
Abrahams Exodus

Gen 12, 1–4 als theologischer Programmtext.
Ein Beitrag zur Monotheismus-Debatte¹

Kim Strübind

1. Das Alte Testament – ein schwieriger Partner

Das Alte Testament erfreut sich als Stichwortgeber für christlich-theologische sowie kirchliche Erneuerungskampagnen, Kongresse und Kirchentage anhaltender Beliebtheit. Angesichts der nicht selten Störungen hervorruhenden Sperrigkeit alttestamentlicher Texte und des Problems ihrer hermeneutischen Vermittlung² ist dies ein immerhin erstaunlicher Befund. „Wer sich speziell den Texten des *Alten* Testaments zuwendet, sieht sich mit der Frage, ja mit dem Problem konfrontiert, inwiefern diese *vorchristliche* Schriftensammlung, die zugleich die Heilige Schrift des Judentums ist, überhaupt christliche Relevanz besitzt. Inwiefern ist das Alte Testament ein christliches Buch?“³ Die Antwort auf diese Frage ist gewiss nicht allein von der historisch-kritischen Exegese her zu leisten, die, wie Hermann Spieckermann formulierte, „nicht weiter als bis in die ‚Vorhöfe der Heiden‘“⁴ zu führen vermag. Zwar liegt die (christliche!) Mitte des Alten Testaments außerhalb seiner selbst, weil „[...] das Alte Testament nur im Zusammenschluss mit dem Neuen Testament einen für die christliche Kirche maßgeb-

¹ Überarbeite und erweiterte Version einer Auftragsarbeit für den Reформаusschuss der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg anlässlich des Zukunftskongresses 2012: „... ein Land, das ich dir zeigen will“.

² Vgl. dazu u. a. *Michael Fricke*, „Schwierige“ Texte“ im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik, Göttingen 2005; *Manfred Oeming*, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007; *Helmuth Utzschneider/Erhard Blum* (Hgg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006; vgl. die alttestamentlichen Beiträge in: *Ingo Baldermann u. a.* (Hgg.), *Biblische Hermeneutik* (JBTh 12), Neukirchen-Vluyn 1997; *Christoph Levin*, *Verheißung und Rechtfertigung*, in: *Christoph Bultmann u. a.* (Hgg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, 327–344; *Reinhard Gregor Kratz*, *Noch einmal: Theologie im Alten Testament*, in: ebd., 310–326.

³ *Uwe Becker*, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2011, 139. Zum Problem alttestamentliche Hermeneutik vgl. auch die Quellensammlung von *Rudolf Smend* (Hg.), *Das Alte Testament im Protestantismus* (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Neukirchen-Vluyn 1995.

⁴ *Hermann Spieckermann*, *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema*, in: JBTh 12 (1997), 26 (25–51).

lichen Charakter hat und insofern immer nur ‚abgeleitete‘ Autorität besitzt“ und auch „[...] nie *als Ganzes*, in der *Gesamtheit* seiner Texte christlich rezipiert worden ist.“⁵ Als „Ringens des Volkes Israel und des einzelnen um das dem Wort Gottes entsprechende rechte Gottesverhältnis“ zeigt das Alte Testament nach Spieckermann auch ohne direktes Christuszeugnis „[...] eine komplexe Kongenialität zum Neuen Testament.“⁶ Bei aller Unterschiedlichkeit bezeugten beide Testamente die Erkenntnis von der „Rettungsbedürftigkeit des Volkes und des einzelnen durch Gott“ und eine im Alten Testament zumindest „ahnende Erkenntnis“ der neutestamentlichen Grundüberzeugung, „dass die Konstituierung des Gott entsprechenden gerechten und wahren Menschen nur aus einer neuen, schöpferischen Tat Gottes hervorgehen kann (Jer 31, 31 ff.; Ez 36, 26 f.; Ps 51).“⁷

Das Alte Testament lässt sich als – zudem auf das Eschaton reduzierter – Stichwortgeber für christliche Kampagnen schwerlich oder nur unter Berücksichtigung einer theologischen *Sachkritik* heranziehen. Das verstörende und gehäufte Vorkommen religiöser Gewaltaussagen bietet Anlass für zahlreiche Rückfragen, zumal sie den Zugang zu alttestamentlichen Texten oft grundlegend verleiden oder für erschreckende Fundamentalismen aller Art Anlass bieten.⁸ Sie nähren darüber hinaus den von Jan Assmann geäußerten Verdacht, der programmatische Monotheismus des Alten Testaments sei prinzipiell gewaltaffin, weil er die Alterität theologisch devianter Konzepte massiv bekämpfe bzw. zu deren Vernichtung aufrufe (z. B. Gen 35, 1; 2Chr 32, 15).⁹

In diesem Zusammenhang ist der für den Zukunftskongress der Oldenburgischen Kirche ausgewählte Leittext Gen 12, 1–4 durchaus reizvoll. Exegetisch handelt es sich um einen *locus classicus*, der gerne als Basistext für christliche Aufbrüche und Erneuerungsaufträge herangezogen wird. Abrahams Migration in die von Gott verheißene, ihm aber unbekanntere *terra incognita* hat aufgrund der metaphorischen Kraft des hier genannten Exodus „ohne Wenn und Aber“ daher auch zu allen Zeiten ihre eigene Faszination ausgeübt, setzt er doch ein starkes Gottvertrauen voraus, das

⁵ Becker, Exegese, 140.

⁶ Spieckermann, Verbindlichkeit, 48.

⁷ Ebd., 49.

⁸ Vgl. Norbert Lohfink, Landerobung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: JBTh 12 (1997), 3–24; Othmar Fuchs, Macht und Gewalt in biblischen Texten. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem „gewalttätigen“ Gott der Bibel, Stuttgart 2004; Kim Strübind, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 9 (2004), 179–206; Johannes Brantschen, Der grausame Gott der Bibel. Einige Lesehilfen für Nichttheologen, in: FZPhTh 50 (2003), 376–387.

⁹ Vgl. Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003 (2010); ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (5. Aufl. 2009). Die in der Zwischenzeit ausufernde Debatte von Gegnern und Befürwortern dieser These, die längst die Feuilletons der großen Zeitungen erreicht hat, ist nicht mehr zu überblicken. Vgl. u. a. Johannes Thonhauser, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaische Unterscheidung“, Marburg 2008.

selbst die Preisgabe sozialer Letztsicherungen der Familien- und Sippenolidarität sowie vernünftiger Lebensprinzipien impliziert, wenn dadurch der Wille Gottes exekutiert wird. „Dieser Text macht Israel bleibend deutlich: Gehorsam gegenüber Gottes Verheißungen geschieht ohne Sicherheiten und ohne Evidenz.“¹⁰ Ob eine Kirche gut beraten ist, sich dieses Programm auf die Fahnen zu schreiben, wollen die nachfolgende exegetische Skizze und die sich daraus ergebenden hermeneutischen Überlegungen kritisch hinterfragen.

2. Text und Kontext von Gen 12, 1–4

Ich übersetze den Text zunächst wie folgt:

(1) Da sprach JHWH zu Abram: „Auf, geh weg aus deinem Land, deiner Heimat und von deiner Sippe in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (2) Und ich will dich (dort) zu einer großen Nation machen und dich segnen. Lass mich deinen Namen groß machen! Sei ein Segen! (3) Lass mich die segnen, die dich segnen, wer dich aber herabsetzt, den trifft mein Fluch. Aber durch dich sollen alle Sippen auf dem Erdboden Segen empfangen! (4) Da machte sich Abram auf den Weg genauso wie JHWH es ihm gesagt hatte. Und mit ihm machte sich Lot auf den Weg. Und Abram war bei seinem Auszug aus Haran 75 Jahre alt.

Die Berufung Abrams/Abrahams¹¹ gehört zu den wichtigsten und immer wieder für Predigt und Katechese herangezogenen Texten des Alten Testaments. Es handelt sich um einen „Brückentext“, der am Übergang von der alttestamentlichen Urgeschichte, die vom Ganzen der Welt und der Menschheit handelt (Claus Westermann), zur eigentlich geschichtlichen Zeit steht. An der Schaltstelle zwischen der „metahistorischen“ Urgeschichte und der mit Abraham beginnenden Geschichte Israels und Judas steht die Berufung Abrahams durch Israels Gott JHWH, die die im erzählerischen Gefälle unheilvolle Urgeschichte mit der letztlich heilvollen Geschichte des Gottesvolkes verknüpft. Neben der genealogischen Notiz zur

¹⁰ *Hermann Spieckermann*, „Ein Vater vieler Völker“. Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament, in: *Reinhard Gregor Kratz / Tilman Nagel* (Hgg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 13 (8–21).

¹¹ Die Schreibweise „Abram“ wird in Gen 17, 5 durch die Redaktion der sog. „Priesterschrift“ aus Gründen einer populären Etymologie (P) in „Abraham“ geändert. Vermutlich handelt es sich aber lediglich um zwei unterschiedliche Schreibweisen desselben Namens, bei dem kein Bedeutungsunterschied auszumachen ist und der einfach „mein Urahn ist groß“ bedeutet (und nicht: „Vater einer Menge“). „Das Alte Testament bezeugt also in der tradierten Namensgebung vielfach den Ahnen- und Totenkult, den die autoritativen Texte expressis verbis als Götzendienst verwerfen (vgl. 1Sam 28).“ *Hermann Spieckermann*, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: *ZThK* 105 (2008), 259–280 (hier: 271). Da die Schreibweise „Abraham“ die gebräuchlichere ist, wird ihr hier durchgängig der Vorzug gegeben und die in Gen 12 begegnende Schreibweise „Abram“ im Folgenden ignoriert.

Herkunft Abrahams in Gen 11, 27–32 erweist sich Gen 12, 1 ff. als sekundäre und insofern „zweite Überleitungserzählung“¹², die dezidiert theologisch-programmatisch verfasst ist. In ihr stoßen die Leserinnen und Leser der Genesis zugleich auf das literarische Zeugnis „der ersten Wortoffenbarung und der ersten Gotteserscheinung“¹³ in der Bibel.

Dabei knüpft die Berufung Abrahams, der im Verständnis des Textes als Repräsentant des nachexilischen Judentums agiert, an die vorangehende Turmbaugeschichte zu Babylon an. Wollten sich die Menschen dort selbst „einen Namen machen“ (11, 4), so ist es hier JHWH, der Abrahams Namen „groß“ machen will und die zerstreuten Völker durch den von ihm erwählten Segensträger zu sammeln verspricht (V. 3). Mit dem schroffen Kontrast zwischen der Turmbaugeschichte als einem eigenmächtigem Handeln der Menschen und der Berufungserzählung als erwählendem (und insofern „eigenmächtigem“) Handeln Gottes formulieren die antiken Herausgeber des Alten Testaments ihr besonderes Anliegen: Diese Schriftensammlung möge in ihrer kanonischen Letztgestalt als Ursprungsgeschichte des Judentums und dessen besonderer Bestimmung gelesen werden, ein Segen für *alle* Völker zu sein. Die universal ausgerichtete Urgeschichte wird in der Geschichte Judas/Israels und seines Protagonisten Abraham somit aufgenommen und vollendet. „Das Volk Gottes, das der Text in Abraham vorwegnimmt, erscheint in der Folge als Stellvertreter der Menschheit vor Gott.“¹⁴

Die beiden Leitworte dieses Übergangs zwischen der Urgeschichte und der Geschichte des Judentums sind der den Exodus Israels vorwegnehmende Aufbruch Abrahams in das Land Kanaan und die Zusage des durch ihn vermittelten Segens an alle Völker. Dies scheint widersprüchlich: Denn das Verlassen der Heimat, des Sippenverbands und der Familie (V. 1) stellte in den Gesellschaften des Alten Orients ein Höchstmaß an Gefährdung für Leib und Leben und damit des Segens dar und galt als *Ultima ratio* im Fall extremer Gefährdungslagen, etwa bei Hungersnöten¹⁵ oder im Falle von Verfolgungen¹⁶.

Die aufgrund der theologischen Spitzenaussage einer göttlichen Berufung nachvollziehbare Fixierung vieler Ausleger auf V. 1–4 unterschlägt dabei leicht den Textzusammenhang, der von 12, 1–8 reicht.¹⁷ V. 9 stellt schließlich als redaktioneller Brückentext eine Überleitung zu Abrahams Flucht nach Ägypten dar. Die Berufung (V. 1–3) erreicht ihr eigentliches Ziel mit der Gotteserscheinung (Epiphanie) in Sichem (V. 6 f). Mit dem Bau des Altars (V. 7) wird Abraham bewusst, „dass er sich im richtigen Land be-

¹² Horst Seebass, Genesis II/1: Vätergeschichte I (11, 27–22, 24), Neukirchen-Vluyn 1997, 12.

¹³ Wilfred Warning, Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12, 1–3, in: *Biblica* 81 (2000), 387 (386–390).

¹⁴ J. Alberto Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, 202.

¹⁵ Vgl. Gen 12, 9–20; 37–50.

¹⁶ Vgl. Ri 11; 1Sam 19, 8–27, 12.

¹⁷ Vgl. Seebass, *Genesis* II, 11.

findet“,¹⁸ das ihm in V. 1 verheißen worden war. Damit greift der Verfasser die Motive des Exodus und der Landnahme auf, die zur bleibenden Signatur des Gottesvolkes besonders in (nach-)exilischer Zeit wurden (s. u.).¹⁹

3. Einzelauslegung

Gen 12, 1–4 lässt sich in groben Zügen wie folgt gliedern:

- 1 Befehl zum Verlassen der Heimat
- 2–3 Segensverheißung
 - 2 Segensverheißung (I): Israel/Juda wird ein „großes Volk“
 - 3 Segensverheißung (II): Segen und Fluch im Blick auf die Völkerwelt
- 4a α) Vollzug des Aufbruchs und β) familiär-biografische Angaben

Die Wechsel von der Urgeschichte zur Abrahamsüberlieferung ist durch die priesterschriftliche Genealogie in Gen 11, 27–32 vorbereitet, die bereits Teile der mit Abraham verbundenen Themen anklingen lässt.²⁰ Die Hauptabsicht des Brückentextes Gen 12, 1–4a, der die priesterliche Abrahamsüberlieferung von Gen 11, 27–32.12, 4b–5 durch eine redaktionelle Fortschreibung des Textes unterbricht, besteht darin, dem in Gen 11 noch unbegründeten „Umzug“ Abrahams von Haran nach Kanaan durch die Hinzufügung einer göttlichen Berufung eine religiöse Motivation und damit eine theologische Dignität zu verleihen. Die Genealogie in Gen 11, 27–32 lässt dagegen keinerlei religiöse Motive für die Migration Abrahams erkennen (Gen 11, 31) und wirkt ausgesprochen profan und rätselhaft. Durch die Offenheit der Situation provoziert die Priesterschrift (P) geradezu eine Nachinterpretation dieses Umstands. Gen 12, 1–4a theologisiert Abrahams Migration nachträglich und erweist sich durch den Befehl JHWHs und seine Segenszusage als erklärender Zusatz zur vorgegebenen P-Tradition.

V. 1

JHWHs unmittelbar einsetzende Anrede an Abraham ergeht als Handlungsanweisung zu einem privaten Exodus aus den drei elementaren sozialen Netzen, in denen ein Mensch im Alten Orient Halt und Schutz findet: Das „Land“ (אֶרֶץ) ist wörtlich das bewohnbare und aus dem Meer herausragende Festland (Gen 1, 9 f.) und meint hier wie des Öfteren im Alten Testament den nationalen Großraum eines Staates, der im Rahmen der altorientalischen Königsideologie unter der Herrschaft des von der Staats-

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Abrahams „Flucht“ nach Ägypten und seine Rückkehr (12, 9–20) nimmt das Exodus-Motiv der antiägyptischen „Plagen“ (V. 17) vorweg, das im Lauf der späteren Überlieferung in Ex 7–11 breit entfaltet wird.

²⁰ Zu Absicht und Funktion der priesterschriftlichen Abrahamsüberlieferung vgl. *Joseph Blenkinsopp, Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis*, in: *JBL* 128 (2009), 225–242.

gottheit eingesetzten Königs stand, der das Gottesrecht zum Schutz der Bevölkerung zu wahren und durchzusetzen hatte.²¹ Die „Heimat“ (בְּלִדְתָּהּ) meint wörtlich „den Ort, an dem man geboren wurde“ (יָלַד = gebären) und verbindet geografische mit genealogischen Konnotationen wie sie in den deutschen Begriffen „Herkunft“ oder „Abkunft“ anklingen. Sie ist als das im Familienbesitz befindliches Land eng mit dem „Vaterhaus“ (בֵּית אָב) verbunden, womit die weitläufige Verwandtschaft als Großfamilie bzw. Sippe bezeichnet wird.²² Als angestammte Größe vermitteln Heimat und Vaterhaus den Familienangehörigen Identität und Rechtssicherheit, wobei das Vaterhaus auch die soziale Stellung des Individuums im Rahmen der Familie definiert. So lässt sich die Trias „Land, Heimat, Sippe“ als von außen nach innen konstruierte Form von „konzentrischen Kreisen vom weitesten zum geringsten“²³ der sozialen Identität beschreiben, die Abraham auf Gottes Anordnung hin preisgeben soll.

Die kompromisslose Apodiktik der Gottesrede verweist auf das an die Propheten ergehende Gotteswort, deren Existenz ganz offensichtlich als bekannt (und damit anachronistisch) im Text vorausgesetzt wird. Jedenfalls scheint der redaktionelle Erzähler über das unmittelbare Reden JHWHs nicht im Mindesten überrascht zu sein und unterlässt jeden Hinweis auf die Begleitumstände einer Theophanie. Der göttliche Migrationsbefehl ergeht mit äußerstem Nachdruck. Denn der hebräische Imperativ „Geh!“ wird durch eine Präposition mit Suffix verstärkt (הָלַךְ לְךָ) und ist wörtlich mit „geh für dich/um deinetwillen“ bzw. mit „geh ohne Wenn und Aber“ zu übersetzen und will sicherlich auf einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit verweisen.²⁴ Abraham soll sich also um nichts anderes als um seinen Aufbruch kümmern und nicht nach links und rechts schauen.²⁵ Dies erinnert nicht von ungefähr an das Gebot zum schnellen Aufbruch des Gottesvolks im Exodus-Buch und hat in der dort gebotenen Eile seine motivgeschichtliche Entsprechung (Ex 12).²⁶

²¹ Vgl. *Hans Heinrich Schmid*, Art. גָּרָם, THAT I, 227–236. Zu dieser Vorstellung vgl. im altorientalischen Raum den Codex Hamurapi (18. Jh. v. Chr.) als das dem König anvertrautes Gottesrecht oder innerbiblisch Ps 110,1–3; 2Sam 7,1–17. „Derselbe Satz kehrt übrigens in der Jakobsüberlieferung in *bêt-ël* (28,14) wieder und erscheint folglich als eines der Grundelemente dieser Tradition“ (Soggin, Genesis, 203).

²² Vgl. *Harry A. Hoffner*, Art. בֵּית, in: ThWAT I, 629–638; *Rainer Kessler*, Sozialgeschichte Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 43.142 f.; *Rainer Neu*, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie, Neukirchen-Vluyn 1992, 40–46 (unbeschadet der Tatsache, dass heute schwerlich noch von einer „nomadischen Vergangenheit Israels“ gesprochen werden kann; vgl. *Ernst Axel Knauf*, Umwelt des Alten Testaments [NSKAT 29], Stuttgart 1994, 34 ff.).

²³ Soggin, Genesis, 201.

²⁴ Vgl. ebd. unter Verweis auf Gerhard v. Rad.

²⁵ Vgl. *Seebass*, Genesis II, 13.

²⁶ Die Verbindung zum Exodusmotiv zeigt sich auch in der anschließenden Fluchtgeschichte Gen 12,10–13, insbesondere in der Bestrafung des Pharaos durch göttliche „Plagen“ (V. 17).

Gott spricht mit Abraham ebenso kompromisslos, wie er von je her mit seinen prophetischen Boten und mit Mose gesprochen hat.²⁷ Die Apodiktik will dem Charakter eines theologischen Programmtexts Nachdruck verleihen. Auch das Umgekehrte kann sich im Rahmen der Erzelterüberlieferung ereignen: der göttliche Befehl zur Rückkehr in das Vaterhaus und in den Kreis der Verwandtschaft (Gen 31, 3; 32, 10), so dass von einer „vorgegebenen Struktur“ gesprochen werden kann, in der eine Schutzgottheit den Auszug, das Bleiben oder die Rückkehr einer Sippe oder ihres Protagonisten anordnet.²⁸ Anders als Claus Westermann annahm, muss dies jedoch keineswegs ein Indiz für eine vorstaatliche nomadische Form der Gottesverehrung sein, worauf im Einzelnen noch einzugehen ist.²⁹

Das Ziel der Reise erfährt Abraham nicht. Erst nach seiner Ankunft versichert ihm eine Gotteserscheinung (Theophanie) und der darauf folgende Altarbau bei Hebron, dass er in dem Land angekommen ist, das JHWH ihm zeigen wollte (V. 7f.). Im Lauf der weiteren Überlieferung stellt sich freilich die Frage, weshalb Abraham sich in diesem Land nicht wie erwartet zur Ruhe setzt, sondern als „ewiger Migrant“ auch weiterhin in ständigem Aufbruch lebt. Dieser auffällige Erzählzug ist auf dem Hintergrund der Entstehungszeit des Textes ebenfalls noch zu klären.

V. 2

Die beiden auf V. 1 folgenden Verse sind durch das Leitwort des *Segens* miteinander verbunden. V. 2 nennt das dreifache Ziel des Unternehmens: Abraham soll Ahnherr einer „großen Nation“ werden; er wird gesegnet und soll einen „großen (d. h. ruhmreichen) Namen“ erhalten. Im Unterschied zu V. 3 nimmt V. 2 dabei zunächst die „innenpolitische“ Perspektive des durch Abraham repräsentierten jüdischen Volkes in den Blick, auch wenn der große/ruhmreiche Name bereits die Brücke zu den anderen Völkern schlägt.

Das Versprechen, aus Abrahams Nachkommen ein „großes Volk“ zu machen, zielt gewiss auf die Zeit der davidisch-salomonischen Monarchie, deren Überlieferung im Rahmen der Nathanweissagung an das Haus Davids eine analoge Formel kennt (2Sam 7, 9b). Die historische Forschung hat zwar erhebliche Zweifel im Blick auf die tatsächliche Existenz eines solchen „Großreichs“ unter David und Salomo, das in keiner altorientalischen Quelle außerhalb der Bibel erwähnt wird, zumal auch die archäologischen

²⁷ Vgl. exemplarisch Ez 2, 1 ff und Ex 4, 10 ff.

²⁸ Vgl. Claus Westermann, Am Anfang. 1. Mose (Genesis), Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986, 145. Weitere Parallelen: Gen 26, 1–3; 46, 1–5a.

²⁹ Diese Annahme basiert auf dem Aufsatz von Albrecht Alt, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (BWANT 12), Stuttgart 1929; kritisch dagegen: Matthias Köckert, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988.

Befunde dessen Existenz mehr als fraglich erscheinen lassen.³⁰ Gleichwohl ist es als geschichtliche Idealzeit im kulturellen Gedächtnis des jüdischen Volkes in Erinnerung geblieben.³¹ Wie sehr die politische Dimension dabei in den Blick gerät, wird daran ersichtlich, dass der Text nicht wie sonst im Alten Testament weithin üblich vom „Volk Israel“ (עַם יִשְׂרָאֵל) spricht – einem Ausdruck, der eine verwandtschaftliche Konnotation besitzt³² und die gemeinsame Abstammung (Genealogie) der Volksgemeinschaft meint –, sondern hier den für Israel seltenen und politischen Begriff der „Nation“ (גוֹי) verwendet. Nicht die einzigartige und geradezu verwandtschaftliche Verbundenheit des Judentums mit JHWH ist in Gen 12 avisiert, sondern, wie die Verheißung des „großen Namens“ verrät, das Ansehen eines großen (jüdischen) Volkes unter den anderen Völkern der Erde. Diese Gleichstellung mit anderen großen Nationen wird an anderen Stellen des Alten Testaments durchaus kritisch gesehen, weil die (spät-)deuteronomistische Theologie jede Form der Äquidistanz zwischen Israel und den Völkern als Relativierung der Einzigartigkeit Israels und seines Gottes deutet (1Sam 8). Da Gen 12, 1–4a aber das Verhältnis Israels bzw. des Judentums zu den anderen Völkern fokussiert (besonders V. 3), scheint die in V. 2 anklingende politische Konnotation durchaus plausibel. Das Gottesvolk lebt im historischen Kontext von Gen 12 inmitten anderer Völker als eine geografisch entgrenzte Nation noch ohne eigenes, aber eschatologisch erhofftes Staatsgebiet.

Zu den bemerkenswerten Eigenarten des Textes zählt also, in welcher Selbstverständlichkeit das Gottesvolk hier auf Augenhöhe mit den anderen Völkern gesehen wird. Die im Alten Testament ebenfalls anzutreffende Selbstverortung Israels als besonderes oder „abgesondertes“ Volk Gottes und die Hervorhebung seiner elitären Besonderheit als „erwähltes Volk“,³³ die es von den anderen Völkern abgrenzen, fehlt hier. Dies gilt es bei der Auslegung des Textes besonders zu beachten.

Der „große Name“ ist, wie Soggin vorschlägt, als der „ruhmreiche“ Name zu deuten³⁴ und bildet den Kontrast zum Bemühen um „Eigenruhm“ in der

³⁰ Zur Geschichte und Überlieferung dieses „Großreichs“ vgl. *Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006 (bes. 25 ff. 229–248). Die in der älteren Forschung etwas voreilig David und Salomo zugeschriebenen Reste von Prachtbauten in Megiddo und Hazor (vgl. *Yigael Yadin u. a.*) sind wohl eher späteren Datums (Omriden). Gerhard v. Rads These einer vermeintlichen „salomonischen Aufklärung“ im 10. Jahrhundert, mit der sich diese frühe Blütezeit erklären ließe, muss als gescheitert gelten. „Es gibt in Juda vor dem Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. auch keine Anhaltspunkte für eine weitverbreitete Fähigkeit zu lesen oder zu schreiben“ (*Finkelstein/Silberman*, ebd., 79).

³¹ Zu den unterschiedlichen Arten der Erinnerung vgl. *Aleida Assmann*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, Bonn 2007, 21–36; *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 62007.

³² Der Begriff meint „Nachkommen eines gemeinsamen Vorfahren“ (*Soggin*, Genesis, 202).

³³ Etwa im Deuteronomium, im sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk (Jos, Ri, 1–2Sam, 1–2Kön) oder in Esr-Neh.

³⁴ *Soggin*, Genesis, 201.

vorangegangenen Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11). Was die Völker vergeblich anstreben, wird Israel von Gott her geschenkt. Die Segenszusage entfaltet sich also zunächst nach innen im verheißenen Ruhm des Gottesvolkes. Der im Hebräischen verwendete Adhortativ kommt wohl am besten zum Ausdruck, wenn man das Verb und sein Objekt mit „lass mich deinen Namen groß machen“ übersetzt, was den Geschenkcharakter des großen Namens durch JHWH hervorhebt und hybride Vorstellungen eines national-elitären Selbstbewusstseins abwehrt.

Die anderen Völker, die ihrerseits um einen großen Namen bemüht sind (Gen 11, 4) – der Verfasser denkt hier sicherlich an die Großmächte seiner Zeit –, gehen dabei keinesfalls leer aus, sondern erweisen sich implizit als Nutznießer eben jenes großen Namens, den Gott dem jüdischen Volk zugedacht hat: Israel wird innerhalb der Völkerwelt nicht nur große Anerkennung erfahren, sondern zugleich für alle Völker zum Segen werden (V. 3). Damit bekommen die „große Nation“ und der „große Name“ eine globale Funktion, die jenseits eines nationalistischen Überlegenheitsgefühls angesiedelt, das sich leicht mit dem Erwählungsgedanken verbinden kann. Berufung und Erwählung sind nicht Selbstzweck eines besonderen Volkes, sondern Aufgabe, andere Völker am von JHWH empfangenen Segen teilhaben zu lassen. Darin liegt nach Gen 12,1–4a die wahre Größe und Bestimmung der jüdischen Nation.

V. 3

Dies wird besonders in V. 3 entfaltet, der die bereits erfolgte Segenszusage von V. 2 („Sei ein Segen!“) erläutert. Das sich auf Abraham berufende Judentum der nachexilischen Zeit ist zugleich „Gegenstand des göttlichen Segens und dessen Mittlerin für andere Völker“.³⁵ Der jüdische Segensträger steht dabei unter besonderem göttlichem Schutz, denn er muss auch mit Neid und Feindschaft rechnen. Die aus der Bundestheologie übernommenen Segens- und Fluchaussagen (Dtn 28; 30,15–20) besiegelten einst das als Vasallenvertrag gedeutete *exklusive* Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel im Deuteronomium (Dtn 28).³⁶ Dieses Verhältnis öffnet sich nun *inklusivisch* zur Völkerwelt, wobei JHWH sich nur mittelbar, d. h. über „sein Volk“ den anderen Völkern zuwendet. Segen und Fluch entscheiden sich damit nicht mehr an der Treue Israels gegenüber seinem Bundesherrn, sondern mittelbar am Verhältnis der Völker zu „Israel“, d. h. dem nachexilischen Judentum: Es erhält den missionarischen Auftrag, die Kunde von JHWH unter die Völker zu bringen³⁷ und wird auf diese Weise zum Segensmittler. Der hier propagierte inklusive Monotheismus macht die

³⁵ Ebd., 203.

³⁶ Vgl. Georg Braulik, Das Deuteronomium, in: Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 163 ff., Jan Christian Gertz, Tora und Vordere Propheten, in: ders. u. a. (Hgg.), Grundinformation Altes Testament, 42010, 307 f.

³⁷ Vgl. Jes 2,1–5; 42,1–7.

Verbreitung der Kenntnis JHWHs erforderlich und zur missionarischen Aufgabe. Dabei zeigt sich allerdings auch die Kehrseite jeder Mission: Das Gottesvolk wird nicht unumstritten die Kunde JHWHs in die Völkerwelt tragen, sondern auch auf Ablehnung und Widerstand stoßen. Dessen extreme Form ist die Verachtung, weshalb zum Segen hier der Fluch tritt.³⁸ Er „bezeichnet ein tätliches, auf schädliche Wirkung bedachtes Herabsetzen/Verwünschen anderer Menschen“³⁹. Den Feinden des Judentums wird ihre Feindschaft zu einem sie selbst treffenden Fluch und damit zur Ursache eines verfehlten und misslingenden Lebens.⁴⁰

Dagegen steht das eigentliche Interesse des Verfassers am Segen.⁴¹ Er ist die vitale göttliche Kraft für die kontinuierliche und gelingende Seite des Lebens, seine Entfaltung und Mehrung. Der Segen fasst alle Aspekte des gelingenden Lebens zusammen, weshalb der Begriff und das Verb häufig im Zusammenhang von Vermehrung und Fortpflanzung begegnen, auch wenn er mehr bedeutet als die bloße Weitergabe des Lebens. Segen zielt auf die Entfaltung aller vitalen Potenziale und damit auf die Fülle des Lebens und zeigt sich psychologisch in der Erfahrung des Lebensglücks, der Zufriedenheit und der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz. Wo der erwartete Segen ausbleibt und das Leben zu misslingen droht, stellt sich dagegen immer auch die Frage nach dem Lebenssinn wie etwa im Buch Hiob oder in den Klagepsalmen.

Heftig umstritten ist die Übersetzung in V 3b: Ist hier „in dir sollen gesegnet werden“ oder „in dir sollen sich segnen“ zu lesen?⁴² Beide Übersetzungen sind für *בְּרַכְךָ* aufgrund der Nifalform des Verbs möglich und ergeben Sinn. Die in den Übersetzungen beliebtere Passivformulierung unterstreicht den Empfangscharakter des Segens, unterschlägt aber, dass es wesentlich am Verhalten der „Sippen der Erde“ gegenüber Israel liegt, ob sie am Segen JHWHs Anteil haben. Seebass' Übersetzungsvorschlag („so werden sich durch dich in Segen versetzen alle Sippen der Erde“)⁴³ ist möglich, wirkt aber holperig. Soggin gibt den Ausdruck mit „Segen empfangen“⁴⁴ wieder, was ein guter Kompromiss zwischen passiver (gesegnet werden) und reflexiver (sich segnen) Auslegung zu sein scheint. Zum Empfang gehört immer eine Empfangsbereitschaft, „gewiss nicht als religiöse Leistung,

³⁸ Vgl. Gen 27, 29; Num 24, 9.

³⁹ Seebass, Genesis II, 15.

⁴⁰ Vgl. Marie Louise Gubler, Segen und Fluch in der Bibel, in: Diakonia 33 (2002), 11–17; klassisch: Willy Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969.

⁴¹ Grundlegend zum Verständnis des Segens: Claus Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Gütersloh 1981; zu den Segensaussagen in den Erzelternerzählungen: Josef Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: BZ.NF 6 (1962), 1–31.

⁴² Zusammenfassung der Diskussion bei Seebass, Genesis II, 15 f.

⁴³ Ebd., 10.

⁴⁴ Soggin, Genesis, 201.

sondern als eine Bereitschaft und Offenheit der Völker für Abram/Israel⁴⁵. Die Vorstellung von einer magischen Eigenmacht des Segens⁴⁶ scheint damit hinreichend abgewehrt.

Als monotheistischer Alleinherrscher, zu dem JHWH erst im Exil avancierte,⁴⁷ ist der Gott Israels nun zum Gott aller Menschen und Völker geworden, deren Vertreter in V. 3b „Sippen“ (משפחה) genannt werden – was wohl im Sinne generationenübergreifender „Geschlechter“ zu verstehen ist – und reflektiert zugleich den Hintergrund der Erzelternerzählungen im Rahmen der Familienreligion (im Unterschied zum Staatskult).⁴⁸ Damit wird der Dauerhaftigkeit des Segens stärker Rechnung getragen, als wenn hier lediglich von den Völkern der Erde die Rede wäre. Die globale Dimension der Völkerwelt konkretisiert der hebräische Text durch „den Erdboden“ (הארמה)⁴⁹ und meint damit den bewohnbaren und durch Ackerbau kultivierbaren Teil des Festlands (ארץ), mithin also den Ort, an dem die „Geschlechter der Erde“ leben und die Grundlage für ein sesshaftes Leben finden können. Diese Formulierung verweist also gerade nicht auf einen nomadischen Hintergrund des Textes, wie Westermann gemeint hatte, sondern auf eine sesshafte und Ackerbau treibende (Stadt-)Bevölkerung, die hinter Gen 12, 1–4a stehen dürfte.

V. 4

Der Vers ist zweigeteilt. V. 4a gehört noch zum redaktionellen Einschub in den priesterschriftlichen Zusammenhang von Gen 11, 27–12, 5 und schildert den „Glaubensgehorsam“ Abrahams im Blick auf die göttliche Anweisung. V. 4b und 5 beschreiben in typisch priesterlicher Manier und in Anknüpfung an 11, 27–32 die näheren Umstände des Umzugs, wie die für den Fortgang der Abrahamüberlieferung wichtige Mitnahme Lots und das Lebensalter des Patriarchen. An der Kommentierung dieser biografischen Daten zeigt die theologische Reinterpretation in Gen 12, 1–4a dagegen keinerlei Interesse und führt die Fortschreibung erst in V. 6 (5b)–8 bis zur Ankunft im Land Kanaan weiter.

⁴⁵ Seebass, Genesis II, 16.

⁴⁶ Im Sinne des Augustinischen „ex opere operato“, also der Selbstwirksamkeit der Sakramente kraft ihrer bloßen Spendung.

⁴⁷ Vgl. Matthias Köckert, Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: BThZ 22 (2005), 3–36; Uwe Becker, Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte, in: ZThK 102 (2005), 1–16; Manfred Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: ders., Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997 (1990), 1–24.

⁴⁸ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001, 26–54.

⁴⁹ Vgl. Hans Heinrich Schmid, Art. ארמה, in: THAT I, 57–60.

Zusammenfassung

In Gen 12, 1–4a stößt man auf ein kühnes und gehaltvolles literarisches Implantat der Redaktion, das als Relecture der älteren priesterschriftlichen Darstellung dem eigenartig unbegründeten und damit „profanen“ Auszug Abrahams aus Haran eine eminent theologische Note verleiht. Die Besonderheit dieses Exodus besteht darin, dass die Landnahme Abrahams nicht aus ökonomischen Gründen (vgl. Gen 12, 10–20), sondern aus Gehorsam gegenüber einem göttlichen Ruf erfolgte. Paradoxerweise erwächst der Segen aus einer den Segen gefährdenden Tat: Abraham lässt gerade die eigenen elementaren Lebensgrundlagen hinter sich. Zugleich wird dieser Exodus in einen weltpolitischen Kontext gestellt, der den universalen Horizont der Urgeschichte aufnimmt und weiterführt. Der Segen Abrahams, der sich aus dem Gehorsam gegenüber JHWHs Wort ergibt, ist der universale Segen eines monotheistischen Gottes, der das nachexilische Judentum zum Instrument seines Segens für alle Völker macht.

Die Erzelternerzählungen, die hier einsetzen, erweisen sich daher bereits mit ihrem Introitus in Gen 12, 1–4 als Kontrastgeschichten zur Abgrenzung des Gottesvolkes von den Völkern, wie sie in anderen alttestamentlichen Überlieferungen prominent in Erscheinung tritt: „Die aggressive und exklusive Ausrichtung der Exodusüberlieferung fehlt in der Vätergeschichte der Genesis. Vielmehr fällt in politischer Hinsicht deren Pazifismus [...] und in theologischer Hinsicht deren Inklusivismus auf.“⁵⁰ Konrad Schmid sieht darin ein alternatives Konzept zur Exodusüberlieferung, die Israel vehement von den anderen Völkern abzugrenzen versucht (ebd.). „Insgesamt ist 12, 1–8 [...] eine grundlegende Erzählung Altisraels zu seiner Selbsteutung vor seinem Gott. [...] Gegenstand der Erzählung [ist] die Konstitution des Gottesvolkes im Bleiben am Gotteswort und an der Verheißung trotz allergrößter Verzögerungen, ja Widrigkeiten.“⁵¹ Der Text gewinnt damit eine gleichsam kontrafaktische Funktion: In Zeiten extremer Verunsicherung durch die politischen und religiösen Verhältnisse der persischen oder frühhellenistischen Zeit, die den historischen Rahmen des Textes bilden dürften, wird das Gottesvolk an seine globale Bestimmung zurückverwiesen und durch eschatologische Verheißungen gestärkt.

Schmid verweist zudem auf eine interessante Parallele in Ps 72, 17. Dort heißt es im Blick auf den König: „Sein [sc. des Königs] Name soll ewiglich bleiben, soll sprossen, solange die Sonne scheint. Mit seinem Namen sollen sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde, alle Völker sollen sich glücklich preisen.“⁵² Dies könnte ein Hinweis auf den ursprünglichen Sitz im Leben derartiger Segensverheißung sein. Galt sie einst als Huldigungsformel zugunsten des von den Göttern eingesetzten Königs, so wird diese nun auf Abraham und damit auf dessen Nachkommen in der königs-

⁵⁰ Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2008, 126.

⁵¹ Seebass, *Genesis II*, 12.

⁵² Übersetzung nach Schmid, *Literaturgeschichte*, 125.

losen nachexilischen Zeit übertragen. Sollte es sich um eine „demo(kra)tisierende Tendenz“ handeln, wäre eine Verortung von Gen 12,1–4a in der Königszeit jedenfalls ausgesprochen unwahrscheinlich. Aber für eine Spätdatierung gibt es weitere Indizien.

4. Die Frage nach den Quellen und dem historischen Kontext

Gen 12,1–4 erweist sich als redaktioneller Text, der im Unterschied zur älteren Forschung, die diesen Text dem „Jahwisten“ zuwies,⁵³ schwerlich einer eigenständigen „Pentateuchquelle“ zuzuordnen ist. Es handelt sich vielmehr um einen eigens für die Vernetzung von Urgeschichte und Abrahamsüberlieferung geschaffenen Brückentext einer schriftgelehrten Redaktion.⁵⁴ Dies zeigt sich nicht nur durch die bewusste Theologisierung der Berufungsaussage, in deren Mittelpunkt JHWH als handelndes Subjekt steht, sondern auch anhand geschickter Stichwort-Verknüpfungen mit der Urgeschichte und dem Buch Genesis insgesamt.⁵⁵ Gen 12,1–4 unterbricht die priesterschriftliche Darstellung der Abrahamsüberlieferung (11, 27–32. 12, 4b–5), indem eine fortschreibende Redaktion der Migration Abrahams von Haran nach Palästina eine theologische Deutung hinzufügt und damit den priesterlichen Segensgedanken vom gelingenden Leben aufgreift und vertieft. Gen 12,1–4 muss also jünger als die Priesterschrift sein.

Nach der lange Zeit allgemein anerkannten „Neueren Urkundenhypothese“ hat man die Abfassung von Gen 12,1–4a häufig in die frühe Königszeit der davidisch-salomonischen Monarchie datiert. Angesichts der hohen literarischen und theologischen Qualität dieser „Quelle“ wollte Gerhard v. Rad gar von einer „salomonischen Aufklärung“ ausgehen, in der die vorstaatliche nomadische Zeit in Form der Vätererzählungen nacherzählt worden sei, die auf der Grundlage einer vorangegangenen mündlichen Tradition basiere.⁵⁶ Diese Annahmen haben sich seit den 80er Jahren aufgrund bahnbrechender Arbeiten⁵⁷ und archäologischer Entdeckungen⁵⁸, die das

⁵³ Vgl. stellvertretend *Gerhard v. Rad*, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1956, 131–134.

⁵⁴ Vgl. *Norbert Clemens Baumgart*, Das Ende der biblischen Urgeschichte, in: BN 82 (1996), 55; *Jean Louis Ska*, L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1–4a, in: *Marc Vervenne/Johan Lust* (Hgg.), Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS für Christianus H. W. Brekelmans (BETHL 133), Löwen 1994, 367–389.

⁵⁵ Vgl. *Warning*, Verknüpfungen, 386–390, der etwa hinter Begriffen wie „Volk“, „groß“, „gehen“ und „segnen“ usw. eine bewusste Zahlenarithmetik vermutet, die besonders auf die Sieben- und Zwölfzahl als Ausdruck der Vollkommenheit verweist.

⁵⁶ Die Diskussion über die Pentateuchquellen und ihrer Infragestellung wird ausführlich dargestellt u. a. in *Frevel/Zenger*, Einleitung, 103–162.

⁵⁷ Grundlegend: *Erhard Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; *ders.*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990; *Köckert*, Vätergott.

⁵⁸ Vgl. dazu *Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003.

Bild der Frühgeschichte Israels auf den Kopf stellen, als nicht stichhaltig erwiesen.⁵⁹ Heute weiß man, dass es in Israel vor dem 9. Jh. v. Chr. noch keine Schriftkultur gab und dass der – auch in Gen 12,1–4a – vorausgesetzte Monotheismus ein Produkt der Exilszeit und damit nicht vor der Mitte des 6. Jh. v. Chr. anzusetzen ist.

Kontext der Erzelternzählungen ist daher nicht die nomadische Vorzeit Israels (die es in der biblisch berichteten Form nicht gab), sondern eine Form der in vorexilischer Zeit verbreiteten „Familienreligion“ und ihrer unterschiedlichen Sippengötter.⁶⁰ Erst im Zuge einer theologischen Überarbeitung dieser Traditionen während oder kurz nach dem babylonischen Exil wurden diese Sippengötter mit JHWH identifiziert, wobei die ursprünglich getrennten Überlieferungen von Jakob (Nordreich Israel) sowie von Abraham und Isaak (Südreich Juda) ihre heutige literarische Gestalt gewannen und zu einem in sich geschlossenen Erzählblock der Patriarchen ausgestaltet wurden.⁶¹

Der Brückentext Gen 12,1–4a ist daher wohl am ehesten zwischen dem 7.–5. Jh. v. Chr. entstanden, in einer Zeit, in der die Verheißungen des Landes und der Mehrung des Volkes als komplementäre Hoffnungsperspektiven durchaus Sinn machten. Die Deportationen der Assyrer und Babylonier hatten neben ökonomischen Krisen Palästina entvölkert und beachtliche Teile der Bevölkerung in die Diaspora getrieben (u. a. auch nach Ägypten).⁶² Herausragendes Thema der Erzelternüberlieferung ist nach Christoph Levin die „Fremdlingsschaft“⁶³ der Patriarchen, die auf ein Judentum verweise, das durch politische Ereignisse (Exil, Auswanderung) weltweit verstreut sei. Ohne politischen und kultischen Mittelpunkt – der Jerusalemer Tempel spielt bei den Erzeltern keine Rolle! – werde das Bewusstsein von Familie und Verwandtschaft umso wichtiger. „Jahwe hat seine Bindung an das Land Israel und Juda abgestreift und ist zum Weltengott geworden, zum ‚Gott des Himmels‘ (Gen 24, 3. 7). Die Beziehung zu ihm vermittelt sich nicht mehr, indem seine Verehrer dort siedeln, wo dieser Gott seine Wirksphäre hat, sondern dadurch, dass die Sippe Jahwe verehrt.“⁶⁴ Der Bewegungsradius des sich ständig auf Reisen befindlichen Abraham entspricht dabei der Verbreitung des Judentums in exilischer-nachexilischer Zeit. „Hier zeigt sich die geographieunabhängige Definition des Gottesvolkes: Israel ist Israel kraft seiner Gottesbeziehung und nicht kraft seiner Ansässigkeit in seinem

⁵⁹ Zu den Argumenten vgl. *Gertz*, Grundinformation, 269–279 und bei *Frevel/Zenger*, Einleitung (s. Anm. 56).

⁶⁰ Vgl. *Köckert*, Wandlungen, 3–36.

⁶¹ Ausführlich dazu: *Thomas Römer*, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg (CH)/Göttingen 1990. Nach Römer sind die Erzelternüberlieferungen der Genesis eindeutig jünger als das Deuteronomium (Dtn).

⁶² Vgl. *Schmid*, Literaturgeschichte, 125.

⁶³ *Christoph Levin*, *Das Alte Testament*, München 2006, 51 ff.; *ders.*, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993 (bes. 414–435).

⁶⁴ *Levin*, *Das Alte Testament*, 53.

Land“.⁶⁵ Dass Abraham aus Haran, also aus Nordwest-Mesopotamien in das Land Kanaan einwanderte, kann dabei als Ausdruck der Hoffnung der im Exil befindlichen Kreise auf einen neuen Exodus und eine Rückkehr ins „Land der Väter“ gelesen werden, zumal der Weg Abrahams von Haran nach Kanaan einer damals offenbar bekannten Route zwischen Mesopotamien und Palästina entsprach, auf der die Heimkehrer unterwegs waren.⁶⁶ Hier hat auch die wohl eschatologisch verstandene Hoffnung ihren Ort, dass Israel nicht nur das „Volk“ (עַם) JHWHs ist, sondern wieder zu einer geachteten „Nation“ (גוֹי) im Sinne einer staatlich-politischen Größe werde (V. 2). Der Begriff scheint daher mit Bedacht gewählt.

Im Rahmen der babylonischen und persischen Großreiche war das Judentum Teil dieser Völkerwelt geworden, in der es sich orientieren musste. So findet auch das Programm einer friedlichen Koexistenz „Abrahams“ – und damit des nachexilischen Judentums – mit den Völkern, die durch dessen Nachkommen gesegnet werden sollen, eine sinnvolle historische Einbettung. Die persischen Oberherren regierten vergleichsweise milde über ihre Provinzen und erlaubten den Juden die Rückkehr nach Palästina und den Wiederaufbau des Tempels. Der Perserkönig Kyros wird durch Deuterjesaja im 6. Jh. v. Chr. sogar als „Messias“ bezeichnet (Jes 45, 1 ff.), was durchaus zu dem in den Erzelternerzählungen und in Gen 12, 1–4a vertretenen inklusiven Monotheismus passt. Denn „die Patriarchen kommen auf ihren Wanderungen und Wegen mit einer Reihe von Gottheiten in Kontakt, die sich ihnen unter verschiedenen Namen offenbaren und denen sie an verschiedenen Orten Kultstätten errichten. Für die Leserschaft der Vätergeschichte ist natürlich klar, dass hinter diesen Gottheiten immer ein- und derselbe Gott steht, nämlich Jhwh.“⁶⁷

Bei diesem inklusiven monotheistischen Konzept handelt es sich um eine sekundäre theologische Konstruktion, denn Israels Geschichte war bis zum Untergang des Königtums von einem „milden Polytheismus“ (Hermann Spieckermann) geprägt. Der Text lebt von der Erfahrung der religiösen Interkulturalität, die sich durch die Religionen und Gottheiten in ihrer Identität nicht gefährdet sah. Insofern handelt es sich bei den Erzelterngeschichten um ein zeitgenössisches Gegenmodell zum Deuteronomismus und der Priesterschrift mit ihrem strengen exklusiven Monotheismus, der fremde Gottheiten als Bedrohung der eigenen Identität versteht. Im Unterschied dazu geht Gen 12 wohl von der Erkenntnis aus: „Ein Monotheismus, in dem der eine Gott die vielen Götter einfach negiert, ist nicht lebbar. Nur ein Monotheismus, der die vielen Götter in den einen Gott integriert, bleibt religiös plausibel.“⁶⁸ Umstritten bleibt allerdings, ob die hier favorisierte

⁶⁵ Schmid, Literaturgeschichte, 126.

⁶⁶ Vgl. Soggin, Genesis, 195 f. 200.

⁶⁷ Schmid, Literaturgeschichte, 126.

⁶⁸ Christoph Levin, Integrativer Monotheismus im Alten Testament, in: ZThK 109 (2012), 154 (153–175). – Dieser integrative Monotheismus zeigt sich auch in der Erklärung des Namens Abrahams. Der seitens der Priesterschrift als „Vater einer Menge“ populär-etymologisch

Ansicht, dass integrativer und exklusiver Monotheismus im Alten Testament als historisch *synchrone* alternative Modelle koexistierten, oder die von Levin vertretene Meinung zutrifft, dass es sich bei beiden Ansätzen um diachrone Phänomene einer sukzessiven Deutung JHWHs handelt. Levin vertritt die Ansicht, dass mit dem Wegfall der zentralen Instanzen von Tempel und Königtum JHWH nur habe überleben können, indem die aus der Jerusalemer Tempeltheologie stammende exklusive Loyalität zu ihm nun allgemein *eingefordert* wurde, wie es etwa das Erste Gebot promulgiere (Ex 20, 3; Dtn 5, 7).⁶⁹ In gleicher Weise wäre freilich denkbar, dass es sich in Gen 12 um eine Korrektur der deuteronomistischen Forderung nach der Abwendung und Vernichtung „fremder“ Gottheiten handelt. Damit wäre jener fundamentalistischen Alleinverehrungsforderung Einhaltung geboten, die im geopolitischen Kontext der Erzvätergeschichten als theologische Engführung des jüdischen Tempelstaates und seiner Repräsentanten erschien und durch ein pazifizierendes „Gegenmodell“ ersetzt wurde, das weniger kultische, sondern vielmehr weisheitliche Züge trägt.

5. Hermeneutische Überlegungen

An Abraham als dem Protagonisten des jüdischen Volkes zeigt sich „ein Grundmerkmal seines ganzen Daseins vor Gott“.⁷⁰ Dessen Gott begleitet sein Volk in die Diaspora und macht das Judentum zur Weltreligion, das den einen Gott aller Menschen bezeugt und dadurch zum gelingenden Leben aller Menschen beiträgt.

Für eine christliche Adaption bieten sich mehrere Anknüpfungspunkte. Abraham ist auch für das Neue Testament eine wichtige Symbolgestalt des christlichen Glaubens (Röm 4; Gal 3). Die Berufung Abrahams hat daher durchaus das Potenzial, einer Kirchenreform Impulse zu geben. Einige hermeneutische Anstöße sollen zum Schluss kurz benannt werden.

1. Abrahams „Exodus“ ist als Aufbruch in die Fremde Wagnis und Zumutung. Denn der Bruch Abrahams mit seiner Vergangenheit und seinen Sicherheiten vollzieht sich kompromisslos. „Land, Heimat und Familie“ (V. 1) sind in einer gesellschaftlich etablierten Landeskirche traditionelle Werte bzw. Normen. Sie bilden – wie im abrahamitischen Judentum – Stabilitätsfaktoren der Gesellschaft und der Kirche. Ist eine Kirche willens und in der Lage, ihr Gottvertrauen in einer Konsequenz zu leben,

gedeutete Name (Gen 17, 5) bedeutet ursprünglich aber „mein Urahn ist erhaben“ und belegt – wie zahlreiche ähnlich gebildete Namen – einen ausgeprägten Ahnenkult, mit dem in der Zeit vor dem babylonischen Exil fest zu rechnen ist. Abraham wird erst durch die späte theologische Redaktion zum monotheistischen Alleinverehrer JHWHs stilisiert. Vgl. dazu *Spieckermann*, *Religionsgeschichte Israels*, 271 f.

⁶⁹ Levin vertritt die Ansicht: „Der integrative Monotheismus war in gewissem Grade die Voraussetzung der exklusiven Monolatrie“ (*Levin*, *Monotheismus*, 172).

⁷⁰ v. *Rad*, *Genesis*, 132.

die Traditionsabbrüche oder grundlegende (d. h. mehr als nur kosmetische) Korrekturen ihres bisherigen Selbstverständnisses auf dem Weg in eine postmoderne Fremde in Kauf zu nehmen gewillt ist? Inwiefern behindern Traditionen und langfristige rechtliche Verpflichtungen erforderliche Aufbrüche – und sind diese *überhaupt* modifizierbar? Mögliche Identitätsgewinne einer stärkeren Profilierung sind gegen Identitätsverluste abzuwägen. Unter den Gesichtspunkten gegenwärtiger und erwartbarer Herausforderungen muss eine Kirche klar formulieren, worin sie Gottes Auftrag für sich selbst sieht.

2. Die oben skizzierte Diasporasituation Abrahams und ihr historischer Hintergrund zeigen Analogien zu den religiösen Signaturen der Gegenwart. Zwar steht auch heute noch „die Kirche im Dorf“, aber sie ist immer öfter verwaist. Insofern sieht sich die ortsstabile und architektonisch wahrnehmbare Kirche mit Menschen konfrontiert, die ihr – nicht jedoch der Religion – meist indifferent gegenüberstehen. Diese Situation zeigt sich in doppelter Hinsicht als „belonging without believing“ und „believing without belonging“. Der Weg der Kirche zu den Menschen und ihrer Lebenswelt ist damit eine gegenwärtig erfahrbare Form der Diaspora. Wie kann diese Diaspora für alle Menschen zum Segen werden?
3. Abrahams Weg aus der vertrauten Umwelt in die Diaspora ist kein Weg in eine feindliche oder „gottlose“ Welt. Sie ist vielmehr voller Götter und damit alternativer oder ergänzender Sinnpotenziale. Die weitere Abrahamsgeschichte zeigt, dass der Patriarch ein Segensträger eigener Art ist. Seine religiöse Botschaft besteht gerade in der Pazifizierung des Fremden und einem theologischen Inklusivismus, der ohne besserwisserischen Ton daherkommt. Er sucht nicht das Trennende, sondern das Gemeinsame und könnte gerade darin attraktiv für heutige Lebensgefühle und Selbstdeutungen sein. Im Unterschied zum drohenden „Kampf der Kulturen“, den sich die Fundamentalismen auf die Fahnen geschrieben haben, sieht die Erzelterntertradition in der Alterität der Anderen das Gemeinsame. Ihre Botschaft lautet: Dein Gott ist auch mein Gott. „Abrahamitisch“ ist eine Religion nur, wenn sie das berücksichtigt, d. h. grundsätzlich ökumenisch und interreligiös ausgerichtet ist. Der Monotheismus ist daher nicht *grundsätzlich* wohl aber *potenziell* gewaltaffin (inklusive oder exklusive Monotheismus).⁷¹
4. Der Text greift die Migrationsproblematik eines in der Diaspora verstreuten Judentums auf und verleiht dieser Existenz Sinn. Abraham (das nachexilische Judentum) ist der „ideale Immigrant“⁷² in den globalisierten Großreichen der Antike. Die Kirche ist in der umgekehrten Situation. In der angesichts der heutigen Globalisierung verstärkten Migration um sie herum ist sie ein stabilisierender Faktor und Heimat für Fremde. Im Rahmen verbreiteter und beruflich bedingter Migration

⁷¹ Gegen Assmann, Unterscheidung.

⁷² Vgl. Blenkinsopp, Abraham, 233–235 („Abraham, ideal immigrant“).

hat sie in einer integrativen seelsorgerlichen Begleitung von Neubürgerinnen und Neubürgern eine Aufgabe, die beim Heimischwerden hilft. Kirche könnte – und sollte – Heimat in der Fremde sein.

5. Die Funktion einer Kirche in ihrer eigenen inneren Diasporasituation und der Diasporasituation im Rahmen der Berufs- und Asylmigration ist hier die des Segens. Leitbild der Kirche könnte sein, dass sie ein „Segen für alle“, mithin ein Gewinn und keine Belastung für die Gesellschaft ist. Sie hat ihr nicht mit angestammten Ansprüchen aus der Vergangenheit oder mit larmoyanten (und etwas albernen) Forderungen nach Respektierung der für sie maßgeblichen Normen zu begegnen. Ihre Erwartungshaltung sollte sich aus der Souveränität ableiten, zum Segen berufen zu sein, im Segen zu wirken und dadurch zum gelingenden Leben aller Menschen beizutragen.

Bibliografie

- Alt, Albrecht*, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (BWANT 12), Stuttgart 1929
- Assmann, Aleida*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, Bonn 2007
- Assmann, Jan*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁶2007
- , Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003 (2010)
- , Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (5. Aufl. 2009)
- Baldermann, Ingo u. a.* (Hgg.), Biblische Hermeneutik (JBTh 12), Neukirchen-Vluyn 1997
- Baumgart, Norbert Clemens*, Das Ende der biblischen Urgeschichte, in: BN 82 (1996), 27–58
- Becker, Uwe*, Von der Staatsreligion zum Monotheismus. Ein Kapitel israelitischer Religionsgeschichte, in: ZThK 102 (2005), 1–16
- , Exegese des Alten Testaments, Tübingen ³2011
- Blenkinsopp, Joseph*, Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis, in: JBL 128 (2009), 225–242
- Blum, Erhard*, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984
- , Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990
- Brantschen, Johannes*, Der grausame Gott der Bibel. Einige Lesehilfen für Nichttheologen, in: FZPhTh 50 (2003), 376–387
- Braulik, Georg*, Das Deuteronomium, in: *Christian Frevel/Erich Zenger u. a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 163–188
- Israel Finkelstein/Neil A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ⁴2003
- , David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006
- Frevel, Christian/Erich Zenger u. a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012

- Fricke, Michael*, „Schwierige“ Texte“ im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik, Göttingen 2005
- Fuchs, Othmar*, Macht und Gewalt in biblischen Texten. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit dem „gewalttätigen“ Gott der Bibel, Stuttgart 2004
- Gerstenberger, Erhard S.*, Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001, 26–54
- Gertz, Jan Christian*, Tora und Vordere Propheten, in: *ders. u. a.* (Hgg.), Grundinformation Altes Testament, 42010, 193–212
- Gubler, Marie Louise*, Segen und Fluch in der Bibel, in: *Diakonia* 33 (2002), 11–17
- Hoffner, Harry A.*, Art. ביה, in: *ThWAT* I, 629–638
- Kessler, Rainer*, Sozialgeschichte Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2006
- Knauf, Ernst Axel*, Umwelt des Alten Testaments (NSKAT 29), Stuttgart 1994
- Köckert, Matthias*, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988
- , Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36
- Kratz, Reinhard Gregor*, Noch einmal: Theologie im Alten Testament, in: *Bultmann, Christoph u. a.* (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 310–326
- Levin, Christoph*, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- , Das Alte Testament, München 2006
- , Integrativer Monotheismus im Alten Testament, in: *ZThK* 109 (2012), 153–175
- , Verheißung und Rechtfertigung, in: *Bultmann, Christoph u. a.* (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344
- Lohfink, Norbert*, Landeroberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: *JBTh* 12 (1997), 3–24
- Neu, Rainer*, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie, Neukirchen-Vluyn 1992
- Oeming, Manfred*, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007
- Rad, Gerhard v.*, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1956
- Römer, Thomas*, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Fribourg (CH)/Göttingen 1990
- Schmid, Hans Heinrich*, Art. אֱלֹהִים, in: *THAT* I, 57–60
- , Art. אֱלֹהִים, *THAT* I, 227–236
- Schmid, Konrad*, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008
- Schottruff, Willy*, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn 1969
- Schreiner, Josef*, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: *BZ.NF* 6 (1962), 1–31
- Seebass, Horst*, Genesis II/1: Vätergeschichte I (11, 27–22, 24), Neukirchen-Vluyn 1997
- Ska, Jean Louis*, L'Appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israel. Genèse 12, 1–4a, in: *Marc Vervenne/Johan Lust* (Hgg.), Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS für Christianus H. W. Brekelmans (BETHL 133), Löwen 1994, 367–389
- Smend, Rudolf* (Hg.), Das Alte Testament im Protestantismus (Grund Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Neukirchen-Vluyn 1995

- Soggin, J. Alberto*, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997
- Spieckermann, Hermann*, „Ein Vater vieler Völker“. Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament, in: *Kratz, Reinhard Gregor/Nagel, Tilman* (Hgg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 8–21
- , Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: *ZThK* 105 (2008), 259–280
- , Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, in: *JBTh* 12 (1997), 25–51
- Strübind, Kim*, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)* 9 (2004), 179–206
- Thonhauser, Johannes*, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaische Unterscheidung“, Marburg 2008
- Utzschneider, Helmuth/Blum, Erhard* (Hgg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006
- Warning, Wilfred*, Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1–3, in: *Biblica* 81 (2000), 386–390
- Weippert, Manfred*, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *ders.*, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997 (1990), 1–24
- Westermann, Claus*, Am Anfang. 1. Mose (Genesis), Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986
- , Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Gütersloh 1981