

Der Auszug Abrahams – Vertreibung, Flucht, Migration?

Gen 12,1 in der Rezeption in außerbiblischen Schriften des frühen Judentums und des frühen Christentums

Freiwillige und unfreiwillige Ortswechsel sind seit Gen 3,23f ein Thema der Urgeschichte und der Erzelternerzählungen. Während bei Texten wie Gen 3,23f; 4,14; 27,43–45 die Interpretation durch gewisse Textsignale nicht allzu vieles an Varianten übriglässt,¹ legt sich Gen 12,1 durch die Multiperspektivität seiner Rezeption als Thema eines wirkungs- und rezeptionsgeschichtlich² angelegten Beitrages nahe. Abrahams Auszug nach Kanaan kann sowohl als Flucht als auch als Migration zu stehen kommen.

Die Begriffe in der Überschrift des Beitrages können wie folgt differenziert werden. »Vertreibung« hat den erzwungenen, »Flucht« den konfliktbasierten, negativ bewerteten eigenmotivierten, »Migration« den positiv bewerteten eigenmotivierten Ortswechsel im Auge.

Die genannte Multiperspektivität der Rezeption von Gen 12,1 ist durch Leerstellen im Gesamtzusammenhang Gen 11,24–12,1 bedingt³: Die Aufforderung zum Auszug ergeht in Gen 12,1 reichlich unvermittelt, ohne eindeutige Motivation, und über die religiösen Verhältnisse bei Abraham und bei seinen Vorfahren gibt es in Gen 11,24–32 keine Angaben.

Mehrere Fragen sind beim Durchgang durch die Texte zu bedenken: 1. Welche Vorstellungen hatte der Autor hinsichtlich der religiösen Verhältnisse in Abrahams Vaterhaus? 2. Wie wird die Gotteserkenntnis Abrahams näher beschrieben, und in welchen Zusammenhang wird sie mit seinem Auszug aus Mesopotamien gestellt? 3. Wie wird der Ruf Gottes nach Gen 12,1 motiviert, welche Implikationen ergeben sich auf literaler und auf allegorischer Ebene? 4. Wie

¹ Eine durch Hungersnot bedingte Migration ist in Gen 12,10 erwähnt. Mindestens in der heutigen öffentlichen Diskussion spielt Gen 12,10, wenn ich es recht sehe, kaum eine Rolle, um Migration aus ähnlicher Notlage heraus zu rechtfertigen.

² Der Begriff »Rezeptionsgeschichte« erfasst intendierte Rezeptionsvorgänge, der Begriff »Wirkungsgeschichte« auch faktische Rezeptionen, bei denen das Interesse nicht speziell auf deren Gegenstand gerichtet ist.

³ Zwischen MT und LXX bestehen in den hier einschlägigen Fragen keine Differenzen.

wird das Motiv des in Gen 12,1 nur unbestimmt genannten Zieles aufgenommen? 5. Wie wird Abrahams Reaktion kommentiert? Daraus ergibt sich auch der Aufbau dieses Beitrages.

1. Die religiösen Verhältnisse in Abrahams Vaterhaus und in Ur

1.1 Jüdische Tradition

Zu notieren ist eine gewisse Spannung in Texten außerhalb von Gen 11,24–12,1: In Jos 24,1 heißt es, die Vorfäter inkl. Terach, der Vater Abrahams, hätten anderen Göttern gedient.⁴ In Jdt 5,8 wird der Ortswechsel der Israeliten (sic!) von Chaldäa nach Mesopotamien (Abraham wird nicht explizit genannt) als Flucht aufgrund ihrer Verweigerung, den Göttern ihrer Umgebung zu dienen, gewertet, der Zug nach Kanaan auf den Befehl Gottes zurückgeführt. Implizit ist damit auch ein positives Bild des Vaters Abrahams, Terach, gegeben. Wichtiger aber ist, dass hier generell die Notlage Israels unter der Bedrohung nichtjüdischer Mächte, wie sie den Handlungsgang des Buches Judit insgesamt bestimmt, schon in die Geschichte Israels zurückprojiziert wird.

Auch in Jub 12,6f ist das Bild Terachs nicht völlig negativ: Abrahams Vater sieht die Unsinnigkeit der bisherigen Götterverehrung ein, traut sich jedoch aus Angst um sein Leben nicht, dem Volk die Wahrheit kundzutun. Der Hintergrund dieses anderen Bildes des Vaters mag in Gen 11,31 liegen, der Erwägung, dass auch der Vater den Zug nach Kanaan beabsichtigt hatte, aber vielleicht auch in der Erwägung, dass sich der Autor des Jubiläenbuches eine religiöse Fehlhaltung Terachs nicht vorstellen konnte, umgekehrt Abraham nicht einen ungehörlichen Ungehorsam gegenüber seinem Vater unterstellen wollte.

⁴ Der Vollständigkeit halber seien auch die Stellen erwähnt, in denen der Konflikt um die Gottesverehrung, aber nicht das Auszugsmotiv anklingt. In SapSal 10,5 heißt es nur, Abraham sei inmitten der »Verwirrung der Völker in allgemeiner Bosheit« bewahrt worden. Im Targum Ps.-Jonathan Gen 11,28 (Übersetzung: MAHER, 51) ist ebenfalls das aus Gen 15,7 entwickelte Motiv »Ur = Feuer« mit einem Konflikt um Abrahams Gottesverehrung verknüpft, dient aber hier dazu, den frühen Tod Harans zu erklären. Verkürzt begegnet das Motiv des Feuerofens auch in Targum Neofiti I Gen 11,28.31 (Übersetzung: MCNAMARA, 85f). Die Theorie ist als Theorie von *Hebraei* auch (Ps.-)Beda, *Comm. Gen.*, PL 91, 229 D (dort auf Haran bezogen) und WALAFRID STRABO, *Gloss.*, PL 113, 115 CD, bekannt. In 1QGenApocr ist die Wiedergabe von Gen 11,24–12,1 nicht erhalten geblieben; aus einem Fragment in Kol. XIX 7f kann man erschließen, dass der Text eine initiale Gotteserkenntnis Abrahams, vergleichbar Jub 12,19; 13,8.16, enthalten hat. Ob Abrahams Auszug aber als Vertreibung, Flucht oder Migration zu werten ist, lässt sich 1QGenApocr nicht entnehmen.

Ps.-Hekataios II. beschreibt die Weisheit Abrahams so, dass er ihn in Babylon als Professor der Philosophie auftreten – und wegen seiner philosophischen Meinungen zum Auszug gezwungen sein lässt.⁵ Auch Josephus zufolge gerät Abraham durch seine Gottesverehrung in einen Konflikt mit den Mitbewohnern des Landes. Die in Ant. 1,157 gewählte Terminologie für deren Verhalten (*στασιαστέων*) stellt dieses Verhalten dem Aufruhr der Korachiten gegen Mose, dem Aufstand Schebas gegen David und dem Aufstand der Zeloten gleich.⁶ Was Terach betrifft, ist nur aus den Singularformen in Ant. 1,154.157 indirekt zu erschließen, dass Terach Josephus zufolge noch nicht zur Erkenntnis des einen Gottes gekommen war.

Im *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird die Tatsache, dass Abraham nach Kanaan zieht, unmittelbar mit der Zerstreuung der Völker nach Gen 11,8 verknüpft⁷; zuvor ist ebenfalls von einem Konflikt die Rede⁸, aus dem Abraham, auf den Scheiterhaufen geführt, nur durch ein göttlich veranlassetes Erdbeben gerettet wurde.⁹ Auch in der im 2. Jh. n. Chr. entstandenen Apokalypse Abrahams ist das Terach-Bild negativ. Er gilt als weiterhin der Verehrung der aus Holz gemachten Götter zugetan.¹⁰

In rabbinischer Literatur führt Gen 11 zur Theorie der zehnjährigen Gefangenschaft Abrahams¹¹, die in die Reihe der zehn Prüfungen Abrahams eingeordnet wird.¹² Dabei verschlechtert sich gelegentlich das Bild Terachs noch einmal.¹³

⁵ »(Abramos hatte) ein erstaunliches Verständnis für alle Dinge, wußte seine Zuhörer zu überzeugen und irrte nie bei den Schlußfolgerungen, die er zog. Deshalb, nachdem er begonnen hatte, sich bessere Vorstellungen von der Tugend zu bilden als die anderen, erkannte er (die Notwendigkeit), auch die Meinung über Gott, wie sie allgemein herrschte, zu erneuern und durch eine richtigere zu ersetzen.« (Übersetzung WALTER, JSHRZ, 158). Der Verweis auf die Überzeugungskraft zielt auf die rhetorischen Fähigkeiten des Erzvaters, der Verweis auf die Irrtumslosigkeit bei den Schlussfolgerungen auf die Logik, der Verweis auf die Tugenden auf die Ethik, der Verweis auf die Erneuerung der Gottesvorstellung auf die Physik. Die antisophistische Polemik Platons (vgl. den Dialog *Gorgias*) steht hier nicht im Blick.

⁶ Ant. 4,12.59 in der Wiedergabe von Num 16; Ant. 7,278 in der Wiedergabe von 2 Kön 20; Ant. 20,131.

⁷ LAB 7,5–8,1.

⁸ Abraham und 11 andere wollten sich nicht am Turmbau zu Babel beteiligen, weil sie nur den einen Gott verehren (LAB 6,4). Vgl. MÜHLING, Abraham, 288f.

⁹ LAB 6,16–18.

¹⁰ ApkAbr 1,1–8,7.

¹¹ Nach bBB 91a; PRE 26,1 (BÖRNER-KLEIN, 284) war Abraham zehn Jahre gefangen, sieben Jahre in Kutha (vgl. 2 Kön 7,24), drei Jahre in Kardu (in welcher Reihenfolge, ist nach bBB 91a zwischen den Rabbinen umstritten); Klein-Kutha wird gelegentlich mit Ur in Chaldäa (R. Hida) identifiziert.

¹² mAb 5,3 bietet die Tradition ohne detaillierte Auflistung. PRE 26,2 (BÖRNER-KLEIN, 284) rechnet das Unglück Abrahams in Ur (Gefangenschaft und Feuerofen) als zweite, PRE 26,3 (BÖRNER-KLEIN, 284) Abrahams Auszug als dritte Prüfung.

1.2 Christliche Tradition

In der Zeit vor 380 n.Chr.¹⁴ ist die Abgrenzung des entstehenden Christentums vom griechisch-römischen Polytheismus in der Apologetik allgegenwärtig und wird manchmal auch an Abraham exemplifiziert¹⁵, häufiger jedoch mit dem Gedanken, Mose sei älter als die griechischen Schriftsteller. Dabei wird zumeist vermutet, dass Terach nicht den wahren Gott verehrt.¹⁶ Aber auch nach 380 n.Chr. gilt die Verwandtschaft Abrahams nicht selten als ungläubig¹⁷, sodass gelegentlich Abrahams Trennung von seinem ungläubigen Vater als Verwirklichung des Wortes Jesu Mk 10,28 aufgefasst werden kann.¹⁸ Eine Ausnahme ist Augustinus, der schon in Terach den Glauben an den einen Gott bewahrt sieht, sodass in Abraham die *civitas Dei* im Unterschied zur *civitas terrena* deutlicher hervortreten kann.¹⁹

¹³ Nach BerR 38,13 schreckt Terach nicht davor zurück, seinen andersdenkenden Sohn Abraham an Nimrod (sic!) auszuliefern, der schon von seinem Namen in rabbinischer Deutung her als Aufrihrer gegen den Gott Israels gedacht ist (OBERHÄNSLI-WIDMER, *Biblische Figuren*, 267). In dem Gegensatz zwischen dem die Fremdgötter verehrenden Vater und dem Sohn spiegelt sich zugleich »das Machtgefälle zwischen dem mächtigen Götzendienner und dem zwar an Kräften, jedoch nicht an Argumenten unterlegenen jüdischen Gottesstreiter in einem politischen Umfeld von Diaspora oder zumindest von Okkupation.« (OBERHÄNSLI-WIDMER, *Biblische Figuren*, 268). Zu dem Motiv der Vorkommnisse in Ur als Prüfung Abrahams vgl. insgesamt OBERHÄNSLI-WIDMER, *Biblische Figuren*, 262–276.

¹⁴ Vgl. HEITHER/REEMTS, *Abraham*, 8f.

¹⁵ Vgl. immerhin Justin, *Dial.* 119,5 Bobichon I 504; Origenes, *Hom. Luc.* 22,5 (nur in der lateinischen Überlieferung), FC 4/1, 244; Origenes, *In Matt.* X,23, GCS 10,32 (Abwendung von abergläubischen Gebräuchen). Auch bei Gregor von Nyssa, *Bas.* 2, GNO 10/1, 111f geht es m.E. darum, dass Abraham aus der Erkenntnis der Bewegung der Gestirne den Schluss vom Geschöpflichen auf den Schöpfer vollzieht und deshalb den väterlichen Trug hinter sich lässt. Der Gedanke wird dann wieder aufgegriffen im *Sudae Lexicon* I 69, Adler 9: Aus der Beobachtung der Gestirne mit ihren sich wandelnden Erscheinungsbildern erschloss Abraham, dass diese nicht Gott sein können.

¹⁶ Irenaeus, *Haer.* 15,5,3, FC 8/4, 40; Eusebius von Caesarea, *Dem.* I 2,15, GCS 23, 10 (Abraham habe sich von der *πατρική δεισιδαιμονία* abgewandt); (Ps.-)Origenes, *Sel. Ex.* 126, PG 12, 292 C; Origenes, *Hom. Gen.* 15,5, GCS NF 17, 212 (es ergibt sich dort aus dem Kontext: *Complacet [scil. Deus] in Abel, corripit Cain; inuocatus adest Enoch. Noe mandat in diluio arcam salutis extruere* [»Gott hatte Wohlgefallen an Abel, stürzte Kain in den Untergang; er stand Henoeh bei, als er von ihm im Gebet angerufen worden war. Noah befiehlt er, in der Flut die Arche zur Rettung zu erbauen«]).

¹⁷ Gregor von Nazianz, *Or.* 8, 4, SC 405, 252; Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 53, 286; *Hom. Hebr.* 23,1, PG 63, 161 (Ἐλλῆνα καὶ εἰδωλάτρην); Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 C; Rhabanus Maurus, *In Hebr.*, PL 112, 792 D.

¹⁸ Didymus, *In Gen.* 209, SC 244, 136–138.

¹⁹ Augustinus, *Civ.* 16,13, CSEL 40/2, 153, und dazu KÖCKERT, *Augustinus*, 399f.

2. Die Gotteserkenntnis Abrahams

2.1 Jüdische Tradition

Die unvermittelte Anrede Gottes an Abraham, der dem Befehl Gen 12,1 auch folgt, gibt immer wieder Anlass zum Nachdenken über das zeitliche und sachliche Verhältnis der Migration Abrahams und seiner Gotteserkenntnis.

Im Jubiläenbuch ist ein Erkenntnisfortschritt schon vor der Migration gegeben: Abraham erkennt »aufgrund der vernunftgeleiteten Deutung seiner Naturbeobachtungen«²⁰, dass die von seinem Vater verfertigten Götterbilder nur stumme und tote Gegenstände sind. Als er sie dann verbrennt, versucht u.a. sein Bruder Haran, diese aus dem Feuer zu retten; von Gewaltmaßnahmen gegen Abraham ist jedoch nicht die Rede (Jub 12,12–14). So ist Abraham durchaus unter dem Siglum eines »philosophischen Aufklärers«²¹ zu verstehen, der dadurch auch von der Macht böser Geister frei wird²², sein Auszug ist aber im migrationstheoretisch strengen Sinne nicht Vertreibung oder Flucht, sondern Migration.

Versteht man das Jubiläenbuch als Beitrag zur jüdischen Identitätskonstruktion angesichts der Herausforderung des umgebenden Hellenismus²³, hat dieses Abrahambild eine mahnende Seite an die jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten, eine Mahnung zum Bekenntnis zu dem einen Gott Israels und zum Tun seines Willens. Das Jubiläenbuch ist kein Kommentar zur Bibel, sondern hat zumindest in manchen anderen jüdischen Texten als legitime Quelle eigener Traditionsbildung gedient²⁴, hat m. E. selbst den Anspruch auf unmittelbare Geltung und wurde von manchen Gruppen im Judentum vielleicht sogar ebenfalls als Heilige Schrift angesehen.²⁵

Bei Philon von Alexandria ist Gen 12,1 in der *Expositio Legis* erst einmal im literalen Verständnis von Bedeutung. Hier wird der Auszug Abrahams mit Abrahams Abwendung von der Astronomie und der chaldäischen »bloßen Meinung« gekoppelt.²⁶ Abraham wird zum Vorbild des konversionswilligen Nichtju-

²⁰ TILLY, Gotteserkenntnis, 65. Das gilt auch für Midrasch-haggadol Gen 12,1.

²¹ KROCHMALNIK, Abraham-Formel, 61. Von diesem Abrahambild weicht das bei Irenaeus, *Epid.* 24, FC 8/1, 48, gezeichnete Abrahambild ab (s.u.).

²² VAN RUITEN, Abraham and the Nations in the Book of Jubilees, 112.

²³ BERGER, Buch der Jubiläen, 298; SANDMEL, Philo's Place, 49; BECHMANN, Abraham, 25; EGO, Abraham, 30.

²⁴ DOCHHORN, Apokalypse des Mose, 122, 148.

²⁵ Cf. BERNSTEIN, »Rewritten Bible«, 175: »One group's rewritten Bible could very well be another's biblical text!« In den Qumranschriften neben dem Jubiläenbuch wird auf Gen 12,1 offenbar nicht Bezug genommen, vgl. MÜHLING, Abraham, 211–248.

²⁶ Philo, *Abr.* 77f. 84. In Philo, *Abr.* 77 hat *δόξα* den auch bei Platon begegnenden Sinn der bloßen Meinung im Gegensatz zu gesichertem Wissen. – Die Tradition, Abraham als Ahnherr oder Vermittler astronomischer und astrologischer Erkenntnis zu benennen, hat

den; diesem wird klargemacht, dass einerseits das jüdische Bekenntnis zum Monotheismus mit der Vernunft in Einklang steht, dass andererseits Konversion zum Judentum auch deutliche soziale Konsequenzen haben muss, nämlich die Loslösung vom bisherigen nichtjüdischen Sozialkontext und des in ihm geltenden Denkhorizontes.²⁷

Josephus zufolge schließt Abraham schon während seines Aufenthaltes in Chaldäa auf den Schöpfergott von der Erwägung aus, dass es der Schöpfung nicht selbst gelinge, die Wohlordnung aufrechtzuerhalten.²⁸ Auch in der im 2. Jh. n.Chr. entstandenen Apokalypse Abrahams geht es um die »rational interpretierten Naturbeobachtungen Abrahams«, die den Boden für seinen Offenbarungsempfang bereiten.²⁹

In rabbinischer Tradition kann Ps 45[44],11 auf das Verlassen der Verehrung fremder Götter bezogen werden, Ps 47[46],10 auf Abrahams Status als des ersten der Proselyten: Es heißt »des Gottes Abrahams«, nicht »des Gottes Abrahams und Isaaks und Jakobs«.³⁰

2.2 Christliche Tradition

Die Frage, wie sich der innere Wandlungsprozess in Abraham und der Ruf Gottes an ihn sachlich zueinander verhalten, wird verschieden beantwortet.

Irenaeus betont innerhalb eines Durchgangs durch die biblische Geschichte, dass der Gott suchende Abraham anfänglich schwach gewesen sei; Gottes Ruf nach Gen 12,1 ist Zeichen des göttlichen Erbarmens.³¹ Origenes zufolge wurde Abraham, anders als Jeremia, erst später geheiligt (nicht schon bei seiner Geburt), als er nämlich das Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus verließ.³² Ambrosiaster betrachtet den Ruf Gottes nach Gen 12,1 als Aufforderung zur Konversion, der Abraham unverzüglich gefolgt sei.³³ Hingegen findet Kyrill

auch in griechisch-römischer Literatur weitergewirkt: Firmicus Maternus hat in seiner vorchristlichen Zeit aus einer dem Abraham zugeschriebenen astrologischen Schrift geschöpft (KLAUSER, Abraham, 19f, mit Verweis auf Firmicus Maternus, *Mathesis* 4,17,5; 4,18,1).

²⁷ BÖHM, Rezeption, 154.

²⁸ Vgl. GOODMAN, Josephus, 180.

²⁹ TILLY, Gotteserkenntnis, 69, mit Verweis auf ApkAbr 7,6; 8,1.

³⁰ Ersteres Midr. Tanhuma Lek 3 (WEINBERG, Abraham, 239), mit Verweis auf Jer 2,27 zum Thema des Götzendienstes, Letzteres bHag 3a.

³¹ Irenaeus, *Epid.* 24, FC 8/1, 48: »Und da er nach dem inneren Antrieb seiner Seele durch die ganze Welt herumzog, indem er forschte, wo Gott sei, und da er sich schwach erwies und das Ziel nicht fand, so erbarmte sich Gott seiner, der allein ihn in der Stille suchte, und erschien dem Abraham und gab sich durch das Wort und einen Lichtstrahl zu erkennen« (es folgt das Zitat von Gen 12,1).

³² Origenes, *Hom. Jer.* 1,5, OW 11, 114.

³³ Ambrosiaster, *Qu.V.N.T.* 109,4, CSEL 50, 259. Ambrosius bietet in seiner zweibändigen Schrift über Abraham ein moralisches und ein allegorisches Traktat, kommt daher nicht

von Alexandria zu der Aussage, Abraham sei aufgrund seiner inneren Loslösung vom Irrglauben seiner Umgebung von Gott angenommen worden, weswegen an ihn der Ruf Gen 12,1 erging.³⁴

3. Die Frage nach der Motivation des Auszugs Abrahams

3.1 Jüdische Tradition

Der Autor des Jubiläenbuches schließt die narrative Lücke der mangelnden Begründung von Gen 12,1, indem die Aufforderung Gottes als Antwort auf die im Gebet in Haran geäußerte Frage Abrahams ergeht, ob er wieder nach Ur in Chaldäa gehen oder »hier« in Haran bleiben solle (Jub 12,21f).³⁵ Jub 12,28 spricht in auktorialer Perspektive von der Rückkehr Abrahams zu seinem Vater; in Jub 12,31 wird dies als Erwägung dem Vater in den Mund gelegt. Dieses Motiv ist aus Gen 11,31 genommen, wo diese Absicht dem Vater auktorial in den Mund gelegt wird.³⁶ Von einer Verwirklichung dieser Rückkehr Abrahams wird im Jubiläenbuch nichts berichtet, ebenso wenig vom Tod Terachs. Migrationstheoretisch betrachtet wird im Jubiläenbuch Abrahams Auszug am wenigsten im Sinne einer durch bedrohliche äußere Umstände nahegelegten Migration Abrahams interpretiert.

Josephus zufolge vollzieht Abraham die Flucht; er entzieht sich dem Konflikt, indem er freiwillig das Land verlässt.³⁷ Im *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird die Tatsache, dass Abraham nach Kanaan zieht, unmittelbar mit der Zerstreuung der Völker nach Gen 11,8 verknüpft.³⁸ In der Abrahams-Apokalypse wird Gen 12,1 mit dem Konflikt zwischen Terach und Abraham begründet: Abraham soll das Vaterhaus verlassen, damit nicht auch er in den Sünden seines

auf die äußeren Umstände des Auszugs Abrahams zu sprechen. Aus der kurzen Formel *propria derelinquens cognoscens Deum* in Ambrosius, *In Luc.* 3,7, CC.SL 14, 79, geht nicht hervor, wie sich Ambrosius das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Auszug Abrahams gedacht hat.

³⁴ Kyrill von Alexandria, *C. Iul.* I 10, GCS NF 20, 20f.

³⁵ Abraham wird, so MÜLLER, Abrahamgestalt, im Jubiläenbuch zum Prototyp der Essener gemacht. Gen 12,1 wird in den Texten, die für das Selbstverständnis der Gruppe basal sind, jedoch m.W. nicht rezipiert.

³⁶ Dem biblischen Bericht nach wird diese Absicht aufgrund des Todes des Vaters (Gen 11,32) nicht verwirklicht. Das Jubiläenbuch erwähnt den Tod des Vaters nicht.

³⁷ *Ant.* I 154–157. – In der griechisch-römischen antijüdischen Schriftstellerei, wie sie Josephus in *Contra Apionem* vorführt, hat Gen 11,24–12,1 keine Rolle gespielt.

³⁸ LAB 7,5–8,1.

Vaterhauses umkommt – kaum hat Abraham den Befehl befolgt, wird sein Vater mitsamt den Seinen verbrannt.³⁹

In rabbinischer Literatur kann der Exodus Abrahams ebenfalls mit einer Gewalttat der Umgebung Abrahams gegen ihn motiviert werden⁴⁰, sodass Abrahams Auszug manchmal als Erlösung gilt.⁴¹ Daneben begegnet der Gedanke, der Vorgang sei die Gelegenheit gewesen, seine Gotteserkenntnis zu verbreiten, die der Balsamsalbe von Hld 1,3 verglichen wird.⁴² Migrationstheoretisch gesehen lässt sich die rabbinische Interpretation von Gen 11,24–12,1 nicht auf einen Nenner bringen.

Neben dem literalen Verständnis der Stelle steht schon im antiken Judentum deren allegorische Auslegung. Diese hatte in der Antike allgemein den Sinn, anstößige Aussagen zu entschärfen, aber auch den Aussagen eines autoritativen Textes aktuelle Gültigkeit zukommen zu lassen. Letzteres trifft für Gen 12,1 zu, wo eine bloße äußere, nicht explizit motivierte Ortsveränderung mindestens als ethisch irrelevant erachtet werden kann.⁴³ Philon von Alexandria deutet in Migr 1–6 die dreigliedrige Formel »aus deiner Erde, aus deiner Verwandtschaft und dem ›Gemach‹ deines Vaters« allegorisch als Abwendung von dem Körper⁴⁴, von der bloßen Sinneswahrnehmung⁴⁵ und von der Rede als dem Aufenthaltsort des νοῦς, insgesamt als Überstieg von der falschen zur wahren Gotteserkenntnis.⁴⁶ Diese allegorische Auslegung hilft ihm auch, die Doppelung Gen 11,31; 12,1 zu interpretieren, der gemäß zweimal von einem Auszug die Rede ist; der erste ist wörtlich, der zweite allegorisch gemeint.⁴⁷ Nach Philon verweist Gen 12,1 auf

³⁹ ApkAbr 8,3f. Vgl. TgNeofiti Gen 15,7: Ich bin der, der dich aus dem Feuer in Chaldäa geholt hat. Ur sei, so PHILONENKO-SAYAR/PHILONENKO, Apokalypse Abrahams, 429 als »Feuer« verstanden worden. Das Motiv sei aus Gen 15,7 entwickelt. BECHMANN, Abraham, 214 Anm. 482 vermutet den Einfluss von Dan 3. Mindestens in rabbinischer Literatur ist die Verbindung beider Texte präsent (OBERHÄNSLI-WIDMER, Biblische Figuren, 272, mit Verweis auf BerR 34,9; 56,11 u.ö.).

⁴⁰ GenR 38,13 (die Anbeter der Gestirne werfen Abraham auf den Scheiterhaufen).

⁴¹ PRE 48 (BÖRNER-KLEIN, 662).

⁴² GenR 39,2; CantR 1,3,3. Zum Widersinn der Verehrung der Götterbilder vgl. auch GenR 38,13–39,1. Ein Mann will Abraham die von Terach hergestellten Götterbilder abkaufen. Abraham fragt ihn nach seinem Alter. Auf die Antwort, er sei 50 Jahre alt, bemerkt Abraham nur: Weh einem Mann, der ein Objekt verehrt, das gerade mal einen Tag alt ist.

⁴³ ROIG LANZILLOTTA, ›Come out‹, 401, verweist auf analoge allegorische Auslegungen der Hin- und Rückreise des Odysseus bei Plotinus, *Enn.* I 6.8.

⁴⁴ Philon zitiert Gen 3,19 und macht sich die Polysemie von γῆ (Boden/Land) zunutze.

⁴⁵ Der Sinneswahrnehmung wird freilich ein gewisser propädeutischer Wert zugestanden, vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Unterwegs, 180.

⁴⁶ Zur Gotteserkenntnis Abrahams im Zuge der Abwendung vom paganen Polytheismus als Folge seiner Naturerkenntnis vgl. auch Philon, *Virt.* 211–215; Abr 70; *Mut* 16f und dazu TILLY, Gotteserkenntnis, 72–75; BEKKEN, Negotiation, 34–41. Beide Autoren betonen, dass Abraham damit auch zum Vorbild der Proselyten wird.

⁴⁷ NIEHOFF, Einführung, 16f.

eine Migration, nicht auf Vertreibung oder Flucht, wenngleich Philon mit seiner Abraham-Darstellung auf typische griechisch-römische Ängste vor einer Exilierung reagiert.⁴⁸

3.2 Christliche Tradition

Christliche Belege werten das Verhalten Abrahams als Migration, nicht als Vertreibung oder Flucht. Gen 12,1 wird dabei, soweit ich sehen kann, jenseits der eigentlich exegetischen Literatur⁴⁹ recht selten im literalen Sinne rezipiert – vielleicht einfach deshalb, weil bei aller latenten Rechtsunsicherheit es nicht selten durchaus gelingen konnte, mindestens eine ganze Zeit lang unbehelligt als Christin oder Christ zu leben⁵⁰, und auch, weil die Größe des Imperium Romanum den Gedanken als undurchführbar erscheinen ließ und die Länder jenseits des Imperiums (z.B. Persien) ebenfalls kaum Gewähr für die uneingeschränkte Ausübung des christlichen Glaubens boten.⁵¹

Als Aufruf zur Migration wird Gen 12,1 auch in der frühesten christlichen Allegorese von Gen 12,1 verstanden, in der sog. »Erzählung von der Seele« (NHC II,6). Der Autor versucht, das Konzept, die einzelnen Stationen des Weges der Seele betreffend, mit bestimmten alt- und neutestamentlichen Bibelstellen als biblisch gerechtfertigt zu erweisen. Ps 45[44],11 und Gen 12,1 werden als Aufforderung gedeutet, die Menge »der Liebhaber«⁵², d.h. der Laster und der Leidenschaften zu verlassen und sich vom irdischen zum himmlischen Vaterhaus zu wenden.⁵³

⁴⁸ VAN NUFFELEN, *De migratione Abrahami*, 203. 208. – In Philon, *Quaestiones in Genesim*, wird Gen 11,24–12,1 nicht näher bedacht.

⁴⁹ Zusätzlich ist Irenaeus, *Dem.* 23, FC 8/1, 48, zu nennen.

⁵⁰ Als Polykarp das Martyrium erlitt, soll er immerhin 86 Jahre alt gewesen sein.

⁵¹ Ein merkwürdiges literales Verständnis von Gen 12,1 liegt da vor, wo Ps.-Hippolyt den Vertretern der Sethianischen Gnosis eine Einteilung des alttestamentlichen Gesetzes in verbotendes Gesetz, erlaubendes Gesetz und Strafgesetz unterstellt; Gen 12,1 werde als Beispiel des erlaubenden Gesetzes verwendet: Dem, der willens sei, könne wegziehen, wer aber nicht willens sei, dürfe bleiben (Ps.-Hippolyt, *Ref.* 5,20,3, GCS 256, 121; zitiert wird nur ἔξελεθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ δεῦρο εἰς γῆν ἣν ἄν σοι δεῖξω). Die Dreiheit der verschiedenen Gesetzesformen würde (das Referat hat keine Parallelen in sethianischen Originaltexten) das durchgehende Motiv der drei Prinzipien in dieser Spielart der Sethianischen Gnosis bestätigen; warum gerade Gen 12,1 als Beispiel für das erlaubende Gesetz gilt, wird nicht begründet, wie überhaupt das ohne Frage gebietende Gesetz (z.B. das Gebot der Elternehrung Ex 20,12) in diese Systematik nicht einbezogen wird.

⁵² Zitiert werden Jer 3,1–4; Hos 2,4–9; Ez 16,23–26; 1 Kor 5,9f.

⁵³ NHC II,6, 133, 20–28; Vgl. dazu ROIG LANZILLOTTA, »Come out«, 411. Die Verbindung beider Texte begegnet auch in (Ps.-)Origenes, *Sel. Ex.* 126f, PG 12, 292 C; Cassian, *Coll.* 3,6, CSEL 13, 73. Differenzen zwischen Philo und der *Exegese der Seele* liegen in der genauen Bestimmung ihrer Anthropologie, während der Gegensatz zwischen Irdisch und

Diese Allegorese begegnet in der Frühzeit auch bei Origenes⁵⁴, Gregor von Nyssa⁵⁵ und anderen Autoren.⁵⁶ Allegorische Auslegung von Gen 12,1 kam dem allgemeinen christlich-antiken Thema der geforderten Welttdistanz sehr zu staten; gefordert werden u.a. die Abwendung von allem Irdischen⁵⁷, vom Leiblichen und der sinnlichen Wahrnehmung⁵⁸, vom Leiblichen mit allen seinen Vergnügungen⁵⁹, von den Lastern und Sünden⁶⁰, aber auch vom Reichtum.⁶¹ In einer auf Origenes zurückgeführten Interpretation kann sogar der Teufel als der irdische Vater bezeichnet werden, den man zurücklassen soll.⁶² Allegorische Auslegung von Gen 12,1 kann aber auch konkret ein Verhältnis eines Schülers zu seinem Lehrer erfassen: Für Gregor Thaumaturgos kam die Hinwendung zu Origenes, wie er im rückblickenden Abschiedsschmerz bekennt, dem Auszug Abrahams gleich, den der Schüler jetzt, wo er wieder in seinen Anwaltsberuf zurückkehrt, rückgängig macht.⁶³ Schließlich kann Gen 12,1 auch als Motivation des monas-

Himmlisch beiden, und nicht nur ihnen, gemeinsam ist (ROIG LANZILLOTTA, ›Come out, 418f).

⁵⁴ Origenes, *Comm. Rom.* 5,1, FC 2/3, 54; DERS., *Comm. Io.* XX 67–71, SC 290, 190–192, in Auslegung von Joh 8,39. In Auslegung von Röm 4,14f kann Origenes, *Comm. Rom.* 4,4, FC 2/2, 194–196, Gen 12,1–3 darauf beziehen, dass nicht denen das Erbe zuteilwird, die das Gesetz haben, sondern denen, die sich nicht mit dem natürlichen Gesetz zufriedengeben, sondern dem Weg des Glaubens folgen. Wenn das natürliche Gesetz zum Glauben ausgereicht hätte, wäre die Aufforderung Gen 12,1 überflüssig.

⁵⁵ Gregor von Nyssa, *An. Res.* PG 46, 84 B. Vgl. ferner Gregor von Nyssa, *Cant.* 7, FC 16/2, 416 (Die Abwendung von allem, was mit den Sinnen zu tun hat, ermöglicht die Schau dessen, wie der Bräutigam Christus die Kirche als seine Krone trägt: Sie hat sich durch Nächstenliebe Gott angenähert. Der Anschluss an Gen 12,1 ist durch Hld 3,11 [›Kommt heraus«] gegeben); id., *Eun.* 2,85f, GNO 1, 251f (die Abwendung von irdischen Gedanken und die Hinwendung zum Unsichtbaren entspricht der Feststellung 2 Kor 5,7, wobei diese Stelle kontextwidrig auf die irdische Schau bezogen wird).

⁵⁶ Ps.-Gregor von Nyssa, *Ephr.*, PG 46, 844 B; Didymus, *In Gen.* 210, SC 244, 140.

⁵⁷ (Ps.-)Beda, *Comm. Gen.*, PL 91, 230 BC. Innerhalb der allegorischen Auslegung der in Num 35,11–13 genannten Fluchtstädte als Städte der Leviten kommt Ambrosius, *De fuga saeculi* 2,6, CSEL 32/2, 167, auch auf Abraham zu sprechen, der, als aufgrund von Hebr 7,9f als Ahnherr der Leviten geltend, ihnen mit ihrer Distanzierung von allem Weltlichen auch geistig zum Vorbild wurde.

⁵⁸ Ps.-Basilius von Caesarea, *In Is.* 30, PG, 452.

⁵⁹ Ambrosius, *Abraham I* 2,4, CSEL 32/1, 504 (mit Verweis auf Phil 3,20 als nächster Parallele); *Abraham II* 1/2f, CSEL 32/1, 566 (mit Polemik gegenüber der Schule Epikurs, deren Lustbegriff rein äußerlich verstanden wird); Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* I5,21, CC.SG 18, 70.

⁶⁰ Caesarius von Arles, *Serm.* 81,2, CC.SL 103, 334; Walafrid Strabo, *Gloss.*, PL 113, 116 B. Er zitiert zusätzlich aus Isidor von Sevilla (*Qu. V.T.* Gen 10,1, PL 83, 238 B), dass Christus das Land der Juden verließ und unter den Nichtjuden groß geachtet wurde.

⁶¹ Clemens von Alexandria, *Paed.* 3,12,4, GCS 12, 243; Isidor von Sevilla, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* 12, CC.SL 108 B, 199.

⁶² (Ps.-)Origenes, *Sel. Ex.* 126–127, PG 12, 292 C.

⁶³ Gregor Thaumaturgos, *Paneg.* 189, FC 24, 202.

tischen Rückzugs aus dieser Welt fungieren.⁶⁴ In der Märtyrerliteratur wurde Gen 12,1 hingegen kaum rezipiert.⁶⁵

In der Zeit nach 380 n. Chr. ist ein verstärktes Bemühen erkennbar, zu systematisieren und innerbiblische Widersprüche auszugleichen.

Gelegentlich wird in christlicher Exegese ein Widerspruch zwischen Gen 11,31 (Terach zieht aus eigenem Antrieb aus) und Gen 12,1 statuiert.⁶⁶ Augustinus gleicht zwischen Gen 11,24–32 und Jos 24,2 so aus, dass er nur Terach die Verehrung fremder Gottheiten anlastet, während das Haus Terachs den wahren Gott verehrte.⁶⁷ Der Ortswechsel Terachs und der Seinen von Chaldäa nach Mesopotamien wird unter Zitat von Jdt 5,8 als Vertreibung aufgefasst, der Weiterzug ins Land Kanaan auf den Befehl Gottes zurückgeführt.⁶⁸ Nach Cyprianus Gallus ist der Befehl zum Auszug Abrahams darin begründet, dass Gott die Gesinnung des auserwählten Abrahams kannte.⁶⁹ In patristischer und mittelalterlicher Rezeption von Hebr 11,10, das auf Gen 12,1 Bezug nimmt, kann polemisch gegenüber dem jüdischen Verweis auf die Segnungen der Patriarchen darauf beharrt werden, dass diese bisher nichts davon erlangt hätten.⁷⁰

Zu Systematisierungsversuchen, in denen Gen 12,1 rezipiert wird, gehört eine Quaestio bei Maximus Confessor. Auf die Frage, welche verschiedenen Arten des Willens Gottes es gibt, antwortet er mit der Unterscheidung zwischen dem Willen nach seinem erwählenden Wohlgefallen (εὐδοκία), nach dem Plan seiner Heilsgeschichte und nach seinem Gewährenlassen. Für ersteres dient Gen 12,1 als Beispiel.⁷¹ Das schließt die erzählerische Lücke, warum der Befehl Gottes in Gen 12,1 so unvermittelt kommt. Je nachdem, wie man die Semantik des Begriffes εὐδοκία bei Amphilochius versteht (sie mag von Lk 2,14 beeinflusst sein), ob als analytisches oder als synthetisches Urteil, wäre auch zu entscheiden, ob Abraham schon vor dem Auftrag Gottes hinsichtlich der Gotteserkenntnis Fortschritte gemacht hatte (was zu einem analytischen Urteil führen könnte) oder nicht (was ein synthetisches Urteil impliziert).⁷²

⁶⁴ Cassian, *Coll.* 3,6, CSEL 13, 73.

⁶⁵ Eine Ausnahme ist Origenes, *Mart.* 5,1, GCS 2,6, wo der Anfang von Gen 12,1, ἐξέλεθε ἐκ τῆς γῆς σου aufgrund der Polysemie von γῆ (Land, Erde) faktisch als Typos für die Aufforderung zur Martyriumsbereitschaft fungiert. Die einschlägigen Textausgaben von MUSURILLO und SEELIGER/WISCHMEYER enthalten aber keine Angaben.

⁶⁶ Eusebius von Emesa, in Prokop von Gaza, *Cat. Gen.*, GCS NF 22, 233.

⁶⁷ Augustinus, *Civ. Dei* 16,12, CSEL 40/2, 150.

⁶⁸ Augustinus, *Civ. Dei* 16,13, CSEL 40/2, 152f.

⁶⁹ Cyprianus Gallus, *Hept. Gen.* 412f, CSEL 23, 16.

⁷⁰ Johannes von Damaskus, *In Hebr.*, PG 95, 981 A.

⁷¹ Prosper von Aquitanien, *De vocatione omnium gentium* 1,9, PL 51, 658, der dies als Argument für eine augustinische Gnadenlehre geltend macht (nach CASIDEY, *Call*, 459, richtet sich das gegen Cassian).

⁷² Maximus Confessor, *Qu. dub.* 83, CC.SG 10, 66.

Auch allegorische Exegese hilft gelegentlich, innerbiblische Widersprüche aufzulösen, etwa den Widerspruch zwischen Gen 12,1 und Apg 7,2f, wo das Zitat Gen 12,1 in die Zeit Abrahams in Mesopotamien verlegt wird, als er noch mit seinem Vater Terach zusammen war.⁷³ Augustinus und Beda Venerabilis lösen das Problem mit der Erwägung, in Gen 12,1 sei gegen die Hoffnung auf Rückkehr auch der geistige Auszug, d.h. die Abkehr von der Konversation mit den Mesopotamiern, gemeint.⁷⁴

4. Das nicht näher benannte Ziel

4.1 Jüdische Tradition

Im Jubiläenbuch, in der Apokalypse Abrahams und bei Philon von Alexandria spielt das Motiv keine Rolle; in der *Expositio Legis* kann einmal sogar von einer Wanderung Abrahams »nach Hause«, nämlich zur wahren Gotteserkenntnis, gesprochen werden.⁷⁵ In LAB 7,4 ist das Land anvisiert, das Gott »von Anfang an« für Israel ausersehen hatte; die positive Sinnrichtung des Motives der göttlichen Souveränität wird verstärkt, das Motiv der Ungewissheit für Abraham übergangen. Auch bei Josephus ist das Motiv nicht erwähnt.

Anders ist dies in rabbinischer Tradition. Hier verbindet diese Ungewissheit Gen 22,2 mit Jona 3,2 und Ez 3,22.⁷⁶ »Die Ungewißheit, in die Gott Menschen schickt, ist gerade ein Zeichen dafür, daß es sich bei diesen Menschen um Gerechte handelt, die ihr Gottvertrauen unter Beweis stellen können.«⁷⁷

4.2 Christliche Tradition

Das Motiv ist in christlicher Tradition durch Hebr 11,8 prinzipiell präsent. Ähnlich wie die jüdische Tradition bewertet Johannes Chrysostomus das nicht näher benannte Ziel als zusätzliche Erschwernis, an der Abraham jedoch seine philo-

⁷³ Tatsächlich begegnen aus Gen 12,1 die Worte *ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου* im Haupttext von Apg 7,3 nicht mehr. In 08 218 945^c 1243 1270 1297 1359 1501 1505 1595 1704 1718 1884 2243 2495 2774 L587 werden sie eingefügt, um das Zitat zu vervollständigen (Editio Critica Maior).

⁷⁴ Augustinus, *Civ.* XVI 15, CSEL 40/2, 156f; Beda Venerabilis, *Expos. Act.*, CC.SL 121, 33. Augustinus, *Qu. Gen.*, 25,3, CCSL 33, hatte das Problem durch die Theorie einer *recapitulatio* in den Ausführungen des Stephanus zu lösen versucht. Walafrid Strabo, *Gloss.*, PL 114, 441 A; 664 A B, kombiniert beide Deutungen.

⁷⁵ MÜHLING, Abraham, 280; SANDMEL, Philo's Place, 111, mit Verweis auf Philon, *Abr.* 66.

⁷⁶ GenR 55,7, ed. Wünsche 264.

⁷⁷ KRUPP, Den Sohn opfern?, 33.

sophische Gesinnung bewies.⁷⁸ Theodoret begründet in der Auslegung zu Hebr 11,8 die dortige Wendung *μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται* exegetisch mit der Futurform *δείξω* in Gen 12,1.⁷⁹

Das Motiv der Fremde (*ἀλλοτρία*) in Hebr 11,9, dort wohl aus Gen 12,7 erschlossen⁸⁰, wird gelegentlich so interpretiert, dass Abraham nicht der Herr des Landes war⁸¹, oder auch damit erklärt, dass Abraham die Grabstätte für Sara kaufen musste.⁸² Die *σκήνη* wird als Gegensatz zum festen Haus erklärt.⁸³ Dass Abraham und die Seinen auf die feste Stadt Gottes⁸⁴ warteten – sie wird als das himmlische Jerusalem aufgefasst, das das Ziel des Strebens aller Frommen ist bzw. sein sollte –, kann zu einer Mahnung Anlass werden, das Himmlische, nicht das Irdische, zu suchen.⁸⁵

5. Abrahams Reaktion

5.1 Jüdische Tradition

Philon von Alexandria rühmt in der *Expositio Legis* an Abraham den unverzüglichen Gehorsam gegenüber der göttlichen Anordnung – Abraham lässt sich nicht durch natürlich angeborne Regungen wie Verwandten- oder Vaterlandsliebe leiten.⁸⁶ Im allegorischen Genesiskommentar verweist er darauf, dass Abraham, der hier als Typ des nach Weisheit strebenden Menschen zu stehen kommt, sich

⁷⁸ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 54, 286f.

⁷⁹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C.

⁸⁰ Eine ähnliche Exegese ist in Apg 7,4f explizit vollzogen.

⁸¹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C. – Bei Hieronymus, *Ep.* 129,3, CSEL 56, 167f wird das auch mit Rückgriff auf Hebr 11 antijüdisch gewendet: Die Landverheißung wird nicht realiter eingelöst werden.

⁸² Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 24,2, PG 63, 168 (zu *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*, Hebr 11,13) Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 D.

⁸³ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 348 B. Die Väter glaubten, so Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 D, sehr wohl dem, der ihnen die Verheißung gegeben hatte, sahen aber nicht, dass das Zeugnis der Realität ihrem Glauben entsprach. – KARRER, *Hebräer*, 282, weist auf den Widerspruch von Hebr 11,9 zu Josephus, *Ant.* 1,157 hin.

⁸⁴ Das Stichwort »Fundamente« steht für die Dauerhaftigkeit. Das Motiv, dass Gott der Baumeister der Zukunftsstadt wird, kann mit dem Motiv erklärt werden, dass Christus nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum eingegangen ist (Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 A).

⁸⁵ Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 348 B.

⁸⁶ Philo, *Abr.* 62.

an die ihm von Gott geschenkte Hoffnung klammert und deshalb den Siegespreis der ethisch zu verstehenden Πίστις erlangt.⁸⁷

Auch in rabbinischer Tradition begegnet der Verweis auf den unverzüglichen Gehorsam Abrahams. Ausschlaggebend war dafür wohl Gen 12,4.⁸⁸

5.2 Christliche Tradition

Als Zeichen des Gehorsams gilt Abrahams Bereitschaft zum Aufbruch.⁸⁹ Darin kann er als Vorbild gelten, und wird konkret auch als Vorbild namhaft gemacht, nämlich in Enkomien auf jüngst Verstorbene, deren nicht mehr dem Irdischen verpflichtete Lebensweise damit in Worte gefasst wird⁹⁰, oder auf andere lebende gleichgesinnte Zeitgenossen, die nicht das Irdische, sondern das Himmlische suchen.⁹¹ Irenaeus sieht die Nachfolge der Apostel gegenüber dem Logos, aber auch die mit Gen 22,6 und Mk 8,34 angesprochene Kreuzesnachfolge der Gläubigen in derselben Linie wie den Gehorsam Abrahams nach Gen 12,1.⁹² Epiphanius vergleicht das vertrauende Einstimmen (πειθόμενος) Abrahams angesichts der Aufforderung Gen 12,1, aufgrund deren er sich von der Götterverehrung seines Vaterhauses distanziert, mit dem Eintritt der ersten vier Jünger in die Nachfolge.⁹³ Ambrosiaster zufolge hat Abraham faktisch das Wort Jesu Mt 10,37 erfüllt.⁹⁴ Abraham hätte nicht gehorcht, wenn er nicht die Verheißung Gottes für glaubwürdig gehalten hätte.⁹⁵ Wäre Abraham nicht der Gerechte gewesen, hätte er vielleicht gefragt, wohin er ziehen solle und wie lange er unterwegs sein werde, doch Abraham hat sich als einer erwiesen, der in jeder Lage gelernt hatte, auf Gott zu vertrauen.⁹⁶ Auch Hilarius von Poitiers betont, dass Abraham in den vielen Anfechtungen, die er erlebt hat und zu denen auch der Auszug aus seiner

⁸⁷ *Migr* 43 in der Interpretation durch BÖHM, Rezeption, 272. Geschichtstheologie liegt hier ferne (BÖHM, Rezeption, 274).

⁸⁸ Midr. Teh. 119,3 (SANDMEL, Philo's Place, 112).

⁸⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,4, PG 53, 287; *Hom. Eph.* 21,4, PG 62, 154; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 C; Ps.-Amphilochius von Iconium, *Abraham*, CC.SG 3, 292. Das Stichwort καλούμενος in Hebr 11,8 wird von Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C, nicht auf den Ruf Gottes, sondern auf den Namenswechsel von Abram zu Abraham (Gen 17,5, dort auch das Verbum καλέω) bezogen.

⁹⁰ Gregor von Nazianz, *Or.* 8, 4, SC 405, 252, für seine Schwester; Ps.-Gregor von Nyssa, *Ephr.*, PG 46, 844 B, für Ephraem.

⁹¹ Gregor von Nyssa, *In ordinationem suam*, GNO 9, 337.

⁹² Irenaeus, *Haer.* 15,5,4, FC 8/4, 42.

⁹³ Epiphanius, *Haer.* 4,1,2, GCS 25, 179.

⁹⁴ Ambrosiaster, *Qu. V.N.T.* 109,4, CSEL 50, 259.

⁹⁵ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 405 C. Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,4, PG 53, 287 hält fest, dass Abraham auch nicht einwandte, dass ihm die Segenszusage ja auch, wenn es Gott gefalle, in seiner bisherigen Heimat eingelöst werden könnte.

⁹⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 534, 287.

Heimat gehört (*exulem Abraham*), stets auf Gott vertraut hat und sich somit als Beispiel für das in Röm 5,3 genannte vertrauende Hoffen eignet.⁹⁷

Dass Abraham und die Seinen *ξένοι και παρεπίδημοι* waren (Hebr 11,13), gilt nicht nur hinsichtlich des Landes der Verheißung⁹⁸, sondern auch hinsichtlich des Landes, aus dem Abraham ausgezogen war, aber auch hinsichtlich der Opferung Isaaks: *εἶπεν δὲ Ἀνένεγκε τὸν υἱόν σου. Καὶ ὡς οὐκ ἔχων υἱὸν οὕτως αὐτὸν ἀνήνεγκεν*; er opferte ihn, als hätte er kein natürliches Gefühl. So sollten auch die Glaubenden ihren Sinn nicht auf das Irdische richten und dem irdischen Schicksal gegenüber gelassen sein, wie auch David, obwohl er König im eigenen Lande war, bekannte »Ich bin ein Fremdling und ein Pilger wie alle meine Väter« (Ps 38[39],13).⁹⁹

6. Zusammenfassung

Mit migrationstheoretisch durchaus unterschiedlichen Konsequenzen gibt es in antiker jüdischer und christlicher Tradition viele Versuche, die erzählerische Lücke in Gen 11,24–12,1 zu schließen. Sie basieren zumeist auf der neugewonnenen Gotteserkenntnis des Patriarchen. In jüdischer Tradition dient dies zur eigenen Identitätsbildung, während im Christentum mindestens in der Frühzeit die Selbstabgrenzung von der griechisch-römischen Götterverehrung nur selten mithilfe des Abraham-Beispiels vollzogen wird. In jüdischer Tradition werden Gewalterfahrungen auf der Basis von Gen 11,24–32 weitaus häufiger thematisiert als im Christentum.

Migrationstheoretisch zeigt sich, dass Gen 12,1 im Christentum, anders als im antiken Judentum, weitaus überwiegend als positiv gewertete Migration betrachtet wird, nicht als Flucht. Wie lässt sich dieser Unterschied zur jüdischen Tradition deuten? In manchem mag neutestamentliches Erbe nachwirken. Neutestamentliche Texte handeln zumeist von Herausforderungen einer kleinen Gruppe, nicht von Fragen des menschlichen Individuums im Allgemeinen, so gewiss in jüdischer Tradition Abraham vor allem als Stammvater der eigenen Nation zu stehen kommt. Ein anderer Grund könnte sein, dass in den Jahrhunderten vor 390 n. Chr. das Christentum sich als Philosophie verstand, die den besten philosophischen Konzepten der griechisch-römischen Antike keinesfalls sich als unterlegen präsentieren wollte und vermutlich die generelle Tendenz der Weltabwendung in gewisser Analogie zur Abwendung des stoischen Weisen

⁹⁷ Hilarius von Poitiers, *In Psalm.* 138,4, CSEL 22:747.

⁹⁸ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 C, erklärt die Wendung *ξένοι και παρεπίδημοι* mit Verweis auf Gen 23,4 *Πάροικος και παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν ... δότε μοι κτήσιν τάφου ...*

⁹⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 24,2, PG 63, 168f. Den Verweis auf Ps 38[39],13 bieten auch Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 CD, der zusätzlich Apg 7,5 anführt, und Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 352 B.

von der Torheit der Masse verstand. Nach 390 n. Chr. war Flucht aus religiösen Gründen, solange das Christentum (in der je eigenen Spielart) dominierend war, kein Thema mehr. Auch in den politischen Krisenzeiten Roms im 5. Jh. wurden Erfahrungen von Flucht und Vertreibung, wenn ich es recht sehe, nicht mithilfe von Gen 11,32–12,1 bearbeitet. Die häufige Mahnung zur Gastfreundschaft wird selten mit Gen 12,1 begründet, eher damit, dass Abraham und Lot selbst Gastfreundschaft geübt hatten.¹⁰⁰

Literaturverzeichnis

- BECHMANN, ULRIKE, Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog, bayreuther forum Transit 5, Münster 2019.
- BEKKEN, PER JARLE, Paul's Negotiation of Abraham in Galatians 3 in the Jewish Context. The Galatian Converts – Lineal Descendants of Abraham and Heirs of the Promise, BZNW 248, Berlin/Boston 2021.
- BERNSTEIN, MOSHE, »Rewritten Bible«. A Generic Category Which Has Outlived Its Usefulness?, in: *Textus* 22 (2005), 169–196.
- BÖHM, MARTINA, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, BZNW 128, Berlin/New York 2005.
- CASIDEY, AUGUSTINE, The Call of God and the Response of Abraham. Perspectives from a Fifth-Century Christian Debate, in: MARTIN GOODMAN/GEORGE H. VAN KOOTEN/JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN (Hrsg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Themes in Biblical Narrative 13, Leiden/Boston 2010, 449–463.
- DOCHHORN, JAN, Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar, TSAJ 106, Tübingen 2005.
- EGO, BEATE, Abraham im Judentum, in: CHRISTFRIED BÖTTRICH/BEATE EGO/FRIEDMANN EISSLER, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 11–61.
- GOODMANN, MARTIN, Josephus on Abraham and the Nations, in: MARTIN GOODMAN/GEORGE H. VAN KOOTEN/JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN (Hrsg.), Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Themes in Biblical Narrative 13, Leiden/Boston 2010, 177–183.
- HEITHER, THERESIA/CHRISTINA REEMTS, Abraham, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 1, Münster 2005.
- HIRSCH-LUIPOLD, RAINER, Unterwegs zu Weisheit und Heil. Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit, in: MAREN R. NIEHOFF/REINHARD FELDMIEIER (Hrsg.), Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden

¹⁰⁰ 1 Clem 10,7; 11,1; Clemens, *Str.* 4,105,3, GCS 52, 294, mit Verweis auf 1 Clem 10,7; Johannes Chrysostomus, *Hom. Eph.* 21,4, PG 62, 154; Augustin, *Civ* 16,29, CSEL 40/2, 179, mit Verweis auf Hebr 13,2, den er auf Abraham bezieht.

- Essays versehen, *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia* 30, Tübingen 2017, 167–185.
- KARRER, MARTIN, *Der Brief an die Hebräer*, Bd. 2, Kapitel 5,11–13,25, ÖTK 20/2, Gütersloh 2008.
- KLAUS, THEODOR, *Art. Abraham*, in: RAC Bd. 1, 1950, 18–27.
- KÖCKERT, MATTHIAS, *Wie Augustinus die Bibel liest. Abraham in De civitate Dei*, in: DERS., *Von Jakob zu Abraham. Studien zum Buch Genesis*, FAT 147, Tübingen 2021, 391–421.
- KROCHMALNIK, DANIEL, *Die Abraham-Formel im Trialog der Monotheisten*, in: HARRY HARUN BEHR/DANIEL KROCHMALNIK/BERND SCHRÖDER (Hrsg.), *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers*, Berlin 2011, 55–73.
- KRUPP, MICHAEL, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995.
- MÜHLING, ANKE, »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des zweiten Tempels, FRLANT 236, Göttingen 2011.
- MÜLLER, MOGENS, *Die Abrahamgestalt im Jubiläenbuch. Versuch einer Interpretation*, in: SJOT 10 (1996), 238–257.
- NIEHOFF, MAREN R., *Einführung in die Schrift*, in: MAREN R. NIEHOFF/REINHARD FELDMIEIER (Hrsg.), *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen*, *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia* 30, Tübingen 2017, 3–26.
- NUFFELEN, PETER VAN, *De migratione Arahami und die antike Exilliteratur*, in: MAREN R. NIEHOFF/REINHARD FELDMIEIER (Hrsg.), *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen*, *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia* 30, Tübingen 2017, 203–218.
- OBERHÄNSLI-WIDMER, GABRIELLE, *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*, JudChr 17, Bern 1998.
- PHILONENKO-SAYAR, BELKIS/MARC PHILONENKO, *Die Apokalypse Abrahams*, JSHRZ V/5, Gütersloh 1982.
- ROIG LANZILOTTA, LAUTARO, »Come out of your Country and your Kinsfolk: Abraham's Comand and Ascent of the Soul in the Exegesis on the Soul (NHC II,6)«, in: MARTIN GOODMAN/GEORGE H. VAN KOOTEN/JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, *Themes in Biblical Narrative* 13, Leiden/Boston 2010, 401–420.
- RUITEN, JACQUES T.A.G.M. VAN, *Abraham and the Nations in the Book of Jubilees*, in: MARTIN GOODMAN/GEORGE H. VAN KOOTEN/JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, *Themes in Biblical Narrative* 13, Leiden/Boston 2010, 105–116.
- SANDMEL, SAMUEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York 1971.

TILLY, MICHAEL, Die Gotteserkenntnis Abrahams in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: SIEGFRIED KREUZER u.a. (Hrsg.), *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament*, FS Martin Meiser, BZ Supplements 3, Paderborn 2022, 61–80.

WEINBERG, JOANNA, Abraham, Exile and Midrashic Tradition, in: MARTIN GOODMAN/GEORGE H. VAN KOOTEN/ JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN (Hrsg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Themes in Biblical Narrative 13, Leiden/Boston 2010, 223–241.

Quellenverzeichnis

Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, übersetzt von Nikolaus Walter, JSHRZ I/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977, 89–163.

Jubiläenbuch: Berger, Klaus, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II/3, Gütersloh 1980.

Liber Antiquitatum Biblicarum: Kisch, Guido, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Publications in Medieval Studies 10, Notre Dame 1949.

Targum Neofiti I: Genesis. Translated, with Introduction and Notes by Martin McNamara, ArB 1 A, Colledgeville 1992.

Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes by Michael Maher, ArB 1 B, Colledgeville 1992.

Der babylonische Talmud, hrsg. v. Lazarus Goldschmidt, Bd. 1-12, Berlin 1929–1936.

Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 aufbereitet und übersetzt von Dagmar Börner-Klein, SJ 26, Berlin/New York 2004.

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, rec. Alexander Souter, CSEL 50, Wien/Leipzig 1908, 1–416.

Ambrosius, *De Abraham*, rec. Carolus Schenkl, CSEL 32/1, Prag/Wien 1897, 499–638.

Ambrosius, *De fuga saeculi*, rec. Carolus Schenkl, CSEL 32/2, Prag/Wien 1897, 161–207.

Ps.-Amphilochius, *Oratio de patriarcha Abraham*, ed. Cornelis Datema, CC.SG 3, Turnhout 2978, 274–303.

Augustinus, *De civitate Dei*, recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, Bd. 1: Bücher 1–13, CSEL 40/1, Prag/Wien 1899; Bd. 2: Bücher 14–22, CSEL 40/2, Prag/Wien 1900.

Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, ed. Jean Fraipont, CC.SL 33, Turnhout 1958, 1–377.

(Ps.)-Basilius, *Enarratio in Isaiam Prophetam*, PG 30, 117 A – 668 C.

(Ps.)-Beda Venerabilis, *Commentarii in Pentateuchum*, PL 91, 189 C – 394 C.

Beda Venerabilis, *Expositio in Actus Apostolorum*, ed. Max Ludwig Wolfram Laistner/ David Hurst, CC.SL 121, Turnhout 1983, 1–99.

Caesarius von Arles, *Sermones*, ed. Germanus Morin, CC.SL 103/104, Turnhout 1953.

- Cassian, *Collationes*, rec. Michael Petschenig, CSEL 13, Wien 1886.
- Clemens, *Paedagogus*, hrsg. v. Otto Stählin, 3. Aufl. hrsg. v. Ursula Treu, GCS 12, Berlin 1972, 87–292.
- Clemens, *Stromata I–VI*, hrsg. v. Otto Stählin/Ludwig Früchtel, 4. Aufl. mit Nachträgen hrsg. v. Ursula Treu, GCS 52, Berlin 1985.
- Cyprianus Gallus, *Heptateuchos*, rec. Rudolf Peiper, CSEL 23, Prag/Wien/Leipzig 1891.
- Didymus von Alexandria, *Sur la Genèse*, texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, éd., traduction et notes par P. Nautin, Bd. 1, SC 233, Paris 1976, Bd. 2, SC 244, Paris 1978.
- Epiphanius von Salamis, *Panarion*, haer. 1–33, ed. Karl Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 151–464.
- Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica*, ed. Ivar A. Heikel, GCS 23, Leipzig 1913.
- Gregor von Nazianz, *Discours 6–12*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti, SC 405, Paris 1995.
- Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium libri*, ed. Werner Jaeger, GNO 1, Leiden 1962.
- Gregor von Nyssa, *De anima et resurrectione*, PG 46, 11 A – 160 C.
- Gregor von Nyssa, In *Canticum Canticorum Homiliae/Homilien zum Hohenlied*, griechisch – deutsch, ed. Franz Dünzl, Bd. 2, FC 16/2, Freiburg u.a. 1994.
- Gregor von Nyssa, In *Fratrem Basilium*, ed. Otto Lendle, GNO 10/1, Leiden 1990, 107–134.
- Gregor von Nyssa, In *ordinationem suam*, ed. Ernst Gebhardt, GNO 9, Leiden 1967, 331–341.
- Ps.-Gregor von Nyssa, *Vita atque Encomium Sancti Patris nostri Ephraemi Syri*, PG 46, 819 A – 850 D.
- Gregor Thaumaturgos, *Oratio Prosphonetica ac panegyrica in Origenem/Dankrede an Origenes*, griechisch-deutsch, übersetzt von Peter Guyot, eingel. von Richard Klein, FC 24, Freiburg u.a. 1996.
- Hieronymus, *Epistulae, Pars III, Epistulae CXXI–CLIV*, rec. Isidor Hilberg, CSEL 56, Wien/Leipzig 1918.
- Hilarius von Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, rec. Anton Zingerle, CSEL 22, Prag/Wien/Leipzig 1891.
- Ps.-Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Paul Wendland, GCS 26, Leipzig 1916.
- Irenaeus, *Epideixis*, hrsg. v. Norbert Brox, FC 8/1, Freiburg u.a. 1993.
- Irenaeus, *Adversus Haereses*. Gegen die Häresien, hrsg. v. Norbert BROX, Bd. 4, FC 8/4, Freiburg u.a. 1997.
- Isidor von Sevilla, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento*, cura et studio Robert E. McNally, CC.SL 108 B, Turnhout: Brepols, 1973, 197–205.
- Isidor von Sevilla, *Quaestiones de Veteri Testamento*, PL 83, 207 A – 424 D.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim*, PG 53; PG 54, 385–580.

Johannes Chrysostomus, Homiliae in Epistulam ad Ephesios, PG 62, 9–176.

Johannes Chrysostomus, Homiliae in Epistulam ad Hebraeos, PG 63, 9–236.

Johannes von Damaskus, Commentaria in Epistulam ad Hebraeos, PG 95, 929 A – 998 B.

Justin, Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire, ed. Philippe Bobichon, Par. 47/1–2, Fribourg 2003.

Kyrrill von Alexandria, Gegen Julian, Teil 1: Buch 1–5, hrsg. V. Christoph Riedweg, GCS NF 20, Berlin/Bo-ston 2016.

Maximus Confessor, Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latiam interpretationem, ed. Edu-ard Jauneau, CC.SG 18, Turnhout: Brepols, 1988.

Maximus Confessor, Quaestiones et dubia, hrsg.v José H. Declerck, CC.SG 10, Leuven/ Turnhout 1982.

Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Teil 1: Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesim), hrsg. v. Peter Habermehl, GCS 17, Berlin/Boston 2012.

Origenes, Die Homilien zum Buch Jeremia. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Horacio E. Lona, OW 11, Berlin/Boston 2018.

Origenes, In Lucam Homiliae, Homilien zum Lukasevangelium, übers. u. eingel. von Herrmann-Josef Sieben, Bd. 1, FC 4/1, Freiburg u.a. 1991; Bd. 2, FC 4/2, Freiburg u.a. 1992.

Origène, Commentaire sur S. Jean, ed. Cécile Blanc, Vol. IV, SC 290, Paris 1982.

Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos/Römerbriefkommentar, ed. Theresia Heither, Bd. 2, Drittes und viertes Buch, FC 2/2, Freiburg u.a. 1992, Bd. 3, Fünftes und sechstes Buch, FC 2/3, Freiburg u.a. 1993.

Origenes, Die Schrift vom Martyrium, ed. Paul Koetschau, GCS 2, Leipzig 1899, 1–47.

(Ps.-)Origenes, Selecta in Exodum, PG 12, 281 B – 298 A.

Prokop von Gaza, Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome, Teil 1, Der Genesiskommentar, hrsg. v. Karin Metzler, GCS NF 22, Berlin/Boston, 2015.

Ps.-Oecumenius von Trikka, Commentarius in Epistulam ad Hebraeos, PG 119, 279 A – 452 B.

Rhabanus Maurus, Expositio in Epistulam ad Hebraeos, PL 112, 711 B – 834 C.

Suidae Lexicon, hrsg. v. Ada Adler, Vol. I, A – C, Berlin/New York 2013.

Theodoret von Kyros, Interpretatio Epistulae ad Hebraeos, PG 82, 673 B – 786 C.

Theophylakt von Ochrid, Expositio in Epistulam ad Hebraeos, PG 125, 185 A – 404 A.

Walafrid Strabo, Glossa ordinaria, PL 113; 114, 9 A – 752 B.

Musurillo, Herbert (Hrsg.), The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972.

Seeliger, Hans Reinhard/Wolfgang Wischmeyer (Hrsg.), Märtyrerliteratur, hrsg., übersetzt, kommentiert und eingeleitet, TU 172, Berlin/Mün-chen/Boston 2015.