

*Manfred Görg*

## Abrahamsbilder in der Bibel

### Mythos – Erinnerung – Glaube

Bis in die jüngere Gegenwart schien es unbestritten, dass man im Blick auf die drei Religionen "Judentum", "Christentum", "Islam" von den "drei monotheistischen" oder auch von den "drei abrahamitischen bzw. abrahamischen Religionen" sprechen konnte<sup>1</sup>. Zu deutlich erschien die Vorstellung von dem "Vater des Glaubens" in den drei Religionen ebenso wie die Idee des einen und einzigen Gottes als verbindende Klammer, als dass man die Dreizahl relativieren und noch irgendeine andere Religion mit ins Boot hätte nehmen wollen.

Seit kurzem ist hier eine Warntafel aufgestellt worden. Es mehren sich die Stimmen, man solle doch lieber Abstand von einem Konsens in zentralen Fragen des Gottesglaubens nehmen und auch der Relevanz des "Vaters des Glaubens" als des Urvaters der Religionen kritisch begegnen<sup>2</sup>. Es sei allemal sinnvoller, zunächst das Trennende festzuhalten, um sich dann in wechselseitigem Respekt vor dem jeweiligen Anderssein zu tolerieren. Gerade Abraham erweise sich doch mehr und mehr als eine jeweils höchst eigenwillig und disparat gedeutete Gestalt, die es nicht erlaube, in den Mittelpunkt eines Bemühens um gemeinsame Orientierung gestellt zu werden. Und schon gar nicht sei Abraham geeignet, im gegenwärtigen Dissens der religiösen Kulturen mit ihrer politischen Gegnerschaft die Rolle eines verbindenden Friedenssymbols zu übernehmen. Hebron sollte hier ein abschreckendes Beispiel sein<sup>3</sup>. Dort wo die Religionen des Judentums und des Islam in Disharmonie nebeneinander die Verehrung der Erzväter und Erzmütter streitig machen, habe man doch den absoluten Kältepunkt in Sachen interreligiöser Toleranz vor Augen.

<sup>1</sup> Vgl. A.-Th. Khoury, Abrahamitische Religionen, in: RGG<sup>4</sup> 1, 1998, Sp. 78, der festhält, dass Abraham trotz des Streitens über ihn in den drei Religionen "eine Brücke zwischen ihnen bilden" könnte. Zur Terminologie auch M. Görg, Abraham als Ausgangspunkt für eine "abramitische Ökumene", in: A. Renz – St. Leimgruber (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder: Forum Religionspädagogik interkulturell 3, Münster 2002, S. 142-151, bes. 141-144.

<sup>2</sup> Vgl. dazu zuletzt R. Brague, Schluss mit den "drei Monotheismen", in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 36, 2007, 98-113.

<sup>3</sup> Dazu jüngst U. Bechmann, *Gestörte Grabesruhe. Idealität und Realität des interreligiösen Dialogs am Beispiel von Hebron / al-Khalil: Kleine Texte* 24, Berlin 2007.

## 1. Abraham: Mythos und Geschichte

Da im Zentrum meiner Ausführungen der biblische Abraham steht, möchte ich mit der These beginnen, dass Abraham eine mythische Gestalt ist und eine mythologische Interpretation vor allem im sogenannten "Alten Testament" erfahren hat. "Mythos" ist in meinen Augen – eine der jüngsten Akademietagungen in München hat mir dies bestätigt<sup>4</sup> – nicht einfach eine eher unwirkliche und fabulöse Darstellungsweise, der man den Logos eben als Weg zur adäquaten und vernunftbezogenen Wirklichkeitserfassung gegenüberstellen könnte, sondern ein Gefüge von Vorstellungsbildern, denen eine genuine, das Grundverhältnis zwischen der Erlebniswelt und einer übergeordneten oder auch transzendenzbezogenen Bestimmungswelt berührende Überzeugung innewohnt.

Wenn ich so auch den biblischen Mythos und die biblische Mythologie als Spiegelbild der Auffassungen vom Menschen vor Gott und von Gott oder den Göttern vor den Menschen ansehe, ist mir gerade die Gestalt und Deutungsvielfalt Abrahams in der Bibel ein Musterbeispiel für eine tiefere Orientierung, der eine noch so ausgefeilte Kritik gegenüber der historisch-geschichtlichen Frage nicht beikommen kann. Andererseits ist auch die in der gegenwärtigen Forschung am Alten Testament so gut wie nicht mehr betrachtete Frage nach der geschichtlichen Existenz keineswegs einem unmythischen Denken zuzuordnen, denn Mythos und Geschichte lassen sich nicht zu einem unüberbrückbaren Gegensatz ausbauen.

Es ist deshalb immer noch legitim, zunächst einen Blick auf ein historisches Fundament und die geschichtlichen Grundlagen zu richten. Hier möchte ich daran festhalten, dass "Abraham" im Gefüge der sogenannten Väterzeit als Erinnerungsgestalt in eine kulturgeschichtliche Phase des Alten Orients hineinverwoben ist, die wir die 2. Stufe der Mittleren Bronzezeit nennen und die uns mittlerweile in einer Fülle epigraphischer und ikonographischer Zeugnisse zugänglich geworden ist.

Zunächst ist der Name "Abraham" bzw. dessen (ältere?) Kurzform "Abram" ohne sonderliche Probleme mit dem bekannten Inventar von Namensformen aus dem Alten Orient und Ägypten kompatibel. Im westsemitischen Bereich Palästina-Syriens kann man auf Bildungen wie Abi-ram "(Mein) Vater (auch als Gottheit?) ist erhaben" verweisen, im keilschriftlichen Material der Texte aus dem obermesopotamischen Mari zu Beginn des 2. Jt. v. Chr. u.a. auf die Namensform Abi-ram in amoriti-

---

<sup>4</sup> Vgl. die Dokumentation in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 37, 2007.

schen Texten mit der wahrscheinlichen Bedeutung "Mein Vater ist ein Ramum" d.h. ein "Steinmonument"<sup>5</sup>, was man als frühen Hinweis auf eine ehrwürdige Traditionsfigur deuten könnte. Im Raum Kanaans ist uns eine in ägyptischen Hieroglyphen gehaltene Inschrift aus Beth-Schean aus der Zeit des Pharao Sethos I. (13. Jh. v. Chr.) bekannt, die eine Sippe mit den Konsonanten *RHM* im östlichen Mittelpalästina nennt, die wiederum in einer wohl noch auf eine Stammesbildung deutenden Namensgestalt mit der Basis *RHN* bereits in den viel älteren sogenannten "Ächtungs-texten", d.h. ägyptischen Listen mit zahlreichen Orts- und Fürstennamen Kanaans aus dem 18. Jh. v. Chr., vorkommt<sup>6</sup>. Die Bildung "Abraham" ließe sich so leicht auch als Komposition aus dem semitischen Wort für Vater (*abu*) und dem Stammesnamen *RHN/M* erklären. Über die individuelle Existenz und Deutung des Namensträgers ist damit zumindest soviel erkennbar, dass wir mit gutem Grund an die Gestalt eines Sippenführers denken dürfen, dessen Funktion sich in einem Titel niederschlägt, wie er dann als Name eines Ahnherrn in die Traditionsgeschichte des kananäisch-israelitischen Raums eingegangen ist. Ein reizvoller Gedanke wäre es überdies, wenn sich auch der biblische Titel Abrahams als "Hebräer" vom Verbum *habarum* aus den Mari-Texten herleiten ließe, das so viel wie "emigrieren" bezeichnet, so dass Abraham als "Emigrant" bezeichnet wäre<sup>7</sup>.

In den letzten Jahren hat uns vor allem die Erforschung der Miniaturkunst der 2. Phase der Mittleren Bronzezeit Kanaans ("MB II-B": ca. 18.-16. Jh. v. Chr.) ein Bild von der religionsgeschichtlichen Situation des alten Palästina verschaffen können, bevor es zur Herausbildung Israels aus den kananäischen Bevölkerungsformationen gekommen ist<sup>8</sup>. Die Dekoration von Skarabäen d.h. kleinen Amuletten aus der fraglichen Zeit, die

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu D. Charpin, "Ein umherziehender Aramäer war mein Vater". Abraham im Lichte der Quellen aus Mari, in: R.G. Kratz und T. Nagel (Hg.), "Abraham, unser Vater?. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, S. 40-52, hier S. 43f. mit Anm. 13.

<sup>6</sup> Vgl. dazu M. Liverani, Un ipotesi sul nome di Abramo, in: Henoah 1, 1979, S. 9-18. H. Engel, Abraham bei Beth-Schean, in: Bibel und Kirche 38, 1983, S. 53. M. Görg, Abraham – Historische Perspektiven, in: Biblische Notizen 41, 1988, S. 11-14 = Ders., Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente – Materialien – Notizen: Ägypten und Altes Testament 2, Wiesbaden 1989, S. 171-174. Ob jedoch ein seinerzeit beigezogener Fürstennamen aus den jüngeren Ächtungstexten (E 55) mit Abraham verbunden werden kann, hängt von den noch nicht abschließend geklärten Transliterationsverhältnissen ab.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Charpin, 2003, S. 44 mit Anm. 14.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu besonders die instruktive und innovative Darstellung von O. Keel – Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen: Quaestiones Disputatae 134, Freiburg – Basel – Wien 1992, S. 21-54, sowie zahlreiche weitere Dokumentationen und Kommentare O. Keels zum Skarabäenmaterial und -befund der MB IIB.

wir insbesondere mit der Herrschaft der Hyksos und deren Vorläufer in Palästina und Ägypten verbinden, zeigt uns nicht nur Belegstücke mit Namensnennungen wie der an den biblischen Erzvater Jakob erinnernden Personennamen Jaqub-Haddu ("Jakob" mit beigefügtem Gottesnamen) in mancherlei Varianten<sup>9</sup>, sondern immer wieder die figürliche Ausprägung eines männlichen Typs mit einer charakteristischen Gewandung, einem Wulstsaum an dem wohl aus Schafswolle gefertigten Mantel, und der deswegen als "Wulstsaummantelträger" in die altorientalische Kunstgeschichte eingegangen ist<sup>10</sup>. Eine besonders schönes Beispiel – auch gerade für unseren Zusammenhang wichtig – zeigt uns eine solche Gestalt, die offenbar einem Würdenträger begegnet, der auf einem Thron sitzt und eine Art konisch zulaufender Krone trägt<sup>11</sup>. Kopfbedeckungen dieser Art sind etwa vom Fürsten von Byblos bekannt, einer in der Mittel- und Spätbronzezeit besonders bedeutenden Fürstenmetropole des kanaanäisch-syrischen Raums. Die Komposition, die anscheinend die Überreichung eines Blumenstraußes an den Fürsten oder auch an eine Gottheit bzw. einen vergöttlichten Vorfahren präsentiert, kann Szenen nahe stehen, die in der Bibel mit der Begegnung von Erzvatergestalten wie Jakob und Isaak, aber auch Abraham mit zeitgenössischen oder überlieferten Regenten damaliger Stadtstaaten vor Augen gestellt werden, die möglicherweise in eine Art Verhältnis "bündnishaften Charakters" eintreten<sup>12</sup>. Außerbiblische Darstellungen solcher Begegnungen belegen natürlich nicht die Historizität der Kontakte eines Abraham oder Jakob zu zeitgenössischen Regenten, können aber zur Illustration des Ambiente der Väterzeit durchaus beitragen.

Es wäre gewiß lohnend, die Fülle der außerbiblischen Illustrationen hier auszubreiten, um sich über Grundlagenprozesse zu vergewissern, die allen weitaus jüngeren Erinnerungstraditionen des alten Israel zugrunde liegt. Die sogenannte Väter-, oder richtiger Erzeltern-Zeit Israels ist nach der Bibel in eine gesellschaftliche Ordnung gestellt, die einem System von Sippen und Großfamilien entspricht. Die ikonographischen Befunde liefern uns ein Bild von einer lebens- und schöpfungsnahen Gesell-

---

<sup>9</sup> Dazu vor allem Th. Schneider, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit, Teil I: Die ausländischen Könige: Ägypten und Altes Testament* 42, Wiesbaden 1998, S. 128.

<sup>10</sup> Vgl. u.a. Keel-Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 48-50.

<sup>11</sup> Weitere Informationen vorerst in M. Görg *Abraham und die Philister*, in: *Blätter Abrahams* 4, 2005, S. 26-35, hier besonders S. 31-33 mit Abb. 1.

<sup>12</sup> Zur Motivklasse "Dreifigurige Kompositionen" vgl. O. Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung: Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica* 10, Freiburg Schweiz – Göttingen 1995, S. 223-226, hier besonders S. 223 § 606.

schaftsordnung, in der die Geschlechter offenbar nahezu auf gleicher Ebene gestanden haben mögen, was in der historischen Nachgeschichte nicht mehr auch nur annähernd vergleichbar bezeugt ist<sup>13</sup>. Auch in der Bibel unterscheidet sich ja die Stellung der Geschlechter in den Erzähltraditionen von Abraham, Jakob, Isaak mit den dominanten Frauengestalten Sara, Hagar, Rebekka, Lea und Rachel erheblich von den Überlieferungen zur Rolle der Mosegestalt und auf diesen zurückgeführten Exodusgruppe, wo im wesentlichen nur noch Mirjam als Schwester des Mose namentlich und aktiv hervortritt.

Mit diesen Bemerkungen soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass Abraham durchaus als Repräsentant einer kanaanäischen Kulturperiode betrachtet werden kann, der in die biblische Tradition von den präisraelitischen Bevölkerungstufen im palästinischen Raum eingegangen sein wird.

## 2. Abraham: Gestalt biblischer Erinnerung

Das Spektrum biblischer Texte, die Abraham als Hauptakteur in narrativem Kontext sehen, konzentriert sich auf das 1. Buch Mose (Genesis), näherhin Kap. 11-25,11. Der erste Eindruck ist der einer vielfältigen Szenenfolge und eines vielfarbigem Spektrums, ohne dass sich aufs Erste ein durchsichtiger Erzählzusammenhang im übergreifenden Ausmaß wahrnehmen lässt. Die kritische Forschung hat seit ihrem Beginn wahrgenommen, dass die Abrahams-Texte von verschiedenen Autoren verfasst und in einem komplizierten literarischen Prozeß miteinander verbunden und zur heutigen uneinheitlichen Komposition gewachsen sind. Das Judentum des Zweiten Tempels hat die Zusammenfügung der Erzählungen zu einem narrativen Bilderzyklus werden lassen, der dann ohne weitere Sondierungen in die Rezeptionsgeschichte des Christentums eingegangen ist. Gegenüber der seit der Aufklärungszeit bis in unsere Tage zu sehr differenzierten, aber auch zu schwankenden Urteilen und Positionen führenden historisch-kritischen Arbeit ist gegenwärtig ein Bemühen zu spüren, wieder zu einer ganzheitlichen Lektüre im Anschluß an die jüdische und vorneuzeitliche Auslegung zurückzufinden. Beide Positionstränge stehen nunmehr in einem Konkurrenzverhältnis. Wir versuchen hier, beiden Interessen gerecht zu werden, indem wir sowohl die Wachstumsprozesse wie auch die übergreifenden Zusammenhänge in den Darstellungen Abrahams in den Blick zu nehmen suchen.

---

<sup>13</sup> Nach Keel-Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, S. 21 signalisiert die MB II B-Zeit ein "Gleichgewicht der Geschlechter".

Unter literargeschichtlichem Aspekt lassen sich zwei Blöcke unterscheiden, die jeweils wiederum einen verzweigten Verschriftlichungsweg aufzuweisen haben<sup>14</sup>. Am ehesten lässt sich eine priesterschriftliche Textgeschichte rekonstruieren, die sich von einer Kette nicht-priesterlicher Textfassungen unterscheidet, welche indes ein weit umfangreicheres Material anbietet.

Der priesterschriftliche Textbereich (Abkürzung: P), nach allgemeiner Auffassung von gelehrten Theologen aus der ehemaligen Priesterschaft am Jerusalemer Tempel im babylonischen Exil verantwortlich und nach-exilisch ausgeweitet, findet sich innerhalb der Kap. 11, 13 und 17 und kann hier relativ leicht aus dem jetzigen Bestand eruiert werden. Er lässt sich in drei Abschnitte teilen. Der erste Text betrifft den Stammbaum Abrahams und die ersten Stationen seiner Wanderung, der zweite erzählt Abrahams Zug nach und Verbleib in Kanaan, der dritte – zugleich der bedeutsamste – führt Abrahams "Bund" mit seinem Gott vor Augen, dem die Forderung der Beschneidung als Bundeszeichen zugeordnet ist. Die Priesterschrift lässt Abraham aus "Ur in Chaldäa" kommen, einer uralten Kultmetropole im südlichen Mesopotamien, hier freilich mit der Intention eingeführt, Abraham aus einem Land kommen zu lassen, das auch den Judäern im babylonischen Exil bekannt war, wohl um einen ehrwürdigen Vorgänger als Hoffnungsträger für die Rückkehr zu zitieren. Die Namen der Verwandten Abrahams sind z.T. als Ortsnamen belegt (wie Haran und Nahor), so dass auch hier ein geographisches Kolorit angestrebt wird. Alles in allem erkennen wir das Bemühen der Schriftsteller, die Gestalt Abrahams in den Horizont altmesopotamischer Geschichtsentwicklung hineinzustellen, soweit es ihr Einblick in die erinnerte Vergangenheit vermochte<sup>15</sup>.

Für meine Person möchte ich hinter dem jetzigen Bestand noch eine kurzgefasste Fassung einer P-Abrahamsgeschichte als ältere Vorstufe erkennen, die ebenfalls bereits dreiteilig war und zunächst einen vergeblichen Versuch erzählte, nach Kanaan zu kommen, und den Vater Terach in Haran sterben lässt, um dann Abrahams Teilung des Landes zwischen ihm und seinem Verwandten Lot darzustellen, schließlich den Gottesbund

---

<sup>14</sup> Zur gründlichen Information über die exegetische und theologische Beurteilung der Abrahamstexte vgl. weiterhin L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11, 27-25,18, Forschung zur Bibel 98, Würzburg 2002.

<sup>15</sup> Diese Beobachtung gilt auch für den Erzähler in Gen 14, wo von Abrams Auseinandersetzung mit Königen des Ostens die Rede ist. Die hier genannten Herrschernamen können z.T. mit einiger Wahrscheinlichkeit mit altmesopotamischen Königsnamen in Verbindung gebracht werden, dazu zuletzt Charpin, Aramäer, S. 48-52.

mit dem Bundeszeichen<sup>16</sup>. Die Struktur dieser Kurzerzählung mit drei Szenen ähnelt den drei anderen von der Priesterschrift aufgenommenen Vorstufen ihrer Gesamtdarstellung der Geschichte der Menschheit und Israels, nämlich beginnend bei der Schöpfung, dann zur großen Flut, der Sintflut, zur Väterzeit und zum Exodus aus Ägypten. In allen diesen vier übergreifenden und konzentrischen Kreisen der Geschichtsdarstellung der Priesterschrift lässt sich ein frustrierender Ausgangszustand von der Gestaltung eines neuen Lebensraums unterscheiden, welcher dann eine von Gott inaugurierte Verwirklichung einer zukunftsweisenden Lebenszeit folgt. Nehmen wir nur das Beispiel des bekannten Ersten Schöpfungstextes zu Hilfe. Dort beobachten wir einen unbefriedigenden Ausgangszustand in Gestalt des lebensfeindlichen Chaos, hören dann von der Erschaffung des Lebensraums und schließlich der Licht- und Zeitinstanzen als Zeichen für das kultisch geprägte Jahr. Parallel dazu gibt die P-Abrahamsgeschichte einen frustrierenden Zustand vor Eintritt in den neuen Lebensraum Kanaan wieder, der wie in der Schöpfungsgeschichte durch eine Teilung ermöglicht wird, um schließlich in der Bundes-schließung mit dem Bundeszeichen der Beschneidung eine neue Lebensqualität für die Nachkommen Abrahams zu definieren. Mit den vier konzentrischen Kreisen um die zentralen Figuren wie Adam, Noah, Abraham und Mose kann die Priesterschrift nach Adam und Noah in steigender Sequenz eben auch Abraham als exemplarischen Menschentyp vorführen, die nur noch von Mose als des Vermittlers der Tora für Israel überboten wird<sup>17</sup>. Mit dieser Abfolge stellt die Priesterschrift auch ihre eigene Interpretation des Weges in und aus dem Exil dar, da sie im Menschen als "Bild Gottes" (Gen 1,26-28) die vorexilische Idealgestalt des Königtums reflektiert, deren Suspension nach dem Untergang des Königtums in Juda und Israel im Blick auf die Heilsgestalten Noah und Abraham neue Hoffnung im Exil schöpfen läßt, um schließlich in Mose die für Israel letztgültige Orientierung an der kultischen Ordnung der Tora als Garantie für das Überleben zu erkennen. Soweit in aller Kürze das Wesentliche zum Abrahamsbild der Priesterschrift.

---

<sup>16</sup> Vgl. M. Görg, Abra(ha)m – Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahams-geschichte, in: Ders., (Hg. unter verantw. Mitwirkung von A.R. Müller), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1989, S. 61-71.

<sup>17</sup> Vgl. dazu M. Görg, Das Menschenbild in der Priesterschrift, in: Bibel und Kirche 42, 1987, S. 21-29; s. auch H.D. Preuß, Theologie des Alten Testaments, Band 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992, S. 124-126.

Viel umfang- und scheinbar inhaltreicher ist die Szenenfolge nicht-priesterschriftlicher Herkunft. Um die Intentionen dieser Textsequenzen zu erfassen, scheint es mir hilfreich, die wichtigsten Themen zu erläutern, ohne dass wir derzeit imstande wären, eine überzeugend gesicherte Datierung all dieser narrativen Textstücke in der Literargeschichte vor und nach dem Exil vorzulegen<sup>18</sup>.

Ich möchte eine Siebenzahl thematischer Komplexe erkennen, die früher meist dem sogenannten Jahwisten, dem Elohisten und dem Jehowisten zugeordnet wurden, ein Positionierungsversuch, der heute keine ungeteilte Zustimmung mehr findet. Ich verzichte daher auf eine Erörterung der Datierungsfrage im einzelnen, unterstelle aber, dass sich im gegenseitigen Verhältnis der thematischen Erzählsammenhänge ein Kaleidoskop von Abrahamsbildern ausmachen lässt. Darüber hinaus ist aber auch eine m.E. kontinuierliche Charakteristik Abrahams als einer archetypischen Traditionsfigur möglich, die sie als einer geradezu prophetischen Gestalt mit einer grundlegenden Profilierung eines erwählten und glaubenden Menschen vor Gott nachzeichnen lässt.

Die sieben Szenenbereiche des nichtpriesterschriftlichen Bilderzyklus sind:

1. Provokation und Vision (Gen 12)
2. Landbesitz und Teilung (Gen 13)
3. Politik und Kult (Gen 14)
4. Glaube und Bundesschluss (Gen 15)
5. Gastlichkeit und Anwaltschaft (Gen 18)
6. Gericht und Verschönerung (Gen 19)
7. Abrahams Opfergang (Gen 22)

Mit diesen narrativen Szenen auf zunächst irritierende Weise vermengt erscheinen jedoch auch Erzählstücke, die Abra(ha)m in einem negativen Licht erscheinen lassen, untereinander jedoch eine gewisse Verwandtschaft offenbaren. Es handelt sich um sogenannte "Preisgabegeschichten", die Defizite des Erzvaters im Umgang mit den Frauen thematisieren<sup>19</sup>:

---

<sup>18</sup> Zur Vergegenwärtigung der Forschungslage am Textmaterial vgl. weiterhin Ruppert, Genesis.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu I. Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222, Berlin 1994. Dies. Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.

1. Sara und der Pharao (12,10-20)
2. Sara und Hagar (16,1-16)
3. Sara und Abimelech (20)
4. Sara, Hagar und Ismael (21)

Das jetzige Bild des Zyklus der Abrahamerzählungen ist also auf den ersten Blick facettenreich und verwirrend. Überlieferungen von einem glaubensstarken Abra(ha)m mischen sich offenbar mit Episoden und Affären eines glaubensschwachen Abra(ha)m. Eine gewisse Ordnung der gegenwärtigen Komposition lässt sich allerdings erzielen, wenn man die erste und die letzte Szene, d.h. Abra(ha)ms Berufung und Abra(ha)ms Opfergang als die beiden Pole ansieht, die das Ganze zusammenhalten. Zwischen diesen Grenzfeilern sind zum einen Kontaktszenen eingebettet, die in einer ersten Folge der Konsolidierung der Position Abra(ha)ms in Kanaan nach innen (Landbegehung und Landzuteilung) und außen (Kriege gegen Nachbarkönige), sowie der Begegnung mit dem exemplarischen Priesterkönig (Melchisedech) von Salem, d.h. wohl Jerusalem, dienen, schließlich einer erneuten Begegnung mit seinem Gott, die mit einem Vertrag endet und das berühmte Wort vom Glauben Abra(ha)ms enthält: "Abram machte sich fest in Gott und er (Gott) rechnete es ihm als Richtigkeit an" (15,6). Dieser Text, im jetzigen Verlauf der Erzählungskette wohl mit nachpriesterlichen Elementen ausgestattet, gibt sich als vorläufiger Höhepunkt in der Mitte des Abra(ha)mszyklus.

Trotz der augenscheinlich tiefen Verankerung in Gottes Verheißung tritt jedoch gleich nach der Beauftragungsszene (Gen 12) eine irritierende Szene in Gestalt eines Ereignisses auf, wonach Abra(ha)m das Land in Richtung Ägypten verlässt und seine Frau dem Pharao preisgibt. Solche Irritationen und Querschüsse im Abra(ha)msbild wiederholen sich im weiteren Verlauf, jedes Mal wenn es zuvor zu einer Neuorientierung Abra(ha)ms vor seinem Gott gekommen ist. Auf den Bundesschluss Abra(ha)ms (Gen 15) folgt unmittelbar die Absprache mit Sara zu Gunsten der Nebenfrau Hagar, die einen Familienstreit provoziert und zeitweise in die Wüste entfliehen muß, wo sie den Ismael zur Welt bringt. Der besonderen Gottesbeziehung Abra(ha)ms soll dann aber wiederum die vielbedachte Begegnung mit den drei Männern dienen, die für eine qualifizierte Erfahrung mit dem göttlichen Geheimnis des Anderseins steht, das auch auf eine genuine Weise die gnädige Gerechtigkeit Gottes

manifestiert. Nach der Erfahrung des göttlichen Gerichtes über die Städte Sodom und Gomorra mit der Verschonung der Wohnorte des Lot (Gen 19) werden dann wieder weitere Irritationen eingeblendet, da Abra(ha)m erneut seine Frau Sara preisgibt (Gen 20), diesmal einem lokalen Stadtfürsten (Abimelech von Gerar), schließlich sogar mit Hagar und dem gemeinsamen Kind Ismael 'reinen Tisch macht' und beide endgültig in die Wüste verabschiedet (Gen 21), und dies nach dem jetzigen Wortlaut selbst auf Gottes Befehl hin (V.12f.). Diese Darstellung, die alle bisherigen Irritationen transzendiert und gar nicht mit dem in Einklang zu bringen ist, was Abra(ha)m an die Gottesverheißung binden soll, ja sogar für den Hagar-Sohn Ismael trotz der Vertreibung eine segensreiche Zukunft prognostiziert, ist offenbar auch der unmittelbare Anlaß, die allerletzte Chance als Glaubensprobe schlechthin ins Bild zu setzen: Abra(ha)ms gottgegebene Verpflichtung, seinen Sohn zu opfern. Die intermittierende Sequenz der bisherigen "Preisgabegeschichten" kann insgesamt als Manifestation des wiederholten Unvermögens Abra(ha)ms gewertet werden, der göttlichen Verheißung ein vorbehaltloses und uneingeschränktes Zutrauen zukommen zu lassen. Wie wir sehen werden, steht eine solche Intention in diametralem Gegensatz zum tiefgreifenden und radikalen Anspruch der in Gen 12,2 gegebenen göttlichen Zusage an Abram, ihn "zu einem großen Volk" zu machen und ihn "ein Segen" sein zu lassen.

Mit der hier näher zu besprechenden Szene Gen 22<sup>20</sup>, die im christlichen Raum meist "Opferung Isaaks", im Judentum *ʿAqedat Yizchaq* ("Bindung Isaaks") genannt wird, schließt sich der Bilderzyklus der zentralen Abrahamserzählungen und greift erneut das Thema auf, das schon am Anfang bestimmend war. Die Gegenüberstellung von Gen 12 und Gen 22<sup>21</sup> zeigt in eindrücklicher Weise, dass hier eine absichtliche Parallele und zugleich Überhöhung angezielt wird. In Gen 12 geht es um das radikale Verlassen des angestammten Zuhause und der Vergangenheit, wie dies dann auch in der jüdischen und islamischen Tradition als Bruch mit jeder Fremdorientierung ausgedeutet und weiter entfaltet wird. Jetzt, in Gen 22, geht es um den radikalen Verzicht auf die Nachkommenschaft,

---

<sup>20</sup> Zur interreligiösen Deutung des Textes vgl. vor allem den Sammelband B. Greiner – B. Janowski – H. Lichtenberger (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007. Eine neue Interpretation des Verhältnisses von Gen 21 zu 22 bietet hier die anregende Untersuchung von Th. Naumann, *Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung* (S. 19-50).

<sup>21</sup> Vgl. dazu zuletzt u.a. die Beobachtungen von G. Steins, *Die Bindung Isaaks im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer Kanonisch-Intertextuellen Lektüre: Herders Biblische Studien 20*, Freiburg 1999, S. 135-147.

einen Bruch mit den Zukunftshoffnungen, die in der Sequenz der Zwischenszenen so sorgsam genährt worden sind, immer wieder aber auch durch das Versagen Abra(ha)ms vor der unbedingten Gottestreue gefährdet worden waren. Nunmehr wird Abra(ha)m zugemutet, sich auch vom dem zu trennen, was Inbegriff seiner Erwartungen und Verheißungen sein sollte. So tiefgründig und provokativ ist das, was Gott von einem Menschen fordert, dass dieser alles darangeben soll, was den eigenen Vorstellungen von Sicherheit und Lebenserfüllung entspricht und dafür ganz auf seinen Gott setzt, auch ohne dass er diesen oder seinen Anspruch versteht, geschweige denn nachvollziehen kann. Abra(ha)ms Rettung besteht darin, dass er auch diese in das Intime eingreifende Herausforderung des Glaubens im Sinne des Sich Festmachens in Gott annimmt.

In diesem Sinn darf von einer "Preisgabe" Isaaks geredet werden, insofern sich diese jüngste Provokation in Verbindung zur vorangehenden "Preisgabe Isaaks" (Gen 21)<sup>22</sup> zu einer nahezu absurd anmutenden und verstörenden "Preisgabe" der Verheißungen Gottes, und damit des Verheißenden selbst zu verdichten scheint.

Doch nicht in der Frage nach der schier unverständlichen Konfrontation mit einem grausamen Gott besteht hier das Thema, sondern in der Vergangenheit und Zukunft distanzierenden, ganz und gar unberechnenden Übereignung an den Willen des lebensfreundlichen und doch bleibend verborgenen Gottes. Abraham kann letztlich bei aller abgründigen Tiefe des Geschehens die Höhe des Berges Moriija als Stätte des "ersehenden" d.h. erwählenden Gottes erfahren, wobei Moriija wohl für den Tempelberg in Jerusalem steht (vgl. 1Chr 3,1). So schließt sich der Kreis des Abrahamszyklus, da das Land, wo JHWH nach Gen 12,1 "sich sehen lässt", in dem Ort seine Mitte bekommt, den JHWH erwählt hat.

### 3. Abraham: Prototyp des Glaubens

Die Kette der Abrahamsbilder läßt sich ungeachtet der bei jeder Texteinheit zu erfragenden Geschichte und Tradition im einzelnen auch noch in der Semantik der beiden Verben "gehen"<sup>23</sup> und "sehen" beobachten und in ihrer theologischen Tiefe erfassen. Diese beiden metaphorischen

---

<sup>22</sup> Vgl.hierzu besonders die Beobachtungen von Naumann, Preisgabe Isaaks, 33ff. mit der Übersicht über die "Parallelität von Gen 21 und Gen 22" S. 49f.

<sup>23</sup> Zur prägenden Position des "Gehens" im Abrahamszyklus vgl. bereits H. Gross, Zur theologischen Bedeutung von halak (gehen) in den Abraham-Geschichten (Gen 12-25), in M. Görg (Hg.), Die Väter Israels, S. 73-82.

Ausdrucksweisen sind gewissermaßen das Leitmotiv von Gen 12 bis Gen 22, das für das Profil der Abrahamsgestalt konstitutiv ist, allerdings eben nicht einer geschichtlich, besser historisch, greifbaren Grundgestalt, sondern einer visionären, ja prophetischen Figur, wie sie ausdrücklich in Gen 20 benannt wird. Hier greife ich Gedanken von Martin Buber auf, der in einem erstmalig in Tel Aviv im Jahre 1939 erschienenen Beitrag "Abraham der Seher" (in hebräischer Sprache) den Wesenszug des Prophetischen an Abraham erkannt hat<sup>24</sup>. Diese Charakteristik darf gelten, auch wenn Schatten auf die Kontinuität des Bildes zu fallen scheinen. Das Prophetentum kennt eben auch Phasen des Versagens.

Die folgende Übersicht möge den charakteristischen Zusammenhang belegen:

- Gen 12,1.4** "Geh heraus ... in das Land, das ich dich sehen lassen werde ... Und Abram ging"
- Gen 12,7 Und JHWH ließ sich Abram sehen ... und er baute dort einen Altar für JHWH, der sich ihm sehen ließ ...
- Gen 13,14 "Sieh von dem Ort aus, wo du stehst, nach Norden und Süden, nach Osten und Westen, das ganze Land, das du siehst – dir will ich es geben"
- Gen 15,5 "Blicke doch zum Himmel auf und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst!"
- Gen 18,2 Als er seine Augen erhob und schaute, siehe, da standen drei Männer vor ihm
- Gen 20,7 Er ist ein Prophet ...
- Gen 22,2** "Geh...in das Land Morija!" ...
- Gen 22,4 Am dritten Tage hob Abraham seine Augen auf und erblickte die Stätte von weitem ...
- Gen 22,13 Da erhob Abraham seine Augen und sah einen Widder ...
- Gen 22,14 Und Abraham nannte die Stätte: "JHWH er sieht", daher sagt man noch heute:  
"der Berg, wo JHWH sich sehen läßt"

---

<sup>24</sup> M. Buber, Abraham der Seher, in: Ders., Werke. Zweiter Band: Schriften zur Bibel, München 1984, S. 871-894. Erstveröffentlichung in deutscher Sprache zuerst in M. Buber, Sehertum, Köln 1955. Vgl. jetzt auch Naumann, Preisgabe Isaaks, 38, Anm. 47.

Nach Gen 12,1 soll Abram "herausgehen" und "das Land schauen", Gen 12,4 heißt es nur "und er ging". Ähnlich Gen 22: auch hier soll Abraham "gehen" (in das Land Morija"; 22,2) und gleich darauf "Am dritten Tage hob Abram seine Augen" (22,13). "Gehen" und "schauen" ist eine Grunddevise prophetischer Existenz, so dass Abra(ha)m mit Fug und Recht ein "Prophet" genannt werden kann (Gen 20,7).

"Sehen" ist vom Beginn des Abrahamszyklus bis zu dessen Ende ein durchgehend belegtes Qualitätszeichen, das die visionäre Kompetenz anzeigt und zugleich ein Merkmal des Erwähltseins darstellt, weil der Prophet in der Geschichte Israels seinem Ursprung nach ein "Seher" ist (*hozaeh* bzw. *ro'eah*).

Dieses charakteristische Signum verliert der Prophet auch nicht, wenn er an seiner Berufung versagt. Abrahams "Sehertum" bleibt offenbar Signal seines Erwähltseins, obwohl er nach Ausweis der irritierenden Hinweise auf Abrahams Umgang mit Sara und Hagar offenkundig Schwächen im Glauben an die Nachkommenszusage Gottes zeigt. Die Abrahamsbilder bewegen sich aufs Ganze gesehen eben nicht auf einer einsamen und ungebrochenen Höhenlinie eines unangefochtenen und unanfechtbaren Glaubens, sondern vergegenwärtigen stets auch das Problem des Sich-Einlassens auf den verborgenen Gott. Im Rahmen einer Kritik am ethischen Verhalten der Väter Israels hat man zu Beginn der NS-Zeit die Ethik des Judentums geißeln wollen. Der noch immer wohlbekannte Theologe Gerhard von Rad hat schon 1934 gegen diese abwertenden Angriffe auf Abraham und die Väter des Judentums darauf aufmerksam machen können, dass der Gott der Bibel gerade den Schwachen seine Erwählung zukommen läßt<sup>25</sup>. Abrahams Schwächen sind für den erwählenden Gott kein Hindernis.

Was macht also die Substanz des so erwählten Abraham aus? Er ist ein "Gehender" und ein "Sehender", beides nicht wegen seiner Verdienste, sondern aufgrund göttlicher Gnade. Mit dem "Gehen" öffnen sich die Augen. Wie das "Gehen" ist auch das "Sehen" nur kraft der Initiative JHWHs möglich. Dies ist auch die zweifache Kennzeichnung einer Haltung, die mit dem ebenfalls im biblischen Abra(ha)mszyklus belegten Wort vom "Glauben" charakterisiert ist (Gen 15,6), das bekanntlich auch im Römerbrief des Apostels Paulus zitiert wird (Röm 4,3). Wann auch immer das Kapitel Gen 15 zu seinem jetzigen Formulierungsstand ge-

---

<sup>25</sup> G. von Rad, Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt 41, Nr. 49, 1934, Sp. 774-780. Vgl. auch die ausschnittshafte Wiedergabe des Artikels in diesem Heft der "Blätter Abrahams".

langt sein wird, in ihm, und speziell in der Glaubensaussage, kulminiert alles Bemühen um eine bindend-verbindliche Ausdruckform, was denn den "Glauben" Abra(ha)ms ausmacht. Die Gabe des "Gehens" und "Schauens" ist nämlich gleichgewichtig mit dem Geschenk des Glaubens, weswegen das "Sich-Festmachen" (*hae-<sup>ae</sup>min*) "in" (*b<sup>e</sup>*) Gott als Wesensmerkmal einer "gerechten" d.h. richtigen Befindlichkeit gelten kann. Es mag sein, dass der formal irritierende Nachsatz (Subjekt?) von einer anderen Hand nachgefügt wurde, die mit der Idee einer "Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit" vertraut erscheint. Wesentlich ist aber, dass Abraham zunächst mit einer verbalen Ausdrucksform belegt wird, wie sie in prophetischer Rede in Jes 7,9, und zwar in absoluter Form, bezeugt ist: "Wenn ihr nicht glaubt, habt ihr keinen Bestand!" oder (mit Luther) "Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!". Diese Charakteristik des Glaubens Abrahams erscheint mir nach wie vor Anlaß genug, seine Gestalt zum gemeinsamen Bezug der drei Religionen zu erheben, die den gelebten Glauben im Sinne eines "Sich Festmachens" in Gott zum Programm und Wesenszeichen ihrer Existenz machen wollen, was auch immer ihre Unterschiede und jeweils differierenden Auffassungen im Detail bestimmen mag. Es geht letztlich um eine Grundhaltung eines religiösen Menschen gegenüber dem absoluten Gegenüber, das E. Jünger bekanntlich als "Gott als Geheimnis der Welt" benannt hat. In der grundsätzlichen Anerkennung dieser Verwiesenheit sollten sich die "drei abrahamischen Religionen" immer wieder treffen und besser verstehen lernen.

Ich schließe mit dem Blick auf eine Kathedralplastik des 13. Jh. n. Chr. im Kaiserdom von Bamberg. Sie trägt die Bezeichnung "Abrahams Schoß" und erinnert den Christen an das aus dem Neuen Testament bekannte Gleichnis vom "reichen Prasser und dem armen Lazarus", wonach Lazarus nach seinem Tod von Engeln in den "Schoß Abrahams" getragen worden sei (Lk 16,22). In den "Schoß Abrahams": Inbegriff der Seligkeit. Die Vorstellung vom "Schoß Abrahams" findet sich bereits in einem jüdischen Midrasch zum Wort der Mutter der makkabäischen Brüder<sup>26</sup>: "Willst du, dass alle deine Brüder in der zukünftigen Welt im Schoße Abrahams liegen sollen, du aber nicht?" und ist dort bereits Ausdruck für ein letzterfülltes Dasein, freilich nicht einfach in einer jenseitigen Welt, sondern in einem von Gott neu geschaffenen Diesseits. In ähnlicher Weise redet das "Testament Abrahams", eine ursprünglich jüdische Schrift aus dem 1. Jh., wenn sie anlässlich des Todes Abrahams Gott sprechen

---

<sup>26</sup> Vgl. dazu H.L. Strack – P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Zweiter Band, das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, München 1924, S. 226.

läßt: "Hebt nun meinen Freund, den Abraham, auf zum Paradies; dort sind die Zelte meiner Gerechten und die Wohnungen meiner heiligen Isaak und Jakob, in seinem Schoß, dort ist nicht Leid, nicht Trauer, nicht Seufzen, sondern Frieden, Frohlocken und Leben ohne Ende"<sup>27</sup>. Die Vorstellung von "Abrahams Schoß" beruht letztlich auf der grundlegenden Stelle Gen 12,2f. "Ein Segen sollst du sein ... durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen": Abraham – ein Archetyp des von Gott erwählten Menschen und der Vision einer vor und von Gott geeinten Menschheit. Warum sollten wir uns von ihm verabschieden, wo doch auch Jesus ein "Sohn Abrahams" ist (Mt 1,1)? Mag auch die Vielfalt von Divergenzen in den diversen Religionen, die sich auf Abraham berufen, sich einer gemeinsamen Orientierung am Ursprung scheinbar in den Weg stellen, darf doch nach wie vor Abraham als Gestaltwerdung einer umfassenden und totalen Überantwortung an den rettenden Schöpfergott aufgefaßt und in diesem Sinn als ideeller "Stammvater des Glaubens" an den einen Gott in den sogenannten abrahami(ti)schen Religionen bedacht und vor Augen gestellt werden. Es ist seine überlieferte Glaubenshaltung, die "fides qua", die das einigende Band bildet, nicht schlichtweg der Glaubensinhalt, die "fides quae", die in den Religionen unterschiedlich entfaltet worden ist, deren Differenzierung aber, inspiriert vom "Gehen" und "Sehen" Abrahams, den interreligiösen Dialog bei allem Respekt vor den jeweils anderslautenden Interpretationswegen auch in Zukunft befruchten und beleben wird.

---

<sup>27</sup> Vgl. die Wiedergabe bei E. Janssen, Testament Abrahams, in: W.G. Kümmel (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band III, Gütersloh 1975, S. 254.