

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 4

Artikel: Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Überlieferung in der Genesis : zum 70. Geburtstag Karl Barths
Autor: Keller, Carl A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878990>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Überlieferung in der Genesis.

Zum 70. Geburtstag Karl Barths.

Alt — so alt wie die kritische Bibelforschung überhaupt — ist der Konflikt zwischen der wissenschaftlichen Arbeit am Alten Testament und den Bedürfnissen des persönlichen Glaubenslebens wie des praktischen Aufbaus der Gemeinde. Was der lebendige Glaube als Einheit schaut, als kontinuierliches Handeln Gottes von der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi, bis zum Einbruch des Reiches Gottes, das wird von der kritisch-historischen Forschung zerlegt, gesichtet, geschichtlich gegliedert, aufgelöst in Gattungen menschlichen Redens, menschliches Suchen und Hoffen, Irren und Finden. Der Konflikt ist grausam; er läßt sich nicht vermeiden. Jeder angehende Pfarrer muß ihn — auf der Universität und in den ersten Jahren seines Dienstes — durchfechten; aber noch in mancher Studierstube, in manchem Unterrichtszimmer, an Bibelabenden und in langen seelsorgerlichen Gesprächen taucht er auf und erweist sich nie als völlig beigelegt. Es geht da einerseits um die wissenschaftliche und intellektuelle Redlichkeit des Verkündigers, der sich hüten soll, irgend etwas — sei es zugunsten der Kritik oder auch zugunsten der Tradition — nur aus Opportunitätsgründen zu behaupten, solange er im Grunde seines Herzens und seines Erkennens nicht dazu stehen kann. Andererseits aber setzt hier die Kirche nichts weniger aufs Spiel als eben ihre «Tradition», d. h. die Gewißheit des rechten Glaubens und damit die Einheit der dem Verkündiger anvertrauten Herde. Es geht um die Verantwortung des berufenen Dieners gegenüber der auf Christus und die Apostel gegründeten und auferbauten Gesamtkirche, und vor allem gegenüber ihrem Herrn.

Nehmen wir einmal an, ein wissenschaftlich-kritischer Diener des Wortes vertrete in seiner Gemeinde Ansichten, die vom schlichten Bibelglauben

der Tradition abweichen. Könnte es da nicht geschehen, daß er, in bester Absicht, der Wahrheit einen sehr schlechten Dienst erweist? Wahrheit findet sich doch in der Gemeinschaft der Heiligen, in der Gemeinde Jesu Christi, im erlösenden Glauben an den Herrn und Heiland. Dieser Glaube ist es, der in der gesamtkirchlichen Tradition überliefert, angenommen, lebendig erfahren und wieder bezeugt wird. Kein seiner hohen Aufgabe bewußter Verkündiger und Lehrer der Schrift wird sich leichtfertig in betonten Gegensatz stellen zu dieser Tradition. Er tut es auf die Gefahr hin, viele Gläubige aus der Gemeinschaft auszuschließen oder gar vom erlösenden Glauben abzuhalten. Die Methode und viele Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung stehen jedoch in einem solchen Gegensatz.

Mich dünkt, die kritische Bibelwissenschaft habe allen Grund, auf dieses Dilemma des Pfarrers zu achten. Hat sie doch nur ein Ziel, nämlich der Wahrheit — das heißt der Gemeinde und dem in ihr lebendigen Glauben — zu dienen. Beim aktiven, seines christlichen Glaubens bewußten Teil der Gemeinde erweist sich ja fortwährend die biblische Überlieferung in ihrem vollen Umfang als eine reale Kraft, als erfahrbare Wirklichkeit. Eine christusgläubige Gemeinde neigt in der Regel zum Fundamentalismus. Das Gotteswort ist ihr tägliche Nahrung, eine Leuchte ihrem Wandel und ein Licht auf ihrem Weg. Da wird nicht stark gefragt nach dem Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in der Schrift — solche Probleme existieren kaum, und jeder Pfarrer kann von erstaunlich einfachen, dem Glauben unmittelbar gewissen Antworten berichten, die er etwa in Gespräch und Unterricht auf kritische Fragen erhält. Von dieser Glaubenswirklichkeit der Gemeinde her betrachtet, arbeitet die wissenschaftlich-kritische Forschung beinahe in einem unwirklichen, jedenfalls «akademischen» Raum, in sich gekehrt und nur wenigen Eingeweihten verständlich. Es wird niemandem einfallen, das Recht solchen einsiedlerischen Studiums zu bestreiten; die Frage ist, ob die Theologie heute, da die Kirche so eindeutig wie vielleicht noch nie eine säkularisierte Welt in die Entscheidung zu rufen hat, sich dieses weltfremde Tun noch leisten kann, und ob nicht vielmehr gerade die wissenschaftlich-kritische Forschung wieder in den Dienst an der lebendigen, wirklichen Gemeinde zu stellen ist.

Man verstehe recht: Die wissenschaftlich-kritische, d. h. die historisch orientierte Arbeit gerade am Alten Testament ist notwendig. Wir dürfen sie nicht mehr aufgeben; im Gegenteil, sie ist weiterhin zu pflegen und zu vertiefen. Sie muß nicht nur darum ein integrierender Bestandteil wenigstens der europäisch-amerikanischen Theologie bilden¹, weil nun einmal unsere Geisteskultur weitgehend historisch orientiert ist; vielmehr liegt das Recht historisch-kritischer Forschung vor allem darin, daß es Gott in der Bibel mit *Menschen* zu tun hat, mit Menschen, die in geographisch und geschichtlich grundsätzlich genau umschreibbaren Bereichen lebten. Historisch-kritisches Forschen liegt also im Wesen der biblischen Geschichte begründet. Es gilt, die Lebensumstände jener Menschen, mit welchen es

¹ Die Situation und Aufgabe etwa der indischen Theologie ist in dieser Hinsicht jedenfalls vorläufig noch eine etwas andere.

Gott nach der Bibel zu tun hatte, zu erkennen oder doch nach solcher Erkenntnis zu streben. Geschichtliche Vergewisserung über das Handeln Gottes an den Menschen von damals kann man kaum aufgeben. Und je feiner, je kritischer die Methoden solcher Vergewisserung, um so besser.

Dagegen meinen wir, daß die historisch orientierte Arbeit an der Schrift darum so leicht «akademisch», d. h. weltfremd und für die glaubende Gemeinde gleichgültig, ja gar schädlich wird, weil sie die Tendenz hat, *nur* die menschliche Seite des Evangeliums zu berücksichtigen. Das Wesen des Evangeliums aber ist ein Handeln *Gottes* am Menschen. Nur wo die wissenschaftliche Theologie einen Weg findet, dieses Handeln Gottes aufzuweisen, zu entfalten und immer neu zu verheißen, wird sie der Kirche Jesu Christi nützlich. Warum klagen so viele aktive Verkündiger der frohen Botschaft darüber, daß ihnen die kritische historische Bibelwissenschaft, abgesehen von äußeren Fakten da und dort, wenig Hilfe biete für ihre Aufgabe? Doch sicher darum, weil bei dieser Forschung der Blick nur zu oft einseitig auf den Menschen gebannt erscheint, während die Verkündigung ihrem Wesen nach auf Gott zu zeigen hat und demgemäß nur von dort Hilfe erfahren kann, wo man ihr auch denselben Gott zeigt. So findet der Verkündiger meistens dort am ehesten Rat, wo man die historischen Fragen einfach ignoriert, und er wird es in der Regel selber ähnlich halten.²

Dieser Konflikt zwischen der historischen Forschung und den praktischen Bedürfnissen der Gemeinde — die, wie gesagt, in der Wahrheitsfrage begründet sind — muß überwunden werden. Bekanntlich bewegt sich die Theologie einer solchen Lösung entgegen. Es muß eine Methode wissenschaftlicher Forschung aufgedeckt werden, die im Dienst an der Wahrheit und an der in der Wahrheit glaubenden Gemeinde das gott-menschliche Miteinander im Alten Testament zum Gegenstand hat. Diese Aufgabe ist eine umfassende, und der Probleme sind ungezählte.

Die folgende Skizze will versuchen, anhand der Genesis-Überlieferung über Abraham die hier etwa auftauchenden Fragen zu erörtern. Sie beschränkt sich bewußt auf einen kleineren Überlieferungskomplex, weil solche Untersuchungen nicht in abstracto geführt werden sollten. Sonst bleiben sie im Allgemeinen stecken. Es gilt aber, konkret zu bleiben.

1.

Wir versuchen zunächst, uns ganz kurz ein Bild zu machen von den *historisch-kritischen* Fragen, die sich an den Komplex

² Symptomatisch für die Mißachtung der menschlichen, d. h. historisch-kritischen Aspekte der theologischen Arbeit in der Verkündigung ist etwa die im übrigen wertvolle und anregende Auslegung von E. Künzli: *Der Vater des Glaubens. Eine Auslegung der biblischen Abrahamsgeschichte für die Gemeinde* (1943).

der Abraham-Erzählungen anschließen. Dabei lassen wir zunächst die Tatsache in den Hintergrund treten, daß dank umfangreicher archäologischer, assyriologischer und ägyptologischer Forschungen das mutmaßliche «Zeitalter Abrahams» — sagen wir rund die Jahrhunderte vor der Mitte des 2. Jahrtausends — in verhältnismäßig helles Licht getreten ist³. Die hermeneutische Hauptfrage entsteht und entscheidet sich ja für den Pfarrer und Bibelleser nicht an den Ergebnissen der erwähnten Wissenszweige, sondern allein an der biblischen Tradition. Welches ist nun aber das Wesen und die Geschichte dieser Tradition?

Soviel ist in der Wissenschaft deutlich geworden: Es kann sich hier historisch-kritisch keineswegs um biographische Berichte handeln, die von einem unmittelbar das Menschlich-Geschichtliche erfassenden Biographen stammten. Die Abrahams-Geschichte ist vielmehr eine in längerem Wachstumsprozeß entstandene Komposition von ursprünglich selbständigen Einzelstoffen. Es ist nicht leicht, ihren Quell- und Kristallisationspunkt zu entdecken. Starke Gründe lassen darauf schließen, daß dieser Punkt in den Überlieferungen über den «Vätergott» zu suchen ist, welcher dem Abraham erschien und ihm den Besitz des Kulturlandes verhieß.⁴ Als ältestes Element der ganzen Tradition würde sich dann die Grundlage des Berichtes von der Gotteserscheinung und dem Gottesbund in Gen. 15, 7 ff. herauschälen, wo erzählt wird, vielleicht ursprünglich im Anschluß an eine Kultstätte, wie eben diese Offenbarung des «Gottes Abrahams» stattgefunden hat.⁵ Dieser älteste Bericht

³ An zusammenfassenden Darstellungen sind vor allem zu nennen: F. M. de Liagre-Böhl, *Das Zeitalter Abrahams*, neu bearbeitet in: *Opera minora* (1953), S. 26—49; H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarchal Age*, in: *The Servant of the Lord and Other Essays on the O. T.* (1952), S. 271—305; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, in: *Rev. bibl.* 53 (1946), S. 321—348; 55 (1948), S. 321—347; 56 (1949), S. 5—36.

⁴ A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), S. 51 ff. (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1, S. 47 ff.); G. v. Rad, *Verheißenes Land und Jahves Land im Hexateuch*: *ZDPV* 1943, S. 191—204; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), S. 58 f. 62. 112 ff.

⁵ So G. v. Rad, *Das Erste Buch Mose*, in: *Das A. T. deutsch*, 3 (1952), S. 159.

hätte dann zahlreiche weitere Erzählungen — zum Teil solche über andere Helden (z. B. Isaak) — an sich gezogen⁶ und wäre teilweise auch von der traditionsbildenden Phantasie frei ergänzt worden. — Ein weiterer, zeitlich späterer, Kristallisationspunkt von Abraham-Überlieferungen war vermutlich das alte, berühmte Heiligtum von Mamre bei Hebron, wo ebenfalls ein ganzer Kranz von Abraham-Traditionen entstanden zu sein scheint.⁷ Jedenfalls lassen sich all diese Erzählungen zerlegen in zahlreiche, ganz verschiedenartige «Motive», d. h. kleine und kleinste Erzählungseinheiten. Darunter befinden sich viele ausgesprochen «geschichtliche» Erinnerungen irgendwelcher Art — vor allem über das tatsächliche Leben der nomadisierenden altisraelitischen Bevölkerung des südlichen Palästina —, daneben aber auch solche aus dem Menschenleben überhaupt, aus der Mythologie, dem Recht, der Religion und dem Glauben. Die traditionsbildende Tätigkeit Israels hat diese Motive wie Bausteine verwendet zur Komposition von Erzählungen größeren Umfangs und komplexeren Charakters, meist haftend an irgendwelchen Fixpunkten.⁸ So hat sich — um nur ein Beispiel aus der Abraham-Tradition herauszugreifen — an die Existenz des «Toten Meeres» und seiner unfruchtbaren, asphalt- und schwefelhaltigen südlichen Umgebung das verbreitete Motiv von der im Unfruchtbaren, Toten verschwundenen Stadt geheftet, verbunden mit dem von der Prüfung der Einwohner durch göttliche Wesen und der Rettung der wenigen Unbescholtenen.⁹ Ein salzhaltiger Felszahn in der Nähe sowie der Name der kleinen Ortschaft Zoar nicht gar weit davon (genaue Lage unbekannt) gaben — wieder in Verbindung mit

⁶ So Noth (Anm. 4), l. c.

⁷ Vgl. Noth, S. 120 f.

⁸ Über Herkunft und Komposition solcher Motive und Erzählungen darf ich verweisen auf meinen Aufsatz über «Die Gefährdung der Ahnfrau — Ein Beitrag zur gattungs- und motivgeschichtlichen Erforschung alttl. Erzählungen», in ZAW 66 (1955), S. 181—191. Dort ist auch begründet, warum die in der europäischen Forschung gebräuchlichen Kategorien wie «Sage», «Legenden» usw. dem alttestamentlichen Tatbestand nicht ganz gerecht werden.

⁹ Eine Reihe weiterer Motive geschichtlicher Art (Verhältnis zu der kanaanäischen Urbevölkerung) sowie aus dem Leben der Gastfreundschaft usw. sind ebenfalls verwendet worden.

verschiedenen Motiven — Anlaß zu ergänzenden Konstruktionen der Überlieferung über den Untergang der Stadt. Wie der so entstandene Komplex schließlich mit der ihrerseits ähnlich gestalteten Abraham-Tradition von Mamre und endlich mit der sonstigen Abraham-Überlieferung verknüpft wurde, kann ohne große Not gezeigt werden. Zeitlich erstreckt sich der Prozeß solchen Traditionswachstums bis hinunter zur literarischen Fixierung und darüber hinaus bis zur endgültigen «Redaktion» des Genesis-Textes, auf alle Fälle über viele Jahrhunderte nach der etwa vorauszusetzenden Zeit Abrahams.

2.

Mit diesen und ähnlichen Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung hat die Theologie zu rechnen. Sie kann sie nicht einfach auf sich beruhen lassen, da sie gebunden ist durch eine doppelte Rücksicht: erstens dadurch, daß diese Abrahams-Tradition — wie immer sie entstanden sein möge — mit der ganzen Bibel zusammen das lebendige Besitztum der glaubenden Gemeinde ist, und zweitens dadurch, daß die Theologie in allen ihren Zweigen dieser Gemeinde, ihrem Aufbau und ihrer Botschaft, zu dienen hat. Diese Gemeinde wird einer solcherart mit der Abraham-Überlieferung beschäftigten Theologie sofort nur eine einzige Frage stellen: die nach der *Wahrheit* dieser so entstandenen Tradition. Diese Wahrheitsfrage stellt sich aber konkret und schlicht als Frage nach der *Geschichtlichkeit* der Person Abrahams und des über ihn Berichteten. An dieser Frage ist die Gemeinde vital interessiert. Hat Abraham gelebt? Ist er aus Mesopotamien nach Kanaan gekommen? Ist Gott ihm in Mamre und an andern Orten erschienen? Sind die Städte in der Ebene zu seiner Zeit vernichtet worden? Hat er Befehl erhalten, Isaak zu opfern? Hat er ein Landstück gekauft, um darauf seine Frau zu bestatten? Die Bibel und damit die Abraham-Überlieferung hat der Gemeinde etwas zu sagen, und tut es auch. Die Theologie kann und darf hier ihrer Verantwortung nicht ausweichen.

Mancherlei Wege öffnen sich hier dem Theologen und dem wissenschaftlich geschulten «Diener am Wort».

a) Er kann zum Beispiel kühn den Schluß ziehen und in der Gemeinde vertreten, die ganze Tradition sei das Phantasie-

gebilde der Israeliten und darum *unhistorisch*. Daß Abraham gelebt habe, sei zwar nicht zwingend zu widerlegen — aber auch nicht historisch zu beweisen; man wisse über ihn nichts, da ja alles Überlieferte späten Datums sei und den Stempel fremder Herkunft noch an sich trage. Man kann also die Historizität der Personen und des Berichteten ganz oder doch teilweise leugnen oder mindestens in der Schwebe lassen. Seine intellektuelle Redlichkeit und kritisch-historische Konsequenz zwingt vielleicht den Pfarrer zu diesem Schluß (obwohl seine Richtigkeit tatsächlich noch nicht ausgemacht ist). Mit Rücksicht auf seine seelsorgerliche und kirchliche Verantwortung wird er diese Überzeugung jedoch nur mit Schmerzen und Bangen öffentlich vertreten. Denn abgesehen davon, daß er die ihm anvertraute Herde in schwere Zweifel stürzt und ihr nicht den Weg weist zu der festen Lebensstütze, die sie braucht, wird er sich bewußt sein, daß er den Gehalt und die Form der ganzen Bibel dem Zerbröckelungsprozeß preisgibt, sobald er die Geschichtlichkeit — und damit die Wahrheit — eines so wichtigen Bestandteils leugnet. Der verantwortungsbewußte Theologe, der in seiner intellektuellen Aufrichtigkeit diesen Schluß ziehen zu müssen glaubt, kann darum Rettung höchstens darin finden, daß er die Existenz einer Abraham-Überlieferung nach Vermögen zu verschweigen trachtet. Und so kennen wir Pfarrer, welche über Abraham weder predigen noch seine Geschichte im Unterricht verwenden.

b) Der Verkündiger und Theologe kann diesen peinlichen und überaus schmerzlichen Folgerungen auszuweichen versuchen, indem er die Historizität der Personen und des Berichteten kurzerhand als *irrelevant* erklärt. Das kann wiederum auf verschiedene Weise geschehen. Entweder er faßt die Erzählungen auf als Beispiele und Illustrationen allgemein menschlicher und speziell religiöser Wahrheiten und versucht, sie der Gemeinde als solche liebzumachen, vielleicht indem er noch besonders die vollkommene poetische Form unterstreicht.¹⁰ Oder er verkündigt diese Geschichten als «Zeugnisse» über Gott und sein Handeln. Sie berichten dann in menschlich-bedingter Form von Gottes Gnadenhandeln am Menschen, von

¹⁰ Wie dies von den Tagen der Aufklärung an bis heute immer wieder geschehen ist.

Gottes Reich und davon, wie es unter Menschen Wirklichkeit wird. Man lehnt dann die Meinung ab, es seien dies nur Illustrationen oder Beispiele; vielmehr legt man allen Wert auf die «Offenbarung» über Gottes Eingreifen unter realen Menschen, zu Gericht und Gnade. Wer Abraham immer gewesen sein mag — der biblische Zeuge, oder auch: die biblischen Zeugen, sehen nun einmal sein Leben und Wirken in dieser ganz bestimmten Weise. Abraham war Träger der göttlichen Offenbarung. Die Abraham-Tradition mag mehr sein als nur ein Paradigma (sie mag etwa Bericht sein über geschichtliche Fakten), vielleicht aber auch nicht; jedenfalls *bezeugen* uns die Erzähler Gottes Handeln an ihm, an seinem Volke und damit an uns. Am «tatsächlichen», «historischen» Verlauf der Geschichte waren sie nicht interessiert, nur am *Inhalt* der Offenbarung Gottes.¹¹

Beide Antworten — der Hinweis auf den religiösen Gehalt, somit auf die religiöse Wahrheit, und der Hinweis auf die im Text bezeugte Offenbarung Gottes — weichen dem wirklichen, drängenden Problem der Geschichtlichkeit aus. In beiden Fällen — beim zweiten, theologischeren, vielleicht noch mehr — droht die Gefahr eines unverbindlichen, bald ästhetisch-moralistischen, bald intellektuell-spekulativen, Theologisierens. Man operiert dann nur noch mit Gleichnissen, Symbolen, Gehalten, Zeugnissen. Man versucht wohl den heutigen Menschen in seiner Existenz zu treffen, man möchte ihm durch das Medium der Abraham-Geschichte zum Verständnis und vor allem zur Klärung seiner eigenen Existenz vor Gott verhelfen. Solange aber die schlichte, einfältige Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen Abraham und seines Lebens vor Gott nicht klar ins Auge gefaßt wird, schwebt die ganze Verkündigung des «Kerygmas» dieser Texte im luftleeren Raum. Im Zusammenhang der Bibel bedeuten die Abraham-Geschichten doch wohl mehr als nur eine Sammlung von Gleichnissen oder Zeugnissen, und die glaubende Gemeinde hat sie auch von jeher anders verstanden.

¹¹ Eine Tendenz zu solcher theologischer Verflüchtigung des historischen Geschichtsverlaufes bzw. seiner Erkenntnis ist immer dort festzustellen, wo Offenbarung primär als «Lehre» und die alttestamentliche Offenbarung speziell als «Weissagung» aufgefaßt wird.

c) Der Verkündiger kann, um den Zeugnischarakter der Abraham-Erzählungen nicht zu verflüchtigen (denn an sich ist der Begriff des Zeugnisses durchaus brauchbar) und die Frage nach ihrer Geschichtlichkeit jedoch positiv zu beantworten, eine *erweiternde* Fassung des *Geschichtsbegriffs* vornehmen. Diese Erweiterung knüpft an an den Begriff der «Sage». Man muß ganz einfach den Begriff historischer Tatsächlichkeit, wie er von der Sage repräsentiert wird, so erweitern, daß man irgendwo einen Punkt findet, der auf alle Fälle — das heißt auch auf Grund eines konsequent kritischen, säkularen Geschichtsverständnisses — unbestritten ist. Ein solcher erweiterter Geschichtsbegriff mit unbestrittener Basis ergibt sich beispielsweise auf folgender Linie: Die Abraham-Sagen sind, wie die historisch-kritische Wissenschaft darlegt, das Werk des Volkes Israel. Die Sage aber deutet, sieht tief in die wesentliche Wahrheit der Dinge hinein, leuchtet hervor aus dem innersten Erleben eines Volkes. So läßt sich zeigen, daß in den Abraham-Sagen das Erleben — und das heißt entscheidend der Glaube — der Israeliten seinen Niederschlag gefunden hat. Was Israel in historischer Tatsächlichkeit — denn sein Glaube realisierte sich in geschichtlichen Ereignissen — erlebt hat, hat es in die Gestalt der Vorfahren, u. a. auch Abrahams, hineinprojiziert. Die Geschichtlichkeit und Wahrheit der Abraham-Erzählungen besteht also in der Geschichtlichkeit des Erlebens Israels. Das würde nun aber nicht bedeuten, daß Abraham und seinen Erlebnissen nicht auch eine eigene Geschichtlichkeit zukäme. Vielmehr tritt nun eben jene Erweiterung des Geschichtsbegriffes in Aktion. In seinem Erleben, und noch mehr im Deuten dieses Erlebens, verarbeitet nämlich ein Volk das Vergangene, das noch weiterwirkt. Gegenwärtiges und vergangenes Erleben stehen miteinander im Zusammenhang, im fließenden Übergang. Das geschichtlich Einmalige wirkt weiter und beeinflusst die Gestaltung des Nachfolgenden. Die späteren Traditionen haben also, indem sie sich in der Abraham-Tradition äußerten, doch nichts anderes gestaltet als das geschichtlich Einmalige Abrahams. So enthalten die Abraham-Sagen fortwährend beides, das geschichtlich Einmalige Abrahams und das eindeutig Geschichtliche, im Glauben Erlebte, des späteren israelitischen

Volkes, und es ist notwendig, von Sage zu Sage den Weg zu finden zum geschichtlich Einmaligen.¹²

Wir müssen zugeben: Mit dieser Argumentation wird etwas ausgesprochen, was unveräußerlicher Bestandteil wissenschaftlich-theologischer Beschäftigung mit der Abraham-Überlieferung bleiben muß. Diese Überlieferung ist in der Tat der

¹² Mit Obigem hoffe ich das Wesentliche an den leider nicht durchaus klaren hermeneutischen Prinzipien G. von Rads, *Das Erste Buch Mose: Das A. T. deutsch*, 2 (1949; ³1953), S. 22 ff., zusammengefaßt zu haben. Ein Symptom dafür, daß seine Ausführungen nicht bis zur letzten Konsequenz ausgearbeitet wurden, darf man vielleicht schon äußerlich daran erblicken, daß dem «I» auf S. 22 nirgends ein «II» entspricht. Die Summa seiner Erörterungen lautet auf S. 30 f. dahin, daß «die Geschichtlichkeit der Vätererzählungen... wesentlich auf Glaubenserfahrungen der Gemeinde» beruhe; trotzdem müsse die Auslegung darauf achten, daß «diesen Erzählungen doch auch der Charakter des heilsgeschichtlich Einmaligen gewahrt» bleibe, und man hört in diesem Zusammenhang von einem «imponderablen Element der geschichtlichen Schwere». Die Brücke zwischen der «imponderablen geschichtlichen Schwere», dem «heilsgeschichtlich Einmaligen» und der Geschichtlichkeit der Vätererzählungen in den Glaubenserfahrungen der Gemeinde bildet auf S. 24—26 eine Meditation über den Zusammenhang des Vergangenen und des Gegenwärtigen. Charakteristischerweise kommt von Rad in der eigentlichen Auslegung nur andeutungsweise auf die Geschichtlichkeit der Abrahams-Erlebnisse zu sprechen, erwähnt aber mehrmals deren Wahrheit im Blick auf das Glaubensleben Israels (z. B. S. 133. 136. 209. 213; cf. S. 139. 160, wo Ausdrücke wie «paradigmatisch», «beispielhaft» begegnen). — Ähnlich wie v. Rad argumentierte schon W. Vischer, *Das Christuszeugnis des A. T.*, 1 (1946), S. 148 f., der die Einheit von Volk und Patriarchen aus dem ganzheitlichen Denken der Israeliten erklärte und an den Bildungsgesetzen der hebräischen Sprache illustrierte. — Ausführlich beschäftigt sich in ebensolcher Weise H.-J. Kraus mit demselben Problem, *Gedanken zum theologischen Problem der alttestamentlichen Sage: Ev. Theol.* 8 (1948), S. 319 ff. Er betont, S. 327, daß die Sage unter allen Umständen eine *Wirklichkeit* erzählen wolle, und zwar «die an eine bestimmte geschichtliche oder vorgeschichtliche Situation sich anheftende, besser: die von einer bestimmten geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Situation umschlossene *höhere Wirklichkeit* der aktuellen Begegnung eines Volkes mit Jahve, die — prophetisch geschaut — in der geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Veranlassung als dem *geheimnisvollen Pars pro toto* ihren Grund hat». So wird deutlich: «In der menschlichen Gestalt einer Sage legt der prophetische Geist der Gottesgemeinde Zeugnis ab von den allzeit gegenwärtigen großen Taten Jahves.» Das heißt doch wohl nichts anderes, als daß die geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Ereignisse als solche sich entweder ganz verflüchtigen, oder aufgehoben sind im aktuellen Glauben des Volkes, so oder so aber kein wesentliches Eigenleben mehr besitzen.

Spiegel des Erlebens des Volkes Israel, und es bestehen intimste Beziehungen zwischen Abraham und dem Glauben jener Spättern. Die Frage stellt sich jedoch, ob *diese* Erweiterung des Geschichtsbegriffes genügt, und ob man nicht einerseits in einer ganz andern Richtung gehen und andererseits die Linien dieser Argumentation erweitern sollte. Kommt man auf diesem Wege allein zu einer Bejahung — einer wirklichen Bejahung, die doch unser Ziel ist — der Geschichtlichkeit Abrahams? Man erweitert zwar den Geschichtsbegriff; aber weil es doch um die Geschichtlichkeit geht, bleibt man immerhin innerhalb der Historie. Man argumentiert vom Menschen aus, und zwar vom Volk und seinem Erleben. Man wagt aber nicht, mit dem Erleben ganz Ernst zu machen. Man glaubt es dem Geschichtsbegriff schuldig zu sein, daß man ihn nur erweitert, nicht aber sprengt. Und darin besteht wohl das Unzulängliche an diesem Lösungsvorschlag.¹³

d) blieb die eben besprochene Erweiterung des Geschichtsbegriffes noch durchaus innerhalb der Historie, so kann nun der theologische Ausleger der Abraham-Überlieferung eine solche Erweiterung in ganz anderer Richtung vornehmen. Er kann sein Verständnis menschlichen Geschehens *gegen oben öffnen*, gegen Gott, so daß das geschichtlich Einmalige plötzlich — als menschlich-geschichtlich Einmaliges — Verbindung erhält mit der Wirklichkeit Gottes. Menschliches Ereignen, Erdulden und Tun wird dann fortwährend begleitet, ergänzt, getragen, in Frage gestellt und gewirkt von Gott. Geschichte wird zu einem *gott-menschlichen Miteinander*, und je mehr sich Gott

¹³ G. von Rad (Anm. 12) spricht vom «heilsgeschichtlich Einmaligen», d. h. von der Heilsgeschichte. Doch wird nicht deutlich, wie er diesen Begriff auffaßt. Jedenfalls gelingt es ihm nicht recht, das «heilsgeschichtlich Einmalige» sichtbar zu machen. Und wenn er die Gefahr eines Abgleitens in die reine (!) Allegorie bekämpfen will (S. 31), so scheint seine «Heilsgeschichte» an sich etwas «Allegorisches» aufzuweisen; spricht er doch davon, daß die Stoffe der Überlieferung «im Spiegel *immer neuer Bilder* (Sperrung von mir) Gottes heilsgeschichtliche Wege nachzuzeichnen sich unterfangen». Somit handelt es sich bei den Abraham-Geschichten um Symbole der Heilsgeschichte; sie selber steht dann irgendwo dahinter oder darüber. Der ganzen Argumentation haftet ein vages Moment des Ungewissen an. — Ähnliches ist wohl auch zu H.-J. Kraus (Anm. 12) zu bemerken. Müßte man nicht versuchen, die «Heilsgeschichte» doch auch geschichtlich zu konkretisieren?

am Menschen beteiligt, um so intensiver, eindeutiger wird ihre Wirklichkeit erwiesen. Es ist bei dieser Konzeption das die eigentlichste, die ursprünglichste Geschichte, wo Gott allein handelt; und das menschliche Tun und Treiben kann nur noch als äußerste Ramifikation, als allgemein sichtbare Außenseite, jener Geschichte gelten. So wird in die Betrachtung ein theologischer Geschichtsbegriff eingeführt, der von der humanistischen Geschichtswissenschaft, d. h. dem nur menschlichen, historisch-kritischen Denken, weder angezweifelt noch von ihren Voraussetzungen her anerkannt werden kann. Er hat sich vielmehr lediglich der im strengen Sinn theologischen Prüfung zu unterziehen.¹⁴

¹⁴ Es ist aufschlußreich, die immer mehr ausgreifende Anwendung und Konkretisierung des Begriffs der Wirklichkeit göttlichen Tuns in K. Barth, Die kirchliche Dogmatik zu verfolgen. Barth behandelt ihn mehrfach auch im Anschluß an den ihm wichtigen Begriff der «Sage», z. B. III, 1, S. 77—103; III, 3, S. 430—437 — dort S. 434 die Wendung, daß wir es hier «mit wirklicher, mit wirklichster Geschichte zu tun haben» —; vgl. aber auch schon I, 2, S. 564 und den dortigen Zusammenhang, wo allerdings — im Unterschied etwa zu III, 1 — der Unterscheidung von Historie und Sage «ein letzter Ernst» abgesprochen wird. Dabei scheint mir der Bereich des wirklichen göttlichen Geschehens, wie es in den biblischen Sagen berichtet werde, eine fortlaufende Ausdehnung zu erhalten. Erscheint er in den früheren Bänden ganz auf das Geschehen in Jesus Christus beschränkt, so wird in III, 1 die Selbständigkeit und Besonderheit des von den alttl. Schöpfungssagen bezeugten *zeitlichen* Schöpfungswerkes sehr energisch betont. In III, 3 wird schließlich die Wirklichkeit des von der Sage Bezeugten auf die Engelwelt und das dortige Geschehen ausgedehnt. Dem entspricht die überaus charakteristische Wandlung der Emphase in den alttestamentlichen Exegesen, die überall in Kleindruck beigegeben sind. Während etwa in II, 2, S. 452, am Schluß der Exegese von 1. Kön. 13 im Zusammenhang der Erwählung des Einzelnen rhetorisch gefragt ist: «Was ist das Kapitel 1. Kön. 13 *sonst*, wenn es *nicht* Weissagung ist?», so scheinen derartige Wendungen später zu unterbleiben. Charakteristisch ist auch ein Vergleich der Exegese von 1. Sam. 8 ff. in II, 2, S. 404 ff., und IV, 1, S. 485 ff.: Während dort (in II, 2) lediglich das «Zeugnis» der Samuelbücher theologisch analysiert und dann auf Christus bezogen wird, dünkt mich hier (in IV, 1) der Zusammenhang des theologisch Bezeugten mit der Historie Israels (äußerlich sichtbar in der wiederholten Zitierung M. Noths) besser gewahrt zu sein. Das bedeutet, daß die geschichtliche Eigenständigkeit des Inhalts der «Sagen» gegenüber dem Heilswerk in Christus hervorgehoben wird. — Ähnlich wird in IV, 1, S. 470, die Erzählung Ex. 32, 1 ff. genannt: «Die große biblisch-geschichtliche Konkretion des Kontrastes» zwischen Gottes Herabsteigen zum Menschen und des Menschen Griff nach Gott. «Geschichtliche Konkre-

Hier ist eben die Stelle, wo die alttestamentliche Wissenschaft unbedingt den Anschluß an die Wahrheit, d. h. an den Glauben und das Leben der Kirche, wieder finden muß. Sie wird ihren historisch-kritischen Erkenntnis- und Forschungsprinzipien Genüge tun, sobald sie sich nur bewußt ist, an welchem Punkte sie nicht mehr historisch-kritisch, sondern theologisch zu arbeiten gesonnen ist.

3.

Es steht außer Zweifel, daß die biblische Abraham-Überlieferung von einem *gott-menschlichen* Miteinander im menschlichen Erleben berichtet. Gott hat Abraham aus Ur und Haran geführt, ihm Segen, Nachkommenschaft und Land verheißen, ist ihm immer wieder in Kanaan — und zwar an den verschiedensten Orten — erschienen und hat mit ihm gesprochen usw. Sobald man darum den theologischen Geschichtsbegriff anerkennt, wird man gegen die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Berichte nichts mehr einzuwenden haben, und es ist ja auch so, daß der gläubige, unverbildete Leser, der selber in einer gott-menschlichen Wirklichkeit lebt, gar keine Wenn und Aber vorbringt. Hat damit die Wissenschaft sofort abzutreten und sich selber als überflüssig anzusehen? Keineswegs; vielmehr soll sie diesem schlichten Bibelleser dienen, indem sie sich glaubens- und erkenntnismäßig an seinem Ort befindet und mit ihren Hilfsmitteln das theologische Geschichtsverständnis vertieft. Hier erheben sich indessen sogleich eine Reihe von interessanten Problemen, denen wir uns etwas ausführlicher zuwenden wollen.

Geschichte als gott-menschliche Wirklichkeit, gewirkt und
 tion»: Der Ausdruck ist überaus fruchtbar und vielversprechend. Wenn allerdings Barth weiterhin schreibt: «Die komplizierten literarischen und historischen Fragen bezüglich dieses Textes und seines Kontextes können hier auf sich beruhen», so scheint er doch nicht das Problem (an dieser Stelle) ganz einbeziehen zu wollen; denn wenn es sich um eine «geschichtliche Konkretion» handelt, werden doch wohl die historischen Fragen ein gewisses Gewicht aufweisen. Immerhin hat Barth darauf aufmerksam gemacht, daß hier komplizierte Probleme vorliegen. Das bedeutet wiederum, daß der Leser der Kirchlichen Dogmatik in den späteren Bänden immer mehr auf die geschichtliche, heilsgeschichtlich wie historische, Differenziertheit des einen Heilshandelns Gottes aufmerksam gemacht wird.

getragen von Gott, weist zwei Komponenten auf (deren Verhältnis zueinander theologisch abzuklären hier nicht der Ort ist): eine göttliche und eine menschliche. Wie steht es nun — um gleich das eine hier behandelte Problem anzugreifen — mit der *Verifikationsmöglichkeit* dieser Komponenten und ihres Miteinander? ¹⁵ Es ist sofort klar, daß in dieser Hinsicht die beiden Komponenten nicht gleich behandelt werden können. In der Wirklichkeit gott-menschlichen Geschehens finden sich ja Schöpfer und Geschöpf, der ewig Lebendige und das zeitlich Sterbliche, ihrem Wesen nach völlig voneinander getrennt, zu gemeinsamem Tun und Erleben. Dabei vermischen sie sich nicht, noch fallen sie etwa nach Art einer chemischen Verbindung zusammen; vielmehr behalten sie auch in der Gemeinsamkeit ihre göttlichen, bzw. menschlichen Eigentümlichkeiten. Darum muß jede der beiden Komponenten bei dem wissenschaftlichen Verifikationsunternehmen gesondert behandelt werden.

Für die Verifikation der *göttlichen Komponente* — und das heißt, weil sie hier durchaus dominiert, gleichzeitig auch des Modus gott-menschlichen Miteinanders — kommen andere als göttliche Kriterien nicht in Frage. Streng genommen besitzen wir hier wirklich keinerlei Mittel und Wege zur Verifikation; vielmehr haben wir Existenz und Art der göttlichen Komponente als Offenbarung anzunehmen. Indessen dürfen wir, so wie wir Gott in seiner Offenbarung kennen, doch Eines verlangen: Das von Gott in der Abraham-Geschichte den Menschen gegenüber gemeldete Verhalten muß konsistent sein mit seinem sonstigen Tun. Es muß in einem bestimmten Zusammenhang

¹⁵ Barth schreibt, Die kirchliche Dogmatik, III, 3 (1950), S. 432 f., es gebe «wirkliche, d. h. im Raum und in der Zeit geschehene Geschichte», die als Sage historisch nicht verifizierbar sei. Das bezieht sich dort auf die Sagen, welche vom Eingreifen der Engel handeln. Es fragt sich aber, ob nicht doch diese Geschichte, da sie im Raum und in der Zeit geschehen ist, jedenfalls in ihrem räumlich-zeitlichen, die Menschen einschließenden Aspekt als grundsätzlich verifizierbar gelten müßte? Handelt es sich bei den Sagen um *reine* Produkte der Phantasie, so fällt die Verifizierbarkeit dahin. Sprechen wir den Sagen aber *Wirklichkeit* zu, so müssen auch die Menschen an dem über sie berichteten Geschehen *wirklich* beteiligt gewesen sein. Sobald dies aber zugestanden wird, muß ihr Erleben grundsätzlich irgendwie bestätigt werden können, und wir dürfen auf solche Verifikation nur verzichten mangels genügender Beweise.

stehen mit seinem Handeln vorher und nachher. Dieses Kriterium findet seine Begründung im Wesen Gottes, in seinen Eigenschaften, vor allem in seiner Beständigkeit.¹⁶ Und es ist, konkret, das Kriterium der Heilsgeschichte, des großen Tuns Gottes in Jesus Christus zum Heil der Menschen. Außerdem muß Gottes Gemeinschaft mit Abraham seinem Wesen nach dem Gotteserleben aller andern Partner Gottes im biblischen, gott-menschlichen Geschehen entsprechen.

Daß diese göttlichen Kriterien auf die Abraham-Perikope zutreffen, braucht nicht lange ausgeführt zu werden. Es geht ja im ganzen Zusammenhang der Überlieferung um nichts anderes als eben diese Heilsgeschichte, und daß Abrahams Gott-erleben demjenigen Israels entspricht, ist bereits hervorgehoben worden. In diesem Sinne muß — theologisch — die göttliche Komponente der gott-menschlichen Wirklichkeit bei Abraham grundsätzlich als verifizierbar gelten.

Wie steht es nun mit der *menschlichen Komponente*? Abraham war ja, nach der Tradition, ein Mensch, nicht ein geschichtsloses Geistwesen. Er lebte in Mesopotamien und Kanaan, einmal auch in Ägypten, und zwar — wenn die Tradition recht hat — zu einer bestimmten Zeit. Die Verifikation dieser menschlichen Komponente muß darum erfolgen nach den Prinzipien menschlichen Geschehens und Erlebens, d. h. nach kritisch-historischen Kriterien. Die beste Verifikation wäre demnach einfach eine urkundliche oder doch sonst archäologisch unzweideutige Bestätigung — die sich bis heute noch nicht gefunden hat. Man kann freilich auch nicht die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Abraham-Geschichte von dieser Bestätigung abhängig machen. Aber etwas muß man mindestens verlangen, nämlich daß doch die über Abraham berichtete Lebenswirklichkeit irgendwie in den Rahmen der sonstigen, archäologisch-inschriftlich faßbaren, Geschichte des Vordern Orients im 2. Jahrtausend vor Chr. paßt. Personen und Ereignisse müßten also, wenn nicht direkt historisch faßbar, so doch in ihrem menschlichen Aspekt historisch möglich sein.

¹⁶ Es ist bezeichnend, daß Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1 (31948), S. 569 ff., die Beständigkeit Gottes vor allem auch aus seinem Verhalten in der Heilsgeschichte, im Zusammenleben mit den Menschen, erhebt.

Wie steht es damit bei der Abraham-Geschichte? Wir können uns — unter Verweis auf mancherlei Spezialarbeiten¹⁷ — kurz fassen: Der historisch-geographische Rahmen der Abraham-Geschichte kann durchaus als korrekt, d. h. als möglich, bezeichnet werden. Kleinere Irrtümer unterlaufen bei jeder historischen Berichterstattung¹⁸, und die Anordnung des Stoffes mag ebenfalls gelegentlich als «unhistorisch» gelten. Jedoch werden dank der historisch-archäologischen Forschung manche Dinge immer plastischer: Die Städte Ur, Haran und zahlreiche Orte in Kanaan erstehen deutlich vor unsern Augen, die politische Ordnung in Syrien und Palästina mit ihren kleinen Stadt-Fürstentümern spiegelt sich durchaus korrekt in der Abraham-Überlieferung, und das soziale Brauchtum wie Nebenehe eines Gatten mit der Magd seiner kinderlosen Frau und anderes mehr stimmt mit dem außerbiblisch Belegten ganz überein. Schwieriger steht es mit der historischen Einordnung der Personen im Umkreis Abrahams¹⁹; am meisten interessieren naturgemäß die in Gen. 14 erwähnten Könige, auf deren Identifizierung die Forschung bisher ohne Erfolg die größte Mühe verwendet hat. Infolgedessen bleibt auch die exakte historische Einordnung der Ereignisse (nicht zu verwundern im Blick auf die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse) bisher ein unerfülltes Desideratum. Schon bei der Datierung der Abraham-Zeit kommt man über Vermutungen nicht hinaus. Schließlich ist noch zu bemerken, daß ein Ereignis wie die Zerstörung der Städte in der Ebene (Gen. 19) in irgendeiner Form archäologisch-geologisch ebenfalls in den Bereich historischer Möglichkeit gerückt ist.²⁰ Und was endlich die Grund-

¹⁷ S. o. Anm. 3. Zur palästinischen Umwelt wäre noch zu nennen A. Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925), S. 4 ff. (= Kleine Schriften, 1, S. 92 ff.).

¹⁸ Z. B. daß Abimelech als Philister erscheint, wozu M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948), S. 170.

¹⁹ Deren überlieferungsgeschichtliche Herkunft ist ungewiß, s. Noth (Anm. 18), S. 164 f. 167 ff.

²⁰ Cf. Westminster Historical Atlas to the Bible (1945), S. 20. 65 f. Übrigens ist zu dem ganzen Problem der archäologischen Verifizierbarkeit der biblischen Erzählungen vor allem W. Baumgartner, Theol. Zeitschr. 4 (1948), S. 349—353, zu vergleichen, der davor warnt, allzu vorschnell die biblischen Berichte bestätigt zu finden. In der Tat: es kann höchstens ge-

frage betrifft, nämlich die kritisch-historische Geschichtlichkeit der Person Abrahams, so darf wohl die in der Überlieferung geschilderte klar umrissene Gestalt, die sich so charakteristisch von andern Gestalten unterscheidet, zum Schluß verleiten, es liege dieser Überlieferung rein historisch die Erinnerung an einen wirklichen Menschen Abraham zugrunde. Es wird somit, was den menschlichen, d. h. historischen Aspekt der Abraham-Geschichte betrifft, nichts Wesentliches behauptet, was grundsätzlich als nicht verifizierbar bezeichnet werden müßte.

Nun zeichnet sich hier ein weiteres Problem ab. Was hindert, angesichts der oben erwähnten Verifikationsmöglichkeiten, noch daran, ohne weiteres die Geschichtlichkeit Abrahams anzunehmen? Es ist folgendes: Wie erwähnt, hat die historisch-kritische Arbeit das Wachstum der Abraham-Tradition im Zusammenhang mit der späteren israelitischen Geschichte hervorgehoben, und ebenso die teilweise Herkunft der Erzählungsstoffe aus dem alt-kananäischen, d. h. nicht-israelitischen Erzählungsgut.²¹ Historisch-kritisch betrachtet, ergibt sich also begründeter Zweifel, ob den Erzählungen, deren späte und nicht-israelitische Herkunft jedenfalls sehr in den Bereich des Möglichen rückt, irgendwelcher historischer Wert zukomme.²² Wenn wir das hier Berichtete als wirklich geschehen anerkennen wollen — es geht hier um die menschliche Komponente der gott-menschlichen Wirklichkeit —, müssen wir voraussetzen, daß jene Tradition trotz ihres späten Wachstums die geschichtliche Wirklichkeit Abrahams im Wesentlichen richtig erfaßt und dargestellt hat. Indem die israelitischen Erzähler mancherlei Motive aufgriffen und allmählich zur Abraham-Tradition fügten, müßten sie «divinatorisch» die historisch-kritische Arbeit sagen, daß in vielen Fällen der archäologische Befund zwar den Hintergrund der Bibel erhellt, nicht aber eine direkte Verifizierung liefert. Die Hauptfrage entscheidet sich an der Art der biblischen Überlieferung.

²¹ Man muß sich allerdings bewußt sein, daß die Herleitung des alttestamentlichen Erzählungsgutes aus der alt-kananäischen Kultur in den meisten Fällen überaus prekär ist. Zu einem strikten Nachweis reicht das Material nicht aus, und in jedem Fall ist es von den Israeliten stark verändert worden.

²² Cf. von Rad (Anm. 12), S. 30: «Wenn die Erzählungen 1. Mose 18; 22; 28; 32 einmal uralte palästinische (also vorisraelitisch-kananäische!) Kultlegenden waren . . ., so können wir sie nicht mehr direkt als Urkunden aus dem Leben der Patriarchen gelten lassen.»

rische Wirklichkeit Abrahams getroffen haben.²³ Dürfen wir diese Voraussetzung machen? Wenn ja: in welcher Form?

Soviel ist sicher: Die israelitischen Erzähler wollten nicht eine isolierte, nur menschlich-historische Wirklichkeit schildern. Vielmehr ging es ihnen um die Darstellung eines gott-menschlichen Geschehens. Wenn nun diese Darstellung gott-menschlichen Geschehens irgendwie valid sein soll, dann kommt eine bloß menschliche Traditionsbildung nicht in Frage. Wenn die Erzähler nur als Menschen, geleitet von menschlichen Gesichtspunkten und menschlichen Prämissen, die Abraham-Tradition ausgebildet hätten, wären sie niemals zu einer validen Schilderung gott-menschlicher Wirklichkeit gelangt. Es wäre ihnen dann ein unbefugtes Eindringen vorzuwerfen in Räume, die einem nur menschlich orientierten Erzähler und Hörer vollständig verschlossen sind. Wir müssen also annehmen, daß — wenn anders die Schilderung der gott-menschlichen Wirklichkeit Abrahams valid sein soll — auch die israelitischen Erzähler in den Jahrhunderten nach Abraham real in jener Wirklichkeit standen. Wir müssen die Voraussetzung wagen können, daß die Erzähler bei der Konstruktion der Abraham-Überlieferung von jener gott-menschlichen Wirklichkeit ausgingen, d. h. schlicht, daß sie von Gott geleitet und inspiriert wurden, daß es sich bei ihrem Tun um Offenbarung handelt.

Wir setzen also folgendes voraus: Historisch-kritisch gesprochen, haben israelitische Erzähler irgendwelche Motive und Überzeugungen irgendwo entlehnt und zur Darstellung der Geschichte Gottes und Abrahams verwendet. Die daraus resultierende Erzählung ist valid und korrekt, weil derselbe Gott, der «mit Abraham gewesen» war, auch mit den biblischen Erzählern war. Die Garantie für die Validität der Abraham-

²³ Diesen Begriff «Divination» verdanken wir Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 1 (21947), S. 90. Er bedeutet bei ihm «die Schau des der historischen Geschichte vorangehenden geschichtlichen Werdens, das sich aus dem Gewordenen, in welchem sich die historische Geschichte abspielt, erraten läßt». Zwei Dinge müssen hier noch abgeklärt werden: 1. Wie ist, theologisch, dieses «Erraten» gemeint? 2. Muß sich die Divination, wenn sie sich auf das hinter dem geschichtlich Gewordenen bezieht, nicht auch wenigstens in gewissen Fällen auf das geschichtlich Gewordene beziehen können, oder gehört dann dieses nur der «Dichtung» an? Vgl. III, 3, S. 227 f.

Geschichte besteht also in der Identität des Gottes Abrahams und des Gottes der israelitischen Erzähler. Sie besteht in der Identität, Kontinuität und Konsistenz des in dieser Geschichte — der Heilsgeschichte — handelnden Gottes.

Es muß nun aber wohl noch eine weitere Voraussetzung gemacht werden. Es geht ja um die geschichtliche Wahrheit auch der menschlichen Komponente der gott-menschlichen Wirklichkeit Abrahams. Wenn die hier verwendeten «nicht-abrahamitischen» Motive und Erzählungselemente korrekt sind, dann muß zwischen dem geschichtlichen Erleben Abrahams und jenen ursprünglich nicht-abrahamitischen Motiven eine *Kongruenz* bestehen, entweder so, daß die nicht-abrahamitischen Motive letztlich doch auf das geschichtliche Erleben Abrahams zurückgehen, oder so, daß hier ausgesprochene Parallelen vorliegen.²⁴

Kann ein theologischer Exeget diese Voraussetzungen machen? Ich denke, jene Identität des in Abraham und den Israeliten — und in direkter Linie auch in der heutigen Kirche — sich offenbarenden Gottes wird für den Theologen a priori feststehen müssen. Somit wird er zugestehen, daß dieses Gottes Offenbarungswille letztlich für die israelitische Traditionsbildung verantwortlich ist. Und was die historisch-kritischen Schicksale und Affinitäten der Motive und Erzählungselemente betrifft, so reichen wohl die nur historischen Unsicherheiten und Vermutungen nicht hin, theologische Notwendigkeiten ernstlich in Frage zu stellen.

4.

Unsere Ergebnisse lassen sich so zusammenfassen: die Abraham-Geschichte muß als grundsätzlich — theologisch wie historisch-kritisch — verifizierbar gelten, somit als Schilderung

²⁴ Zwei Beispiele: 1) Man vermutet, hinter der Erscheinung der drei Wesen in Gen. 18, 1 ff. stehe eine entsprechende altkanaanäische Legende. Dann ist eben Gott dem Abraham in der Weise erschienen, wie es von jeher von den kanaanäischen Gottheiten erzählt wurde — jedenfalls haben das die ersten israelitischen Erzähler, die eventuell die Legende übernahmen, so gemeint. 2) Der El Olam von Beerseba in Gen. 21, 33 (vgl. E. Jenni, ZAW 1953, S. 1 ff.) ist vermutlich eine vorisraelitische Gottheit. Es ist doch nicht ausgeschlossen, daß schon Abraham dasselbe tat wie möglicherweise erst die späteren Israeliten, die jenen Gott mit Jahve identifizierten.

gott-menschlicher Wirklichkeit zum mindesten als möglich. Ihre Wirklichkeit und Wahrheit wird dem gewiß, der einerseits das reale Wirken Gottes in Israel nicht in Abrede stellt, und andererseits die Geeignetheit der verwendeten Motive anzuerkennen gewillt ist. So darf er getrost die *Geschichtlichkeit Abrahams* und des über ihn Erzählten *im Sinne des theologischen Geschichtsbegriffs* behaupten. Sobald wir auch in der Wissenschaft das Wirken Gottes anerkennen, haben wir in der Tat keinen Grund, die Richtigkeit der Überlieferung zu bezweifeln.

Wie wird sich eine wissenschaftlich-theologische Auslegung der Abraham-Überlieferung nach diesen Betrachtungen gestalten? Wir nennen nur andeutungsweise folgende Merkmale:

1. Die Auslegung wird ganz einfach das von der Überlieferung Behauptete als *geschehen* behandeln, und zwar geschehen im menschlich-historischen Raum. Vor allem wird sie das Gotteserleben Abrahams, seine Wanderungen und die Erfahrungen seines Familienlebens im Wesentlichen als historisch-real ansehen, ohne historische Unklarheiten zu vertuschen oder dergleichen zu tun, wir könnten alles wissen.

2. Die Auslegung wird die menschlich-historischen Hintergründe des Abraham-Lebens hervorheben: die kulturelle Umgebung Mesopotamiens, die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zustände Kanaans und das dortige Brauchtum, die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge von Abrahams Gottesglauben usw. Sie wird bei jeder sich bietenden Gelegenheit das Gotteserleben Abrahams hineinstellen in den Rahmen der Profangeschichte.

3. Das Hauptinteresse der Auslegung wird indessen auf dem gottmenschlichen Miteinander ruhen. Hier gibt es noch vieles zu entdecken und auszuschöpfen. Neben der eingehenden Untersuchung dieses innigen, nur selten getrüben Miteinanders wird die Auslegung auch immer wieder hinweisen auf die Identität des hier erlebten, bzw. sich offenbarenden Gottes. Sie wird darum die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge mit besonderer Liebe berücksichtigen.

4. Die Auslegung wird indessen auch das späte Wachstum der Abraham-Überlieferung in seinen mutmaßlichen Stufen und

inneren Gesetzmäßigkeiten soweit wie möglich darlegen und gleichzeitig zeigen, daß gerade dieses Wachstum dem Willen des sich offenbarenden Gottes entsprach.²⁵

So wird die Auslegung theologisch sein und damit der Wahrheit, d. h. dem Glauben und Leben der Gemeinde, dienen, und ebenso sehr der menschlichen Komponente der gott-menschlichen Wirklichkeit, d. h. der historischen, kritischen Wissenschaft, ihr Recht verschaffen.

Ossingen, Kt. Zürich.

Carl A. Keller.

²⁵ Als Beispiel einer Auslegung, die in der angegebenen Richtung vorstößt, mag die von H. Frey, *Das Buch des Glaubens* (1950), gelten.