

13 Telefonanruf der Hadassah vom 18. März 1979 an Jihan Sadat

Der in englischer Sprache in Jerusalem erscheinenden »Jerusalem Post Weekly«, No. 590, vom 15.–24. 3. 1979 entnehmen wir die folgende Mitteilung:

Die Hadassah, die hebräische Universitätsklinik in Ein Kerem, installierte am Sonntagabend (18. 3. 1979) ein neues computerartiges telefonisches System mit einem Telefonanruf bei Frau Jihan, der Frau des ägyptischen Präsidenten Sadat. Bernice Tannenbaum, die Landespräsidentin des Hadassah, lud Frau Sadat mit einem Telefongespräch zu einem Besuch der Zentralklinik ein. [Diese Einladung erfolgte noch vor der Ratifizierung durch die Knesset und der Billigung der ägyptischen Partner des Textes des beiderseitigen Friedensvertrages (am 22. 3. 1979).]

Das Zustandekommen des Anrufs brauchte 72 Stunden und dauerte laut Quelle der Klinik 15 Minuten: »Frau Sadat antwortete positiv.« Ein Sprecher der Klinik berichtete: »Sie war am Telefon sehr freundschaftlich. Sie hat noch keinen Termin festgelegt.«

Frau Tannenbaum, die eine schriftliche Unterlage vorbereitet hatte, sagte zu Frau Sadat: »Wir wissen, wie sehr Sie persönlich mit der Gesundheitsfürsorge und der Rehabilitation Notleidender verbunden sind und haben von Ihrem grossen zentralen Haus in Ägypten gehört.« Ein Besuch der Hadassah von Jihan Sadat »wäre eine grosse Gelegenheit, um gemeinsame Probleme zu besprechen und Informationen auszutauschen«.

* Aus dem Englischen übersetzt.

14 Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam

Die religionswissenschaftliche und geistesgeschichtliche Bedeutung der Abrahamstraditionen in den drei Weltreligionen. Bericht über ein Symposium für Religionslehrer des Internationalen Studienkreises Baden-Württemberg vom 3. 3. bis 5. 3. 1978 in der staatlichen Akademie Donaueschingen.

Die staatliche Akademie Donaueschingen veranstaltete ein religionswissenschaftliches Symposium für Religionslehrer an der neugestalteten gymnasialen Oberstufe. Neben evangelischen und katholischen Religionslehrern nahmen teil je 10 Vertreter des Islam und Judentums. Die Tagung diente vornehmlich der gegenseitigen sachlichen Information und der persönlichen Begegnung im Gespräch. Sie ist in ihrer Art die erste in Baden-Württemberg, an der Vertreter der 3 Religionen teilnahmen. Zur Anregung und als Lehrstück bringen wir die dort gehaltenen Referate (von Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel – Mohamed Rassoul, M. A., GDS-Diplom, Köln – Prof. Dr. A. Renker, Freiburg, und Prof. Schmogro, Esslingen).

I Abraham in der jüdischen Tradition

Von Dr. Ernst L. Ehrlich, Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith, Basel

Der Midrasch, die Haggada, ersetzt in gewisser Weise im Judentum die Spekulation; sie enthält das Nachdenken über die Grundprobleme menschlichen Lebens, über Gott, Welt und Mensch, aber auch über alles andere, was uns in der biblischen Offenbarung entgegentritt. Die Bibel war den jüdischen Exegeten zur Ausdehnung offen; zu vieles konnte noch genauer, ausführlicher mitge-

teilt werden, was die Heilige Schrift nur in Umrissen darstellt. Diese Anreicherung des biblischen Stoffes war nur möglich, weil sich das jüdische Volk ganz auf die Texte der Bibel zurückzog, in ihnen und aus ihnen lebte, die ganze menschliche Existenz danach bestimmte. So blieb es nicht aus, dass sich zu dem festumrissenen Wortlaut der Bibel immer neue Ranken gesellten, die gleichen Begebenheiten und Gedanken von Legenden und Fragen umschlungen wurden. Man suchte eine Antwort zu finden, welche die Bibel noch nicht enthielt, weil jene erst späteren Erfahrungen entstammte. Der Midrasch ist also das Zeugnis des Umganges eines Volkes mit seinem Buche, denn neben die Bibel ist nichts getreten, was auch nur ungefähr einen gleichen Eindruck auf das Dasein Israels hinterlassen hätte. Aber gerade deshalb, weil dieses Werk, und eben nur dieses, im Zentrum des geistigen Lebens des jüdischen Volkes stand, mussten aus ihm immer neue Zweige hervorspriessen, leidenschaftliches Zeugnis für das Ringen um Gottes Wort und Gottes Willen.

Im Bewusstsein Israels stehen fünf Gestalten im Vordergrund: Abraham, Isaak, Jakob, Moses und David. Abraham ist der Stammvater; er bildet den Anfang einer religiösen Erfahrung, die ein Volk mit seinem Gotte hat. Jakob mag für die Volkswendung der kommenden Geschlechter bedeutsam gewesen sein. Moses schuf die Voraussetzungen für die eigentliche Volksgeschichte als Mittler des Gesetzes, der die von ihm aus Ägypten herausgeholte Sklavenschar zum Sinai führte. Durch Abraham jedoch trat etwas in die Welt, was diese verwandeln sollte. So heisst es im Midrasch: »Es sprach der Herr zu Abraham: »Geh aus deinem Vaterland, und ich will dich zu einem grossen Volk machen.«« Der Herr wollte gleichsam sagen: »Mit dir hebe ich eine neue Schöpfung an« (Midr. Tan. Lech. § 3, 4). Damit setzte zugleich ein Wandel im Verhältnis Gottes zu den Menschen ein: »Seit dem Tage, da Gott seine Welt geschaffen hatte, war kein Mensch da, der ihn »Herr« geheissen hätte. Da kam Abraham und nannte ihn »Herr«« (b. Ber. 7b). Eine solche Deutung wird zwar recht willkürlich aus Gen 15, 8 herausgelesen, aber sie ist doch charakteristisch für die Wertschätzung, derer sich Abraham im Denken der Rabbiner erfreute, die in und mit ihm den eigentlichen Beginn der Religionsgeschichte Israels erblickten.

Nun befand man sich dabei in einer Schwierigkeit (und eine solche Spekulation ist typisch für die Weise des Midrasch): Am Anfang von Gottes Schöpfung steht doch nicht Abraham, sondern Adam. Man löste dieses Problem auf folgende Weise: »Schaffe ich den Abraham zuvor und verdirbt dann die Welt, so ist niemand vorhanden, der sie wieder gut macht. Ich will nun als ersten den Adam kommen lassen, auf dass, wenn er verdirbt, nach ihm Abraham erscheine und alles wieder heilmache« (Midr. Ps 34, 1). Dieser Midrasch bezeichnet jedoch nicht nur die Bedeutung Abrahams; die Erzählung soll weit mehr aussagen. Sie enthält die Absage an eine Lehre von der durch den Sündenfall gebrochenen und verfallenen Schöpfung. So ist es denn auch für das Judentum eigentümlich geworden, dass im jüdischen Denken der Fall des Urpaares keinerlei theologische Folgen besitzt. Hier bietet also der Midrasch anderes als nur eine phantasievolle Ausschmückung eines biblischen Ereignisses; er markiert zugleich eine unüberschreitbare Grenze zu anderem Denken und tritt in eine Polemik mit diesem ein: Abraham ist ein Beweis dafür, dass Adams Fall anthropologisch für die kommenden Geschlechter keine Wirkung gehabt hat.

Die Kernstelle für den »Glauben« an Gott ist bekanntlich Gen 15, 6. Das, was man gewöhnlich mit »glauben« zu übersetzen pflegt, bedeutet eigentlich »vertrauen«. So heisst es im Midrasch: »Und Abraham vertraute auf den Herrn, und das rechnete ihm Gott als Gerechtigkeit an. Ein mächtig Ding ist doch das Vertrauen. Nur zum Lohn für das Vertrauen hat Abraham diese und die jenseitige Welt gewonnen« (Midr. Hagad. Gen 15, 6). Hier nimmt der Midrasch eine im Alten Testament bekanntlich nur angedeutete religiöse Vorstellung auf und verknüpft sie mit Abraham, der als »Gerechter« seinen Lohn im »Jenseits« erhält. Zugleich bezeugt der Midrasch aber auch, wie hoch die Rabbiner das Vertrauen Abrahams auf Gott einschätzten. Auch sonst wird der Stammvater mit dem Jenseits in Verbindung gebracht: Ihm sei bei dem Bundesschluss mit Gott auch das Jenseits enthüllt worden (Gen r. XXI, 21).

Nun waren für die rabbinische Tradition die in der Bibel mitgeteilten Begebenheiten keine vergangenen Geschichten, sondern diese wirkten weit hinein bis in die Gegenwart, so dass jeder einzelne in seinem eigenen Leben Anteil daran hatte. Das gilt ganz besonders für das Gebot der Beschneidung, die zuerst an Abraham vorgenommen wurde und seither zum Bundeszeichen Israels geworden ist: »Am Versöhnungstage ward Abraham, unser Vater, beschnitten, und alljährlich sieht der Herr an diesem Tage das Blut dieses Bundes und vergibt uns alle unsere Sünden« (Pirke de R. Elieser XXIX). Auch hier ist die Antwort an das Christentum deutlich (vgl. etwa Kol 2, 11–13). Die sühnende Wirkung der Beschneidung wird auch sonst in der jüdischen Tradition erwähnt (vgl. Mischna Pes. VIII, 8; Pes. 92a; Eduj. V, 2).

Die Sonderexistenz Israels, seine Verlassenheit inmitten der Völker, seine Einsamkeit, spiegelt sich in folgendem Midrasch: »Der Herr erschien Abraham und sprach: »Ich bin der allmächtige Gott.« Und weiter sprach der Herr: »Es soll dir genügen; ich und du, wir sind allein auf der Welt; nimmst du es nicht auf dich, dich beschneiden zu lassen, so ist es mit meiner Welt aus.« Abraham sprach: »Als ich noch nicht beschnitten war, kamen Leute zu mir und hielten Freundschaft mit mir; werden sie, wenn ich beschnitten bin, auch zu mir kommen und sich zu mir gesellen?« Gott sprach: »Abraham, es soll dir genügen, dass ich dein Schutzherr bin, und nicht nur dir allein, sondern meiner Welt sollte es genügen, dass ich ihr Gott bin, es sollte ihr genügen, dass ich ihr Schutzherr bin« (Gen r. XLVI, 39). In diesem Midrasch zeigt sich Israels Erfahrung in seinem Weg durch die Geschichte: Ein Gott nahm sich ein Volk aus der Schar der Völker und verurteilte es auf diese Weise zur Einsamkeit in einer Welt der vielen Götter. Aber dieses eine Volk, so meint der Midrasch, hat so lange seinen Schutzherrn, solange es am Bunde mit diesem festhält; es ist in der Welt nicht verloren. Der Midrasch entschränkt jedoch zugleich die Partikularität Israels und seines Gottes: Er ist nicht nur der Gott für das eine Volk, sondern zugleich der Herr der Welt, und indem die Welt Gott als ihren Herrn anerkennt, nimmt sie sich damit auch des Volkes Israel an und kündigt ihm nicht die Freundschaft.

Den Besuch der drei »Männer« (Gen 18) wertet der Midrasch bereits als eine Antwort auf Abrahams besorgte Frage, ob auch noch in Zukunft Menschen bei ihm einkehren würden, und Gott erwidert ihm: »Ehe du beschnitten warst, pflegten Menschenkinder zu dir zu kommen, nun aber komme ich und die, die um mich sind,

zu dir.« Da erhob Abraham seine Augen und sah, auf einmal standen drei Männer vor ihm. Und er erblickte die Majestät Gottes und die Engel (Midr. Gen r. XLVIII, 7, 9).

Abraham bildet, wie wir sahen, den Anfang der eigentlichen Religionsgeschichte Israels; somit aber gehört er nicht nur einem Volke, sondern allen Menschen, denen es aufgegeben ist, sich dem Herrn Abrahams zuzuwenden. Abraham, so meinte man, habe die Welt sozusagen dem geistigen Tode entrissen, indem er ihr den Glauben an den einen Gott brachte und, wie der Midrasch sagt (Gen r. 49), Gott bei der Schöpfung beistand. Abraham liess nämlich Gottes Geschöpfe den Namen ihres Herrn wissen, den sie zuvor noch nicht gekannt hatten. Abraham ist zugleich ein Erwecker der Völker geworden, der, wie es der Midrasch im Bilde ausdrückt, eine Herberge eröffnete, um dort Wanderer und Heimkehrende zu empfangen (Midr. Hohel. 1, 3). Abraham wird als der bezeichnet, der die Fremden unter die Fittiche von Gottes Herrlichkeit (schekina) führt, und so bringt er das Geschöpf dem Herrn nahe. Diese Aufgabe fiel Abraham zu, weil Gott ihn ja als den »Vater vieler Völker« bezeichnete (Gen 17, 5). Wer sich also beschneidet und sich zu Gott bekennt, dessen Vater soll Abraham sein. Daher darf auch ein Neubekehrter rufen: »Gott unserer Väter«, weil er durch Abrahams Bund Anteil an diesem Gotte bekommt (Midr. Hohel. 1, 3).

Es ist nicht ohne tieferen Sinn, dass die jüdische Tradition dort an Abraham als den Vater der Menschheit anknüpft, wo Nichtjuden erwähnt werden, die zur Gemeinde Israels stossen. Abraham wurde als erster der Erkenntnis des einen Gottes teilhaftig, als diese noch national entschränkt war; erst durch Jakob und vollends durch Mose kam zur Glaubensgemeinschaft auch die Volksgemeinschaft hinzu. So sind im Grunde Abrahams Nachkommen nicht nur die, die in Israel geboren werden, sondern auch jene, die, wie Abraham selbst, ihr Vertrauen in den einen Gott setzen (vgl. Gen 15, 5 f.).

Die Opferung Isaaks (genauer: die Bindung Isaaks, vgl. Gen 22) bot Anlass zu ausgedehnten theologischen Erörterungen, ja teilweise, indirekt, zur Abgrenzung gegenüber dem Christentum. Die jüdische Tradition legt dabei den ganzen Nachdruck auf den Versuchungscharakter der »Bindung«, mit welcher der Glaubensgehorsam Abrahams geprüft werden soll (bSanh. 89 b). Um das Undenkbare des göttlichen Ansinnens abzuschwächen, wird der Satan als Versucher eingeführt, der Anlass zu der »Bindung« gegeben habe (Jubil. 17, 15 ff., sowie Sefer haj. 43 b ff.). Das Thema des Hiob-Prologs im Himmel klingt hier also an. Im übrigen macht sich bei der ganzen Perikope das Bestreben geltend, nicht nur Abrahams, sondern auch Isaaks Verdienste an dem Vorgang darzutun. Anknüpfend an Gen 22, 8: »Und sie gingen beide miteinander«, heisst es im Midrasch: »Abraham ging, um zu binden, Isaak bereit, geopfert zu werden« (Gen r. 56). Das Verdienst Isaaks hat noch sühnende Kraft für alle späteren Generationen, und das am Neujahrsfest ausgeübte Schofarblasen soll das Aqedag Geschehen in die Erinnerung zurückrufen: Das Widderhorn ist Symbol des statt Isaaks geopfertem Widders: »Deine Kinder werden in der Zukunft vor mir sündigen, und am Neujahrstage werde ich über sie zu Gericht sitzen. Wenn sie wünschen, dass ich ihnen vergeben soll, mögen sie an jenem Tage das Widderhorn blasen, und ich, des für Isaak geopfertem Stieres gedenkend, will ihnen ihre Sünden vergeben« (Midr. Tanh. ed. Buber I, 115). Und in der Liturgie wird die Bindung Isaaks fol-

gendermassen erwähnt: »Er, der Abraham auf dem Berg Moriah erhört, wird auch eure Klage annehmen und erhören an diesem Tage. Gepriesen seist du Retter Israels.« Am Neujahrsfest fügt man im Mussafgebet hinzu: »Gedenke der Bindung, gedenke unseres Vaters Abraham, der seinen Sohn Isaak auf dem Altar band und sein Mitleid überwand, um mit ganzem Herzen dein Gebot zu erfüllen.« Das Motiv der Stellvertretung wird in diesem Zusammenhang öfter erwähnt: Durch das Blasen des Widderhorns »rechne ich es euch an, als hättet ihr euch selbst für mich binden lassen« (Rosch h. sch. 16 a). Die Bindung Isaaks hat also sühnende Kraft. Die Parallelen zur paulinischen Jesu-Opfertod-Theologie lassen sich hier im einzelnen nachweisen. Im übrigen enthält der Midrasch auch den Gedanken, Isaaks Bereitschaft zum Opfer sei grösser als Isaaks Willen, sich noch als Jüngling von dreizehn Jahren beschneiden zu lassen (Sefer haj. 43 a, b; Pirke de R. Elieser XXXI). Vor allem ist in der jüdischen Tradition jedoch Abraham aufs immer neue mit dem Gebot der Beschneidung verbunden; es besitzt auch noch über Abrahams Tod hinaus in ihm seinen Hüter: »Abrahams Tätigkeit hörte mit seinem Tode nicht auf.« Da er als Fürsprecher für die Sünder wirkte, wird er auch in der kommenden Welt für sie Fürsprache einlegen. Am Tage des Gerichts sitzt er an der Pforte der Hölle und duldet nicht, dass die, die das Gebot der Beschneidung ausübten, in dieses Tor eintreten (b. Erub. 19 a; Gen r. 68, 7).

Die Legenden von seinem Tode beleuchten noch einmal Abrahams universale Bedeutung für die ganze Welt. Am Tage seines Todes trauerten alle Grossen der Welt um ihn: »Wehe der Welt, die ihren Führer verloren hat, wehe dem Schiff, das ohne Steuermann geblieben ist« (b. Baba batra 91 a–91 b), und alle Bewohner Kanaans schlossen sich dem jüdischen Brauch an, ein ganzes Jahr zu trauern (Jaschar, Toldot, 50 b).

So hat Gott die Patriarchen in die Welt gesandt, um der Welt ihr Fundament zu geben: »Vom Uranfang an sucht Gott die Welt auf einem Fundament zu gründen, doch fand er keines, bis die Väter auftraten. Dies gleicht einem König, der eine Stadt bauen wollte. Als man auf sein Geheiss den Bauort ausgesucht hatte, kam er, um den Grundstein zu legen, doch das Wasser stieg auf aus der Tiefe und liess die Grundlegung nicht zu. Wiederum kam er, um an einem anderen Orte den Grund zu legen, aber das Wasser unterwühlte den Grund. Da sprach er: »Hier, auf diesem Felsen, will ich die Stadt gründen! Abraham wird der ‚hohe Berg‘ genannt, mit dem ‚Myrrhenberg‘ (Cant 4, 6) ist er, das Haupt aller Gerechten, gemeint... Auch der Messias heisst der ‚hohe Berg‘, weil er grösser ist als die Väter« (Ex r. XV, Tanch. B. toldoth 20).«

So erscheint Abraham in der jüdischen Tradition als der eigentliche Begründer von Israels religiöser Geschichte und zugleich symbolhaft als Prototyp des im Bunde mit Gott stehenden Juden. Sein Weg in dieser Welt sei im Grunde, so meinten die rabbinischen Deuter, schon in der Gestalt Abrahams angelegt worden: das Eigene in einer fremden Umwelt zu vertreten, der ständigen Gefahr ausgesetzt zu sein, um des Andersseins willen einsam bleiben zu müssen. Aber gleichzeitig wissen die Schöpfer des Midrasch zugleich: Die Sonderexistenz Israels entspringt nicht eigenem Hochmut, sondern der Berufung zum Dienst. Diese Sendung des jüdischen Volkes wurde meist von denen missverstanden, die entweder meinten, ohne den Israel sich zum Bunde erwählenden Gott leben zu können, oder aber auch von gewissen Nichtjuden, die in

anmassender Verwerfung des biblischen Zeugnisses für sich selbst das Recht in Anspruch zu nehmen versuchten, das »wahre Israel« zu verkörpern. Der Midrasch weist solche Fehldeutungen ab: Wer wirklich den einen Herrn dieser Welt anerkennt, weiss auch um den von Gott an Israel ergangenen Ruf; dementsprechend kann es für die Völker und Religionen dieser Welt nur eine Haltung gegenüber dem jüdischen Volke geben: Respekt.

II Abraham im Koran

Von Mohamed Rassoul, M. A. Köln,
Fachreferent für islamische Wissenschaften
und arabische Philologie, Köln

Ohne Zeitangabe gibt der Koran zwar Auskunft über Ibrahim (arabischer Name für Abraham) und über viele andere wesentliche Kernfragen des Glaubens, die mit Abraham in Zusammenhang stehen, verzichtet aber auf viele andere Einzelheiten, die für die Grundsätzlichkeit des Glaubens keine grosse Rolle spielen würden.

So erwähnt der Koran z. B. weder die Geburt noch den Tod Abrahams. Es werden u. a. nicht angegeben:

a) Das Alter Abrahams, als er die Götzenfiguren zerstörte, sowie sein Alter, in dem er erstmalig die Verheissung empfing.

b) Die Heimatstadt Abrahams und alle Städte, in denen er gewesen war, ausser Mekka, das namentlich nicht genannt wird.

c) Die Geschichte der Reise Abrahams nach Ägypten. Konkret aber behandelt der Koran lediglich fest die folgenden Gebiete, die die islamischen Gelehrten mit enormen dogmatischen Auswirkungen und starken Impulsen des Denkens bereichert haben:

A. Die geschichtlichen Geschehnisse Abrahams:

1. Der Widerstand Abrahams gegen den Unglauben

a) Der Dialog mit seinem Vater (19:41 ff.; 6:74 ff.) – b) Die Polemik gegen sein Volk (19:48; 21:52 ff.; 26:70 ff.; 29:16 f.; 37:86 ff.; 43:26 ff.). – 2. Die Strafaktion gegen Abraham (2:258 ff.; 21:68 ff.; 37:97 f.) – 3. Die Auswanderung Abrahams und seine Härteprüfung (37:99 ff.) – 4. Die frohe Botschaft Allahs und Seine Strafe für das Volk Abrahams und das Volk Lots (9:70; 11:65 ff.; 29:39; 37:112 f.; 51:24 ff.). – 5. Die Geschichte des Ka'ba-Baues und die Entstehung der Pilgerfahrtspflicht (2:125 ff.; 14:37 ff.; 22:26).

B. Die Nachkommenschaft Abrahams (2:140; 3:33; 4:54; 163; 6:84 ff.; 11:71; 12:6; 38; 19:50 ff.; 27:26; 37:100 ff.; 38:45 ff.).

C. Charakteristik und Eigenschaften des Gesandten Allahs (2:124; 130; 3:95; 4:125; 6:75, 83 f., 161 f.; 9:114; 11:75; 16:120 ff.; 19:42 ff.; 21:51; 37:84; 111; 38:45; 51:25; 60:4).

D. Die Bittgebete Abrahams (2:126 ff.; 14:35 ff.; 26:83; 37:100; 60:4 f.; 105:1 ff.).

Ziel und Schwergewicht dieser Untersuchung liegen bei folgenden drei Hauptpunkten:

1. Die Glaubenskriterien Abrahams.

2. War Abraham ein Moslem?

3. Die Universalität des Glaubens Abrahams

Aufgrund einiger Fehler in den vorhandenen Koranübersetzungen ist die Verdeutschung der hier zitierten Koranverse teils vom Verfasser angefertigt, teils aus Henning (Koranübersetzung, Reclam-Verlag, Stuttgart, 1960) übernommen worden.

Dies führt notwendigerweise zu einer Sinnesänderung, welche das Nachschlagen etwas erschweren kann.

1. Die Glaubenskriterien Abrahams

Aus der Geschichte Abrahams im Koran entnehmen wir einige Glaubensgrundsätze, welche wie folgt zusammengefasst erwähnt werden:

- a) Der Mensch soll sich Allah mit heilem Herzen ergeben (vgl. 26:89). Heil bedeutet im Koran frei von jeder Verehrung für alles andere ausser Allah.
- b) Ein Glaubender soll sich und seine Kinder von der Anbetung der Götzen in jeder Form abwenden, denn diese führen die Menschen irre (14:35 f.).
- c) Abraham sagte: »Begehrt von Allah die Versorgung und dienet ihm und dankt ihm; zu ihm kehrt ihr zurück« (29:17).
- d) Der Glaube Abrahams soll mit Verstand praktiziert werden (21:67).
- e) Ein Glaubender darf, nach dem Vorbild Abrahams, nicht an der Barmherzigkeit Allahs zweifeln (15:56).
- f) Der Glaube an die Allmacht Allahs, dass Er seine Gesandten in Gefahrensituationen unversehrt retten kann. Wie dies mit der Rettung Abrahams (von der Verbrennung) geschah, geschah es auch mit Noah, Lot, Mose, Muhammad und nicht zuletzt mit Jesus, dessen angebliche Kreuzigung vom Koran widerlegt worden ist (4:157).
- g) Der Herr wird von Abraham in Sure 26, Vers 76 ff. wie folgt beschrieben: »Der mich erschuf, ist der, der mich leitet, der mich speist und tränkt, der mich heilt, wenn ich krank bin. Er ist der, der mich sterben lässt und mich wieder lebendig macht. Und der mir – so hoffe ich – meine Sünden am Tage des Gerichts verzeihen wird.« Die Befolgung des Glaubens Abrahams ist im Koran vorgeschrieben und alles Spätere ist im Glauben Abrahams keimhaft dagewesen. Diese Tatsache ist verschiedenen Koranversen zu entnehmen (2:130 ff.; 4:125; 6:161 ff.; 16:123; 22:78; 33:7 f.; 42:13; 57:26 f.).

In Sure 4, Vers 125 wird zu dieser Befolgung aufgrund des »schönen Glaubens« Abrahams, aufgefordert. Aus dem Munde des Propheten Josef kam dieselbe Bestätigung, die im Koran (12:38) wie folgt vorzufinden ist:

»Und ich folge der Religion meiner Väter Ibrahim, Isaak und Jakob. Es liegt uns nichts daran, Allah etwas beizugesellen. Dies ist die Gnade Allahs an uns und an den Menschen. Die meisten Menschen sind aber undankbar.«

Welchen Grundsatz hat die Religion Abrahams? Die Antwort darauf war schon in der obigen Aussage des Propheten Josef erkennbar: »Es liegt uns nichts daran, Allah etwas beizugesellen.«

Es handelt sich an erster Stelle also darum, dass wir Menschen Allah allein dienen und Ihm nichts beigesellen. Allah betont die Aussage Abrahams in Sure 6, Vers 76 ff., indem Er sagt:

»Denjenigen, die glauben und ihren Glauben nicht mit Ungerechtigkeit bekleiden, gilt die Sicherheit und die Rechtleitung.«

Die Reinhaltung von all dem, was mit dem wahren Glauben nicht vereinbar ist, gilt als höchstes Gebot. Das Verhalten Abrahams und seiner Anhänger wird in diesem Zusammenhang in den Suren 9:114; 43:26; 60:4 wie folgt zum Ausdruck gebracht:

»Als Ibrahim erkannte, dass sein Vater ein Feind Allahs war, sagte er sich von ihm los« (9:114).

Ferner:

»Und (gedenke) da Ibrahim zu seinem Vater und seinem Volke sprach: »Ich bin mit Allah rein von dem, was ihr anbetet, denn Er ist derjenige, der mich erschuf; Er wird mich leiten.« Und dies machte (Abraham) zu einem bleibenden Wort unter seiner Nachkommenschaft, auf dass sie zu ihm zurückfinden (43:26 ff.).«

Aus dem Munde Abrahams kommt auch folgende Aussage:

»Wir sind rein von euch und von dem, was ihr ausser Allah anbetet (60:4).«

Am Ende einer Reihe von Glaubensgrundsätzen schliesst Allah in Sure 87, die den Namen »al-a'la« (der Allerhöchste) hat, mit folgenden Worten:

»Dies stand wahrlich in den ersten Schriften, den Schriften Ibrahims und Mose (Verse 18 und 19).«

Was da stand, am Anfang der genannten Sure, hat folgenden Wortlaut:

»Preis den Namen deines Allerhöchsten Herrn, der erschafft und vollendet, der bestimmt und leitet« usw.

2. War Abraham ein Moslem?

In den folgenden Koranversen kann festgestellt werden, dass der Islam keine Neuheit der Botschaft Muhammads ist, sondern ein Glaube, der schon bei Abraham bekannt war:

»Und wer verschmäht die Religion Ibrahims ausser dem, dessen Seele töricht ist? Fürwahr, Wir erwählten ihn im Diesseits, wahrlich im Jenseits gehört er zu den Rechtschaffenen.« Als sein Herr zu ihm sprach: »Werde Muslim!« (durch Imperativ »aslim«, d. h. »sei ergeben«), sprach er: »Ich ergebe mich (arabisch: aslamtu) völlig dem Herrn der Welten.« Und Ibrahim legte es seinen Kindern ans Herz. Und Jakob (Enkel Abrahams) sprach: »O meine Kinder, siehe Allah hat euch den Glauben festgesetzt, so sterbet nicht, ohne Muslime geworden zu sein (2:130).«

Die Frage ist nun berechtigt, inwieweit sich die Lehre Abrahams im Koran auf die Anhänger Muhammads übertragen hat.

Die Antwort ist zunächst in Sure 16:123 anzutreffen, in der der Gesandte des Islam, Muhammad, wie folgt angesprochen wird:

»Wir haben dir (o Muhammad) offenbart, dass du der Religion Ibrahims folgst, des Lautern im Glauben, der kein Götzendiener war.«

In Sure 3:84 ist der Befehl Allahs an seinen Gesandten Muhammad gegeben worden, um folgenden Satz zu zitieren.

»Sprich: »Wir (Muslime) glauben an Allah und was auf uns herabgesandt wurde, und an das, was auf Ibrahim, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme (arabisch: al-asbat) herabgesandt wurde, und an das, was Mose, Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben; wir (Muslime) machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen, und Ihm (Allah) sind wir ergeben« (arabisch: Muslime).«

Ebenso in Sure 6, Vers 161:

»Sprich: »Mich hat mein Herr auf einen geraden Pfad geleitet, zu einer feststehenden Religion, zum Glauben Ibrahims, des lautern (im Glauben), der Allah nichts beigesellt hat.«

Die Muslime werden im Koran (22:78) mit folgendem Vers angesprochen und auf den Glauben ihres Vaters Abraham aufmerksam gemacht:

»Und eifert in Allahs Weg im rechten Eifer; Er hat euch erwählt und euch in dem Glauben nichts Schweres auferlegt. (So folgt) der Religion eures Vaters Ibrahim. Er (Allah) hat euch vordem »Muslime« genannt und (nun) in diesem (Buch, im Koran), damit der Gesandte (Muhammad) Zeuge sei über euch und ihr Zeugen seid über die Menschen.«

Die umstrittene Frage, ob Abraham Jude oder Christ war, wird in Sure 2, Vers 140 behandelt:

»... wollt ihr sprechen: »Siehe, Ibrahim, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme waren Juden oder Nazarener?« Sprich: »Wisset ihr besser oder Allah?« Und wer ist sündiger als der, der ein Zeugnis verbirgt, das er von Allah hat? Aber Allah ist nicht achtlos eures Tuns.«

Welche Glaubensform hatte Abraham? Der Koran gibt eine klare Antwort darauf in Sure 3, Vers 67, welche lautet:

»Ibrahim war weder Jude noch Nazarener; vielmehr war er ein Moslem (sich ergebend) lauterem Glaubens und keiner von denjenigen, die Gott Gefährten beigesellten.«

Abraham selbst bestand auf diesen Glauben, da er sich an seinen Herrn wandte und sagte:

»Unser Herr, mache uns zu Deinen Ergebenen (arabisch: Muslimen) und von unserer Nachkommenschaft eine Gemeinde von Muslimen (Ergebenen) (2:128).«

3. Die Universalität des Glaubens Abrahams

Die Universalität des Glaubens Abrahams wird im Koran 42:13 betont, in dem Allah uns denselben Glauben gegeben hat, »mit dem Er Noah beauftragte und den Er Ibrahim, Mose und Jesu offenbarte (vgl. ferner 33:7; 57:26 f.).«

Aus dem Munde Abrahams entstammen nach Sure 14, Vers 36 folgende Worte:

»Mein Herr, siehe, sie (die Götzen) führen viele Menschen irre; wer aber mir folgt, der gehört zu mir, und wenn mir gegenüber jemand ungehorsam ist, dann bist Du der Verzeihende, der Barmherzige.«

Diese Auffassung Abrahams im Koran wird von Allah in Sure 3:68 mit folgenden Worten bestätigt:

»Diejenigen, die Ibrahim am nächsten stehen, sind wahrlich jene, die ihm folgen, und das sind: der Prophet (Muhammad) und die Gläubigen. Und Allah ist der Gläubigen Hort.«

Der obige Koranvers gilt als ein allgemeiner Hinweis auf die einheitliche Quelle des Islam und sein einheitliches Programm und Ziel. Deshalb war die Sorge Jakobs gross, als er auf dem Sterbebett lag und zu seinen Söhnen sprach:

»Was werdet ihr nach mir anbeten?« Sie sprachen: »Anbeten werden wir deinen Gott und den Gott deiner Väter Ibrahim, Ismael und Isaak, den Einzigen Gott, und Ihm sind wir völlig ergeben (arabisch: Muslime) (Koran 2:133).«

»Jakob liegt im Sterben. Welche Angelegenheit beschäftigt ihn in der Stunde des Todes? Welche Erbschaft will er seinen Söhnen hinterlassen? ... Es ist nur der Glaube, der ihn in jener schweren Stunde beschäftigt. »Was werdet ihr nach mir anbeten?« Das ist alles, für das ich euch hierher gerufen habe! (Qutb, Fi Zilal al-Koran, Bd. 1, S. 155, 4. Auflage, Verlag Dar Al-Arabiya, Beirut).«

Die Pflicht zur Pilgerfahrt nach Mekka ist einer der fünf Eckpfeiler des Islam und hat seine Wurzel in der Geschichte Abrahams, der seinerzeit wusste, zu welchem Zweck das Haus, die Ka'ba, gebaut wurde. Die Worte über die Verkündung der Pilgerfahrt sind zwar Abraham offenbart worden, aber in der Botschaft, im Koran, an den Gesandten des Islam, Muhammad, gerichtet; sie enthalten die Voraussage, dass Mekka zu einem Ziel aller Wallfahrer aus der ganzen Welt werden wird. Zu jener Zeit der Offenbarung aber waren die Muslime unterdrückt und Verfolgungen und Diskriminierungen ausgesetzt. Eine Prophezeiung dieser Art war zweifellos ein machtvoller Ausdruck göttlichen Willens.

Diese Tatsache wird im Koran 3:96 wie folgt betont:

»Siehe, das erste Haus, das für die Menschen gegründet wurde, ist das in Mekka (Mekka), ein gesegnetes (Haus) und eine Leitung für alle Welt. In ihm sind deutliche Zeichen, (dies sind) die Stätte Ibrahims. Und wer es betritt, der ist sicher. Und der Menschen Pflicht gegen Allah ist die Pilgerfahrt zu diesem Hause, für denjenigen, der den Weg dorthin verkraften kann. Und wer verleugnet, so ist Allah reich ohne die Welt.«

Über diese Pflicht hat Qutb (a.a.O., Bd. 4, S. 12) folgende Auffassung: »Die Pflicht zur Pilgerfahrt nach Mekka ist den Juden auferlegt worden, die Kritik übten, dass die Muslime sich bei ihrem Gebet dorthin (Mekka) wenden, während sie selbst von Allah aufgefordert wurden, zu diesem Hause zu pilgern und sich dorthin zu wenden, denn dies ist das Haus Gottes, das von ihrem Vater Abraham gebaut wurde.«

Schlusswort

»Juden, Christen und Muslime«, sagt Qutb (a.a.O., Bd. 5, S. 214), »streiten über Abraham. Jede Partei von ihnen behauptet, sie sei von Allah eher bevorzugt. Die Muslime sagen: »Unser Prophet ist der letzte und unser Buch ist unter den bisherigen das entscheidendste. Nach dem Wortlaut des Koran sind wir die beste Nation, die jemals für die Menschen hervorgebracht wurde (Koran 3:110).«

Gegenüber dieser Äusserung nimmt der Koran (4:123) die Stellung eines Schiedsrichters ein und spricht folgendes Urteil aus:

»Nicht nach euren Wünschen (ihr Muslime) und den Wünschen der Schriftbesitzer (u. a. Juden und Christen). Wer Böses getan hat, dem wird es vergolten, und er findet ausser Allah weder Beschützer noch Helfer.«

Und es muss abschliessend an die göttliche Weisung in Sure 3, Verse 64 ff. erinnert werden, in der der Prophet Muhammad, der Gesandte Allahs, aufgefordert wird, Juden und Christen folgende Verse zu verkünden:

»Sprich (O Muhammad): O Leute der Schrift, kommt herbei zu einem gerechten Wort zwischen uns und euch, dass wir keinem dienen ausser Allah und Ihm nichts beigesellen, und dass die einen von uns die anderen nicht als Herren neben Allah annehmen. Und wenn sie den Rücken kehren, so sprecht: »Bezeugt, dass wir Muslime sind.« O Leute der Schrift, warum streitet ihr über Ibrahim, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Versteht ihr denn nicht? Ihr habt über etwas gestritten, wovon ihr wisset; warum streitet ihr aber über das, wovon ihr kein Wissen habt? Allah weiss und ihr wisset nicht.«

Allah sagt die Wahrheit.

Sure-Nr.	Aya(Vers)-Nr.
2	124–128, 130–133, 135, 141, 258–260
3	19, 33–34, 65–68, 84–85, 95–97
4	54, 125, 157–158 (über Jesus)** ₁₆₃
5	3
6	74–84, 125, 161
9	70, 114
11	69–76
12	6, 38
14	35–37
15	51–56
16	120, 123
19	41–50, 54–55, 58
21	51–70, 72
22	26–27, 42–43, 78
26	69–89
29	16–18, 31
33	7–8
37	79–113
38	45–47
39	22
42	3, 13
43	26–28
51	24–34
53	36–37
57	26–27
60	4–5
87	1–19
105	1–5

* Die o. a. Verszählungen stimmen mit dem arabischen Original überein. Bei der Verwendung deutschsprachiger Übersetzungen mit eigener Verszählung kann mit Abweichungen gerechnet werden.

** Sachfremde Verse dienen notwendigerweise der Erklärung dogmatischer Fragen.

III Abraham, Vater des Glaubens

Von Gymnasialprofessor Dr. A. Renker, Freiburg

Einleitung

Das Thema: »Abraham, der Vater der Gläubigen« ist in dieser Formulierung bereits der Titel einer Arbeit aus dem Jahre 1943¹ von O. Stockmayer.

Oder man formuliert Abraham, Vorbild, Typ, »Erstling und Repräsentant Israels« (H. Werner)², Modell des Glaubens, um damit mehr den funktionalen, nicht so sehr den personalen Zug des (mit dem Thema gemeinten) Geschehens zu betonen. Sagt man »Abraham, (der) Vater der Gläubigen«, dann muss man sich darüber im klaren sein, dass die im Bild des Vaters gemeinte Urheberschaft nicht physisch zu verstehen ist. *Glauben* als je neu zu vollziehende Haltung lässt sich nicht einfach vererben. Aber damit ist bereits das Problematische der Frage, ob Abraham rechtens Vater der Gläubigen genannt wird, berührt.

Wir suchen zunächst einen anderen Weg zu beschreiten, um einigermassen Aufschluss über die Rolle zu bekommen, die jener Gestalt Abraham in der biblischen Geschichte und der biblischen Tradition zugewachsen ist. Wenn wir uns auf die biblischen Zeugnisse über Abraham beschränken, und da wiederum mit dem Schwerpunkt auf jene wenigen Ursprungskapitel in der Genesis/1 Mose, die Abraham gleichsam als Titelhelden von absichtsvollen Begebenheiten (Erzählungen) haben, hoffen wir, in dieser Beschränkung einem Zweifel oder Verdacht zu ent-

* Gekürzte Fassung.

¹ O. Stockmayer, Abraham, der Vater der Gläubigen (Spener Reihe 2) (1943, 41953).

² H. Werner, Abraham, Der Erstling und Repräsentant Israels (Exempla Biblica I) (Göttingen 1965).

rinnen, der sonst immer und unweigerlich geäußert werden muss. Abgekürzt ausgedrückt: Es besteht der Verdacht, zumindest ist es die Frage, ob wir mehr oder weniger phantastisch und ideenreich *über* Abraham spekulieren, statt ihn selbst in den Blick zu bekommen oder ihn selbst reden zu lassen. Es wäre zu schön, gelänge uns eine wirklichkeitstreue, am Ende sogar biografische Annäherung an Abraham. Diese Absicht verfolge ich nicht, das sei hier vorausgesetzt. Uns bleibt eine weitere Möglichkeit. Wir treffen in der Bibel stets – und dieses Faktum gilt es im Auge zu behalten – auf Abrahaminterpretationen, so hochbedeutsam sie auch sind – und mit diesen Interpretationen setze ich mich im folgenden auseinander.

Somit lässt sich eine erste These zur Bewältigung des Themas »Abraham, Vater der Gläubigen« formulieren. Abraham wird hier zum »Vater« vom Standpunkt der ältesten Interpretation, d. h. des Jahwisten, (ich muss voraussetzen, dass wir uns ungefähr einig sind über diesen Theologen der Bibel) – in der Form eines Musters, Vorbildes, Abbildes (wie auch immer) für bestimmte Leute, für die der Jahwist die Abraham-Sagen neu fasst.

Wir können uns rücksichtlich der zweiten und dritten theologischen Abraham-Interpretationsschicht innerhalb dieses Teils der Bibel kurz fassen. Wie beim Jahwisten können wir auch von der Sicht des Elohisten und der Sicht der Priesterschrift sprechen, die beide uns Abraham-Bilder oder auch Abraham-Entwürfe aus jahrhundertweit auseinanderliegenden Epochen bieten. Unter diesem methodischen Ansatz halten wir uns für legitimiert, das Thema »Abraham, Vater der Gläubigen« auszuführen. Ein Hauptteil der Arbeit, die zu leisten ist, muss an den Texten geschehen, näherhin betrifft sie die Herausarbeitung der jahwistischen, elohistischen und priesterschriftlichen Abraham-Tradition (I).

Ein anschliessender, nur skizzierter Teil versucht sich vorzutasten in Richtung auf die theologische Beurteilung, die das Phänomen »Abraham« jeweils in der Zielsetzung der Interpreten, die am Werk waren, erfuhr. Abraham wird um eines bestimmten Etwas willen tradiert: »Sitz im Leben« (II).

Zum Schluss streife ich die neutestamentliche Abraham-Rezeption, mehr in Hinweisen und Verweisen als in vollständiger Ausführung (III).

I

Die Abraham-Traditionen der Quelle J

Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen³ setzen ein mit dem in Gen 11, 28–30 wiedergegebenen Stammbaum (Genealogie) Abrahams (Fragment). (29) »Und Abr(ah)am und Nachor nahmen sich Frauen; der Name der Frau Abr(ah)ams war Saraj, und der Name der Frau Nachors war Milka, Tochter Harans, Vater der Milka und Vater der Jiska. (30) Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte kein Kind«.

Eine sog. sekundäre, der Priesterschrift zuzuordnende Genealogie in Gen 11, 27.31 f. stellt (V. 31) den Auszug Terachs (ins Land Kanaan), der seinen Sohn Abr(ah)am und Lot, seinen Enkel dabei hat, im voraus dar. Saraj, die Schwiegertochter, befindet sich auch unter den Ausziehenden. (31) »Und er (Terach) führte sie aus Ur-Kasdim, um ins Land Kanaan zu ziehen, und sie kamen bis Harran und blieben dort«. (32) Terach stirbt in Harran.

Der Jahwist und seine Abraham-Darstellung setzt die mit dem Stammbaum bisher gemachte Mitteilung an einen

³ R. Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24) (Bonn 1966).

entscheidenden Einschnitt eben dieser Genealogie anknüpfend fort. Der Einschnitt ist Sarajs Unfruchtbarkeit. Dies ist nach Westermann⁴ in einer Genealogie eine fundamentale Unterbrechung. Eine Erklärung wird fällig. Anzunehmen, dass diese Erklärung in den nachfolgenden Versen (Gen 12, 1–3) ohne weiteres zu finden sei, wird nicht angehen. Auch der ungeübte Bibelleser weiss den Stil einer *Verheissungsrede* (denn das ist die Jahwe-Rede Gen 12, 1–3) vom *Berichtsstil* zu unterscheiden. Im Augenblick sei dazu festgehalten, dass insoweit dem Phänomen der unfruchtbaren Sara Rechnung getragen wird, als Jahwe Abraham in Aussicht stellt, dass nachdem oder indem Abraham in ein Land gegangen ist, »das ich dir zeigen will«, er zu einem grossen Volk gemacht werden soll. Hier ist also der Umstand der Nachkommensverheissung deutlich erwähnt, diesmal positiv, so wie er in der Erwähnung der unfruchtbaren Sara negativ angemerkt war. Der Haftpunkt der Landverheissung ist *nicht* ganz so deutlich auszumachen. Man wird ihn einschliessweise finden in dem Umstand, dass die Volkwerdung Abrahams ja nach dem Auszug aus dem Land, wo er jetzt ist, sich ereignen wird. Aber wenigstens ist das Land ausdrücklich von Jahwe gezeigt; es ist so, dass Abraham von Jahwe dorthin verwiesen wird. Noch ist nicht – oder nicht mehr? – die Rede davon, dass Abraham auch das Land bekommt.

Sehen wir in unserer Bibel jetzt einmal davon ab, dass der priesterschriftliche Passus Gen 12, 4b5 sich wie ein verdoppelter Ausführungsbericht zur Aufforderung Jahwes an Abraham liest, dann finden wir als ersten *Bericht* über die Reaktion Abrahams auf das Ansinnen Jahwes das kleine Sätzchen Gen 12, 4a: »Und Abram ging, wie ihm Jahwe gesagt hatte, und Lot ging mit ihm«. Die vorhin gesuchte Landgabeverheissung folgt alsbald im Zusammenhang des Altarbaus, den Abraham in Sichem vornimmt (bei der Orakel-Terebinthe) Gen 12, 7 (= Kurzes Referat einer ehemaligen Erzählung)⁵. Der Stil ist, wie im Fall der Nachkommensverheissung, auch bei der Landzusage *verheissende Gottesrede*. Jahwe erscheint dem Abraham. Man darf aber erstaunt feststellen, dass es heisst: »Deinem Samen will ich dieses Land geben« (Gen 12, 7). Allenfalls ist der angeredete Abraham selbst einschliessweise der Empfänger der Landverheissung.

Wenn wir jetzt schon der gebotenen Kürze wegen einen Vorgriff tun auf die Passage Gen 18, 9–15 oder vielleicht die ganze Erzählung Gen 18 (abzüglich der Verhandlung über die Gerechten von Sodom VV. 16–31), dann steht da in einer runden Erzählung, wie eine Sohnsverheissung eigentlich aussieht. Übers Jahr, wenn die Gottheit wiederkommt, wird die unglaublich im Zelt lauschende und kichernde Sara einen Sohn, Jizchak (= der Gott, der lacht), haben. Eine vergleichbare, ebenso umfängliche stilreine Landverheissungserzählung wie diese Sohnsverheissungserzählung ist in unserer Bibel nicht erhalten. Davon weiter unten.

Wenn der Abstecher, den Abraham nach Ägypten macht, in den Faden der Abrahamserzählung des Jahwisten hineingehört (den Lot scheint diese Erzählung nicht zu kennen), dann ist nicht das Motiv »Gefährdung der Ahnfrau«⁶ leitend, sondern dieser insgesamt in drei Varianten (Gen 12; 20; 26) in der Bibel zu findende Stoff wird von seinen jeweiligen Rezensenten in Dienst genommen,

d. h. er muss (theologischen) Tendenzenaussagen dienen. Sachlich ist ein retardierendes Moment eingeführt. Wie kann Sara, die sich nach dem Willen Abrahams als seine Schwester ausgeben muss und in den Harem des Pharaos geholt wird, noch die Verheissung garantieren? Überdies scheint Abraham entweder nichts davon zu wissen, dass er die in Aussicht gestellte Vaterschaft verheissen bekam, oder – was wahrscheinlicher ist – er opfert sie der eigenen Überlebenschance.

In Gen 13 liegt nach R. Kilian eine Landbesitzätiologie vor. Die Ätiologie antwortet immer auf die (neidische) Frage, wie es dazu kam, dass . . . Und in diesem Fall sind es »israelitische Gruppen, die fragen, warum sie, die Nachkommen Abrahams, nur im westjordanischen Bergland und nicht auch im begehrenswerten unteren Jordangau im Osten ihre Wohnsitze haben, schliesslich war Abraham doch das ganze Land verheissen worden«⁷. In der Darstellung selber hat Abraham das östliche Gebiet an Lot abgetreten, an einen Verwandten (Kilian). Die eigentliche Landverheissung *neben* und *ausserhalb* dieser Gen 13-Ätiologie ist die Einfügung Gen 13, 14–17, eine Verheissungsrede an Abraham. Auf die jahwistische Handschrift stossen wir aber sicher wieder in Gen 16, wo die eine Version der Erzählung über die Abraham-Magd Hagar, eine Ägypterin, sich findet.

Innerhalb Gen 21 E ist die andere Version geboten. Die deprimierend passive Rolle, die Abraham spielt, als er der bislang unfruchtbaren Sara freie Hand gegen die von Abraham geschwängerte Leibmagd gibt, springt ins Auge. Die theologische Tendenz ist an dem Aufweis der ungedulden Machenschaften interessiert, die sich Abraham und Sara in der Nachkommenssicherung leisten, und noch mehr: dass das alles kläglich scheitert oder scheitern müsste, griffe nicht Jahwe helfend ein und hielte er nicht seine Hand über Ismael und dessen leibliche Mutter Hagar.

Auf die Erzählung der Ankündigung von Nachkommenschaft für Abraham und Sara Gen 18 und auf ihre grundlegende Beziehung zu den Nachkommensverheissungen ist bereits im Zusammenhang mit Gen 12, 1–3 hingewiesen worden. In Gen 21, 1a ist vom Jahwisten in einer knappen Berichtsnotiz die Heimsuchung Saras durch Jahwe (»er nahm sich Saras an«), ihre Schwangerschaft und ihre Niederkunft mit Isaak festgehalten. In hohem Alter stehen beide, Abraham und Sara (V. 7). Sara äussert eine Redensart: »Wer hätte je dem Abraham verkünden können, dass Sara Kinder stillt? Und doch habe ich ihm einen Sohn in seinem Alter geboren! Wer davon hört, wird über mich lachen« . . .

In der abschliessenden und gleichzeitig grössten Erzählung, die der Jahwist oder ein Ergänzer in die Sammlung von Abrahams-Geschichten aufnahm, hat er die Landverheissung als wirksam gewordene unverrückbare Tatsache festgehalten. Ob der verklammernde Satz 24, 7 (Eid Jahwes, er wolle Abrahams Samen das Land geben; vgl. Gen 15, wo eine Landzusage auch eidlich beschworen wird) jahwistisch (Lohfink)⁸ oder später ist (Rendtorff)⁹, ist weniger belangvoll, entscheidend ist allein, dass »die Patriarchenfamilie in dem ihr verheissenen Land bleiben muss und nicht ins Ursprungsland zurück darf, obwohl zugleich von dort die Frau des Sohnes zu holen ist«¹⁰. Abraham übergibt all sein Gut dem Isaak. Die Söhne der

⁴ C. Westermann, Genesis (BK I/2) (Neukirchen 1977) 46.

⁵ C. Westermann, Genesis (siehe Anm. 4), 32 ff. und ders., Arten der Erzählung in der Genesis, (B 24) (München 1964) 9–91, hier 19 und 28 f.

⁶ K. Koch, Was ist Formgeschichte? (Neukirchen 1964) 121–148.

⁷ R. Kilian, Zur Überlieferungsgeschichte Lots, BZNF 14 (1970) 23–37, hier 26.

⁸ N. Lohfink, Die Landverheissung als Eid (SBS 28) (Stuttgart 1967) 22; vgl. aber 108.

⁹ R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147) (Berlin 1976) 37 ff.

¹⁰ N. Lohfink, a. a. O. 22.

Nebenfrauen schickt er reich beschenkt noch zu seinen Lebzeiten weg.

Die Abraham-Traditionen der Quelle E

Von der Quelle E ist nach allgemeiner Annahme erst in den Vätertraditionen, nicht schon bei der sog. Urgeschichte eine Spur zu finden. Gibt es demnach keine elohistische Erzählung von den Ur-Anfängen, so doch eine, die den Vätertraditionen eine Bearbeitung zuteil werden liess. Den jahwistischen Stoff, der sich auf Abraham erstreckt, sahen wir verteilt auf die Herkunftserzählung, d. h. eine Genealogie, diese wird ausgeweitet durch Ortsnotizen. Ein Itinerar, das von Ur-Kasdim über Harran nach Sichern, Betel, in den Negev, von dort nach Ägypten und zurück weist, dann ein Terrain umgrenzt mit der Aufforderung, das Land von oben bis unten zu durchziehen und das schliesslich in Mamre-Hebron auf der Westhälfte des verheissenen Landes zur Ruhe kommt.

Die Hagar-Affäre (Gen 16) ist näher lokalisiert in Lachaj-Roi, einem Brunnen zwischen Kadesch und Bared, also ebenfalls im Süden. Die Sodom-Geschichte nimmt ihren Ausgang im Mamre (Gen 18 f.), von wo die drei Männer mit dem sie ein Stück Wegs begleitenden Abraham nach Sodom hin aufbrechen.

Prüft man einmal dagegen das Territorium, in dem der Elohists seine Abraham-Traditionen angesiedelt sein lässt, so bringt zunächst das Stichwort Abimelek, König von Gerar, die Orientierung. Ein Ortswechsel von Mamre/Hebron in den Negev (Südland) wird gleich zu Beginn von Kapitel 20 der Genesis signalisiert. Doch dieser Satz steht unter Verdacht, redaktionell den Ausgleich zu schaffen. Eine Art Repetition (Doublette) der Stoffanordnungen der Jahwisten-Komposition kann im Thema »Gefährdung der Ahnfrau« (Gen 20) und im Thema Ismael-Isaak (Gen 21) mit der Ausweitung auf die versuchte Opferung Isaaks (Gen 22) gesehen werden. Mit diesen drei Kapiteln ist der Umfang bzw. der Anteil des E, mit dem er sich an der Berichterstattung über den Ahnvater Abraham beteiligt, erschöpft. Es fällt auf, dass das Operationsgebiet Abrahams bei E anscheinend viel kleiner ist. Neuerdings spricht man von der Negev-Gruppe (Gen 20–22)¹¹. Auch wenn man zunächst vorsichtig gegenüber der Meinung einer charakteristischen elohistischen Darstellung ist, die alten Beobachtungen rücksichtlich einer anderen Behandlung und Durchgestaltung in der Thematik, etwa »Gefährdung der Ahnfrau«, behalten ihren Wert.

Das Thema des verheissenen »Sohnes«, falls man E mit dem Eingang von Gen 15 schon dort beginnen lässt, ist hier wieder da. Ebenso das Thema »Gottesfurcht«. Abraham dachte, als er seine immerhin jetzt als Halbschwester deklarierte Ehefrau in den Harem des Abimelek gibt, dass es an diesem Ort keine Gottesfurcht gibt (Gen 20, 11a). Elohim interveniert bzw. verhindert das drohende Unglück, indem er im Medium des Traumes zu Abimelek spricht und der antwortet ihm. Abraham ist ein »Prophet«, und Abimelek ist auf dessen Fürbitte angewiesen¹². Dass ein Ehemann riskiert, einfach totgeschlagen zu werden, wenn ein kanaanaischer König nach dessen Frau gelüstet, scheint eine ernsthafte Erwägung sowohl bei Abraham als auch bei E. Der Weg Abrahams ist wirklich unsicher. Sühneleistung als Rehabilitierung der Sara und Geschenke, dazu freies Weiderecht im Land vervollstän-

digen die Sicht einer insgesamt distanzierten, fast ehrfürchtig respektvollen Schilderung des Erzvaters durch den Elohisten.

Das Thema »Gottesfurcht« – hier in Gen 20 hat sie Abraham nur scheinbar weniger als Abimelek –, ist nochmals in Gen 22, der versuchten Opferung Isaaks, ein Zentralbegriff. Auf dem Berg Morija fällt der Gottesengel Abraham in den Arm, weil Elohim erkannt hat, dass Abraham »gottesfürchtig« ist. Vom Erzählstil her ist charakteristisch der nachholende aufklärende Zug. Abraham erklärt sich im nachhinein, z. B. Gen 20, 13, wo er ausführt, dass dieser Trick mit der Schwester zwischen ihm und seiner Ehefrau Sara abgesprochen gewesen sei u. a. »Die(se) Heraushebung Abrahams als des prophetischen Gottesmannes sucht in ihrer Weise einen neuen Akzent in der Geschichte Abrahams zu setzen.«¹³ Es schliessen sich an die Fragmente, die E über die Isaak-Geburt bringt, die ethisch wenigstens bemühte Version über die Austreibung der Hagar (Gen 21, 8–21) (Einbau durch den Zusatz Gen 16, 9, dass Hagar zurück zu Sara darf). Berücksichtigt man die Quellenscheidung nicht, sind die Kinder Isaak und Ismael gut 14 Jahre auseinander. Das stösst sich mit Gen 21, 14, wo Ismael ein kleines Kind ist, das Abraham der Hagar auf die Schultern legt. Der Gedanke an das »Erbe« regt sich in Sara¹⁴; das ist der Grund, warum sie ihren Mann zwingt, ein klares Wort zu sprechen. Die Situation induziert hier wieder die Absicht, ethisch zu rechtfertigen. Dies geschieht mit Verweis auf den göttlichen Beschluss – der einmal *mehr* ganz anders liegt als die menschlichen Vorsorgeunternehmungen. Das herausragende Erklärungsprinzip Gottesfurcht hilft bei der Auflösung der, menschlich gesprochen, unlösbaren Problematik einer göttlichen Gehorsamsforderung der Opferung des Sohnes.

Ob Elohim sich von dem sacrificium einer im Geist vorweggenommenen, aber nicht praktizierten bzw. vollzogenen Opferung des Kindes bewegen lässt, erscheint als ein Problem des Glaubens¹⁵.

Die Abraham-Traditionen der Priesterschrift¹⁶

»Und Abram war 5 Jahr und 70 Jahr, als er aus Haran auszog. Und Abram nahm Saraj sein Weib und Lot seines Bruders Sohn und all ihren Erwerb, den sie erworben, und die Seelen, die sie erzielt hatten, und sie zogen aus zu gehn ins Land Kanaan und kamen in das Land Kanaan (Gen 12, 4b.5). Und das Land errug sie nicht beisammen zu wohnen, denn ihr Besitz war gross, und sie

¹³ W. Zimmerli, ebd. (siehe Anm. 12) 99.

¹⁴ W. Zimmerli, ebd. 102.

¹⁵ Hier sei abschliessend noch eine Beobachtung mitgeteilt, die in der 1976 von Rendtorff herausgegebenen Totalrevision der Pentateuch-Kritik zu einer einschneidenden Schlussfolgerung gebracht ist. Die Segensverheissung in ihrer massierten Form, nämlich mit kombinierter Mehrungsverheissung plus Landverheissung, in unserem Kapitel Gen 22 ab Vers 15, sind auch für den ungeübten Leser eine gut erkennbare Zäsur [Einschnitt]. Allgemein werden sie einer anderen Hand zugeschrieben, nicht jedenfalls dem Elohisten. Über den Charakter als Rahmung ist nach Rendtorff Klarheit zu gewinnen. Segenswie sonstige Verheissungen in dieser vom Kontext weitgehend abgelösten Form dienen einmal zur Eröffnung und zum Abschluss des Berichtes über jeweils einen Erzvater, dann zur thematischen, theologischen Verklammerung der Vatersagen untereinander. Mit unserer Stelle Gen 22, 15–18 schliesst die theologisch bearbeitete Abrahams-erzählung eigentlich, so wie sie eröffnet wird durch Gen 12, 1–3. Verklammert wäre die Isaak- (Gen 26, 4. 24) wie die Jakobsgeschichte (Gen 28, 14 f.) mit der Abrahamsgeschichte *hier* dadurch, dass an diesen Stellen solche angehäuften Verheissungsreden der Gottheit zusammen mit ausdrücklichen Führungszusagen (= »Ich bin mit dir«) stehen (R. Rendtorff, Pentateuch [s. o. Anm. 9] 53, 59, 64 und 75 ff.).

¹⁶ J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin 1905) 325 f., korrigiert nach K. Ellinger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952) (B 32) (München 1966) 174–198.

¹¹ R. Rendtorff, Pentateuch (siehe Anm. 9) 35 mit Verweis auf R. Kessler, Die Querverweise im Pentateuch, Diss. theol. Heidelberg 1972, 80–87.

¹² W. Zimmerli, 1 Mose 12–25: Abraham (Zürcher Bibelkommentare AT 1, 2) (Zürich 1976) 97.

konnten nicht beisammen wohnen. Und sie trennten sich voneinander, Abraham wohnte im Lande Kanaan und Lot wohnte in den Städten des Kikkar. Und da Gott die Städte des Kikkar verderbte, gedachte Gott an Abram und liess Lot heraus aus dem Umsturz, als er die Städte umstürzte, in denen Lot wohnte ... (Gen 13, 6.11b.12a.b. [19, 29]). (Und Sarai war unfruchtbar, hatte kein Kind.) Da nahm Sarai, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nach 10 Jahren des Aufenthalts Abrams im Lande Kanaan, und gab sie Abram, ihrem Manne, ihm zum Weibe, und Hagar gebar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte den Namen des Sohnes, den Hagar geboren hatte, Ismael; und Abram war 80 Jahr und 6 Jahr, da Hagar dem Ismael den (sic!) Abram gebar Gen 11, 30 Eissfeldt J!) (Gen 16, 1 Elliger 16, 3. 15.16).« Folgt die Bundschliessung Gottes mit Abram, dessen Namen er jetzt in Abraham verwandelt, und die Anordnung der Beschneidung als Zeichen der Bundeszugehörigkeit; ferner die Ankündigung der Geburt Isaaks von der 90jährigen Sarai, die hinfort Sara heissen soll, und dessen Einsetzung zum Erben des Bundes an Ismaels Stelle (Kap. 17). »Und Sara gebar dem Abraham einen Sohn zu der Frist, die ihm Gott gesagt hatte. Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, der ihm geboren war, den ihm Sara geboren hatte, Isaak. Und Abraham beschnitt seinen Sohn Isaak nach acht Tagen, wie ihm Gott geboten hatte. Und Abraham war 100 Jahr alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde (Gen 21, [1b Elliger] 2–5). Und es war das Leben der Sara 100 Jahr und 20 Jahr und 7 Jahr, die Lebensjahre der Sara. Und Sara starb in Kiriath Arba, das ist Hebron im Lande Kanaan.«

Daran schliesst sich die juristisch genau aufgenommene Verhandlung Abrahams mit dem Hethiter Ephron, von dem er die Höhle von Makphela gegenüber Mamre zum Erbbegräbnis erwirbt (Kapitel 23).

»Und dies sind die Tage des Lebens Abrahams, die er lebte, 100 Jahr und 70 Jahr und 5 Jahr. Und Abraham verschied und starb in gutem Greisenalter, hochbetagt und lebenssatt, und ging ein zu seiner Verwandtschaft. Und Isaak und Ismael, seine Söhne, begruben ihn in der Höhle Makphela auf dem Felde Ephrons ben Sohar des Hethiters gegenüber Mamre: das Feld, das Abraham von den Kindern Heth gekauft hatte, da ward Abraham begraben und sein Weib Sara. Und nachdem Abraham tot war, segnete Gott seinen Sohn Isaak (Gen 25, 7–11a)«.

Das priesterliche Interesse an der Abraham-Überlieferung ist auf zwei Schwerpunkte, die Kapitel 17 und 23, verlagert. Dort wird schon vom Umfang der Ausführungen und vom Sprachstil her deutlich, dass sich eine neue Sicht der Dinge zeigt; wenigstens kann man das *relativ* zu den vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen konstatieren. Wellhausen hat den Umfang vor genau 100 Jahren gültig abgegrenzt (siehe den zitierten Text). In knapper Form wird der Stammbaum Abrahams geboten, die Geburt Ismaels, den Hagar dem Abraham zur Welt bringt, ebenfalls als Notiz verzeichnet. Eine weit ausholende Gottesrede hebt mit einer feierlichen Selbstvorstellung *El Schaddais* an zum Zweck der Bundstiftung. Die Rede ist als Ansprache an Abraham gerichtet. Eine Mehrungsverheissung folgt aus dem Bund zwischen Elohim und Abraham. Die Namensänderung geschieht von Ab-ram zu Ab-raham. Aber es findet sich in dieser Ansprache auch die Landverheissung. Das Land wird Abraham zum immerdauernden Besitz verheissen, wo er jetzt noch als Fremdling weilt (»Land der Fremdlingschaft«). In Kapitel 23 wird nicht nur eine Familienbegräbnisstätte

erworben, sondern ausdrücklich bemerkt, dass die Grabhöhle und das ganze Grundstück in den Besitz Abrahams um vierhundert Silberschekel übergang. Die Landzusage beginnt, sich zu verwirklichen.

Die Sonderstellung von Gen 15

Gen 15 ist so etwas wie ein erratischer Block inmitten der heute in der Bibel vorfindlichen Abrahams-Traditionen. Natürlich geht das Bild vom erratischen Block auch wieder zu weit, denn Gen 15 hat in der heutigen Gestalt der Bibel eine klare thematische Entsprechung: Gen 17. Hier wie dort steht die *berît*, die Bundschneidung oder Bundschliessung, an exponierter Stelle. Gen 15 lässt sich Abraham eine Landverheissung durch eine *berît* von Gott beedigen, Gen 17 zielt die Gottesrede auf Mehrungsverheissung als Folge aus dem Bündnis zwischen *El Schaddai* und Abraham alias Abram, wofür die Beschneidung das Bundeszeichen ist. Die Landverheissung kommt dazu. Lohfink nennt Gen 15 von der Gattung her eine »nachgeahmte Erzählung«¹⁷. Sie bleibt auch merkwürdig bloss im ersten Teil, wo Gott in einem Gesicht und im Stil der Heilszusage des Heilsorakels Abraham versichert, dass *er* (Elohim) Schild für Abraham sei und sein grosser Lohn. Das Thema Mehrungsverheissung wird durch Abrahams Frage nach dem Beweismittel eingespielt. Wie soll der Kinderlose sich Elohims Schildzusage und Lohnzusage begreifbar machen? Abraham kann sich für die Schutz-zusage und für die Lohnzusage nichts Besseres denken, als dass sie sich in der Nachkommenschaft erweist. Dass Elohim Abraham anschliessend an den Dialog noch hinaus unter den nächtlichen Himmel führt und ihm sagt, dass so zahlreich wie diese Sterne am Himmel auch seine Nachkommenschaft sein wird, ist kein Beweis, sondern steigert nur verdeutlichend die Mehrungsverheissung und macht das ganze noch unglaublicher und phantastischer¹⁸. Auf beide Verheissungen reagiert Abraham mit dem *we h'ämin be JHWH*, und dieser rechnet es ihm als Gerechtigkeit/Richtigkeit an.

Neben der eingangs dieses Abschnittes festgestellten Verbindung von Gen 15 nach rückwärts, also Kapitel 17 P, gibt es noch eine der Thematik nach weitere Beziehung zu vorausliegenden wie zu nachfolgenden Kapiteln der Abraham-Tradition. Man muss Gen 15, gleich welcher Schicht man es zurechnen will (meistens der E-Schicht), als ein relativ selbständiges und alle Verheissungsthemen einschliessendes *Lehrstück* begreifen mit dem berühmten *Lehrsatz* über den Glauben in Gen 15, 6; so versteht es jedenfalls die Tradition bis hin zu Paulus, der das Statement vom Glauben Abrahams (Gen 15, 6) zum Angelpunkt seines Abraham-Bildes und seiner Theologie überhaupt gemacht hat (s. u. Teil III).

II

Wir haben in der Einleitung von einer Skizzierung des »Sitzes im Leben« des Glaubens der Gläubigen gesprochen, was sich als Erfordernis aus der Thematik »Abraham, Vater der Gläubigen«, ergeben müsste. Es geht jetzt im Teil II um so etwas wie ein *Kerygma des Jahwisten*¹⁹. Natürlich belasten wir den soeben erhobenen Schriftbefund, weil wir zusätzlich Kenntnisse von aussen herantragen, andererseits kommen wir aber auch nicht ohne diese, aus grösseren Zusammenhängen stammenden übergreifenden Perspektiven aus. Ich nenne nur einige wichtige Annahmen. Wenn es stimmt, dass der Jahwist in der

¹⁷ N. Lohfink, Landverheissung (s. Anm. 8) 33.

¹⁸ Anders A. Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg 1971) 71.

¹⁹ H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (B 22) (München 1964) 345–373.

Geschichtslinie des »Kleinen geschichtlichen Credo« bleibt bzw. dieses nur ausbaut, dann sieht er in dem Gott Abrahams den Befreiergott des Exodus: Text Dtn 6, 21 ff. Der Text ist deuteronomisch übermalt²⁰.

Chr. Goldmann²¹ skizziert das so: »Wir rufen uns in Erinnerung, wie der Jahwist, betroffen von dem Exodus-Landgabe-Credo seines Glaubens und erzogen nach den Rechtsforderungen der Jahweüberlieferungen, bei der literarischen Auffüllung des Credos entdeckt hatte, wie die Hoffnungen der Nomadenväter in früher Zeit, ihr Gott werde ihnen ein Stück Land geben, unter David zu einer überwältigenden Erfüllung gekommen waren. Wir hatten gesehen, wie er diese Tatsache nicht als Ergebnis rühmenswerter davidisch-salomonischer Superleistungen verstand, sondern es von dem Glaubensverständnis des Credos her interpretierte... Man konnte nicht im Credo bekennen »Unser Gott, Jahwe, ist ein Gott, der in die Freiheit führt...« und zur gleichen Zeit überall im Lande Menschen versklaven. So war man zwar ein grosses Volk geworden, wie es davon immer wieder eine ganze Reihe in der Geschichte gab, aber der JHWH-Anspruch des Credos meinte für das Jahwevolk eine Aufgabe, nämlich Segen zu wirken für die Menschheit, die, sah man genau hin, unter einem »Fluch« gebannt schien und nicht von der Stell kam.« Die Solidarisierung (im Stilmittel der Versippung erreicht) des eigenen Volkes mit den umliegenden, von David und Salomon unterworfenen Völkern ist ein Anliegen, das der Jahwist unter dieser Perspektive akzentuiert. Mit den Philistern (Abimelek) ist man, wenn auch nicht bluts- und stammesverwandt, so doch vertraglich verbunden (Gen 26). Die Verheissungsthemen (Nachkommen, Mehrung, Land) sind somit in einem neuen Licht gesehen, was immer sie auch ursprünglich bedeutet haben mögen.

Die Skizze des Bezugshintergrundes, auf dem die *elohistischen Abraham-Traditionen* Gestalt und Ausrichtung erfahren haben, kann nicht sehr sicher ausfallen. Ist der Einsatz von E wie u. a. für R. Kilian in Gen 15 zu suchen, dann ist dort sogleich analog zur Rahmung der jahwistischen Abrahamstraditionen (vgl. Gen 12, 1–3) eine programmatische Aussage von hoher theologischer Reflexionskraft gemacht: eben über den Gehorsamsglauben Abrahams (Gen 15, 6).

Der Glaube Abrahams besteht darin, dass Abraham sich »gottesfürchtig« verhält. Kilian fasst zusammen: »Wenn E die Heilsgeschichte gemäss der atl. Tradition mit Abraham beginnen und ihn das künftige Geschick Israels wissen lässt, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass er die ganze Geschichte Israels als eine Geschichte der Kinder Abrahams versteht. In ihm ist Israel erwählt und in der an ihn ergangenen Verheissung von V. 5 ist dieses Israel auf eine grosse Zukunft hin ausgelegt. Doch ist Abraham nicht nur der Ausgangspunkt der Geschichte Israels, er ist nicht nur der von Gott berufene Ahnherr, er ist zugleich exemplarisches Vorbild für Israel. So wie er sich Gottes Anruf gegenüber verhalten hat, so sollte sich eigentlich ganz Israel in seiner Geschichte dem anrufenden Gott gegenüber verhalten. Deshalb ist der Glaube Abrahams so betont theologisch reflektiert am Anfang der elohistischen Geschichtstradition herausgestellt. Und von dieser Erkenntnis aus erklärt sich auch nochmals die manchen Exegeten anstössige Suffixkonjugation *hū'āmin* in V. 6. Denn wenn sich im Glauben Abrahams der Glaube

des idealen Israel widerspiegelt, also das, was Israel kraft seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk sein soll, wenn Abraham an dieser Stelle so nicht nur individuelle Einzelpersönlichkeit ist, sondern zugleich auch noch korporative Persönlichkeit, dann handelt es sich in dem in V. 6 gemeinten Glauben nicht nur um die andauernde Glaubenshaltung Abrahams, sondern zugleich auch um den in der Geschichte Israels andauernden Glauben des israelitischen Volkes. Abraham ist somit als paradigmatisches Leitbild zugleich geschichtliches Individuum und ideales Israel, wie es von Gott her gewollt ist und vom Elohisten gewünscht wird²².« Die von G. v. Rad festgestellte Anrechnung des Glaubens eines Abraham in Gen 15, 6²³ und die von R. Rendtorff²⁴ inzwischen erneut spät datierte Spiritualisierung in der Stelle Gen 15, 6 und des Verständnisses von Glauben daselbst bilden ein Gegengewicht zu dieser runden Sicht des Elohisten, wie Kilian sie skizziert. Lohfink ist bestrebt, Gerechtigkeit *ṣedaqā* im nicht ausschliesslich innerbiblisch-alttestamentlichen Sinn zu fassen. Nach Lohfink darf die Glaubensstelle nicht »zum Manifest einer Glaubensreligion gegen die alte kultische Leistungsreligion«²⁵ ausgedeutet werden. In neuesten Publikationen²⁶ wird als Grund der Klage Abrahams, dass er keinen leiblichen Sohn habe und dass ein Sohn des Hauses ihn deshalb beerben müsse (Gen 15, 4), auf den näheren zeitgeschichtlichen (brisanten) Zusammenhang verwiesen. Grund der Klage: ein Kanaanäer (= »Sohn des Hauses«) bedroht das (»Sohn Jahwes«) Volk. Die Gefahr ist vom Elohisten in der Baalsreligion gesehen.

Bei der Skizzierung des »Sitzes im Leben« der *priesterlichen Abrahamtraditionen* ist die Entstehungszeit der Priesterschrift im 6. oder 5. Jhdt. v. Chr.²⁷ zu beachten. Die Situation ist die der nachexilischen Gemeinde, die von einer heimgekehrten Gola geprägt ist. Was vor der Absorption durch die Babylonier bewahrt, waren Sabbat und Beschneidung; überhaupt, wie Goldmann betont, ein breites Fundament unerbittlicher priesterlicher Gemeindepraxis. In der Zeit des »babylonischen Exils sind die bis heute gültigen jüdischen »Gruppenmerkmale«... zu unbedingter Verbindlichkeit für jedes Glied der jüdischen Gemeinde erhoben worden«²⁸.

Beschneidung manifestiert den Bund, der zwischen Gott und Abraham bzw. seinem Samen besteht, genauer: den Gott errichtet (*qūm hi'īl*). Zimmerli hat festgehalten (1960), dass in der von der Priesterschrift behandelten Sinai-Offenbarung »von einer Herabkunft Jahwes zur Rechtsproklamation und zur Unterstellung des Volkes unter dieses Recht mit seinen Segens- und Fluchmöglichkeiten, wie sie zum Sinaibund gehörten, nichts mehr zu erkennen (ist)«.

... »Durch diese Umzeichnung bei P will offenbar un-abgeschwächt die Aussage erreicht werden: Israel steht im Abrahambund.« Eine solche Auffassung setzt (nach Zimmerli) die prophetische Predigt, dass Israel in diesem sinaitischen Bund nur zerbrechen und ins Gericht gera-

²⁰ G. Wassermann, Das kleine geschichtliche Credo (Deut. 26, 5 ff.) und seine deuteronomische Übermalung (Theologische Versuche II) (1970).

²¹ Chr. Goldmann, Ursprungssituationen biblischen Glaubens (Göttingen/Zürich 1976) 97.

²² R. Kilian, Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition, Theologie und Glaube 56 (1966) 369–384, hier 383.

²³ G. v. Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (TB 8) (München 1961) 130–135, hier 133.

²⁴ R. Rendtorff, Pentateuch (siehe Anm. 9) 39 und 62.

²⁵ N. Lohfink, Landverheissung 58 f.

²⁶ K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (Freiburg/Schweiz-Göttingen 1974) 18 ff., 38 ff., und P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146) (Berlin 1977) 76–78.

²⁷ R. Smend, Biblische Zeugnisse. Literatur des alten Israels (Fischer Bücherei Bd. 817) (Frankfurt 1967) 89.

²⁸ Chr. Goldmann, Ursprungssituationen (s. Anm. 21) 61.

ten kann, voraus. Die erlebte Exilszeit dokumentiert ein unter Jahwes Gericht stehendes Volk. Ein neues Durchdenken der alten Grundlagen Israels ist nach Zimmerli der Bezugsrahmen, der »Sitz im Leben«. »Wo wurzelt letzten Endes das Leben Israels? ... Statt der Ausschau auf eine eschatologische Verwirklichung eines »neuen Bundes« ist hier (in der Priesterschrift) die entschlossene Zuwendung zu dem in alter Tradition bezeugten älteren Bund zu sehen.« »An (die) Stelle (der Proklamation und die daraufhin folgende Bundesschliessung) ist die grosse Stiftung des Gottesdienstes, in welcher Gott seine Bundeszusage an Abraham einlöst, getreten«²⁹.

III

Das »Glauben«, das zum »Gerechtsein« hinreicht, besteht nach Paulus in der Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes, seiner Bundestreue in Jesus (Schlier). Paulus sieht diesen Glauben in Abraham gegeben. Vorab besteht glauben in dem Eingeständnis seiner selbst, des eigenen *asebās*-Seins, dann aber des Sich-anweisen-Lassens auf die *charis* Gottes³⁰.

Nach der heute im katholischen Raum wieder Fuss fassenden Interpretation von Glauben ist Abrahams Glaube Gen 15, 6 und die »Anrechnung« desselben mehr als eine äussere Anrechnung. Es eröffnet sich die Möglichkeit, zu bejahen, dass Paulus trotz der Septuaginta und trotz der zeitgenössischen Herausforderung, wie das eine auf bestimmte Abraham-Interpretationen festgelegte Gegenpartei darstellt, näher am Urtext des Alten Testaments war, also eine gültige Rezeption der Abraham-Tradition geleistet hat. Die von Kilian getroffene Feststellung, das alttestamentliche Rechtfertigungsverständnis in Gen 15, 6 sei einem paulinischen Rechtfertigungsverständnis fernelegen, halte ich für zumindest bedenklich, wenn nicht gar für falsch. Der Verweis Kilians, es habe im Alten Testament noch kein Jenseitsglaube existiert, den eine Rechtfertigung im neutestamentlichen Sinne notwendig zur Voraussetzung habe³¹, schliesst nicht aus, dass wesentliche Elemente von Glauben hier wie dort gegeben sind. Nach A. Deissler meint Anrechnung das »Zugedachte« von Seiten Gottes und anerkannte Wirklichkeit, nicht nur ein Darüberwegsehen. »Der glaubende Abraham ist für Gott der »rechte Bundespartner«. Er entspricht dem Gemeinschaftsverhältnis (*sedaqā*), in das Gott ihn hineingerufen hat. Dies und nichts anderes meint der biblische »Verhältnisbegriff« Gerechtigkeit, auf den auch Paulus an den genannten Stellen (Röm 4, 3.9.12 f. Gal 3, 6) insistiert. Der Glaube ist also gewissermassen das Ufer, auf dem die Brücke, die Gott von sich aus zum Menschen schlägt, zum »Aufsitzen« und damit zur Wirklichkeit kommt. Von hier aus verstehen wir neu die neutestamentliche Botschaft von der »Rechtfertigung durch den Glauben« (Röm 3, 26; 5, 1; Gal 2, 16; 3, 24; Phil 3, 9 u. a.), der über jeder anderen menschlichen Leistung steht, freilich aber zugleich als lebendiger Glaube das Leben zu prägen hat. Ist er doch Glaube an den bundeswilligen und heilschaffenden Gott der Zuwendung zu Welt und Mensch (= Jahwe!).«

Eine auf Zukunft noch deutlichere Struktur von Glaube wird in der Feststellung Deisslers sichtbar: »Die Haupttat Gottes aber liegt immer in der Zukunft, die er selbst ist, und macht darum alle vergangenen und gegenwärtigen Taten zu »Voraustaten« dieser Zukunft. Jegliches Credo muss in diesem Sinne verstanden werden.«

²⁹ W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund (TB 19) (München 1963) 205–216, hier 212 f., 215 f.

³⁰ H. Schlier, Der Römerbrief (Freiburg 1977) 120 ff.

³¹ R. Kilian, Der heilsgeschichtliche Aspekt (siehe Anm. 22) 377.

Diesem Glauben an, dieses sich Verlassen auf den heilschaffenden Gott korrespondiert, besser: ist eigen zugleich ein »Eintritt in diese Bewegung zum Menschen hin, also ein »Glaube, der durch die Liebe wirksam ist« (Gal 5, 6). Der Gläubige erweist seinen Glauben in der Zugewendetheit zu den Mitmenschen und macht damit die Zuwendung Gottes – den Hauptinhalt alles Glaubens – glaubwürdig, ja setzt auf geradezu »priesterliche« Weise diese göttliche Zuwendung je und je in der Welt gegenwärtig«³². Dass Paulus in Gal 3, 6–14 an den Gen 12, 3 anschliesst, kann hier nur erwähnt werden. Der »Segen für die Völker« Gen 12, 2 f. ist an die heilige Stadt (Sion-Jerusalem) geknüpft. Zu ihr hin kommen alle Völker (Jes 2, 2–4)³³. Die Stelle Hebr 11, 3–12 (Glaubensgeschichte hat einen Uranfang), näherhin 11, 8 kann hier ebenfalls nur erwähnt werden.

Fazit: Für den altbündlichen wie neubündlichen Menschen ist Glauben nie »Glauben« in welchem Sinn auch immer, sondern Geschichte mit Gott (Jahwe) und sich festmachen darin.

³² A. Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg 1971) 72 ff. Vgl. auch E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte, Kat. Bl. 100 (1976) 1–16, und N. Scholl, Theologische und katechetische Aspekte zur Berufung Abrahams (Gen 12, 1–4a), Kat. Bl. 93 (1968) 721–733.

³³ Vgl. J. Schreiner, Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter, BZNF 6 (1962) 1–31.

IV Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther*

Von Professor Hartmut Schmogro, Esslingen

Einleitung

Kein Zeitalter genügt sich selber. Es ist angewiesen auf Überlieferungen, die es nicht selber geschaffen hat und mit denen es sich auseinandersetzen muss, um Nahrung zu gewinnen, die wiederum in neue Überlieferung umgesetzt wird. Darum wird jede Zeit auch dadurch charakterisiert, welche Lebensquellen ausserhalb seiner selbst mobilisiert werden. Es ist kein Zufall, dass in den grossen Umbruchsphasen der Kulturgeschichte, aber auch in den Zeiten äusserer Bedrohung und innerer Krisen, die grossen Gestalten der alttestamentlichen Tradition eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben.

Dort, wo das junge Christentum sich seiner Identität theologisch bewusst wird, bei Paulus, erfolgt die Rückbesinnung auf den Vater des Glaubens, auf Abraham. Ebenso findet die reformatorische Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kirche und die Ausbildung des reformatorischen Glaubensverständnisses nicht ohne Rückgriff auf die Paulus- und die Abrahamtradition statt. Und wieder steht bei der Ausformung der Ideen der Neuzeit – nach der Aufklärung und nach Kant – die Abrahamgestalt und die jüdisch-christliche Tradition für 6 Jahre lang im Mittelpunkt des Denkens beim jungen Hegel. So wie Luther fasziniert ist von dem Abraham des Glaubens und der göttlichen Verheissung und der Glaubensgerechtigkeit, so ist Hegel beschäftigt mit dem Abraham des Auszuges, der Emanzipation und mit dem Abraham des Glaubens, des Wissens und der Entfremdung.

* Das ursprüngliche Thema des gehaltenen Vortrags hiess: »Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther und Hegel«. Aus Raumgründen kann hier nur der erste Teil abgedruckt werden. Das Ergebnis des zweiten Teils (Hegel) ist in einer thesenartigen Zusammenfassung festgehalten (s. u. S. 152).

Es braucht nicht darauf verwiesen zu werden, dass die folgende Skizze keine Darstellung der Abrahamtradition in der ev. Theologie sein kann. Hier soll nicht die umfangreiche historisch-theologische Forschung der Abrahamtradition mit ihrer Bundes-, Exodus- und Zukunftstheologie entwickelt werden. Vielmehr soll punktuell an Brennpunkten des theologischen und kulturgeschichtlichen Umbruchs der Wirkungsgeschichte der Abrahamfigur nachgegangen werden.

Doch ehe wir die Abrahamtradition bei Luther aufspüren, soll zunächst nach dem leitenden Interesse der Theologie für die Abrahamfigur gefragt werden. Was hat die Theologen, aber auch die Philosophen so an der Abrahamfigur fasziniert?

Eugen Rosenstock-Huussy und der Religionswissenschaftler Mircea Eliade sehen den Grund für diese Faszination in dem Auszug und in der Trennung Abrahams von der archaischen Welt der Sippe^{1,2}. Abraham verlässt die archaische Welt der Sippe, in der die Institutionen, Normen, Handlungsmodelle und Denkkategorien übermenschlichen, göttlichen Ursprungs sind. Der archaische Mensch lebt in den Akten ständiger Wiederholung des Gleichen. Der archaische Mensch kennt keinen Akt, der nicht vorher von jemandem anderen gelebt worden ist. Diese archaische Struktur drückt die frühindische Brahmana-Literatur in dem Satz aus: »Wir müssen tun, was die Götter am Anfang taten . . . So taten die Götter, so tun die Menschen.«³ Die archaische Religion räumt den Toten die Macht über die Lebenden ein. Die Sippe verpflichtet die Lebenden auf die Lebensweise der Toten. Dank dieser Verpflichtung weiss der Mensch, wohin er gehört und wer er ist. Er weiss, wer sein Bruder und sein Vater ist. Und ausserhalb der Rechtsgemeinschaft des Stammvaters ist das namenlose Dasein der Fremdlingschaft.

Die Väter versuchen ihre Söhne auf die überbrachte Lebensform festzulegen. Darum macht die Treue zu den Vätern auch die Treue zu den tradierten Feindschaften unvermeidlich. Die Herrschaft der vergöttlichten Stammes- und Sippenväter trennt und spaltet die Welt⁴. Symbolischer Ausdruck dafür sind der babylonische Turmbau und die Sprachenverwirrung in Genesis 11.

Um der Väter und der Toten willen verzichten die Menschen der archaischen Religion auf ihren eigenen unverwechselbaren, geschichtlichen Weg. Die archaische Religion verhindert das geschichtliche Neue; sie verheisst den Preis der Unsterblichkeit denen, die nicht den Mut haben, wahrhaft sie selbst zu sein. Israel bezeichnet deshalb nicht ohne Grund die Götter der Heiden als Götter der Toten. Und der Gott Abrahams und Israels wird deshalb ein Gott der kommenden Geschlechter der Menschheit, ein Gott der Zukunft und der Lebendigen genannt⁵. Von dieser Welt der Väter trennt sich Abraham, mit diesem Trennungsakt beginnt die Geschichte Israels, aber auch ein kulturgeschichtlicher und theologischer Prozess mit unvorhersehbaren Folgen, in dem wir selbst drinstehen. Hegel bemerkt richtig: Die Abrahamgeschichte beginnt mit einem Identitätsverlust, an deren Ende ein Identitätsgewinn steht. Statt in die Vergangenheit der mystifizierten Ahnen zu blicken, wagt einer sich

auf Zukunft einzulassen und die Zukunft eines rufenden Gottes zum Horizont des Denkens und Handelns zu machen. Dies ist wohl der Grund für die Faszination, die von dieser Figur immer wieder ausging. In der Trennung des Abraham aus der archaischen Kultur liegt eine eigenartige Dialektik: Seine Welt, die er verlässt, ist eine Welt der Verwirrung und der verschuldeten Trennung. Das Trennende wird durch die eigene Trennung und durch die Fremdlingschaft angegangen. Der neue Gott steht jenseits der von den Vätern verschuldeten Trennung. Dieser Gott Abrahams steht aber auch jenseits der Stammesgötter und jenseits Israels; er ist der Gott der Schöpfung und aller Völker und der des Menschengeschlechts. Abraham steht deshalb nicht nur für den Auszug und für die Fremdlingsherrschaft und die Vaterlosigkeit, sondern für das Inanspruchgenommensein durch einen Gott, der einen neuen Glauben, neue Tradition, neue Gemeinschaft und ein Reich des Friedens für die ganze Menschheit schaffen will.

Denkmodell des Glaubens⁶

Eine Erläuterung ist noch erforderlich, was hier unter dem Begriff Denkmodell des Glaubens verstanden wird: Soll der Glaube nicht in Beliebigkeit und Undeutlichkeit verschwimmen, dann muss es Glaubens- und Gottesbegriffe geben, die in fassbaren Denkmodellen die subjektive Erfahrung und die geschichtliche Wirklichkeit von Glauben in einem zur Sprache bringen. So gibt z. B. Paulus im Abraham-Kapitel des Römerbriefs (Kap. 4) drei beschreibende Definitionen Gottes und des Glaubens, die als ein solches Denkmodell gelten können: »Gott ist der, der die Gottlosen gerecht macht« (Rö 4, 5). »Und der, der da lebendig macht die Toten« und »ruft dem, was nicht ist, daß es sei« (Rö 4, 17). In Denkmodellen des Glaubens wird in bündigen Formulierungen skizzenhaft formuliert, worin der Glaube besteht. In den verschiedenen Denkmodellen des Glaubens verdichten sich biblische Überlieferungen zu einem verstehbaren Anspruch der Rede Gottes. Denkmodelle des Glaubens machen einmal die geschichtliche Situation durchschaubar, und andererseits beschreiben sie das Ergriffensein von Gott. In den Denkmodellen des Glaubens fragt zwar der Mensch nach sich selbst, aber es steht nicht in seinem Belieben, die Frage nach sich selbst und nach Gott zu stellen, weil der Mensch immer zugleich auch ein Gefragter ist. Denkmodelle des Glaubens verdichten den Anruf zu einem verstehbaren Anspruch und die in ihnen zu Wort kommende Verheissung zu einem konkreten Angebot des Lebens. Ein Denkmodell des Glaubens ist ein denkerisch verantworteter und reflektierter Glaube, insofern Glaube eine Einstellung zum Leben erschliesst.

Dass Denkmodelle des Glaubens für die Kontinuität und Geschichtlichkeit des Glaubens eine unabdingbare Bedeutung haben, kann man gerade am Denkmodell Abraham ersehen.

Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther

1. Luthers Rückgriff auf das Zentrum der alttestamentlichen und neutestamentlichen Tradition

Zu Luthers Rückgriff auf das Zentrum der christlich-jüdischen Tradition vermerkt G. Ebeling: In Luther vollzog sich ein Umbruchsprozess, »dessen Pole nicht einfach nur Spätmittelalter und frühe Neuzeit waren, sondern einerseits die Quelle des christlichen Glaubens, die dem Mittelalter selbst vorausliegt, und andererseits die

¹ Mircea Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953.

² Eugen Rosenstock-Huussy: Soziologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, bes. S. 155 ff.; vgl. auch E. Rosenstock-Huussy: Des Christen Zukunft, Siebenstern, TB 57/58.

³ Walter Hartmann: Trennung von den Vätern, in: Kontexte, Bd. 6, Stuttgart-Berlin 1970, S. 6.

⁴ Walter Hartmann: a. a. O. S. 10.

⁵ Walter Hartmann: Neue Vaterschaft, in: Kontexte, Bd. 6, a. a. O. S. 18.

⁶ Eberhard Leppin: Denkmodelle des Glaubens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZTHK), 66. Jg., 1969, S. 210 ff.

Zukunft der Neuzeit«. Luther war »mit einem Sachverhalt beschäftigt, der Mittelalter und Neuzeit transzendiert«⁷. Im Rückgriff auf Paulus und Jesus brachte er das wesenhaft Christliche neu zur Sprache. Es ist sicher kein Zufall, dass bei diesem Rückgriff auf das Wesen des Glaubens die Beschäftigung mit der Abrahamgestalt einen beachtlichen Raum einnimmt. Der Rückgriff auf die Tradition schafft aber bei Luther auch Perspektiven des Glaubens für die Zukunft der Neuzeit, so dass G. Ebeling sagen kann: Infolge der Reformation konnte der christliche Glaube in anderer als der mittelalterlichen Gestalt die Auseinandersetzung mit den Problemen der Neuzeit antreten. Weil nicht identisch mit der im Vergehen begriffenen Zeit, war der christliche Glaube zu einer Konfrontation mit dem neuen Zeitalter imstande, wozu die mittelalterliche Gestalt des Christentums nicht fähig gewesen wäre⁸. Hegel hat dies in seiner Sprache so formuliert: Die »unendliche Elastizität des Christentums« schuf in Luther neue Möglichkeiten.

Wie hat aber Luther mit seinem bekannten Antisemitismus, mit seinen dauernden Auseinandersetzungen mit dem Judentum seiner Zeit überhaupt einen Zugang zu Abraham gefunden? Sein leidenschaftlicher Widerspruch gegen die Juden als Lächerer Christi haben sich bei ihm mit einer tiefen Liebe zu den jüdischen Gestalten des Alten Testaments vertragen. Seine Beschränktheit in der Judenfrage seiner Zeit hat ihm nicht den Zugang zum Alten Testament und zur Abrahamgestalt versperrt. Dies gilt übrigens auch für Hegel. Insofern handelt es sich bei Luther wie bei Hegel eben nicht um einen modernen Antisemitismus. Die Schuld der Juden sah Luther darin, dass sie die Tat Gottes in Jesus Christus verworfen haben. Er sieht deshalb in der Geschichte des Judentums nicht Kontinuität, sondern einen tiefen Bruch. Sein Antisemitismus wurzelt in seinem Glaubensurteil, dass die Verheissungen Gottes von den Juden verraten worden seien. Seine Beurteilung des Judentums kann man auf den einen Satz aus seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« bringen: Dass »wir vor Gott alle Sünder (sind), Juden und Heiden . . ., hätten die Juden vergessen, nicht zuletzt durch ihre hochmütige Prahlerei mit der Abstammung, Beschneidung und Erwählung«. »Wo Gottes Wort nicht mehr da ist, da ist es rein aus mit der Beschneidung.«⁹ Von seiner zweiunddreissigjährigen Vorlesungszeit in seiner *lectura in biblia* hat Luther drei bis vier Jahre dem Neuen Testament gewidmet, den Rest dem Alten Testament¹⁰. Die hervorragende Bedeutung der alttestamentlichen Exegese hängt wohl mit seiner Beurteilung der unzähligen Beispielgeschichten und Erzählungen des Alten Testaments zusammen. Er ist von der beispielhaften Bedeutung der Menschen des Alten Testaments so überzeugt, dass er in ihren Handlungen, Erfahrungen und Verhaltensweisen Grundzüge anthropologischer Existenz überhaupt erkennt. Für Luther bleibt der Mensch in seinem tiefsten Wesen – bei aller geschichtlichen Veränderung – doch so gleich, dass der Mensch *coram deo* und vor seinem Nächsten in ähnliche Situationen gestellt wird wie die Erzväter und die Propheten.

Im wesentlichen sind es drei grosse Komplexe der Abrahamgestalt, die ihn immer wieder beschäftigen. Dies ist einmal die Verheissung Gottes und die in Abraham

bewirkte Glaubensgerechtigkeit sowie die Sünden der grossen Frommen.

2. Abraham – Vorbild des Glaubens bei Luther

In der Abrahamgestalt versichert er sich seiner reformatorischen Erkenntnis, dass der grosse Gottesmann nicht durch moralische Qualifikation und ethische Tugend, sondern durch Gottes freie Berufung und durch die Kraft des Glaubens zum Heiligen geworden ist. Gegenüber den »gemalten« Heiligen und den »Tugendgruppen«, den falschen Abgöttern des Glaubens, sind die »lieben Heiligen« die, die sich ganz auf Gott verlassen. In einer Predigt 1523/24 sagt er: »Die lieben Heiligen sind, wenn Gott die Hand von ihnen abzieht, nicht besser als wir, ihre Erlösung hat das gleiche gekostet wie die unsere.«¹¹

So werden in seiner Auslegung zu Genesis 12 von Luther gerade die schwierigen und peinlichen Situationen des Abraham herausgestellt. Die Lüge Abrahams, seine Frau in Ägypten als seine Schwester auszugeben, ist ihm ein Zeichen, dass der Weg des Glaubens auch ein Weg gegen die sittlichen Gebote sein kann. Die Lüge ist moralisch falsch, aber der Glaube kommt in Situationen, in denen er um der Verheissung willen und um des Gehorsams willen das Gesetz durchbrechen muss¹².

Die unvergleichliche Würde Abrahams sieht Luther darin, dass Abraham ohne vorhandene Beispiele den Weg des Glaubens gefunden hat. In der Auslegung zum 45. Psalm 1532 heisst es: »Es ist schwer, Gott ohne Beispiel zu glauben.«¹³ Abraham muss sehen, dass alle anderen Völker vor dem Evangelium zurückschrecken. Als einzelner muss er Anfechtung über Anfechtung erfahren, aber alle Anfechtungen werden ihm zu »Gottes Umarmungen«¹⁴. Im Unterschied zu den Propheten, die die Anfechtungen als Stand und als Beruf erfahren, erlebt Abraham die Anfechtungen als einzelner.

Wenn man diese exemplarische Rolle als Glaubensbeispiel in Abraham und überhaupt in Israel nicht sieht, dann sind die Ereignisse der Weltgeschichte in anderen Völkern viel bedeutender¹⁵. Aber insofern sich Abraham ganz im Glauben auf die Verheissung und die Gnade verlässt, beginnt im Alten Testament schon der neue Bund¹⁶. Und insofern Abraham dem Gott glaubt, der das Nichtseiende ruft, ist er für Luther nicht nur Sinnbild und Vorbild des Glaubens, sondern Heilsereignis selbst. Damit bricht er mit der schematischen Heilsgeschichtsauffassung der alten Kirche, die ein Hinter- und ein Nebeneinander der Testamente annahm. Die Abrahamereignisse werden für ihn transparent für die eigene Geschichte des Scheiterns und der Irrungen des Glaubens. Sie werden ihm zu dem *visibile verbum fidei*.

Es ist also nicht das Interesse des modernen Historikers, das ihn treibt, sondern das Interesse an der Gottesgeschichte. In der Abrahamgeschichte erfährt er das gleiche Bild Gottes, des zornigen und des gnädigen Gottes, der sich im Wort dem Menschen zuwendet. Dieses Wort wird schon bei Abraham begleitet durch das Glaubenszeichen. Das äussere Zeichen der Beschneidung (Gen 17, 10 ff.) ist ihm Gottes Bekräftigung für sein Wort, ein Merkmal der Glaubensgerechtigkeit und damit eine Vorform des kirchlichen Sakraments. An der Beschneidung des Abrahams versucht er klar zu machen, dass das

⁷ Gerhard Ebeling: Luther und der Anbruch der Neuzeit, in: ZTHK, 69. Jg., 1972, S. 211.

⁸ Vgl. Gerhard Ebeling: a. a. O. S. 211.

⁹ WA 53. 439, 20 ff. u. 30.

¹⁰ Vgl. Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, S. 6.

¹¹ WA 14. 371, 9 ff.

¹² Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 19.

¹³ WA 40. II. 595, 11.

¹⁴ WA 40. II. 582, 5.

¹⁵ Vgl. Luthers Auslegung 1523 zu 1 Sam, WA 30. III. 540, 1.

¹⁶ Fastenpostille 1525, WA 17. II. 134, 5.

Sakrament als solches überhaupt nicht rechtfertigt, aber alles in der im Sakrament erschlossenen Verheissung hängt¹⁷.

Drei weiteren Positionen Luthers im Hinblick auf die Abrahamgestalt soll etwas näher nachgegangen werden: Isaaks Opferung und der Auslegung des Abrahamkapitels des Römerbriefs und Galater 3.

3. Isaaks Opferung

Isaaks Opferung ist für Luther die schlimmste Konfliktsituation, in die ein Glaubender geraten kann. Die göttliche Verheissung, dass durch Abraham alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollen (Gen 12, 3 u. 22, 18), ist an den Sohn Isaak gebunden. Wenn an Abraham das Ansinnen gestellt wird, den Träger der Verheissung zu opfern, so ist Abraham versucht anzunehmen, dass entweder Gott seine Verheissung gar nicht wahr machen wolle, also ein Lügner sei, oder aber dass Abraham, um die Verheissung Gottes nicht zu gefährden, den Träger der Verheissung nicht opfern dürfe, also ungehorsam sein müsse. Entweder ist Gott diskreditiert oder aber Abraham als Glaubender, weil dieser seinen Glauben nur durch Ungehorsam bewähren könnte¹⁸. Für Luther ist der Selbstwiderspruch, in den sich Gott durch den Opferungsbefehl gebracht hat, objektiv unauflöslich¹⁹. Die heillose Aporie besteht für ihn darin, dass Gottes Verheissung gegen sein Gebot steht. Wie Abraham sich auch entscheidet, er muss schuldig werden. Entweder er nimmt, seinen Sohn opfernd, die Verheissung Gottes nicht ernst – jene Verheissung, die doch an die Existenz dieses Sohnes und Nachkommen gebunden ist –, dann hört er auf, ein Glaubender zu sein, oder aber er weigert sich um jenes Glaubens willen, die Opferung zu vollziehen, dann ist er ungehorsam. Das Ineinander von Glauben und Gehorsam, von Indikativ und Imperativ, von Gesetz und Evangelium, jenes Constitutivum einer Existenz *coram deo*, ist zerrissen²⁰. Für Luther ist dies nicht nur ein Konflikt zwischen göttlicher und widergöttlicher Macht, sondern eine Scheidung in Gott selbst. Abraham durchlebt und durchleidet für Luther den Konflikt dadurch, dass er es Gott überlässt, wie der Widerspruch gelöst wird. Abraham gehorcht dem ihm »Nächstliegenden«, dem ihm unmittelbar gegebenen Befehl. Für Luther ist dies die äusserste Gestalt des Glaubens, dass hinter dem Widersinnigen, ausweglos Scheinendem Gottes Heil verborgen liegt. Abraham wagt zu glauben, dass Gott nicht zum Lügner wird. Er glaubt nicht an einen »Riss in Gott«, sondern an die Einheit Gottes, auch wenn er sie nicht sieht. Dadurch wird er zum Vorbild des Glaubens für die Kirche²¹.

Mit Abraham ist ihm deshalb »Kirche Gottes« gesetzt²². Abraham und seine Familie sind ihm die rechte Gemeinde und zugleich Weissagung auf die kommende Kirche²³. Aber auch in Abrahams Haus hat sich das Unglück der Spaltung der Kirche ereignet. Während das wahre Gottesvolk allein der Verheissung traut, bildet sich unter Ismael wie unter Kain eine *larva ecclesiae*, von der die wahre Kirche viel Verfolgung zu erleiden hat. Ismael, der Vater der Araber, ist ein frommer Mann

und ein »grosser Theologe«²⁴, aber die Bestimmung, durch die ihm die Verheissung versagt ist, war stärker als er²⁵. So wird Ismael für Luther zum Beispiel für die Prädestination. Luthers Überlegungen zu Isaaks Opferung kann man in zwei Sätze zusammenfassen: Dank der Erwählung vertraut Abraham Gott, der sich zu widersprechen scheint. Er erfährt Gott »sub contraria abscondita«.

4. Die Abrahamgestalt in der Römerbrief- und Galaterbriefvorlesung

Im Mittelpunkt steht hier Abraham, insofern er nicht durch Werke und fromme Leistung gerechtfertigt ist, sondern durch Glauben²⁶. Wäre Abraham durch Werke gerechtfertigt, dann hätte er Ansehen, Geltung und Ehre allein bei den Menschen. Der Mensch, der Werke verrichtet, hat Anspruch auf Lohn, er bedarf der Gnade nicht. In der Auslegung zu Römer 4, 5 (Glaube an die Rechtfertigung des Gottlosen) legt Luther das ganze Schwergewicht auf die göttliche Rechtfertigung, die umsonst geschieht. In Luthers Glosse zu Römer 4, 5 gibt Abraham Gott dadurch die Ehre, dass er ihm mit dem Glauben an sein Wort Wahrheit und Macht zuschreibt, und in einem Scholion zu dieser Stelle betont Luther, der Ungläubige nehme Gott die Ehre; an Gott glauben wie Abraham bedeutet: »Gott wahrhaftig zu machen gegen den eigenen *sensus*«²⁷. Und in einer Randglosse deutet Luther den Ausdruck »Abraham, Vater der Glaubenden« so, dass Abraham »*coram deo et spiritu*« Vater ist und nicht »*secundum carnem et in oculis hominum*«^{28, 29}. Der Glaube des Abraham wird als gerecht bezeichnet, weil er Gott derart an sich handeln lässt, statt selber etwas zu sein, um sich damit rühmen zu wollen. Die Rechtfertigung des Glaubenden ist für Luther *creatio ex nihilo*, Wiederholung der Schöpfung und Vorwegnahme der Auferstehung. Die Hoffnung auf die Verheissung des Tote auferweckenden Gottes ist ihm Merkmal der alt- und neutestamentlichen Gemeinde. Die bleibende Bedeutung der Auslegung des Abrahamkapitels durch Luther besteht für die ev. Theologie in dem dort gewonnenen Glaubensverständnis: »Der Glaube ist weder Tugend, noch religiöse Haltung, noch ein Erlebnis, sondern *fides ex auditu*«³⁰ (Käsemann). Obwohl der Glaube es immer mit Heilsereignissen zu tun hat, ist er nicht das Fürwahr-Halten bestimmter Ereignisse, sondern Geschehen zwischen Gott und Mensch, ein Geschehen, in dem der Mensch es mit dem Schöpfer zu tun kriegt. Der Freispruch, der sich in der Glaubensgerechtigkeit ereignet, ist ein eschatologisches Geschehen und nicht einfach Frömmigkeit.

Abraham hat aus der Gottesgabe keinen Eigenbesitz gemacht, auf den er sich verlassen hat. Deshalb unterscheidet Luther in einer Predigt über Titus 3, 4–7 in der Kirchenpostille von 1522 zwischen einem Glauben, der in sich selber gründet, der durch persönliche Qualifikation der Gläubigkeit zustande kommt, der Gott und Christus nicht mehr braucht, und einem Glauben, der in Gottes und Christi Gerechtigkeit steht³¹. Das eine ist der Glaube der Heuchler, der Selbstüberhebung und der

¹⁷ Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 152 ff.

¹⁸ Vgl. WA 43. 200 ff.

¹⁹ Vgl. Helmut Thielicke: Theologische Ethik II, 1, Tübingen 1959, S. 325.

²⁰ Vgl. Helmut Thielicke: a. a. O. S. 325.

²¹ Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 220.

²² WA 42. 392, 22; 393, 16.

²³ Vgl. WA 42. 446, 29 ff.

²⁴ WA 43. 159, 10; 160, 8.

²⁵ Vgl. WA 43. 371, 40 ff.

²⁶ Vgl. WA 56. 40, 14–18.

²⁷ WA 56. 296, 3 ff.

²⁸ WA 56. 46, 20.

²⁹ Vgl. Leif Grane: Augustins »Expositio« in Luthers Römerbriefvorlesung, in: ZTHK Jg. 69, 1972, S. 311.

³⁰ Ernst Käsemann: An die Römer, Tübingen 1973, S. 100.

³¹ WA 10. I., 1, 124–127.

Gesetzesmenschen (horribiliter hodie superbiunt hypocritae quidem et iuristae)^{32, 33}.

Dass Glaubensgerechtigkeit nicht aus der eigenen Qualifikation noch aus der nationalen Abstammung herrührt, macht Luther an der Auslegung zu Galater 3, 7 deutlich: Abraham erfährt Glaubensgerechtigkeit, noch ehe er beschnitten ist. »Abrahams Fleisch vermochte es nicht, aber Abrahams Glaube hat ihn (Isaak) – freilich aus seinem Fleisch heraus – erzeugt.«³⁴ Eine Garantie für Glaube und Rechtfertigung besteht deshalb auch nicht in der historischen Abkunft der Abrahamkinder. Abraham hat »wohl durch den Glauben Sohn und Samen, aber daraus folgt noch nicht, dass seine Kinder glauben müssen...«³⁵. »Denn in Wahrheit gibt es Kinder Abrahams nur als Kinder der Verheissung.« D. h. »sie werden nicht deshalb glauben, weil sie Kinder Abrahams sind, sondern sie werden deshalb Kinder Abrahams sein, weil sie ganz gewiss zum Glauben kommen werden«³⁶ durch die Erwählung Gottes in Abraham. Konsequenz schliesst Luther: »Von dem Abraham nach dem Fleisch will die Schrift nichts wissen. Also sind die in Abraham, die Gott glauben wie Abraham.«³⁷ Diese wenigen Stellen mögen genügen, um zu zeigen, wie der Rückgriff auf die Abrahamtradition bei Luther – ähnlich wie bei Paulus – eine leidenschaftliche Inanspruchnahme des Patriarchen für den Glauben der Reformation bedeutet.

Thesenartige Zusammenfassung des zweiten Teils (Hegel)

1. Hegel sieht sich als protestantischer Philosoph, der das Prinzip der Freiheit des Geistes, das in der Reformation auf den Bereich der Gottesbeziehung beschränkt geblieben ist, nun auf das gesellschaftliche und politische Gebiet ausweiten will.
2. Der Kontext zu Hegels Abraham-Studien sind das Scheitern und das Umschlagen der Französischen Revolution in den

³² WA 56. 299, 8.

³³ Vgl. Otto Hof: Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben in Kerygma und Dogma, 18. Jg., 1972, S. 294 ff.

³⁴ Calwer Ausgabe (CA) Bd. 6, S. 253 ff.

³⁵ CA Bd. 6, S. 258.

³⁶ CA Bd. 6, S. 258.

³⁷ CA Bd. 6, S. 257.

Terror, der landesfürstliche Absolutismus Württembergs und der Verfall des Deutschen Reiches und seiner feudalen Institutionen.

3. Abraham wird für Hegel der Prototyp der Emanzipation, aber auch die Gestalt der Freiheit und Bindung in Gott. So wie für Abraham im Glauben die Welt und die Natur ihre unmittelbare Geborgenheit verloren hatten, so wie er die Entzweiung mit der schicksalhaft erfahrenen Natur erlebt hatte, so erfährt der Mensch der Neuzeit die Notwendigkeit des Auszuges aus den vorgegebenen kosmischen, natürlichen und historischen Ordnungen in eine Welt der Rationalität und der Eigenverantwortung. So wie der Vater des Glaubens nicht mehr gebunden sein will an Kosmos, Physis und Polis, so entgöttert und entzaubert der Mensch der Neuzeit die Welt.
4. An der Abrahamgestalt verdeutlicht sich Hegel die Gefährlichkeit und die Gefährdung der Freiheit des Menschen überhaupt. Der Mensch, der sich die Welt verfügbar macht, kann sein Dasein nur fristen, wenn er sich der Herrschaft Gottes unterwirft oder aber selbst das Gesetz des Stärkeren verkörpert. Die Alternative wäre die »absolute Freiheit und ihr Schrecken«, die entfremdete Existenz von Anarchie und Untertanengeist.
5. An Abrahams Leben macht sich Hegel die Zerrissenheit von Mensch und Gott deutlich. Eine Religion, die sich im Verhältnis des Individuums zu Gott erschöpft, muss angesichts der ungeheuren Ausdehnung der Erkenntnisse auf alle Lebensgebiete politisch folgenlos bleiben und damit funktionslos werden. Und ein Glaube, der auf die äussere Autorität Gottes gerichtet bleibt, wird der Wirklichkeit des Subjektseins des neuzeitlichen Menschen nicht mehr gerecht.
6. Die Fragestellung des jungen Hegel in den Jugendschriften und in den Fragmenten, wie das Sein Gottes mit der Autonomie der Vernunft und mit den Erfordernissen und Bedürfnissen der Geschichte und der Wissenschaft versöhnt werden kann, beantwortet er im Blick auf die Abraham-Gestalt: Der traditionelle Gott, der eine objektive Grösse ausserhalb unser selbst ist, ist dazu nicht fähig. Der Gott Abrahams muss erneut ausziehen, um auch der Gott der Neuzeit zu werden. Das aber kann nur der Gott, der dem Gesetz der Geschichte im Ertragen des unendlichen Schmerzes erliegt und erst hierdurch »in die heiterste Gestalt (seiner) Freiheit aufersteht«. Nur im Durchleiden des »Todes Gottes an Karfreitag« ist Auferstehung und neues Leben für den Menschen der Neuzeit möglich.

19 Literaturhinweise

JOSEF BLANK: Das Evangelium nach Johannes, 2. und 3. Teil, 2 Bde., Düsseldorf 1977. Patmos (Geistliche Schriftlesung 4/2 und 4/3). 309 und 223 Seiten.

Hatte sich V. schon mit seiner Doktordissertation J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, einen Namen in der Fachwelt gemacht, so erwartete man gespannt den angekündigten Johanneskommentar aus seiner Feder. Zwei Teilbände sind erschienen und hier vorzustellen. Der 2. Teilband kommentiert Kap. 13, 1–17, 26; der 3. Teilband Kap. 18, 1–21, 25. V. beginnt seinen Kommentar klugerweise also nicht mit dem Anfang des Johannes-evangeliums, sondern mit den Abschiedsreden ab Kap. 13, weil hier die Prinzipien und Voraussetzungen der johanneischen Jesus-Meditation und Jesus-Reflexion am deutlichsten ausgesprochen werden; zudem erlaubt es dieser Einstieg in der Mitte, die Einleitungsfragen erst am Schluss behandeln zu müssen, so dass Ergebnisse der Auslegung selbst noch in die Einleitung integriert werden können.

Im 2. Teilband folgt nach der Einführung (S. 7–14) die Gliederungsübersicht (S. 15 f.) und eine exegetisch-theologische Einführung (S. 19–34). Der V. erörtert das Problem, dass im Unterschied zu den Synoptikern nach Johannes Jesu letztes Abendmahl kein Passah-Mahl, sondern ein reines Abschiedsmahl war und dass Johannes nichts von der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus während dieses letzten Mahles berichtet, dafür aber die eucharistische Brotrede 6, 51–59 bietet. Dann deutet V. die johanneischen Abschiedsreden von der literarischen Gattung alttestamentlicher fiktiver Abschiedsreden her: Der Patriarch Jakob an seine 12 Söhne (Gen 49, 1–27), Mose an die Israeliten (Dtn 1, 1–4, 43). V. folgert: »Wir werden also auf den Versuch verzichten, diese Reden in irgendeiner Form auf den »historischen Jesus« zurückführen zu wollen... Aber wir müssen auch sofort dazu sagen, dass ähnlich wie in Deuteronomium Mose nicht als historisch vergangene Grösse angesehen wird, sondern als eine die Gegenwart bestimmende Autorität, so bestimmt auch die Autorität Jesu das Sein der Jesus-Ge-