzuhalten.“¹²³

Wie Hagar in Gen 16,9 wird Abraham hier der „optimalen Frustration“ eines widersprüchlich handelnden Gottes ausgesetzt, der seinem Sohn Ismael erst zahlreiche Nachkommen verheißt (Gen 17,21), um später seine Preisgabe zu verlangen. Zudem erinnert die Weisung an den Opferbefehl in der Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22,2).¹²⁴ Der Zustand der Frustration bleibt jedoch nicht lange aufrechterhalten. Einerseits begründet Gott seine Forderung in V.12b damit, dass die Ahnenreihe Israels in der Isaak-Linie fortgeführt werden soll, andererseits wiederholt er in V.13a aber auch seine Volksverheißung an „den Sohn der Magd“, da schließlich auch dieser ein Nachkomme Abrahams sei (V.13b).¹²⁵

¹¹⁹ Naumann, Ismael, 293; vgl. hierzu auch Utschneider / Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 158.

¹²⁰ Fischer, Gottesstreiterinnen, 68.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Naumann, Ismael, 288.

¹²³ Ebd., 294.

¹²⁴ Ebd., 295.

¹²⁵ Vgl. ebd., 309f.; Westermann, Genesis, BK.AT, 416f; Willi-Plein, Das Buch Genesis, NSK.AT, 115.

Gott fordert Abraham also auf, seiner Frau zu gehorchen, wie er es bereits in Gen 16,2b tat. Wiederum klingt hierin die Erzählung von der „Verbotenen Frucht“ an, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Während Gott Adam dafür schalt, auf seine Frau gehört zu haben (Gen 3,17), fordert er Abraham dazu auf, eben dies zu tun. Auch die Formulierung von Saras Anliegen, Hagar und Ismael zu vertreiben, verweist auf diese Geschichte. Dort wird derselbe Ausdruck gebraucht, um die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies zu beschreiben (Gen 3,24). Später erlangt der Begriff in der Exoduserzählung erneut Bedeutung, wenn die HebräerInnen durch den ägyptischen Pharao ebenfalls „vertrieben“ werden (Ex 12,39).¹²⁶

In V.14 ist es eine Ägypterin, die einen hebräischen Haushalt verlassen muss. Berichtet wird wieder aus der ErzählerInnenperspektive.¹²⁷ Wiederum wie später bei der Bindung Isaaks (Gen 22,3) „stand Abraham früh am Morgen auf“ (V.14a).¹²⁸ Es wird nicht berichtet, dass er sich bei Gott für Hagar und Ismael eingesetzt hätte, sondern er führt die göttliche Weisung widerspruchslos aus.¹²⁹ Brot und Wasser, das er auf Hagars Schultern lädt, stehen dabei in starkem Kontrast zum üppigen Festmahl für Saras Sohn Isaak.¹³⁰ Über Abrahams Gefühlsleben lässt sich nur mutmaßen. Sein Verhalten jedenfalls reflektiert unterschiedliche Motive, die ihn in dieser Situation umtreiben mögen. Zweimal hat Gott ihm inzwischen versichert, Ismael zahlreiche Nachkommen zu schenken. Dennoch stattet Abraham seine Mutter mit dem Nötigsten aus. Misstraut er der göttlichen Zusage? Oder sorgt er sich um das Wohlergehen Hagars, über deren Zukunft Gott ihm nichts gesagt hat? Über all das verliert Gen 21 kein Wort. Und doch scheint in Abrahams Abschiedsgeste etwas Fürsorgliches zu liegen.¹³¹

Dessen ungeachtet kommt der Erzvater den Forderungen Saras und Gottes nach und schickt Hagar fort. Der dabei verwendete hebräische Begriff שלח *schalech* (hier „fortschicken“) ist im Gegensatz zum von Sara verwendeten גרש *garesch* („vertreiben“) allerdings gewaltfrei und weniger

¹²⁶ Vgl. Tribble, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 46.

¹²⁷ Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 195

¹²⁸ Zu dieser und weiteren auffälligen Parallelen der beiden Erzählungen vgl. Naumann, *Ismael*, 299-303; 338f.; Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 60-7.

¹²⁹ Naumann, *Ismael*, 320.

¹³⁰ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 58.

¹³¹ So auch Westermann, *Genesis*, BK.AT, 417; Naumann, *Ismael*, 322f.

harsch. Es geht also weniger um eine aggressive Vertreibung als um die endgültige Trennung von Hagar.¹³² Verwendet wird *schalech* entsprechend auch bei Ehescheidungen.¹³³ Außerdem klingt der Beginn von Hagers Zeit im Hause Abrahams und Saras an, als der Pharao die gesamte Großfamilie (inklusive der neu erworbenen ägyptischen Knechte und Mägde) aus seinem Land geleiten ließ (Gen 12,20), wofür der masoretische Text ebenso das Wort *schalech* gebraucht. Für Hagar jedenfalls bedeutet ihre Entlassung durch Abraham auch eine Befreiung. Dadurch wird sie sowohl erste freigelassene Sklavin als auch erste geschiedene Ehefrau der Bibel.¹³⁴ Erstmals in dieser Episode wird hier zudem auch ihr Name genannt.¹³⁵

Zur Herrin ihrer Lage macht sie dies jedoch nicht, wie V.14b verdeutlicht. Zwar erscheint Hagar nun zum ersten Mal als Subjekt und ist klar im Fokus der Handlung,¹³⁶ sie ist jedoch „weder selbstbestimmt noch auf göttliche Anordnung hin unterwegs.“¹³⁷ In Gen 16,8b wusste sie noch, was sie tat, und konnte dem göttlichen Boten hierüber Rechenschaft ablegen. Jetzt ist die Lage anders. Dort floh sie aus eigenem Antrieb vor ihrer Herrin, hier ist sie unfreiwillig allein.¹³⁸ Die in Gen 21 porträtierte Hagar ist nicht kühn und freiheitsdurstig wie jene in Gen 16.¹³⁹ Stattdessen „irrte [sie] in der Wüste umher bei Beersheba“ (V.14b), wo es zwar eigentlich durchaus Wasser gibt,¹⁴⁰ für die orientierungslose Mutter mit ihrem Sohn aber dennoch höchste Gefahr droht. Diese manifestiert sich sogleich.

Der Wasserschlauch, den Abraham ihr mit auf den Weg gab, ist leer, Hagar und Ismael schweben in Lebensgefahr. Anders als in Gen 16,7 findet die Ausgestoßene keine Wasserstelle in der Wüste,¹⁴¹ ebenso wenig wird angedeutet, dass sie sich in Richtung ihrer ägyptischen Heimat aufmacht, sondern Hagers „zielloser Umherirren führt sie ‚zielsicher‘ in

¹³² Ebd., 325.

¹³³ Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 522.

¹³⁴ Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 46f.; vgl. auch Standhartinger, Member of Abraham's Family?, 239

¹³⁵ Naumann, Ismael, 323.

¹³⁶ Vgl. Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 195

¹³⁷ Fischer, Gottesstreiterinnen, 66.

¹³⁸ Vgl. Grimes, Reinterpreting Hagar's Story, 11.

¹³⁹ Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 103.

¹⁴⁰ Fischer, Gottesstreiterinnen, 68.

¹⁴¹ Ebd., 58.

eine tödliche Gefahr.¹⁴² Die Erzählung gelangt an einen Wendepunkt. Der Ausgangskonflikt des ersten Teils, die Konkurrenzsituation zwischen Sara und Hagar, ist durch die Entfernung Hagars gelöst. Nun bahnt sich das zweite Problem dieser Erzählung an: der Überlebenskampf von Hagar und Ismael.¹⁴³ Hagars Lage ist aussichtslos, sie wirft Ismael unter einen Strauch (V.15b). Das hier mit „werfen“ übersetzte hebräische Wort שֵׁלַךְ *schelek* beschreibt an anderer Stelle das Hinablassen eines Leichnams in ein Grab.¹⁴⁴

Hagar setzt sich auf den Boden, „einen Bogenschuss weit“ (V.16aα) entfernt. Weit genug möglicherweise, um Ismael nicht sterben sehen zu müssen, aber doch „nah genug, um das Kind nicht ganz aus den Augen zu verlieren.“¹⁴⁵ Die Handlung kommt nun zum Stillstand¹⁴⁶ und die Erzählung zu ihrem Höhepunkt. Hagar ist verzweifelt¹⁴⁷ und ganz allein. Sie kann nichts mehr für ihren sterbenden Sohn tun, „sie kann nur mehr auf sein Sterben warten.“¹⁴⁸ Hagar ist jetzt das einzige Handlungssubjekt, die Geschichte konzentriert sich ganz auf sie.¹⁴⁹ Sie könne das Sterben des Knaben nicht mitansehen, beschreibt sie selbst in einem inneren Monolog ihre Gefühle (V.16aγ).¹⁵⁰ Zum ersten Mal wird hier ihre Perspektive eingenommen und sogleich wieder verlassen.¹⁵¹ Hoffnungslos setzt Hagar sich ihrem Sohn gegenüber „und erhob ihre Stimme und weinte.“ (V.16bβ) Als erster Mensch in der Bibel weint Hagar.¹⁵² Ihre lautstarke Klage verdeutlicht die ganze Verzweiflung der geschilderten Situation.¹⁵³

Doch Ismael stirbt nicht. In Ex 2,6 beschreibt der hier verwendete hebräische Begriff בכה *bakah* das Klagen des Säuglings Mose, das die Pharaonentochter für ihn einnimmt und ihm so letztlich das Leben rettet.¹⁵⁴ Auch

¹⁴² Naumann, Ismael, 328.

¹⁴³ Vgl. ebd., 327.

¹⁴⁴ Tribble, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 48.

¹⁴⁵ Naumann, Ismael, 329.

¹⁴⁶ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 58.

¹⁴⁷ Naumann, Ismael, 329f.

¹⁴⁸ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 59; vgl. auch Naumann, Ismael, 329.

¹⁴⁹ Ebd., 323; 326.

¹⁵⁰ Ebd., 266.

¹⁵¹ Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 195.

¹⁵² Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 58; Tribble, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 49.

¹⁵³ Vgl. Naumann, Ismael, 333; Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 208f.

¹⁵⁴ Vgl. Stolz, Art. בכה, weinen, THAT I, 314.

Hagars nimmt Gott sich in der Stunde ihrer größten Not an:¹⁵⁵ „Da erhörte Gott die Stimme des Knaben“ (V.17aα). Für einen kurzen Moment verschiebt sich der Fokus der Erzählung auf Ismael,¹⁵⁶ bevor wieder Hagar im Mittelpunkt steht. Wie schon in Gen 16 wendet sich ein Bote Gottes in direkter Rede an sie und nennt sie dabei beim Namen. Er stellt damit „eine deutliche Beziehung zu Hagar her. Sie wird in ihrem Personsein von Gott wahrgenommen.“¹⁵⁷ Wiederum wie in Gen 16 zeigt sich hier eine changierende Subjektform zwischen der Erhörung durch Gott und der folgenden Anrede durch den göttlichen Boten.¹⁵⁸ Ähnlich wie ihre dortige Gottesbegegnung erinnert zudem auch dieser göttliche Ruf „vom Himmel her“ (V.17aα) an die göttliche Anrede Abrahams „vom Himmel“ (Gen 22,11aα) in der Geschichte von der Bindung Isaaks. In beiden Fällen greift Gott ein, um einen Sohn Abrahams vor dem unmittelbar drohenden Tod zu retten.¹⁵⁹

„Was ist dir, Hagar?“ (V.17aβ), erkundigt sich der Gottesbote fast zärtlich nach ihr. Kaum deutlicher könnte werden, wieviel Gott an Hagar gelegen ist, und dass er sich ihr eben auch zuwendet, wenn sie schwach ist und nicht so selbstbewusst wie noch bei ihrer ersten Begegnung in Gen 16. Eine rhetorische Frage jedenfalls, denn der göttliche Zuspruch folgt sogleich, in Form des u.a. aus der Weihnachtsgeschichte in Lk 2 bekannten Heilsorakels „Fürchte dich nicht!“ (V.17bα).¹⁶⁰ Gott habe die Stimme Ismaels gehört – im masoretischen Text erkennbar eine Anspielung auf die Bedeutung seines Namens, der Hagars Dankbarkeit für ihre Erhörung durch Gott ausdrücken sollte (s.o.).¹⁶¹ Welche Laute Ismael von sich gegeben hat, wird nicht näher erläutert¹⁶² – wesentlich ist an dieser Stelle, dass Gott sich zunächst und ausdrücklich an Hagar wendet. Indem er ihr mitteilt, um das Leid des Knaben zu wissen, hilft Gott ihr aus ihrer unmittelbaren Not, denn schließlich trauert die Mutter um ihren Sohn.

¹⁵⁵ Naumann, Ismael, 330.

¹⁵⁶ Trible, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, 49.

¹⁵⁷ Naumann, Ismael, 336.

¹⁵⁸ Zimmerli, *1. Mose 12–25: Abraham*, ZBK, 103; Naumann, Ismael, 334.

¹⁵⁹ Pigott, *Hagar: The M/Other patriarch*, 523.

¹⁶⁰ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 59; Westermann, *Genesis*, BK.AT, 419; Naumann, Ismael, 337; vgl. auch Naumann, Ismael, 334.

¹⁶¹ Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 59; Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 263.

¹⁶² Naumann, Ismael, 335f.

Mit der Aufforderung, aus ihrer „Schockstarre“ zu erwachen und wieder aktiv zu werden, zeigt Gott Hagar einen Weg, Ismaels Leben zu retten.¹⁶³ In V.18aα weist der Gottesbote sie an, aufzustehen und ihren Sohn wieder an sich zu nehmen, womit sie genau jenen Bewegungsablauf rückwärts nachvollziehen soll, der die sich anbahnende Todesnot Ismaels in V.16 begleitet hatte. Der Bote wiederholt in V.18b außerdem auch Hagar gegenüber die Abraham in V.13 gegebene Verheißung, Ismael zu einem Volk zu machen, wobei er dieses zusätzlich als „groß“ qualifiziert. Indirekt verheißt er Hagar damit eine Zukunft als Stammutter eines großen Volkes.¹⁶⁴ Gott lässt Ismael (und Hagar) also nicht im Stich, weil er gleichsam noch „Großes“ mit ihnen vorhat. Und Hagar soll ihm helfen, diesen Plan umzusetzen. Der Gottesbote beauftragt sie, ihren Sohn auf seinem Weg zu führen (vgl. V.18aβ)¹⁶⁵ und verleiht ihr damit eine sonst Vätern vorbehaltene Autorität.¹⁶⁶

Im folgenden Vers beginnt die praktische Ausführung des göttlichen Heilsplans für Hagar und ihren Sohn. Kurz wird hier wieder aus ihrer Sicht erzählt:¹⁶⁷ „Und Gott tat ihr die Augen auf, dass sie einen Wasserbrunnen sah.“ (V.19a) Gott selbst ist es, der die Sinne der vormals Verzweifelten weitet.¹⁶⁸ Nachdem Hagar zuvor erfahren hat, dass Gott sie sieht (Gen 16,13), erlebt sie ihn nun als einen Gott, der ihr sehen hilft.¹⁶⁹ Ein erneuter Ausdruck seiner besonderen Aufmerksamkeit für Hagar sowie eine weitere Parallele mit der Geschichte von der Bindung Isaaks, in der Abraham die Augen erhebt, um im Gestrüpp einen Widder zu entdecken, den er Gott anstelle seines Sohnes opfert (Gen 22,13).¹⁷⁰ Auch diese Szene erinnert zudem an die Exoduserzählung. Bereits Hagars „Umherirren“ in der Wüste (V.14bβ) wurde mit demselben hebräischen Ausdruck תעה *ta'ah* beschrieben wie an anderer Stelle dasjenige der IsraelitInnen nach ihrer Befreiung aus Ägypten (Ps 95,10; vgl. Ps 107,4). In beiden Fällen verschafft Gott den Durstigen Zugang zu Wasser. Für das

¹⁶³ Vgl. Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 59.

¹⁶⁴ Vgl. Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 261.

¹⁶⁵ Vgl. Naumann, *Ismael*, 337f.

¹⁶⁶ Vgl. Dyma, *Art. Ehe (AT)*, *Wibilex*.

¹⁶⁷ Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 196.

¹⁶⁸ Vgl. Naumann, *Ismael*, 342.

¹⁶⁹ Taschner, *Hagar und Ismael*, 496.

¹⁷⁰ Naumann, *Ismael*, 302.

Wohl der ägyptischen Hagar sorgt Gott hier also ebenso wie später für das der IsraelitInnen.¹⁷¹

Die Darstellung verlässt nun Hagars Gefühlsleben und auch die göttliche Rede ist beendet. Ihr Name wird in der Erzählung nicht mehr erwähnt. Im Vordergrund steht Hagars Handeln.¹⁷² Dieses wird wieder aus neutraler ErzählerInnenperspektive geschildert¹⁷³ und richtet sich ohne Umschweife auf die Rettung Ismaels, d.h. auf Erfüllung der göttlichen Verheißung für Hagars Sohn. Sie „füllte den Schlauch mit Wasser und gab dem Knaben zu trinken.“ (V.19b) Der Wasserschlauch, der leer noch ein „Requisit des Todes in der Wüste“ darstellte, wird zum Symbol der Rettung.¹⁷⁴ Als der Schlauch sich leerte, hatte dies eine starke Spannung erzeugt (V.15a), die sich hier löst: „Nun ist er wieder gefüllt, das Leben kann weitergehen!“¹⁷⁵

In Lebensgefahr schwebt Ismael nicht mehr, Hagar hat seinen drohenden Tod abgewendet. Wie zu Beginn der Episode erscheint die erzählte Zeit gerafft.¹⁷⁶ Unter der Fürsorge Gottes wächst Ismael heran und wird ein souveräner Wüstenbewohner. Die Formel „Und Gott war mit dem Knaben“ (V.20a) ist ein für den Tanach typischer „Ausdruck des Segens bleibender Gottesnähe“.¹⁷⁷ Sie wird hier in Bezug auf Ismael zum ersten Mal gebraucht und das einzige Mal überhaupt bezogen auf einen Nichtisraeliten. Sein Heranwachsen wiederum entspricht jenem Isaaks in V.8a. Es verbindet das gemeinsame Gedeihen beider Abrahamssöhne an unterschiedlichen Orten und schließt die Episode als solche ab.¹⁷⁸

In seinem letzten Vers widmet sich die Geschichte Ismaels Erwachsenenalter und Hagars Rolle darin. Er wohnt in der „Wüste Paran“ auf der Sinai-Halbinsel,¹⁷⁹ was ihn als Stammvater der später dort lebenden IsmaelitInnen ausweist.¹⁸⁰ Zuletzt sucht ihm die Ägypterin Hagar eine ägyptische Frau, womit sie dem göttlichen Auftrag entsprechend Ismaels Lebensführung übernimmt (vgl. V.18aβ). Indem sie ihrem Sohn eine

¹⁷¹ Marzouk, Art. A Postcolonial Reading of Hagar, Bible Odyssey.

¹⁷² Naumann, Ismael, 341.

¹⁷³ Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 196.

¹⁷⁴ Naumann, Ismael, 341.

¹⁷⁵ Fischer, Gottesstreiterinnen, 59.

¹⁷⁶ Fischer, Gottesstreiterinnen, 59; vgl. auch Naumann, Ismael, 266.

¹⁷⁷ Naumann, Ismael, 343.

¹⁷⁸ Ebd., 343f.

¹⁷⁹ Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 103; vgl. auch Naumann, Ismael, 345.

¹⁸⁰ Westermann, Genesis, BK.AT, 420.

Schwiegertochter aus der vertrauten Heimat wählt, wie Abraham es später auch für Isaak tut (Gen 24), füllt sie zudem durchaus selbstbestimmt eine Vaterrolle für Ismael aus.¹⁸¹ In Erfüllung der göttlichen Verheißungen aus Gen 16,12 und Gen 21,18b sichert sie damit nicht nur die Zukunft ihres Sohnes, sondern macht sie sich durch Begründung eines wie sie selbst ägyptisch geprägten Geschlechts sogar zu eigen.¹⁸² Am Ende dieser Erzählung ist die emanzipierte Hagar also zurückgekehrt.

2.2.2 Hagars ägyptische Herkunft

Ihr Bezug zu Ägypten begleitet Hagar in dieser Episode von ihrem ersten Auftreten in V.9 bis zu ihrer letzten Handlung in V.21. Sie wird darin als eine Ägypterin beschrieben, die eine ebenfalls ägyptische Schwiegertochter für ihren Sohn wählt. Im AT hat das Volk Israel ein ambivalentes Verhältnis zu dem Land, das im masoretischen Text mit **מִצְרַיִם** *mizrajim* gemeint ist. Einerseits ist Ägypten im kollektiven Gedächtnis Israels vor allem als Land der Knechtschaft verankert, aus dem das Volk mit göttlicher Hilfe befreit wurde.¹⁸³ Rund 400 Jahre lebten die HebräerInnen dort im Exil – ihr längster Aufenthalt außerhalb von Palästina in vorchristlicher Zeit. Auf der anderen Seite diente das fruchtbare Land am Nil bei Hungersnöten oder Dürren aber immer wieder biblischen Figuren oder auch ganzen Sippen als Zufluchtsort. In AT wird Ägypten dementsprechend gleichermaßen als Freund und als Feind dargestellt.¹⁸⁴

Ähnliches galt auch für die Bevölkerung dieses Landes. Zwar werden in der Völkertafel von Gen 10 Mizrajim und Kanaan als Brüder und Nachkommen von Nochs Sohn Ham erwähnt (Gen 10,6), sodass ÄgypterInnen und HebräerInnen einander verwandt sind. Dennoch sind Erstere aus israelitischer Sicht ein fremdes Volk mit unverständlicher Sprache und merkwürdigen Sitten.¹⁸⁵ Auch wenn mit der Josefsgeschichte (Gen 37-50) und der Exoduserzählung (Ex 1-15) die für das Ägyptenbild des Pentateuch prägenden Episoden erst zu einem späteren Zeitpunkt in der bibli-

¹⁸¹ Naumann, Ismael, 347; Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 524f.; Standhartinger, Member of Abraham's Family?, 239; vgl. Dyma, Art. Ehe (AT), Wibilex.

¹⁸² Vgl. Tribble, Ominous Beginnings for a Promise of Blessing, 50; Egger, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“, 210.

¹⁸³ Ringgren, Art. **מִצְרַיִם**, ThWAT IV, 1001.

¹⁸⁴ Vgl. Kaltner, Art. Egypt, Bible Odyssey; Ringgren, Art. **מִצְרַיִם**, ThWAT IV, 1001f.

¹⁸⁵ Ringgren, Art. **מִצְרַיִם**, ThWAT IV, 1002.

schen Chronologie folgen, evoziert das Stichwort *mizrajim* in Gen 16 und Gen 21 doch entsprechende Assoziationen.¹⁸⁶ Auffällig ist dabei, dass die versklavte Ägypterin Hagar unter hebräischer Herrschaft wiederholt ähnliche Erfahrungen machen muss wie umgekehrt später die versklavten HebräerInnen in Ägypten.¹⁸⁷

2.3 Umgedeutet und erniedrigt: Hagar im Galaterbrief

Im Brief an die Gemeinden in Galatien setzt Paulus sich vor allem mit seinen GegnerInnen auseinander. Gleich zu Beginn beklagt der Apostel darin die Hinwendung der GalaterInnen „zu einem andern Evangelium“ (Gal 1,6) und warnt vor jenen, „die euch verwirren und wollen das Evangelium Christi verkehren“ (Gen 1,7). Seine WidersacherInnen wollen die GalaterInnen überreden, sich beschneiden zu lassen und damit jüdische Gesetze zu befolgen (Gal 5,2-12; 6,11-17). Paulus deutet hier Hagar und Sara sowie ihre jeweiligen Nachkommen als stellvertretend für den Alten bzw. Neuen Bund Gottes mit den Menschen (Gal 4,24b). In der Auseinandersetzung zwischen den beiden Frauen und ihren Söhnen werde der gegenwärtige Konflikt der galatischen Gemeinden bereits vorabgebildet.¹⁸⁸

2.3.1 Narrative Textanalyse

Mit seiner Allegorie¹⁸⁹ richtet sich Paulus ausdrücklich an jene GalaterInnen, die erwägen, ihr Dasein konkret an das Gesetz zu binden (Gal 4,21). Ihnen führt er das Beispiel der beiden Söhne Abrahams vor Augen, „einen von der Magd und einen von der Freien“ (V.22b). Die Einführung der beiden Frauen geschieht demnach mittels ihrer jeweiligen Söhne. Hagar wird dabei zwar noch nicht namentlich erwähnt, aber doch bereits im Vergleich und Gegensatz zu Sara gedeutet. Sie sei außerdem nicht nur unfrei, sondern die Geburt ihres Sohnes aus natürlichem Willen anstatt aufgrund göttlicher Zusage erfolgt (V.23).¹⁹⁰ Hier und im Folgenden wird Hagar aus Perspektive des Paulus beschrieben. Seine Sicht auf

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 1005-7.

¹⁸⁷ Vgl. Marzouk, Art. A Postcolonial Reading of Hagar, Bible Odyssey.

¹⁸⁸ Vgl. Niebuhr, Die Paulusbriefsammlung, 234f.

¹⁸⁹ Frey, Galaterbrief, 236; Kahl, Der Brief an die Gemeinden in Galatien, 608.

¹⁹⁰ Schlier, Der Brief an die Galater, KEK, 216f.; vgl. Standhartinger, Member of Abraham's Family?, 254.

die Ereignisse ist entscheidend, Hagar bleibt stets Objekt der Handlung und wird lediglich mittelbar durch die ihr zugeschriebene Rolle charakterisiert. In V.22f. reduziert der Autor sie auf ihren Status als Magd und Mutter von Abrahams „nach dem Fleisch“ geborenen Sohn.

Im folgenden Vers stehen nicht mehr die Erzeltern selbst im Fokus, sondern der Apostel nimmt eine eigene Interpretation dieser Genesis-Erzählung vor. Die alttestamentliche Überlieferung weise allegorisch darauf hin, dass den beiden Frauen zwei unterschiedliche Bundesschlüsse entsprächen. Der erste Bundschluss stamme vom Berg Sinai und gebäre in die Knechtschaft. Für diesen steht laut Paulus Hagar (V.24), deren Name in Arabien den Sinai bezeichne (V.25a). Ein Zusammenhang, der sich heute nicht mehr eindeutig nachvollziehen lässt.¹⁹¹ Einerseits könnte die geografische Lage des Sinai in Ägypten und Hagars spätere Rolle als Stammutter der AraberInnen eine solche Assoziation hervorrufen, der Name „Hagar“ andererseits jedoch schlicht eine (mittlerweile vergessene) Bezeichnung dieses Berges sein.¹⁹² Möglicherweise wollte der Autor mit der Zuordnung von Hagar zum Sinai auch seine Gleichsetzung eines Lebens unter dem dort empfangenen Gesetz mit der Sklaverei belegen.¹⁹³

Die in Knechtschaft lebende Hagar ist für Paulus jedenfalls „ein Gleichnis für das jetzige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt.“ (V.25b) Diesem Jerusalem setzt er das freie Jerusalem entgegen, „das droben ist“ (V.26a). Auf jenes Jerusalem sollten sich auch die Gemeinden in Galatien besinnen, sich also an die dem Gesetz nicht unterworfenen Sara und ihren in Freiheit geborenen Sohn Isaak halten. Mit dem „oberen Jerusalem“ greift der Apostel jüdische Traditionen auf, die auf alttestamentliche „Verheißungen eines eschatologischen Neubaus des irdischen Jerusalem“¹⁹⁴ zurückgehen. Letzteres ist für ihn „Repräsentantin der Welt, die der Ordnung des Gesetzes, der Sünde und des Todes unterworfen ist. Demgegenüber ist das obere Jerusalem, das in der Kirche

¹⁹¹ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 219; vgl. auch Zimmerli, *1. Mose 12–25: Abraham*, ZBK, 62; Standhartinger spricht von einer „eigentlich absurden Gleichsetzung von Hagar mit dem Sinai“, s. Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 59.

¹⁹² Vouga, *An die Galater*, HNT, 116; vgl. hierzu auch Maier, *Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26*, 482-4; van Kooten, *Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics*, 365.

¹⁹³ Vgl. Maier, *Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26*, 484.

¹⁹⁴ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 221f.; vgl. auch Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK, 325f.; Lührmann, *Der Brief an die Galater*, ZBK, 77.

lebt, das auf dem Grunde der göttlichen Verheißung in Freiheit herrschende Reich.“¹⁹⁵

Seine eigene Deutung der Hagar-Sara-Geschichte hat Paulus mit V.27 abgeschlossen, nun untermauert er seine Argumentation mithilfe von Schriftbeweisen.¹⁹⁶ In V.28 greift er auf Jes 54,1 zurück, dessen Verheißung für Israel er mit jener für die unfruchtbare Sara in Zusammenhang bringt.¹⁹⁷ Er nimmt damit letztlich eine Neudefinition von Abrahams Nachkommenschaft vor: „Die wahren Nachkommen nach Isaaks Weise sind diejenigen, die nicht unter dem am Sinai gegebenen νόμος [Gesetz] sind.“¹⁹⁸ Die paulinische Darstellung erscheint dadurch als eine „parallele und antithetische Bewertung zweier Kontinuitäten“.¹⁹⁹ Einander gegenübergestellt werden einerseits Nachkommenschaft nach dem Fleisch, Sinai-Bund, Sklaverei, Hagar und das jetzige Jerusalem sowie andererseits Nachkommenschaft nach der Verheißung, neuer Bund, Freiheit, Sara und das obere Jerusalem. Ein Leben unter dem jüdischen Gesetz gilt dabei als „nach dem Fleisch“, während ein Leben aus dem Glauben heraus in Freiheit aus Verheißung entsteht und der eschatologischen Ordnung entspricht.²⁰⁰ Paulus zufolge sind die GalaterInnen jedenfalls „wie Isaak Kinder der Verheißung.“ (V.28) Er verbindet dabei zudem Geschlecht und sozialen Status der beiden Antagonistinnen, zumal im patriarchalen antiken Haushalt freien und versklavten Frauen gleichermaßen die Aufgabe zukam, die soziale Hierarchie in der Sippe und deren Platz in der Gesellschaft zu sichern.²⁰¹

In V.29 fokussiert der Autor Hagar und Sara noch expliziter, indem er sich dem Verhältnis ihrer beiden Söhne zuwendet. Er „möchte den Gedanken illustrieren, dass die Christusanhänger wegen des Kreuzes Christi verfolgt werden, und sieht diese Situation in der Handlung Ismaels gegen Isaak vorgebildet.“²⁰² Ebenso wie damals der unter dem Gesetz gebore-

¹⁹⁵ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 224; vgl. auch Becker, *Der Brief an die Galater*, NTD, 73.

¹⁹⁶ Vgl. Russell, *Twists and Turns in Paul's Allegory*, 73.

¹⁹⁷ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 225; Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK, 328; vgl. auch Hermisson, *Deuteriojesaja*, BK.AT, 493.

¹⁹⁸ Vouga, *An die Galater*, HNT, 116; vgl. auch van Kooten, *Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics*, 366; Hogeterp, *Hagar and Paul's Covenant Thought*, 347.

¹⁹⁹ Vouga, *An die Galater*, HNT, 113; vgl. auch Hogeterp, *Hagar and Paul's Covenant Thought*, 349.

²⁰⁰ Vgl. Vouga, *An die Galater*, HNT, 115; Frey, *Galaterbrief*, 238.

²⁰¹ Russell, *Twists and Turns in Paul's Allegory*, 86.

²⁰² Naumann, *Ismael*, 277.

ne Ismael den frei geborenen Isak verfolgt habe, so verfolgten nun auch seine sich dem Gesetz verpflichtet fühlenden judenchristlichen GegnerInnen die freien galatischen ChristInnen. Ismaels „Lachen“ am Ende von Gen 21,9 interpretiert der Apostel damit klar negativ, womit er zwar einigen zeitgenössischen rabbinischen Auslegungen folgt,²⁰³ allerdings kaum der eigentlichen Bedeutung des dort verwendeten hebräischen Wortes *קִצְחָהּ mitzachek* entspricht.²⁰⁴ Ismael und Isak sind zwar keine „Milchbrüder“, insofern sie unterschiedliche Mütter haben,²⁰⁵ ein Bruderkonflikt zwischen den beiden ist in Genesis allerdings nicht angelegt.²⁰⁶

Seine Deutung der Sara-Hagar-Geschichte sieht Paulus dennoch bestätigt, und zwar in der später auch von Gott bekräftigten Forderung Saras an Abraham aus Gen 21,10, Hagar und ihren Sohn zu verstoßen, damit dieser nicht zum Miterben ihres Sohnes werde (Gal 4,30). Hagar erscheint hier als Objekt der an ihr handelnden bzw. über sie verfügenden Sara. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass der Autor das „mit meinem Sohn Isak“ (Gen 21,10bβ) hier als „mit dem Sohn der Freien“ wiedergibt (Gal 4,30c), wodurch er seinen eigenen Gedankengang noch einmal unterstreicht.²⁰⁷ Mit einer zusammenfassenden Mahnung, durch ihren Glauben würden die GalaterInnen wie er „nicht Kinder der Magd, sondern der Freien“ (V.31), schließt Paulus seine beiden Schriftbeweise und die Allegorie insgesamt ab.²⁰⁸ Sein Appell ist keine Aufforderung, die nach dem Gesetz Geborenen aus der Gemeinschaft zu verstoßen, sondern soll an die bleibende Freiheit seiner LeserInnen erinnern.²⁰⁹ Diese Erkenntnis scheint Paulus durch den Einfluss seiner WidersacherInnen gefährdet zu sein.²¹⁰

²⁰³ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 226; Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK, 329-31; Lührmann, *Der Brief an die Galater*, ZBK, 78; Standhartinger, *Member of Abraham's Family?*, 256; ausführlich zur ambivalenten Deutungsgeschichte dieser Stelle vgl. Naumann, *Ismael*, 272-87.

²⁰⁴ Ebd., 277; vgl. auch Westermann, *Genesis*, BK.AT, 414f.

²⁰⁵ Willi-Plein, *Das Buch Genesis*, NSK.AT, 67.

²⁰⁶ Naumann, *Ismael*, 8.

²⁰⁷ Vgl. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 227; ähnlich auch Vouga, *An die Galater*, HNT, 119.

²⁰⁸ Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK, 228; vgl. auch Vouga, *An die Galater*, HNT, 114.

²⁰⁹ Standhartinger, *Member of Abraham's Family?*, 256f.

²¹⁰ Vgl. Frey, *Galaterbrief*, 238; Hogeterp, *Hagar and Paul's Covenant Thought*, 353.

2.3.2 Hagar als Bundesschluss

Prägend für die Charakterisierung der Hagar in Gal 4,21-31 ist ihre Identifikation mit dem Bundesschluss am Sinai. Das von Paulus verwendete Wort *διαθήκη* *diatheke* wird in diesem Zusammenhang mit „Verfügung“ oder „Gottesverordnung“²¹¹ übersetzt und bezeichnet die beiden Bünde Gottes mit seinem Volk. Vor dem Hintergrund einer torakritischen Bundestheologie und seiner Rechtfertigungslehre arbeitet Paulus hier „einen kritischen Kontrast zwischen Abraham-Verheißungsbund und Sinai-Verpflichtungsbund heraus.“²¹² Für den Apostel ist im Verheißungsbund an Abraham der neue Bund „des Christusgeschehens schon vorweggenommen. Dem Sinai-Bund gehören Gottesferne, Knechtsdienst, Dasein ‚nach dem Fleisch‘ zu, dem Verheißungsbund himmlisch-geistliches Dasein und Freiheit, gegründet auf die schöpferische Zusage Gottes.“²¹³ Ihre Identifikation mit dem Sinai-Bund durch Paulus lässt Hagar also auch aus theologischen Gründen kaum als Vorbild erscheinen.

3 Judentum: Hagar in rabbinischen Auslegungen

Die Textpassagen in Gen 16 und Gen 21 sind ebenfalls Ausgangspunkt der Hagar-Rezeption im Judentum. Ähnlich wie Paulus im Galaterbrief haben auch jüdische Gelehrte die komplexe und widersprüchliche Familienkonstellation um Abra(ha)m, Sara(i), Hagar und ihre Nachkommen wiederholt neu interpretiert. Die Quellen sind mannigfaltig und teils eher von historischer Relevanz wie etwa das Buch der Jubiläen, teilweise aber auch ausgesprochen aktuell.²¹⁴ Mit dem Anspruch, eine Textgrundlage für das interreligiöse Gespräch über die Figur der Hagar zu schaffen, und um zumindest eine gewisse Vergleichbarkeit mit der paulinischen Hagar-Deutung zu gewährleisten, sollen die folgenden Ausführungen auf einige besonders wirkmächtige jüdische Auslegungen beschränkt werden.

Zu diesem Zweck bietet sich vor allem die sog. „Mündliche Tora“ an, die rabbinischen Schriften, deren Bibelauslegungen im Judentum bis heute einen außerordentlich hohen Stellenwert besitzen. Zu diesen nach Nie-

²¹¹ Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 366f.

²¹² Hegermann, Art. *διαθήκη*, EWNT I, 721; vgl. auch Wöhrle, Isaak und Ismael, 127f.

²¹³ Hegermann, Art. *διαθήκη*, EWNT I, 723.

²¹⁴ Für einen knappen Überblick, vgl. Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 60-64.

derschlagung der jüdischen Aufstände durch die Römer im 1. und 2. Jahrhundert u. Z. von gelehrten Traditionalisten (Rabbinen) verfassten bzw. zusammengestellten Schriften zählen neben den halachischen Kompendien Mischna, Tosefta und Talmud mit eher normativem Anspruch auch die aktualisierenden Bibelkommentare Midraschim sowie die paraphrasierenden Bibelübersetzungen Targumim. Gerade die Midraschim zielten darauf ab, die überlieferten biblischen Texte (ethisch) zu aktualisieren und zu ergänzen.²¹⁵ In ihren narrativen Passagen (Haggada) deuteten sie den Bibelstoff hierfür nacherzählend um und fügten ihm neue Details hinzu.²¹⁶ Mit dem christlichen Neuen Testament ergeben sich dabei besonders viele Berührungspunkte.²¹⁷

3.1 Umgedeutet und geachtet: Hagar im Midrasch Genesis Rabba

Zu den bekanntesten haggadischen Midraschim zählt der im 5. Jahrhundert u. Z. zusammengestellte exegetische Midrasch Bereschit Rabba zum biblischen Buch Genesis. Wie andere große Midraschim hatte dieser erheblichen Einfluss und wird bis in die Gegenwart immer wieder neu kommentiert.²¹⁸ Der Bereschit Rabba oder auch Genesis Rabba (BerR bzw. GenR) basiert auf einer Vielzahl rabbinischer Auslegungstraditionen, deren genaue palästinische Ursprünge im Einzelnen nicht mehr sicher nachvollziehbar sind.²¹⁹ Der Midrasch kommentiert den Text der Genesis Vers für Vers, oftmals sogar Wort für Wort und umfasst sowohl homiletische als auch ethische Interpretationen. Wie in den paulinischen Briefen wurden die Erzählungen aus dem Tanach auch hier umgedeutet, um Antworten auf aktuelle Herausforderungen der ersten Jahrhunderte u. Z. zu geben.²²⁰

²¹⁵ Martini / Talabardon, Art. Bibelauslegung, jüdische, Wibilex; vgl. auch Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 26.

²¹⁶ Martini, Art. Aggada, Wibilex.

²¹⁷ Vgl. Stern, Midrasch und Gleichnisse, 769; hierzu auch Pabst, The interpretation of the Sarah-Hagar-stories in rabbinic and patristic literature.

²¹⁸ Vgl. Talabardon, Art. Midrasch, Wibilex; Naumann, Ismael, 274; Epstein, Foreword to Midrash Rabbah, xix.

²¹⁹ Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 308.

²²⁰ Freedman, Harry, Introduction to Bereshith Rabbah, xxvii-xxviii.

3.1.1 Eine rabbinische Neuinterpretation von Gen 16

Eingeführt wird Hagar im GenR als Sarai zugeordnete Magd und Teil ihrer Mitgift. Abram darf zwar von Hagars Diensten Gebrauch machen, kann sonst aber nur eingeschränkt über sie verfügen (GenR 45,1 zu Gen 16,1).²²¹ Eine unabhängige Rolle kommt Hagar demnach zunächst nicht zu, sondern sie wird allein über ihr untergeordnetes Verhältnis gegenüber Abram und Sarai definiert. Etwas später erscheint sie jedoch in einem günstigeren Licht. Einer rabbinischen Überlieferung nach handelt es sich bei der ägyptischen Magd sogar um eine Tochter des Pharaos, die dieser Sarai einst als Ausdruck seines Respekts gegeben habe. Es sei besser, Hagar wäre Magd in deren Haus als Geliebte in einem anderen, wird der Pharao zitiert. Bei der Übergabe Hagars an Sarai habe er zudem gesagt: „Hier, deine Belohnung“ – ein Wortspiel mit ihrem Namen „Hagar“ (GenR 45,1 zu Gen 16,1).²²² In der Frage, ob sie mit Abram ein Kind zeugen solle, wird Hagar zudem eine gewisse Entscheidungsfreiheit unterstellt. Sarai habe sie aktiv dazu überredet, mit ihrem Mann zu schlafen: Hagar habe Glück, mit einem solch heiligen Mann wie Abram vereint zu werden. Sie sei daraufhin zudem ausdrücklich seine Frau geworden und nicht seine Konkubine (GenR 45,3 zu Gen 16,3).²²³

Die positive Darstellung der Hagar wird jedoch alsbald wieder relativiert. Einer Interpretation des GenR zufolge wurde Hagar schon beim ersten Versuch schwanger, was einen anderen Ausleger wiederum dazu verleitet, Hagar mit schnell sprießendem Unkraut, Sarai dagegen mit arbeitsintensivem Weizen zu vergleichen (GenR 45,4 zu Gen 16,4).²²⁴ Wegen deren Unfruchtbarkeit habe Hagar im Übrigen die Rechtschaffenheit ihrer Herrin infrage gestellt (GenR 45,4 zu Gen 16,4).²²⁵ Zum ersten Mal ist Hagar hier Subjekt der Handlung, bevor sie gleich wieder zum Objekt wird. Abram habe Hagar weder Gutes noch Böses tun können, berichtet GenR, da sie zwar einerseits Sarai beleidigt habe, andererseits aber auch seine Frau sei. Sarais Demütigung der Hagar qualifiziert der Midrasch dahingehend, dass Sarai ihr das Zusammenleben verboten bzw. ihr mit einem Hausschuh ins Gesicht geschlagen haben könnte oder sie Wasser

²²¹ Freedman / Simon, *Midrash Rabbah*. Genesis I, 379.

²²² Ebd., 380; vgl. auch Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, ZBK, 62.

²²³ Freedman / Simon, *Midrash Rabbah*. Genesis I, 381.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd., 382.

und Badehandtücher zu den Bädern habe tragen lassen, was nicht ihrem neuen Status als Ehefrau des Abram entsprochen hätte (GenR 45,6 zu Gen 16,6).²²⁶

Bei ihrer Gottesbegegnung erscheint die Hagar des GenR später dann wieder vorteilhafter. Die auffällige Wortwiederholung in Gen 16,8-11 erkläre sich dadurch, dass Hagar nicht von nur einem, sondern von gleich vier oder fünf verschiedenen Gottesboten angesprochen wurde. Ein Ausleger macht zudem darauf aufmerksam, dass Hagar trotz ihres niedrigen früheren Status' als Leibmagd im Angesicht dieser Engel keine Angst verspürte (GenR 45,7 zu Gen 16,7).²²⁷ Andererseits widmet sich ein weiterer Interpret der Frage, warum der Bote Gottes der bereits schwangeren Hagar in Gen 16,11 erneut ein Kind verheißt, und deutet dies dahingehend, dass sie nach ihrer Empfängnis in Gen 16,4 von einem bösen Auge besessen worden sei und eine Fehlgeburt erlitten habe (GenR 45,5 zu Gen 16,5).²²⁸

Zuletzt wird allerdings auch herausgestellt, dass Gott sich bislang nie zuvor direkt an eine Frau gewandt habe. Der Gottesname „El Roi“ bedeute, dass Gott das Leid der verfolgten Hagar sehe. Diese wiederum habe die Ansprache durch den Gottesboten als eine gleichsam königliche Erhöhung ihres Status empfunden, ähnlich wie die Ansprache Gottes an David in 2 Sam 7,18. Für sie sei das einer Zusage gleichgekommen, sie werde ein Geschlecht von Königen begründen (GenR 45,10 zu Gen 16,13).²²⁹ Hagars erstem Nachkommen stellt GenR demgegenüber bald ein negatives Zeugnis aus. Ismael wird darin von einigen Auslegern als in der Wildnis aufgewachsen und brutal beschrieben (GenR 45,9 zu Gen 16,12).²³⁰

3.1.2 Die Erzählung aus Gen 21 rabbinisch kommentiert

Diesen Gedanken greift auch die Kommentierung des GenR zu Gen 21 auf. Ismael wird dort überaus negativ dargestellt. Sein „Spielen“ in Gen 21,9 sei ein deutlicher Hinweis auf unmoralisches Verhalten. Ismael habe

²²⁶ Ebd., 384.

²²⁷ Ebd., 385; vgl. auch Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 61.

²²⁸ Freedman / Simon, Midrash Rabbah. Genesis I, 384.

²²⁹ Ebd., 387f.

²³⁰ Ebd., 386, vgl. auch Gen R 53,15 zu Gen 21,20, S. 474.

Mädchen vergewaltigt sowie verheiratete Frauen verführt und entehrt. Nach anderen Auslegungen verehrte er fremde Götter, vergoss Blut oder bedrohte Isaak mit Pfeil und Bogen. Andererseits wiederum könnte der Ausdruck aber auch bloß ein „Spotten“ Ismaels meinen, da er um seine Position als bevorzugter Erbe Abrahams fürchtete. Es sei wohl kaum vorstellbar, dass dessen Sohn fremde Götter anbeten, Ehebruch begehen oder Blut vergießen würde (GenR 53,11 zu Gen 21,9).²³¹ Abraham habe vor Ismaels Fehlverhalten im Übrigen die Augen verschlossen (GenR 53,12 zu Gen 21,11).²³²

Auch der Rolle von Ismaels Mutter in Gen 21 widmet sich der Midrasch. Dass Abraham Hagar zum Abschied einen Schlauch Wasser mitgab, wird nicht als Ausdruck seiner Sorge um sie interpretiert, sondern als ein Zeichen, dass er sie weiterhin betont ihrem niederen Status als Sklavin gemäß behandelte. Ismael sei bei ihrem Aufbruch außerdem fieberkrank gewesen, weshalb sie ihn habe tragen müssen und er den Wasserschlauch bald ausgetrunken habe (GenR 53,13 zu Gen 21,14f.).²³³ Die Szene, in der Hagar eine Bogenschusslänge zwischen sich und ihren sterbenden Sohn bringt, wird als Kritik an Gottes Gerechtigkeit gewertet, der ihr zuvor doch noch große Nachkommenschaft verheißen hatte – ein Hinweis auf ihre Willensstärke (GenR 53,13 zu Gen 21,16). Auch ihre Erhörung durch Gott wird zu Hagars Gunsten ausgelegt. Gott habe das Weinen der fremden Konvertitin erhört und sie umso mehr geliebt, worauf sich auch die Gebete in Ps 56,9 bzw. Ps 39,13 bezögen (GenR 53,14).²³⁴

Die Bemerkung, Gott habe des Knaben Stimme gehört „wo er liegt“ am Ende von Gen 21,17, verweist laut GenR auf ein weiteres Detail der Geschichte. Die Engel hätten Gott bestürmt, nicht ausgerechnet denjenigen vor dem Verdursten zu retten, dessen Nachfahren den Kindern seines Volkes später selbst das Wasser entziehen würden (vgl. die „Last für Arabien“ ab Jes 21,13). Gott habe dies jedoch mit dem Hinweis abgetan, Ismael sei im Moment, d.h. wo er gerade liege, rechtschaffen und wert,

²³¹ Ebd., 470.

²³² Ebd., 471; vgl. auch Naumann, Ismael, 279.

²³³ Freedman / Simon, Midrash Rabbah. Genesis I, 471f.

²³⁴ Ebd., 473; vgl. hierzu Pabst, The interpretation of the Sarah-Hagar-stories in rabbinic and patristic literature.

gerettet zu werden. (GenR 53,14 zu Gen 21,17).²³⁵ Zuletzt stellt GenR Hagars Gottvertrauen und ihr Selbstbewusstsein wieder infrage. Dass sie den Wasserschlauch im nun auch für sie sichtbaren Brunnen unverzüglich füllte, wertet der Midrasch als Zeichen ihres schwachen Glaubens, habe sie doch gefürchtet, der Brunnen werde bald wieder verschwinden (GenR 53,14 zu Gen 21,18f.). Ihre Wahl einer Ägypterin zur Frau ihres Sohnes wird weniger als Ausdruck ihrer Unabhängigkeit gewertet, denn als ganz natürlich, da Hagar eben selbst Ägypterin gewesen sei (Gen R 53,15 zu Gen 21,21).²³⁶

3.2 Das Zeugnis der Pirque de Rabbi Eliezer

Der in sich bereits äußerst heterogene Kommentar des GenR zur Hagar in Gen 16 und 21 wird ergänzt durch zahlreiche weitere Midraschim, die sich in unterschiedlichem Umfang auf die Rolle dieser biblischen Frauengestalt beziehen.²³⁷ Eine weitere bedeutende haggadische Neuinterpretation dieses Teils der Erzelterngeschichte nehmen die Pirque de Rabbi Eliezer (PRE) unbekannter Urheberschaft aus dem 8./9. Jahrhundert u. Z. vor, die zwar midraschartige Züge aufweisen, im Wesentlichen aber die Bibel nacherzählen.²³⁸ Laut diesen war die Sarai durch den Pharao übergebenen Hagar seine Tochter mit einer Konkubine (PRE Kap. 26).²³⁹ Bei der von Sara in Gen 21,10 eingeforderten „Vertreibung“ Hagars sei es außerdem um eine Scheidung gegangen, obgleich Gott selbst Abraham gegenüber beteuert habe, dass Hagar anders als Sara nicht seine Ehefrau sei, sondern seine Magd. Als er sie schließlich fortschickte, habe Abraham Hagar daher einen Scheidebrief mitgegeben und ihr den Schleier um die Taille gebunden. Einerseits ein Zeichen ihrer Leibeigenschaft, andererseits aber auch, damit er auf dem Boden schleife und seine Spur ihm den Weg zu seinem Sohn Ismael weise (PRE Kap. 30).²⁴⁰ Völlig ab-

²³⁵ Freedman / Simon, *Midrash Rabbah. Genesis I*, 473; vgl. Firestone, *Hagar and Ishmael in Literature and Tradition as a foreshadow of their Islamic Personas*, 415.

²³⁶ Freedman / Simon, *Midrash Rabbah. Genesis I*, 474.

²³⁷ Für eine Übersicht, vgl. Reinhartz / Walfish, *Conflict and Coexistence in Jewish Interpretation*, 105-112.

²³⁸ Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 365f.

²³⁹ Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 190.

²⁴⁰ Ebd., 215-7.

brechen wollte der Patriarch den Kontakt zu Hagar und Ismael also nicht.²⁴¹

In der Schilderung der PRE wird Hagar nun zum Subjekt der Handlung. Das Wasser sei ihr erst ausgegangen, als Hagar zu anderen Göttern zu beten begann, weiß der Verfasser zu berichten. Hierauf beziehe sich auch ihr „Umherirren“ in der Wüste in Gen 21,14 (PRE Kap. 30).²⁴² Im Folgenden liegt der Fokus der Erzählung wieder auf Abraham. Ergänzend zu den Angaben in Gen 21,8-21 schildern die PRE sein Verhältnis zu Ismael, nachdem dieser mit seiner Mutter die Familie verlassen musste. In der Wüste Paran habe Ismael eine der Töchter Moabs namens Ayesha geheiratet. Nach drei Jahren habe Abraham seinen Sohn dort besucht, sei aber auf ausdrücklichen Wunsch der weiterhin eifersüchtigen Sara nicht von seinem Kamel gestiegen. Über Ayesha selbst habe Abraham seinem Sohn mitteilen lassen, sich besser eine andere Frau zu suchen. Daraufhin habe Hagar aus ihres Vaters Haus Fatimah für Ismael kommen lassen. Mit dieser Wahl wiederum sei der Erzvater sehr zufrieden gewesen und habe Hagar nach Saras Tod wieder als seine Ehefrau angenommen. Hagar wird dabei mit Ketura identifiziert, der in Gen 25,1 erwähnten dritten Frau Abrahams (PRE Kap. 30).²⁴³ Der Name „Ketura“ bedeute „Weihrauch“, was entweder auf ihr Parfüm verweise oder auf ihre Taten „schön wie Weihrauch“ (PRE Kap. 30).²⁴⁴ Anders als im GenR erscheint die Hagar der PRE damit zwar nicht als ein allein Gott ergebendes Vorbild der Frömmigkeit, sondern bleibt als Andersgläubige weiterhin „fremd.“²⁴⁵ Immerhin erfährt sie hier aber größere Wertschätzung durch Abraham.

4 Islam: Hajar in Korankommentaren und Hadithen

Zwar ist die Erzelterngeschichte aus dem Tanach nicht integraler Bestandteil der islamischen Tradition, im Koran wird sie jedoch als in den Grundzügen vertraut vorausgesetzt.²⁴⁶ Abraham (arab. *Ibrahim*) gilt darin als

²⁴¹ Poorthuis, *Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam*, 236.

²⁴² Friedlander, *Pirḳe de Rabbi Eliezer*, 217; vgl. hierzu auch Poorthuis, *Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam*, 227f.

²⁴³ Friedlander, *Pirḳe de Rabbi Eliezer*, 218f.; dieses Detail findet sich auch im GenR, s. Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 61.

²⁴⁴ Friedlander, *Pirḳe de Rabbi Eliezer*, 219f.

²⁴⁵ Vgl. Poorthuis, *Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam*, 228.

²⁴⁶ Vgl. Berger, *Islamische Theologie*, 45f.

ein vorislamischer Monotheist (sog. *Hanif*), der weder Jude noch Christ war.²⁴⁷ Da sie vor allem auf verbreiteten mündlichen Überlieferungen sowie teilweise auch auf apokryphen Texten beruht, unterscheidet sich seine koranische Darstellung jedoch vom biblischen Bericht.²⁴⁸ Hagar wiederum wird im Koran selbst als Sammlung göttlicher Offenbarungen nicht namentlich erwähnt.²⁴⁹ Eine mögliche Anspielung auf ihre Geschichte findet sich allein in Sure 14:37, in der Ibrahim sich im Gebet an Gott wendet. Er „habe von meinen Nachkommen einige angesiedelt in einem fruchtbaren Tal bei deinem Heiligtum“.²⁵⁰

Eindeutigere Hinweise auf das Schicksal der Hagar (arab. *Hajar*, dts. Aussprache „Hadschar“) finden sich in einschlägigen Kommentaren (sog. *Tafsir*), die den Korantext Vers für Vers auslegen. Der einflussreichste frühe Korankommentar wurde im 9. Jahrhundert u. Z. von Muhammad ibn Jarir at-Tabari verfasst, der in seinen Tafsir auch divergierende Auslegungen anderer Kommentatoren aufnahm. Neben dem Koran und seinen Kommentaren gehören außerdem die überlieferten Aussprüche Muhammads (sog. *Hadithe*) zu wesentlichen schriftlichen Quellen im Islam. Als vor allem unter sunnitischen MuslimInnen besonders prestigeträchtig gelten dabei die etwa um dieselbe Zeit von Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari und Muslim ibn al-Hajjaj gesammelten Prophetenüberlieferungen.²⁵¹ Sowohl im Tafsir at-Tabari als auch in den Hadithsammlungen Sahih al-Bukhari und Sahih Muslim wird das Schicksal der Hajar rezipiert.

4.1 Umgedeutet und geschätzt: Hajar im Tafsir at-Tabari

Der Bericht des Tafsir at-Tabari verläuft zunächst analog zur alttestamentlichen Erzählung in Gen 12. Hajar wird darin als koptische Sklavin eingeführt, die der Pharao Sara bei ihrem Abschied übergibt. Einer anderen Tradition zufolge ist es nicht der ägyptische Pharao, der Sara Hajar

²⁴⁷ Ebd., 39; vgl. Beinhauer-Köhler, *Maqām Ibrāhīm and the sacred landscape of Mecca according to Ibn Jubayr*, 448f.; Gnilka, *Bibel und Koran*, 128f.

²⁴⁸ Berger, *Islamische Theologie*, 51; hierzu auch Firestone, *Hagar and Ishmael in Literature and Tradition as a foreshadow of their Islamic Personas*, 418f.; Poorthuis, *Hagar’s Wanderings: Between Judaism and Islam*, 222.

²⁴⁹ Leemhuis, *Hajar in the Qu’Ran and Its Early Commentaries*, 503; Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 64f.; Tröger, *Bibel und Koran*, 186.

²⁵⁰ Bobzin, *Der Koran*, 223; vgl. auch Khoury, *Der Koran*, 359; Khafagy, *Die Bedeutung des Qurans III*, 1124.

²⁵¹ Vgl. Berger, *Islamische Theologie*, 27f.; hierzu auch Wimmer / Leimgruber, *Von Adam bis Muhammad*, 42f.

schenkt, sondern ein Tyrann, der Sara zunächst begehrt, dann jedoch bei drei Versuchen, sie zu berühren, gelähmt und erst durch ihr Gebet wieder geheilt wird. Angsterfüllt schickt er sie daraufhin fort und gibt ihr außerdem Hajar mit auf den Weg. Sara wiederum empfindet ihre Entlassung in die Freiheit ebenso wie ihre neue Magd Hajar als Geschenke Gottes.²⁵² Der Kommentar verrät außerdem Einzelheiten über Hajars Äußeres, indem er sie als unberührte „Magd von gutem Aussehen“ beschreibt. Auch die Erzählung von Gen 16 greift der Tafsir auf. Einer darin angeführten Überlieferung zufolge ermahnt Hajars Herkunft die muslimischen AdressatInnen dazu, bei der Eroberung Ägyptens Nachsicht walten zu lassen, da dessen Volk über Ismael (arab. *Ismail*) mit ihnen verwandt sei.²⁵³

Ausführlich widmet sich der Tafsir dem Verbleib von Hajar und Ismail nach ihrer Vertreibung. Hajar habe später Ibrahim begleitet, als dieser den göttlichen Befehl erhielt, das Haus Gottes (die sog. *Kaaba* in Mekka) zu errichten, um dort Gott zu verehren. Nachdem der Bau vollendet war, habe Ibrahim Hajar und Ismail dort zurückgelassen. Auf Hajars Frage, wem er die beiden anvertraue, habe Ibrahim „Gott“ geantwortet, worauf Hajar erwidert habe: „Dann geh! Er wird uns nicht im Stich lassen.“ Ismail sei daraufhin sehr durstig geworden. Zum ersten Mal wird Hajar nun zum Subjekt der Handlung. Dem Tafsir-Bericht zufolge hält sie von den Hügeln as-Safa und al-Marwa aus nach Wasser Ausschau, wobei sie Ismail aus den Augen verliert. Auf der Suche nach ihm irrt sie sieben Mal zwischen den beiden Hügeln umher.²⁵⁴ Hajar habe ihren Sohn bereits tot geglaubt, ihn dann jedoch gefunden, wie er vor Durst mit dem Fuß den Boden aufkratze. Der Engel Gabriel (arab. *Jibril*) habe sie daraufhin angesprochen und gefragt, wer sie sei. Hajar habe sich als Mutter des Sohnes von Ibrahim vorgestellt, die jener Gott anvertraut habe. Gottes Obhut sei ausreichend, habe Jibril ihr versichert und unter dem kratzenden Finger ihres Sohnes sei die Quelle Zamzam hervorgequollen. Hajar habe die Quelle einzudämmen versucht, bis Jibril ihr Einhalt gebot.²⁵⁵

Der Tafsir beschreibt außerdem einen Bruderkonflikt zwischen Isaak (arab. *Ishaq*) und Ismael sowie eine eifersüchtige Sara, die Hajar mehrfach vertreibt und immer wieder zurückholt, um schließlich ein Körperteil

²⁵² Brinner, *The History of al-Tabari* II, 63f.

²⁵³ Ebd., 65.

²⁵⁴ Ebd., 69f.

²⁵⁵ Ebd., 70f.

von ihr abzuschneiden. Sara habe sich gegen eine Verstümmelung von Hajars Nase oder Ohren entschieden, damit sie nicht entstellt werde, und sie stattdessen beschnitten. Bis hierhin ist es im Verhältnis der beiden Frauen Sara, die an ihr handelt, zumal indem sie Ibrahim zuvor gestattet, sich „mit Hagar zu vergnügen“. Nun erst agiert Hajar wieder selbst. Sie habe das Blut mit einem Stück Stoff weggewischt, so die Überlieferung. Schließlich will Sara dem Tafsir zufolge auch nicht dulden, dass Hagar in derselben Stadt lebt wie sie.²⁵⁶

Im Folgenden schildert der Kommentar weitere Details über das Schicksal Hajars und Ismails bei Mekka. Ibrahim habe die Beiden dort auf ausdrückliche Anweisung Jibrils zurückgelassen; hierauf beziehe sich auch sein Gebet in Sure 14:37. Als sie von Sara geflohen sei, habe Hajars Gewand ihre Fußspuren im Sand verwischt. Einigen Deutungen zufolge hört Hajar bei den beiden Hügeln Geräusche und sucht dort deshalb nach Wasser für den durstigen Ismail, betet auf ihnen zu Gott oder hört wilde Tiere im Tal, sodass sie besorgt zu ihrem Sohn zurückeilt. Die Quelle habe entweder Ismail entdeckt und Hajar das Wasser in ihrem Schlauch gesammelt oder aber Jibril mit seiner Ferse für Ismail freigelegt. Womöglich habe Hajar auch die leise Stimme Jibrils gehört, den sie erfolgreich um rettendes Wasser bat.²⁵⁷ In jedem Fall begegnet sie auch in der Tradition des Korankommentars einem Boten Gottes.

Nach Hajars Tod heiratet Ismail laut dem Tafsir eine arabische Frau, wodurch auch seine Nachkommen arabisch werden. Anlässlich eines Besuchs lehnt Ibrahim diese jedoch ab, woraufhin Ismail sich scheiden lässt und zur Zufriedenheit seines Vaters eine andere Frau aus demselben Stamm heiratet. Dieser Stamm hatte sich einer anderen Auslegung nach auf explizite Einladung Hajars mit Ismail und ihr im Tal bei Mekka niedergelassen. Einer weiteren Version zufolge wollte Ibrahim eigentlich Hajar besuchen, was Sara ihm gestattete, solange er sich nicht dort niederließe. Bei seiner Ankunft sei Hajar jedoch bereits verstorben.²⁵⁸ Eine besondere Rolle spielt Hajar laut dem Korankommentar zuletzt auch im Zusammenhang mit der göttlichen Prüfung Ibrahims, der seinen Sohn Ismail (nicht Isaak/Ishaq) opfern soll. Gottes Gegenspieler Iblis versucht nach dieser Erzählung vergeblich nacheinander zunächst Ibrahim, dann

²⁵⁶ Ebd., 72.

²⁵⁷ Ebd., 73-5.

²⁵⁸ Ebd., 75-7.

Ismail und schließlich dessen Mutter Hajar davon zu überzeugen, sich dieser Prüfung nicht zu unterziehen. Alle drei fügen sich jedoch dem göttlichen Willen, sodass Iblis aufgibt.²⁵⁹

Gerade in der zuletzt geschilderten Episode erscheint Hajar als eine mit Ibrahim und Ismail gleichberechtigte Akteurin der Geschichte. Ihre Anrede durch Iblis unterstellt ihr zudem die innerfamiliäre Macht, den Patriarchen doch noch von der Opferung ihres Sohnes abzubringen. Hajar erweist sich hier als eine ausgesprochen fromme und gottesfürchtige Frau, die Gott auch im Angesicht einer lebensfeindlichen Wüste²⁶⁰ und des drohenden Opfertodes Ismails gehorsam bleibt. Wenn es ein Befehl seines Gottes sei, dass Ibrahim ihren gemeinsamen Sohn opfere, so erwidert sie Iblis, dann habe man sich diesem göttlichen Befehl zu beugen.²⁶¹ Später werden Mutter und Sohn nebeneinander bestattet.²⁶² Immer wieder erscheint Hajar in der Tradition des Tafsir at-Tabari als eigenständig handelndes, sprechendes und entscheidendes Subjekt der Erzählung. Ihr Grab in unmittelbarer Nähe zur Kaaba wird von MuslimInnen im Rahmen der Hajj bis heute besucht.²⁶³ Mit Verweis auf Sure 2:158 vollziehen die Gläubigen dabei auch Hajars siebenmaliges Umherirren zwischen den beiden Hügeln as-Safa und al-Marwa nach.²⁶⁴ Sara wirkt demgegenüber brutal und ungerecht.

4.2 Die Tradition des Sahih al-Bukhari

In der renommierten Hadithsammlung Sahih al-Bukhari wird Hajar ebenfalls als Geschenk eines ungläubigen Tyrannen an Sara beschrieben. Sie sei außerdem Stammutter der AraberInnen (Hadith Nr. 5084).²⁶⁵ Die Erzählung des Sahih al-Bukhari ähnelt jener des Tafsir at-Tabari. Der prophetischen Überlieferung zufolge begleitet Ibrahim den Säugling Ismail und seine Mutter Hajar, die einen Wasserschlauch mit sich führt,

²⁵⁹ Ebd., 92f.

²⁶⁰ Ebd., 76.

²⁶¹ Ebd., 93.

²⁶² Vgl. ebd., 133.

²⁶³ Beinhauer-Köhler, *Maqām Ibrāhīm and the sacred landscape of Mecca according to Ibn Jubayr*, 457.

²⁶⁴ Khafagy, *Die Bedeutung des Qurans I*, 62.

²⁶⁵ Khan, *Sahīh Al-Bukhārī VII*, 29; ausführlicher auch Hadith Nr. 3358, s. Khan, *Sahīh Al-Bukhārī IV*, 347f.; im *Sahīh Muslim* wird diese Episode in Hadith Nr. 6145 geschildert, s. Muslim bin al-Hajjaj, *Sahīh Muslim*, 216-8.

nach Mekka (Hadith Nr. 3363).²⁶⁶ Auf dem Weg habe Hajar ihren Mantel hinter sich über den Boden geschleift und ihre Spuren verwischt, damit die eifersüchtige Sara ihr nicht folgen könne. Wiederum wird geschildert, wie Ibrahim die Beiden zurücklässt, Hajars Sorge und ihre Beruhigung, als sie erfährt, dass er dies auf göttlichen Befehl tut. Gott werde sie und ihren Sohn nicht im Stich lassen, so Hajars Überzeugung. Das Gebet aus Sure 14:37 habe Ibrahim unmittelbar nach seinem Aufbruch gesprochen. Der Fokus der Erzählung liegt nun allein auf dem Schicksal der Alleingelassenen. Bald darauf sei ihnen das Wasser ausgegangen. Hajar habe es nicht aushalten können, ihren leidenden Sohn anzusehen und sei auf den as-Safa gestiegen, um von dort nach Hilfe zu suchen. Vergeblich. Verzweifelt sei sie daraufhin durch das Tal auf den al-Marwa und insgesamt sieben Mal zwischen beiden hin und her geeilt. Schließlich habe sie am al-Marwa eine Stimme gehört und den Engel Jibril gesehen, wie er bei Zamzam mit seiner Ferse oder seinem Flügel im Boden grub, bis Wasser hervorquoll (Hadith Nr. 3364).²⁶⁷

Dem Prophetenbericht zufolge trinkt Hajar von dem Wasser und stillt ihr Kind. Der Engel versichert ihr, Gott werde sie nicht vernachlässigen, da sie sich beim Haus Gottes (der Kaaba) befinde, welches ihr Sohn und sein Vater bauen werden. Gott lasse sein Volk niemals allein. Wiederum wird geschildert, wie ein arabischer Stamm sich bei den Beiden niederlässt, Hajar diesmal aber zuvor um Erlaubnis bittet, die diese mit der Maßgabe erteilt, hieraus ergebe sich für ihre Gäste kein Eigentumsrecht an dem Quellwasser. Die erzählte Zeit erscheint nun gerafft. Hajar genießt die Anwesenheit der Gäste, Ismail lernt Arabisch, gewinnt zunehmend an Ansehen und heiratet schließlich eine der arabischen Töchter. Nach Hajars Tod sei Ibrahim zu Besuch gekommen, um nach seiner zurückgelassenen Familie zu sehen. Er habe sein Missfallen über seine Schwiegertochter zum Ausdruck gebracht, woraufhin Ismail sich von ihr habe scheiden lassen und stattdessen eine ihrer Stammesgenossinnen geheiratet habe, deren dankbare Grundhaltung Ibrahim deutlich mehr zugesagt habe. Auf Befehl und zu Ehren Gottes errichten Vater und Sohn schließlich gemeinsam die Kaaba in Mekka (Hadith Nr. 3364).²⁶⁸

²⁶⁶ Khan, *Sahîh Al-Bukhâri* IV, 350.

²⁶⁷ Ebd., 351f.

²⁶⁸ Ebd., 353-6; für eine weitere Variante dieser Erzählung vgl. Hadith Nr. 3365, ebd. 356-9.

5 Ertrag für eine interreligiöse Hermeneutik

Ein Vergleich der Hagar-Darstellungen in christlichen, jüdischen und islamischen Texten weitet nicht nur den Blick auf diese biblische Figur, sondern verdeutlicht auch Überschneidungen der drei religiösen Traditionen. In keiner der untersuchten Auslegungen erscheint Hagar in einem derart negativen Licht wie bei Paulus. In scharfer Abgrenzung zur als Vorbild verklärten Sara verkommt sie zu einer „Matrix für die christliche Austreibung des ‚Anderen‘“.²⁶⁹ Dass es Hagar ist und nicht Sara, der Gott zweimal in der Wüste begegnet, findet in Gal 4,21-31 keinerlei Beachtung. Dabei wird Sara wegen ihres ungläubigen Lachens im Angesicht der Sohnesverheißung sogar von Gott zurechtgewiesen (Gen 18,13-15), während Hagars Gottvertrauen in Gen 16 und 21 die Zukunft ihres Sohnes sichert.²⁷⁰ Hagar erscheint dort gleichsam als eine „personifizierte Exoduserzählung“, in der das spätere Schicksal des hebräischen Volkes, seine Not und Vertreibung, aber auch seine Rettung durch Gott eindrucksvoll vorweggenommen werden.²⁷¹ Indem ausgerechnet die Nichthebräerin Hagar solche göttliche Aufmerksamkeit erfährt, verdeutlicht die AT-Überlieferung im Gegensatz zu Paulus zudem, dass die an Abraham ergangenen Segens- und Mehrungsverheißungen auch seinen ismaelitischen Nachkommen gelten sollten (vgl. auch Gen 17,4).²⁷²

Eine ähnlich kritische Umdeutung Hagars findet sich höchstens in den PRE, in denen sie zwar nicht ausschließlich negativ erscheint, als zu fremden Göttern betend jedoch recht eindeutig als Nichtjüdin gekennzeichnet wird.²⁷³ Im Vergleich zu ihrer Darstellung im Midrasch GenR, in dem Hagar noch als gottesfürchtige Proselytin gilt, ist dies eine bedeutende Modifikation. Dessen ungeachtet schafft die PRE-Auslegung auch einen Brückenschlag von der jüdischen zur islamischen Hagar-Rezeption, die nicht zuletzt darin ihren Ausdruck findet, dass die beiden Frauen Ismaels darin die Namen von Muhammads Lieblingsfrau bzw. Tochter tragen.²⁷⁴

²⁶⁹ Kahl, Krieg, Maskulinität und der imperiale Gottvater, 280.

²⁷⁰ Pigott, Hagar: The M/Other patriarch, 527f.

²⁷¹ Vgl. Naumann, Ismael, 355.

²⁷² Westermann, Genesis, BK.AT, 293; vgl. Naumann, Ismael, 135; Willi-Plein, Das Buch Genesis, NSK.AT, 66.

²⁷³ Vgl. Poorthuis, Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam, 227f.

²⁷⁴ Standhartinger, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13), 62. Die mögliche gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Traditionen wird seit langem kontrovers diskutiert, vgl. Poorthuis, Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam, 239; 243f.

In den frühen Korankommentaren und Hadithsammlungen wiederum ist Hagar/Hajar kaum „die Fremde“, sondern im Gegenteil ehrenwerte Stammutter der MuslimInnen. Ihre scheinbar grenzenlose Frömmigkeit steht dabei in auffälligem Kontrast zu ihrem in den PRE angeprangerten Götzendienst.²⁷⁵ Im Spannungsfeld von Gottvertrauen und persönlicher Entscheidungsfreiheit wirkt Hajars Verhalten angesichts tödlicher Gefahr dennoch ambivalent: Als ihr das Wasser ausgeht, betet sie einerseits zu Gott, macht sich andererseits aber doch auch selbst auf die Suche.²⁷⁶ Die Hagar aus Gen 21 dagegen resigniert.

Gerade diese Episode böte sich etwa auch für ein Scriptural Reasoning zur Rolle der Hagar in Christentum, Judentum und Islam an. Unter geschulter Anleitung könnten dabei Angehörige aller drei religiösen Traditionen Hajars Verzweiflung und Rettung in der Wüste aus ihrer jeweiligen Perspektive untersuchen (Gen 21,17-19, GenR 53,13-14, Sahih al-Bukhari Hadith Nr. 3364).²⁷⁷ Die Teilnehmenden eines solchen interreligiösen Gesprächs mögen ganz unterschiedliche Fragen, Erfahrungen und Assoziationen mitbringen, dennoch dürfte im Laufe der Diskussion deutlich werden, dass die drei abrahamitischen Traditionen sich gerade in dem unterscheiden, was sie zu verbinden scheint.²⁷⁸ Ein qualitatives Urteil erlaubt diese Feststellung freilich nicht, soll eine interreligiöse Hermeneutik doch gerade dabei helfen, die „schwersten Hypotheken der christlichen Paulusauslegung“ mit ihren antijudaistischen und antiislamischen Tendenzen zu überwinden.²⁷⁹ Insofern kann die interreligiöse Lektüre vielschichtiger Texte nicht nur ein wertvolles Mittel zur Erweiterung des eigenen religiösen Horizonts darstellen, sondern auch dem friedlichen Miteinander dienen.

²⁷⁵ Vgl. Firestone, Reuven, *Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis*, 19.

²⁷⁶ Tanner Lamptey, *Divine Words, Female Voices*, 186f.

²⁷⁷ Vgl. hierzu auch Grung, *Hagar as a Bad Mother, Hagar as an Icon of Faith*.

²⁷⁸ Vgl. Kirchenamt der EKD, *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 64.

²⁷⁹ Vgl. Kahl, *Krieg, Maskulinität und der imperiale Gottvater*, 279.

Literaturverzeichnis

Adams, Nicholas, Scriptural Reasoning and Interfaith Hermeneutics, in: David Cheetham / Ulrich Winkler / Oddbjørn Leirvik / Judith Gruber (Hg.), *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People*, Amsterdam / New York 2011, 59-78.

Avcı, Betül, Comparative Theology and Scriptural Reasoning: A Muslim's Approach to Interreligious Learning, in: *Religions* 9 (2018), 1-14.

Bal, Mieke, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto ⁴2017.

Balz, Horst / Schneider, Gerhard, Art. *παιδίσκη*, in: Dies. (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Teil III, Stuttgart ³2011, Sp. 10-11.

Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York ⁶1988.

Becker, Jürgen, Der Brief an die Galater, in: Ders. / Luz, Ulrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, Das Neue Testament deutsch (NTD), Bd. 8.1, Göttingen 1998, 9-106.

Beinhauer-Köhler, Bärbel, *Maqām Ibrāhīm and the sacred landscape of Mecca according to Ibn Jubayr*, in: Lukas Bormann (Hg.), *Abraham's Family: A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam*, Tübingen 2018, 447-63.

Berger, Lutz, *Islamische Theologie*, Wien 2010.

Bernhardt, Reinhold, Von der Kunst gegenseitiger Perspektivenübernahme. Überlegungen zur interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik, in: Meißner, Stefan / Wenz, Georg (Hg.), *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*, Berlin 2007, 78-88.

Bobzin, Hartmut, *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 2010.

Brinner, William M., *The History of al-Tabari. Vol. II. Prophets and Patriarchs*, New York 1987.

Brück, Michael v., Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93/2 (Mai 1996), 284-308.

Cheetham, David, Scriptural reasoning: texts or/and tents?, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/4 (2010), 343-56

Conzelmann, Hans / Lindemann, Andreas, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen ¹⁴2010.

Dyma, Oliver, Art. Ehe (AT) (November 2010), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*; DOI: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16896/> (03.03.2022).

Egger, Monika, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“ (Gen 16,8*). Darstellung und Funktion der Figur Hagar im Sara(i)-Abra(ha)m-Zyklus (Gen 11,27-25,18), Freiburg i.Br. 2011.

- Epstein, Isadore, Foreword to Midrash Rabbah, in: Harry Freedman / Maurice Simon (Hg.), Midrash Rabbah. Genesis I, London ³1961, ix-xxii.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017 mit Apokryphen, Stuttgart 2016.
- Firestone, Reuven, Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition, in: Studia Islamica 76 (1992), 5-24.
- Firestone, Reuven, Hagar and Ishmael in Literature and Tradition as a foreshadow of their Islamic Personas, in: Lukas Bormann (Hg.), Abraham's Family: A Network of Meaning in Judaism, Christianity and Islam, Tübingen 2018, 397-420.
- Fischer, Irmtraud, Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte, in Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 12-25.
- Fischer, Irmtraud, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart ⁴2013.
- Freedman, Harry, Introduction to Bereshith Rabbah, in: Ders. / Maurice Simon (Hg.), Midrash Rabbah. Genesis I, London ³1961, xxvii-xix.
- Freedman, Harry / Simon, Maurice (Hg.), Midrash Rabbah. Genesis I, London ³1961.
- Frey, Jörg, Galaterbrief, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen ²2012, 232-56.
- Friedlander, Gerald (Hg.), Pirḳe' de Rabbi Eliezer, New York ⁴1981.
- Fuhs, Hans F., Art. הָגָר, in: Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. VII, Stuttgart 1993, 225-66.
- Gafney, Wil, Art. Hagar, in: Bible Odyssey; DOI: <https://www.bibleodyssey.org:443/people/main-articles/hagar> (03.03.2022).
- Gerstenberger, Erhard, Art. הַגָּרָה, in: Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. VI, Stuttgart 1989, 247-70.
- Gertz, Jan Christian, Tora und Vordere Propheten, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ⁶2019, 193-312.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Heidelberg ¹⁸2013.
- Gnilka, Joachim, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg i.Br. ²2004.
- Gossai, Hemchand, Subversive promises and the creation of a parallel sphere. Divine encounters with Hagar and Rebekah, in: Fernando F. Segovia (Hg.) Interpreting beyond borders, Sheffield 2000, 146-60.
- Grimes, Jessica, Reinterpreting Hagar's Story, in: lectio difficilior 1 (2004), 1-12.

Grung, Anne Hege, Hagar as a Bad Mother, Hagar as an Icon of Faith: The Hagar Narratives from the Islamic and the Christian Traditions Discussed among Muslim and Christian Women in Norway, in: Mishael M. Caspi / John T. Greene (Hg.), In the Arms of Biblical Women, Piscataway 2013, 65-78.

Hassan, Riffat, Islamic Hagar and Her Family, in: Phyllis Trible / Dies. (Hg.), Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives, Louisville 2006, 149-67.

Hausmann, Jutta, Feministische Exegese, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hg.), Proseminar Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart ³2019, 187-96.

Hegermann Harald, Art. *διαθήκη*, in: Balz, Horst / Schneider, Gerhard (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT), Teil I, Stuttgart ³2011, Sp. 718-25.

Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, Biblischer Kommentar Altes Testament (BK.AT), Bd. 9.3 Jesaja 49,14 – 55,13, Göttingen 2017.

Hogeterp, Albert L.A., Hagar and Paul's Covenant Thought, in: Martin Goodman / George H. van Kooten / Jacques T.A.G.M. van Ruiten (Hg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Leiden / Boston 2010, 345-59.

Hübner, Ulrich, Art. Ismael / Ismaeliter (Mai 2006), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21922/> (03.03.2022).

Janssen, Claudia, Art. Exegese, Feministische (Juli 2018), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200446/> (03.03.2022).

Kahl, Brigitte, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 603-11.

Kahl, Brigitte, Krieg, Maskulinität und der imperiale Gottvater. Das Augustusforum und die messianische Re-Imagination von „Hagar“ im Galaterbrief, in: Ute E. Eisen / Christine Gerber / Angela Standhartinger (Hg.), Doing gender – Doing religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, 273-300.

Kaltner, John, Art. Egypt, in: Bible Odyssey; DOI: <https://www.bibleodyssey.org:443/places/main-articles/egypt> (03.03.2022).

Kellermann, Diether, Art. *גַּר*, in: G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), Bd. I, Stuttgart 1973, 979-91.

Kessler, Rainer, Art. Sklaverei (AT) (Januar 2019), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28970/> (03.03.2022).

Khafagy, Abdulhalim, Die Bedeutung des Qurans. Band 1. Von Sure Al-Fatihah bis Sure Al- Maidah. Sure 1-5, München ²1998.

- Khafagy, Abdulhalim, Die Bedeutung des Qurans. Band 3. Von Sure Yusuf bis Sure An-Nur. Sure 12-24, München, ²1998.
- Khan, Muhammad Muhsin, The Translation of the Meanings of Sahîh Al-Bukhâri. Arabic-English, Vol. I-IX, Riad 1997.
- Khoury, Adel-Theodor, Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 8, Gütersloh 1997.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015.
- Knauf, Ernst Axel, Art. Hagar, in: David Noel Freedman (Hg.), The Anchor Bible Dictionary (ABD), Vol. 3 H – J, New York 1992, 18-9.
- Knauf, Ernst Axel, Art. Hagar, in: Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Bd. 3 F-H, Tübingen ⁴2000, 1373.
- Knauf, Ernst Axel, Art. Ismael, in: Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Bd. 4 I-K, Tübingen ⁴2001, 282.
- Kuhn, Michael F., Finding Hagar. God's Pursuit of a Runaway, Carlisle 2019.
- Lambkin, Magdalen, Can Scriptures Unite? A theological exploration of the interreligious practice of Spiritual Reasoning, in: eSharp, Issue 15: Uniting Nations: Risks and Opportunities (2010), 42-64.
- Leemhuis, Fred, Hajar in the Qu'ran And Its Early Commentaries, in: Martin Goodman / George H. van Kooten / Jacques T.A.G.M. van Ruiten (Hg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Leiden / Boston 2010, 503-8.
- Lengyel, Gábor, Impulse für das interreligiöse Begegnungslernen aus der Hebräischen Bibel und anderen jüdischen Quellen, in: Christian Espelage / Hamideh Moghagheghi / Michael Schober (Hg.), Interreligiöse Öffnung durch Begegnung, Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlich-islamischen Dialogs, Hildesheim 2021, 85-98
- Lührmann, Dieter, Der Brief an die Galater, Zürcher Bibelkommentare (ZBK), Neues Testament, Bd. 7, Zürich 1978.
- Maier, Christl M., Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26, in: The Catholic Biblical Quarterly 69 (2007), 473-86.
- Martin-Achard, Robert, Art. גֹּרַר, als Fremdling weilen, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), Bd. I, Gütersloh ⁶2004, 409-12.

Martin-Achard, Robert, Art. ענה, elend sein, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), Bd. II, Zürich³1984, 341-50.

Martini, Annett, Art. Aggada (November 2011), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12721/> (03.03.2022).

Martini, Annett / Talabardon, Susanne, Art. Bibelauslegung, jüdische (Januar 2012), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15261/> (03.03.2022).

Marzouk, Safwat, Art. A Postcolonial Reading of Hagar: A Christian Egyptian Perspective, in: Bible Odyssey; DOI: <https://www.bibleodyssey.org:443/people/related-articles/postcolonial-reading-of-hagar> (03.03.2022)

Moyaert, Marianne, Scriptural Reasoning as Interreligious Dialogue, in: Catherine Cornille (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, Hoboken 2013, 64-86.

Muslim bin al-Hajjaj, Imam Abul Hussein, English Translation of Sahîh Muslim, edited by Huda Khattab, Vol. I-VII, Riad 2007.

Mußner, Franz, Der Galaterbrief, Herders Theologischer Kommentar (HThK), Bd. IX, Freiburg i.Br. / Basel / Wien⁵1988.

Naumann, Thomas, Art. Hagar (Februar 2014), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20293/> (03.03.2022).

Naumann, Thomas, Ismael. Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams, Göttingen 2018.

Niebuhr, Karl-Wilhelm, Die Paulusbrieffsammlung, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament, Göttingen⁵2020, 193-287.

Noort, Ed, Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar, in: Martin Goodman / George H. van Kooten / Jacques T.A.G.M. van Ruiten (Hg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Leiden / Boston 2010, 33-44.

Ochs, Peter, A Scriptural Pragmatism. How Scriptural Reasoners Read and Interpret Scripture, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ), 144/11 (2019), Sp. 1102–21; URL: <http://www.thlz.com/artikel/21155/> (03.03.2022).

Oesch, Josef, Art. Petucha / Setuma (Juni 2011), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30007/> (03.03.2022).

Pabst, Irene, The interpretation of the Sarah-Hagar-stories in rabbinic and patristic literature. Sarah and Hagar as female representations of identity and difference, in: lectio difficilior (1/2003), URL: http://www.lectio.unibe.ch/03_1/pabst.htm (03.03.2022).

Pigott, Susan M., Hagar: The M/Other patriarch, in: *Review and Expositor*, 2018, Vol. 115(4), 513–28.

Poorthuis, Marcel, Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam, in: *Der Islam*, 90/2 (2013), 220–44.

Reinhartz, Adele / Walfish, Miriam-Simma, Conflict and Coexistence in Jewish Interpretation, in: Phyllis Trible / Dies. (Hg.), *Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Louisville 2006, 101-25.

Reuter, Eleonore, Art. שַׁפְּהָה, in: Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, Bd. VIII, Stuttgart 1995, 403-8.

Ringgren, Helmer, Art. מְצֻרִים, in: G. Johannes Botterweck / Helmer Ringgren / Heinz-Josef Fabry (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, Bd. IV, Stuttgart 1984, 1099-1111.

Rötting, Martin, Gemeinsam Heilige Schriften lesen: Scriptural Reasoning, in: Ders. / Simone Sinn / Aykan Inan (Hg.), *Praxisbuch Interreligiöser Dialog. Begegnungen initiieren und begleiten*, Sankt Ottilien 2016, 461-8.

Russell, Letty M., Twists and Turns in Paul's Allegory, in: Phyllis Trible / Dies. (Hg.), *Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Louisville 2006, 71-97.

Schenker, Adrian (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart ⁵1997.

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Galater, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament (KEK)*, Göttingen ¹²1962.

Schmidt, Werner H., Art. אֱל, Gott, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, Bd. I, Gütersloh ⁶2004, 142-9.

Snyder, Julia, Scriptural Reasoning: Eine Praxis des Interreligiösen Austauschs, in: Ute E. Eisen et al. (Hg.), *Schrift im Streit: Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven. Auf dem Weg zu einer interreligiösen Hermeneutik*, Münster 2020, 263–72.

Speiser, Ephraim Avigdor, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible, Vol. 1*, New York ²1964.

Standhartinger, Angela, „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen. 16,13): Zum Beitrag feministischer Auslegungen der Hagargeschichte im jüdisch-christlich-muslimischen Dialog, in: Adelheid Hermann-Pfandt (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Festschrift für Christoph Elsas*, Berlin 2010, 54-73.

Standhartinger, Angela, Member of Abraham's Family? Hagar's Gender, Status, Ethnos, and Religion in Early Jewish and Christian Texts, in: Lukas Bormann (Hg.), *Abraham's Family: A Network of Meaning in Judaism, Christianity and Islam*, Tübingen 2018, 235-59.

Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁹2011.

Stern, David, Midrasch und Gleichnisse, in: Wolfgang Kraus / Michael Tilly / Axel Töllner (Hg.), *Das Neue Testament jüdisch erklärt*, Stuttgart 2021, 769-73.

Stolz, Fritz, Art. **בכה**, weinen, in: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), Bd. I, Gütersloh 2004, 313-6.

Talabardon, Susanne, Art. Midrasch (Januar 2012), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); DOI: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27721/> (03.03.2022).

Tanner Lamptey, Jerusha, *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*, Oxford 2018.

Taschner, Johannes, Hagar und Ismael: Von Abraham vertrieben und von Gottes Boten gesegnet, in: *Pastoraltheologie* 110/8 (2021), 494-500.

Trible, Phyllis, *Ominous Beginnings for a Promise of Blessing*, in: Dies. / Letty M. Russell (Hg.), *Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Louisville 2006, 33-69.

Tröger, Karl-Wolfgang, *Bibel und Koran. Was sie verbindet und unterscheidet*, Berlin 2004.

Utzschneider, Helmut / Nitsche, Stefan Ark, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2014.

van Kooten, George H., *Philosophical Criticism of Genealogical Claims and Stoic Depoliticization of Politics: Graeco-Roman Strategies in Paul's Allegorical Interpretation of Hagar and Sarah (Gal 4:21-31)*, in: Martin Goodman / George H. van Kooten / Jacques T.A.G.M. van Ruiten (Hg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Leiden / Boston 2010, 361-85

Vouga, François, *An die Galater*, Handbuch zum Neuen Testament (HNT), Bd. 10, Tübingen 1989.

Weiser, Alfons, Art. **δουλεύω**, in: Balz, Horst / Schneider, Gerhard (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Teil I, Stuttgart 2011, Sp. 844-52.

Westermann, Claus, *Genesis, Biblischer Kommentar Altes Testament (BK.AT)*, Bd. 1.2 Genesis 12–36, Neukirchen-Vluyn 1989.

Willi-Plein, Ina, *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*, Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament (NSK.AT), Bd. 2, Stuttgart 2011.

Wimmer, Stefan Jakob / Leimgruber, Stephan, *Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich*, Stuttgart 2005.

Wöhrle, Jakob, *Isaak und Ismael. Zum Verhältnis der beiden Abrahamsöhne nach Genesis 17 und Galater 4,21–31*, in: *Evangelische Theologie* 71/2 (2011), 115-32.

Zimmerli, Walter, *1. Mose 12–25: Abraham*, Zürcher Bibelkommentare (ZBK), Altes Testament, Bd. 1.2, Zürich 1976.