

A

ABRAM/ABRAHAM. Die Namensformen Abram und Abraham (A.) sind als Dialektvarianten zu verstehen. Die sprachgeschichtliche Herkunft des Namens ist im westsemitischen Bereich anzusiedeln, eine Datierung ist nicht möglich. Eindeutige außerbiblische Parallelen fehlen; Namen wie *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-ra-ma*, *A-ba-am-ra-am* begegnen in akkadischen Keilschrifttexten des 19. Jh. v. Chr., doch es ist problematisch, hier Varianten zu A. zu sehen (T.L. Thompson 1974, 25-36). Ein Bezug des ugaritischen Namens *Abrm* zu Abram ist unklar. Der Personennamen läßt sich als Satz deuten, wobei das Bildungsmuster so zu beschreiben ist: Nomen (evtl. Gottesname) als Subjekt + Verbum (im Hebräischen Suffixkonjugation) als Prädikat. Für Abram/Abraham ergibt sich die Deutung »Der (mein?) Vater ist erhaben«, wobei »Vater« den Schutzgott bezeichnen kann und so der Name den Gottesnamen in sich trägt (theophor). Eine alternative Auffassung besteht in der Deutung »Er ist erhaben in Bezug auf seinen Vater«, d.h. er ist von edler Abkunft. Keine andere Person im Alten Testament trägt diesen Namen. Durch die biblische Erzählung der Umbenennung (Gen 17,5) stehen die Varianten Abram und Abraham in symbolträchtiger Beziehung zueinander. Der neue Name bestätigt Gottes Geschichtsmacht und Intervention sowie A.'s neue Rolle in Gottes Plan. Die hier erwähnte Namenserklärung ist allerdings eine »Volksetymologie« (*'ab-hamōn* »Vater einer Menge«) und keine sprachgeschichtliche Erklärung.

1 Biblischer Befund

1.1 Altes Testament

1.1.1 Genesis

Das erste Auftreten A.s in der Bibel betrifft seine genealogische Verankerung: Nach Gen 11,26 ist A. der Sohn Terachs, dessen Herkunft wiederum über die Genealogie von Gen 11,10-26 auf den Noach-Sohn Sem zurückgeführt wird. Anders als der Noach-Enkel Kanaan (Sohn des Ham), der aufgrund der innerfamiliären Respektlosigkeit Hams verflucht ist (Gen 9,25), steht die Sem-Linie unter dem Segensspruch des Noach (9,26). Auch werden die Linien der Noach-Söhne Jafet und Ham (vgl. Gen 10,1-20) nicht weiter verfolgt. Ähnlich wie bei Noach er-

gibt sich also auch bei Terach eine Aufgliederung der folgenden Generation in drei Söhne, von denen jeweils einer (Sem, A.) das Hauptgewicht der Erzählung trägt. Terach als Ahnherr ist insofern wichtig, als die Frauen für die Abraham-Nachkommen Isaak und Jakob aus der Familie des Bruders Abrahams, Nahor, kommen und so über Terach zur gleichen Sippe gehören (Endogamie: Heirat innerhalb der gleichen Volksgruppe). Die durchgehende genealogische Perspektive zeigt, daß die A.-Geschichte in Verbindung mit der vorausgehenden so genannten Urgeschichte eine ätiologische Ursprungsgeschichte Israels in seiner Umwelt darstellt. — Seit Beginn der Erzählungen, die sich hauptsächlich in Gen 12-25 finden, erscheint A. als herumziehender Bauer und Viehhalter. Terach wandert mit seiner Familie aus Ur im Zweistromland aus, um nach Kanaan zu ziehen, siedelt sich dann aber in Haran an. In gängigen Bibelausgaben ist die Lokalisierung dieser Orte auf Karten im Anhang ersichtlich. Man sieht, daß diese Wanderungsbewegung nur eine Hälfte des so genannten »fruchtbaren Halbmonds« ausmacht. In Haran, noch fern vom eigentlichen Ziel Kanaan, erhält A. den Auftrag Gottes, in ein Land, das Gott ihm zeigen wird, wegzuziehen. A. wird von Gott verheißen, daß er zu einem großen Volk werden wird, dem das genannte Land - es ist das Land Kanaan - von Gott gegeben wird. Zugleich erhält A. die Zusage Gottes, einen großen Namen zu bekommen (was der zahlreichen Nachkommenschaft, dem großen Volk entspricht) und ein Segen zu sein, da er von Gott gesegnet sei. Der Schöpfungssegens Gottes (vgl. Gen 1,28), der bisher allein durch Zeugung und Geburt von Generation zu Generation weitergegeben wurde, wird nun A. persönlich zugesprochen, wobei A. zum Mittler dieses Segens für die Menschheit wird (Gen 12,2-3). — A. durchzieht das Land Kanaan, baut Altäre (A. als »Kultgründer«) und verehrt »den Namen des Herrn«, wobei bereits bei A., noch vor der Namensoffenbarung an Mose in Ex 3,13-15, der Name des Gottes Israels, Jahwe bzw. in Konsonanten JHWH (in den deutschen Übersetzungen meist mit »der Herr« wiedergegeben), genannt ist. Schon hier wird deutlich,

daß das Geschick des zukünftigen Volkes Israel, das allein JHWH verehren wird, in der A.-Geschichte vorweggenommen wird. Während verschiedener Episoden im Leben A.s wird immer wieder die besondere Beziehung Gottes zu A. hervorgehoben: Die Verheißungen werden wiederholt und verstärkt, etwa durch Bilder wie die Sterne am Himmel: »So zahlreich werden deine Nachkommen sein« (Gen 15,5) - und darauf fällt der Satz »Abram glaubte JHWH, und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an« (Gen 15,6). Dieser Vers wird im Neuen Testament als Rechtfertigung A.s aus Glauben (noch vor dem Akt der Beschneidung) eine sehr wichtige Rolle spielen, insbesondere bei Paulus. In Gen 15 werden die Verheißungen Gottes und die Glaubensantwort Abrams in einen Bund mit z.T. archaisch anmutenden Ritualen gekleidet. Dieser Bund mit Abram, der in Gen 17 sowohl durch die Wiederholung der Verheißungen als auch durch die Beschneidung als Bundeszeichen bestätigt wird, wird in der späteren Geschichte des Volkes Israel mit Gott und in der gesamten biblischen und außer- bzw. nachbiblischen Argumentation zu einem entscheidenden Faktor. Schon bei Isaak (Gen 26,3) und am Ende des Buches Genesis (50,24) wird der Bund zu einem Eid gesteigert. Unterstützt wird die ausdrückliche Intervention Gottes durch die Umbenennung Abrams in Abraham (Gen 17,5; reflektiert in 1 Chr 1,27 und Neh 9,7; Analogien dazu sind die Umbenennungen von Sarai in Sara Gen 17,15 und von Jakob in Israel Gen 32,29; 35,10) - sie zeigt einerseits die volle Souveränität Gottes und die Kontrolle Gottes über die Geschichte an, andererseits auch die besondere Verantwortung Gottes für den so erwählten und namentlich gekennzeichneten Menschen. Das Zeichen des Bundes ist die Beschneidung (vgl. Gen 17,10-14). In A. sind auch verschiedene Weisen der Begegnung Gottes mit einem Menschen vorweggenommen: A. kann in direkten Kontakt mit Gott treten (z.B. 18,22-33) - wie später Mose (vgl. Dtn 34,10), Gott erscheint ihm im Traum (Gen 15,12-21), in einer Vision (15,1), in Menschengestalt mit Begleitung (die »drei Männer« bei den Eichen vom Mamre, Gen 18,1-22 - eine zu zahlreichen Kunstwerken inspirierende Szenerie, vgl. z.B. die Ikone von A. Rubljew, sowie zu Vorausdeutungen auf die Trinität) oder auch durch Vermittlung eines göttlichen Boten (Gen

22,11.15). A. trägt auch prophetische Züge und wird in Gen 20,7 als Prophet bezeichnet. — Als die Konkretion der Nachkommensverheißung in Form eines Sohnes aufgrund der schon ganz am Anfang angedeuteten Unfruchtbarkeit Sarais (Gen 11,30) auf sich warten läßt, greifen A. und Sarai zur Selbsthilfe und dem Mittel der Leihmutterchaft. Ergebnis ist der Sohn Hagars, der ägyptischen Magd Sarais, der den Namen Ismael erhält. Die biblischen Erzählungen um Ismael zeigen einerseits, daß er ein echter Abrahamssohn ist und einen Segen (Gen 17,20) sowie entsprechende Verheißungen erhält (u.a. auch zahlreiche Nachkommen, vgl. Gen 16,10; 21,13.18; 25,12-18). Auf Ismael als Abrahamssohn beziehen sich die Muslime - diese biblische Identifikationsfigur zeigt die familiäre Verwandtschaft von Juden, Christen und Muslimen an, so daß A. als Urvater aller Glaubenden zu einem »ökumenischen« Grundnenner aller drei monotheistischen Religionen werden kann und im dialogischen Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen als Ankerpunkt fungiert. Andererseits machen die biblischen Geschichten auch deutlich, daß die eigentliche Linie der Verheißung über den Sohn der »wahren« Ehefrau Sara (die nach Gen 20,12 im Übrigen auch von Terach abstammt und somit die *endogame* Ehefrau A.s ist) läuft: Isaak (Gen 21,1-8). Ismael und die weiteren A.-Söhne (vgl. Gen 25,1-6) werden abgefunden und aus der eigentlichen Erbfolge - aus dem Fokus der biblischen Perspektive - ausgeschlossen. Ihre Nachkommen werden nicht weiter verfolgt, während die Isaak-Linie weitergeführt wird. Um jedoch die völlige Souveränität Gottes erneut zu unterstreichen, erzählt die Bibel die Geschichte von der Beinahe-Opferung Isaaks, in jüdischer Tradition der »Bindung Isaaks« (auf dem Brandopferaltar): Gen 22. Schon am Beginn wird deutlich, daß es sich eigentlich um ein Gedankenexperiment (eine »Prüfung A.s«) handelt - 22,1, »Gott stellte Abraham auf die Probe« ist gleichsam der Leseschlüssel für den ganzen Text. Vom Gesamtzusammenhang her stehen mit Isaak die gesamten Verheißungen an A. und die zukünftige Geschichte des Volkes Israel auf dem Spiel. Hier wird noch die Ideallösung vorgeführt: Einerseits gibt sich A. vorbehaltlos und ohne zu zögern in die Hand Gottes - was ihm als große Glaubens-tat angerechnet wird. Andererseits rettet Gott

durch das Eingreifen eines göttlichen Boten Isaak vor dem Tode - was zum Urbild der Gefährdung und Rettung des Volkes Israel wird. Was später das Volk Israel in Form des Exodus als Befreiung aus dem Land der Sklaverei erfährt, ferner auch in den Bewahrungen während der Wüstenwanderung, ist in Gen 22,1-19 als rätselhafte, anstößige und tiefgründige Urbild-Erzählung vorgezeichnet. Entstehungsgeschichtlich dürfte daher diese Geschichte, die zahlreiche Deutungen in Judentum, Christentum und Islam auf sich gezogen hat, als nachträgliche narrative Reflexion des Geschicks Israels (einschließlich von Exil und Heimkehr) in Form eines theologisch aufgeladenen und in die Ursprünge Israels zurückprojizierten Deutungstextes anzusprechen sein - eine im Nachhinein formulierte Vorwegnahme der reflektierten Ereignisse in typologisch-allegorischer Ausfaltung anhand der Identifikationsfiguren A. und Isaak. A. selbst erscheint so als der »ideale Israelit« (Gen 22,15-18), von dem gesagt wird, daß er »auf meine (Gottes) Stimme gehört hat«, eine Wendung, die für die Aufforderung zum Gehorsam gegenüber Gottes Weisung (Tora) im Buch Deuteronomium typisch ist (z.B. Dtn 26,17). A. hat die Anordnungen, Gebote, Satzungen und Weisungen Gottes (Begriffe, die sonst für die Offenbarung der Weisung Gottes am Sinai bzw. für die Tora stehen) gehalten (Gen 26,5). Gen 18,19, eine Rede Gottes zu sich selbst (!) bei der Begegnung mit A. bei den Eichen von Mamre, betont, daß A. dazu auch ausgewählt wurde: seinen Söhnen und weiteren Nachkommen aufzutragen, den Weg JHWHs einzuhalten und Gerechtigkeit und Recht zu tun. A. hat dabei die Tora als Weg JHWHs eingehalten, noch bevor sie über Mose von Gott offenbart wurde (vgl. in der rabbinischen Literatur mQid 4,14; bYom 28b)! Jedes Mal wird bei diesen Erwähnungen A.s der Segen betont, den alle Menschen (Völker) durch A. erlangen sollen. — Die folgende Genealogie (Gen 22,20-24), unter deren vielen Männernamen Rebekka als Enkelin Nahors, Großnichte A.s und Urenkelin Terachs (!) hervorsticht, entspannt die Szenerie und bereitet den Boden für die - offenbar von den biblischen Texten als entscheidend angesehene - *endogame* Eheschließung Isaaks mit Rebekka. Vor der ausführlich erzählten Braut- und Ehegeschichte Isaaks mit Rebekka (Gen 24)

wird der Tod Saras erzählt, der zu einem Landerwerb A.s für eine Grabstätte führt (Gen 23): Mit diesem rechtmäßig erworbenen Stück Land hat A. ein Angeld für die spätere Gabe des Landes Kanaan an das Volk Israel geschaffen. Angesichts des ständigen Herumziehens A.s ist dieser Fixpunkt wiederum von überzeitlicher Bedeutung für die Geschichte Israels, schon im Buch Genesis wird am Ende darauf rekurriert (vgl. z.B. Gen 49,29-32; 50,13). Bis heute wird die Grablege der Erzeltern bei Hebron als heilige Stätte von Juden, Christen und Muslimen verehrt. — Nachdem die endogame Eheschließung Isaaks sichergestellt war, ist auch die Erwähnung weiterer Söhne A.s möglich, die jedoch abgefunden werden und von der eigentlichen Erbfolge ausgeschlossen werden. Die Verheißungen gehen ungeteilt (!) auf Isaak über, und insbesondere das Siedlungsgebiet, das »gelobte Land« steht weiterhin vollständig zur Verfügung, da Ismael und die anderen Abrahamsöhne außerhalb dieses Territoriums angesiedelt werden. Zugleich kann mit der Etablierung Isaaks die A.-Geschichte mit dessen Tod und Begräbnis (einvernehmlich von Isaak und Ismael gestaltet!) zu Ende gehen. Die unmittelbare Nachkommenschaft A.s wird in den Genealogien von 1 Chr 1,27-34 rekapituliert. — In der Lebensbeschreibung des Abraham-Sohnes Isaak tauchen immer wieder Verweise auf das Leben A.s auf, so daß Isaak fast wie eine Kopie seines Vaters wirkt - in der Tat scheint die Hauptaufgabe Isaaks in der biblischen Literatur darin zu bestehen, das Bindeglied und den genealogischen Übergang von Segen und Verheißungen von A. auf Jakob, den Vater der zwölf Söhne, die die »Stämme Israels« werden, zu bilden. Im weiteren Verlauf des Buches Genesis taucht A. als Ankerpunkt der Verheißungen auf, die an Jakob weitergegeben werden, sowie als Identifikationspunkt Gottes: Isaak (26,24-25) und Jakob (28,13; 31,42.53; 32,10) verehren den Gott A.s.

1.1.2 Übrige Tora und Bücher der Geschichte
76% aller Belege der Namensform Abraham in der Hebräischen Bibel begegnen im Buch Genesis. In der restlichen Tora (Ex bis Dtn) begegnet der Name vergleichsweise selten und nur als Bestandteil der Trias A., Isaak und Jakob (A., I., J.). Gott gedenkt des Bundes mit A., I., J. — und zwar sowohl angesichts der Unterdrückung des Volkes Israel in Ägypten (Ex 2,24) als auch als

Verheißung der Vergebung Gottes nach der notwendigen Strafe für den Ungehorsam des Volkes (Lev 26,42 - aus der Perspektive nach dem Exil, also nach erfolgter Strafe, formuliert). In Dtn 9,27 wird rückblickend die Gebetsbitte des Mose an Gott nach der Verfehlung des Volkes mit dem Goldenen Kalb erzählt, wobei Mose den Blick Gottes vom sündigen Volk hin zu den Knechten Gottes A., I. und J. lenken will und in deren Namen auf Erbarmen hofft. Im Buch Exodus erfolgt die eigentliche Vorstellung Gottes als des Gottes Israels und die Offenbarung des Jahwe-Namens - dabei wird aber an die Erzväter angeknüpft, und Gott weist sich gegenüber Mose als der Gott A.s, I.s und J.s aus (Ex 3,6.15.16; 4,5; 6,3). Ferner werden die Verheißungen von Land und Nachkommenschaft an die Erzväter als Argument weitergeführt, meist in der gegenüber dem Begriff »Bund« gesteigerten Form des »Eids« (Ex 6,8; 32,13; 33,1; Num 32,11; Dtn 1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20; 34,4). — In den Geschichtsbüchern spielt A. im Rahmen von Geschichtsrückblicken bei wichtigen Ereignissen eine entsprechende Rolle: beim Bundesschluß unter Josua (Jos 24,2-3), beim Klagegebet des Königs Joschafat angesichts einer militärischen Bedrohung (2 Chr 20,7), beim Bußgebet des Nehemia (Neh 9,7), das die Geschichte Israels reflektierend aufrollt. Die Anrede »Gott A.s, Isaaks und Israels« verwenden Elija (1 Kön 18,36) und David (1 Chr 29,18). In den durch eine gemeinsame, am Buch Deuteronomium orientierte Geschichtskonzeption verbundenen Büchern Jos bis 2 Kön begegnet die Figur A. damit vergleichsweise selten. Nur an einer Stelle ist knapp angedeutet, daß Gott sich dem Volk gnädig zeigt (in Form von Kriegsglück), weil Gott des Bundes mit A., I. und J. gedenkt (2 Kön 13,23). In den Chronikbüchern finden sich noch zwei Aufforderungen an das Volk, an A. zu denken. In 1 Chr 16,15-16 steht ein Imperativ Plural (»Gedenkt des Bundes«), während an der Parallelstelle in Ps 105,8-9 die üblichere Formulierung aus der Perspektive Gottes steht (»Gott gedenkt des Bundes«). Bei der Pesachfeier unter König Hiskija wird zur Feier des Pesach mit der Ermahnung aufgerufen, zum Gott

A.s, Isaaks und Israels umzukehren (2 Chr 30,6).

1.1.3 Sonstige Erwähnung im Alten Testament

In der übrigen Hebräischen Bibel wird A. in folgenden Kontexten genannt: In der Prophetie erscheint A. nur in nachexilischen Texten, meist in eschatologischen Ausblicken auf das kommende Heil. Wie Jahwe Abraham erlöst (losgekauft) hat, so wird er auch das Haus Jakobs retten (Jes 29,22). A. ist der Freund Gottes (Jes 41,8, wörtlich eigentlich: »der mich [Gott] Liebende«; die spätere Tradition verallgemeinert zu »Freund«, vgl. die griechische Bibel: »den ich liebe«; vgl. ferner 2 Chr 20,7 und den Zusatz zu Daniel Dan 3,35). Das Volk Israel darf als Nachkommen von A., I. und J. (Jer 33,26; Micha 7,20) und im Blick auf die »Eltern« A. und Sara (Jes 51,2) auf das Erbarmen Gottes hoffen. Andererseits gibt es auch das Bewußtsein, daß die alleinige Berufung auf A. nichts nützt (Jes 63,16), was als Bittmotiv um eine unmittelbare Begegnung mit Gott und dessen Hilfe herangezogen wird. Ez 33,23-29 kritisiert ein überzogenes Anspruchsdenken des Volkes: Die Verheißung an A. und die Gabe des Landes sind vom religiösen und ethischen Gehorsam des Volkes gegenüber Gottes Gebot abhängig. Dieser Gedanke wird im NT weitergesponnen (s.u.). — Nur in zwei Psalmen begegnet der Name A.: Ps 47,10 spricht von Gottes Königsherrschaft über die ganze Erde, unter der alle Völker als »Volk des Gottes A.s« vereinigt werden. Diese eschatologische Perspektive formuliert bereits den Gedanken einer »abrahamischen Ökumene«: A. als Vater und Identifikationsfigur aller an Gott Glaubenden. Ps 105 reflektiert als Geschichtspsalme die Geschichte Israels einschließlich der grundlegenden Erwählung und der Verheißungen, die letztlich auch wiederum Grund der Hoffnung auf Gottes Erbarmen sind (Ps 105,6.9.42). - Die Belege für die Verbindung A.s mit den anderen Patriarchen Isaak und Jakob/Israel außerhalb von Gen 12-50 sind sicher als nachexilisch anzusehen (vgl. B. Diebner 1974). Von daher ist auch eher wahrscheinlich, daß die genealogische Verknüpfung von A., Isaak und Jakob im Buch Genesis in die Zeit der Literaturwerdung der Genesis bzw. des Pentateuch in der persischen Epoche zu datieren ist. — In den nicht im jüdischen Kanon stehenden (deuterokanonischen/apokryphen) Schriften der griechischen

Bibel (Septuaginta) werden die bisher genannten Verwendungsweisen fortgesetzt und interessante neue Akzente gesetzt. In den Zusätzen zum Buch Ester begegnet die Anrede »Gott A.s.« (Est 4,17f und y) gepaart mit der Bitte um Erbarmen. Fast floskelhaft wird in der Brieföffnung in 2 Makk 1,2 der Wunsch geäußert, Gott möge des Bundes mit A., I. und J. gedenken. Die Rezeption der A.-Geschichten (insbesondere Gen 22,1-19) als Prüfung ist hingegen ein neuer Aspekt: Das Hauptargument in der Ermutigungsrede der Judit an die Bewohner ihrer Stadt ist die Einordnung der Notlage und Bedrohung als Prüfung durch Gott, wobei A. als exemplarischer von Gott Geprüfter erscheint, ebenso Isaak und Jakob (Jdt 8,26; in der Vulgata-Fassung wird bei A. der Titel »Freund Gottes« hinzugefügt). Der gleiche Gedanke kehrt im Geschichtsrückblick von 1 Makk 2,52, im ermutigenden Vermächtnis des Priesters Mattathias an seine Söhne, wieder: A. als in der Erprobung für treu Befundener, dem seine Treue als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Ohne Nennung des Namens wird dieser Gedanke auch in Weish 10,5 aufgegriffen - in für das Buch der Weisheit typischer Weise fehlt der Name der biblischen Figur, weil ihr Schicksal für alle verallgemeinert werden soll, die der Weisheit folgen. In 4 Makk 14,20; 15,28 wird die Standhaftigkeit der Mutter der sieben Martyrer der Seelenstärke A.s gleichgestellt (vgl. auch 17,6 im ihr gewidmeten Loblied). 4 Makk 16,20 fordert dazu auf, wie A. in Gen 22,1-19 um Gottes willen jegliche Mühsal zu ertragen. — Der Geschichtsrückblick in Sir 44,19-22 (als Bestandteil des »Lobs der Väter«) betont ebenfalls den Gedanken des Standhaltens in der Erprobung. Darüber hinaus werden folgende Aspekte der Person A. herausgehoben: A. ist der Vater vieler Völker (also keine ausschließliche Reklamierung A.s für Israel allein); er hat exemplarisch das Gesetz und den Bund gehalten (Hinweis auf die Beschneidung); per Eid hat Gott A. das Land und zahlreiche Nachkommenschaft verheißen. Damit bündelt Sir 44,19-22 das biblische A.-Bild in einer Form, in der es eine intensive Wirkungsgeschichte entfalten wird. Daß A. der Vater vieler Völker ist, wird konkret als Argument im Brief des Spartaner-Königs Arëus an den Makkabäer Jonatan (1 Makk 12,21) verwendet: Die diplomatische Wendung, daß Spar-

taner und Juden Brüder seien, wird auf eine »Schrift« zurückgeführt, in der die gemeinsame Abstammung von A. zu finden sei. — Gegenüber diesen Gedanken der Öffnung hin zu den Völkern führt das Buch Tobit (Tob 4,12) einen Aspekt an, der wieder die Abgrenzung und die Wahrung der eigenen Identität betont. Bei der Ermahnung Tobits an seinen Sohn Tobias, keine fremde, sondern nur eine Frau aus dem eigenen Volk zu heiraten, erscheint A. neben Noach, Isaak und Jakob als Vorbild: die »ersten Vorfahren« haben alle Frauen aus ihrem Stamm geheiratet, wobei Tobit die Verheißungen unterschwellig genau daran, an der endogamen Eheschließung, festzumachen scheint. Am Ende des Tobit-Buches (14,7, nur G^{II}) findet sich ein eschatologischer Ausblick der Hoffnung auf die Rückkehr der Diaspora in das Land A.s, wo man in Sicherheit leben wird. Als Verheißung in Gottesrede begegnet dieses Motiv auch in Bar 2,34. — Die (nicht kanonischen) Psalmen Salomos vertreten ebenfalls eine eher israel-zentrierte, partikularistische Sicht A.s: In PsSal 18,3 ergeht das Gericht Gottes in Barmherzigkeit über die ganze Erde, die Liebe Gottes gilt dem Samen A.s, den Söhnen Israels. Ähnlich spricht PsSal 9,9 von der Erwählung des Samens A.s vor allen Völkern, und in Parallele dazu steht »du hast deinen Namen auf uns gelegt«, wobei mit »uns« Israel allein gemeint ist. Von diesem Befund her sind zwei Entwicklungslinien der Rezeption der Figur A.s vorgezeichnet: A. als Vater vieler Völker (universalistische Sicht) und A. als Stammvater Israels und Garant der Erwählung (partikularistische Sicht).

1.2 Neues Testament

Der Name A. taucht 73 Mal im Neuen Testament auf (David: 59; Mose: 80). A. hat mehrere Funktionen: Er ist identitätsstiftende Figur, eine Chiffre für die Zugehörigkeit zum Volk Israel. Doch diese »Abrahamskindschaft« und die sich daraus ableitenden Konsequenzen sind nicht unumstritten. A. als geschichtliche Figur steht für die gültigen Verheißungen Gottes, als eschatologische oder jenseitige Figur steht er für das ewige Leben. Der theologisch bedeutsamste Aspekt ist freilich der Glauben A.s, der zur sei-

ner Rechtfertigung bzw. Gerechtersprechung führt.

1.2.1 Abraham als identitätsstiftende Figur

Bereits der erste Satz des Neuen Testaments bezeichnet Jesus als »Sohn« A.s (Mt 1,1) und stellt ihn mittels der folgenden Genealogie als Nachkommen A.s in lückenloser Linie vor (Mt 1,2-17). Der parallele Stammbaum bei Lk 3,34 führt die Herkunft Jesu über A. hinaus zurück auf Adam und Gott. In ähnlicher Weise beansprucht Petrus in seiner Predigt in Apg 3,13 die Verbindung Jesus - A., um die Christusbotschaft an die Überlieferung der Väter anzuschließen: Jesus wird als der Knecht des Gottes A.s, Isaaks und Jakobs bezeichnet. — Doch nicht nur für die Person Jesu ist A. der Orientierungspunkt im Koordinatensystem, sondern für jeden und jede, der/die als Israelit/in oder Jude/Jüdin bezeichnet wird. In der bereits genannten Predigt bezeichnet Petrus seine Zuhörer als Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit den Vätern geschlossen hat, als er A. die Verheißungen gab (Apg 3,25) - in genau der gleichen Linie argumentiert Paulus vor seinen jüdischen Zuhörern in der Synagoge von Antiochia in Pisidien, die er als Söhne aus A.s Geschlecht bezeichnet (Apg 13,26). Hebr 2,16 betont, daß sich »der Sohn« (Christus) nicht der Engel, sondern der Nachkommen A.s annimmt. (»Kinder A.s« als Selbstbezeichnung der Juden begegnet z.B. auch in 4 Makk 6,17.22.) - Auch Einzelpersonen können als Sohn (Lk 19,9: Zachäus) oder Tochter A.s (Lk 13,16: die gekrümmte Frau am Sabbat) bezeichnet werden, um ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes zu unterstreichen - bei Lukas geschieht dies in kontrapunktischer Aufwertung ihres verachteten sozialen Status (der Zöllner Zachäus, die kranke Frau). In apologetischer Weise betont Paulus mehrfach seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk: In Röm 11,1 zeigt er, daß Gott das Volk Israel mitnichten verstoßen habe, denn er selbst, Paulus, sei Israelit und ein Nachkomme A.s. In der Narrenrede (2 Kor 11,22) betont Paulus seine Gleichrangigkeit mit seinen Gegnern, denn wie sie sei auch er ein Nachkomme A.s.

1.2.2 Der Streit um die Abrahamskindschaft

Aus diesen Stellen, die A. als Chiffre der eigenen Identität verwenden, zeigt sich eine eher partikularistische Sicht: A. steht synonym für die Zugehörigkeit zum Volk Israel. Diese »Ab-

rahamskindschaft«, die offenbar auch mit bestimmten Ansprüchen verbunden war (belegt vor allem bei Philo), ist im NT mehrfach umstritten. Johannes der Täufer warnt davor, sich auf der Herkunft von A. auszuruhen - Gott könne aus Steinen Kinder A.s machen (Mt 3,9/Lk 3,8: Q). Gegen eine gleichsam »automatische« Erwählung argumentiert auch Paulus in seinem Ringen um den Bestand der Erwählung Israels in Röm 9,7: Nicht die Abkunft von A. dem »Fleische« nach zählt, sondern die Zugehörigkeit zur Verheißung. Dabei ist der größere Argumentationskontext zu beachten, der hier nicht ausgefaltet werden kann. In Joh 8,30-59 findet sich ein längerer Diskurs des johanneischen Jesus mit der literarischen Gegenfigur der Juden über die Abkunft von A. In der Argumentation Jesu entwickelt sich der Anspruch, mehr als A. zu sein - bis hin zur Präexistenzaussage (Joh 8,58), gegen die die Gegner nur noch das Werfen von Steinen als Argument finden (vgl. Lona 1976). In den meisten der bisher genannten neutestamentlichen Stellen geht es nicht um die historische Gestalt A.s oder auch die biblischen Geschichten, sondern um A. als Chiffre für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes.

1.2.3 Abrahams Geschichte: Gültige Verheißungen

An anderen Stellen stehen stärker die alttestamentlichen Aspekte der Abrahamsfigur im Vordergrund. Der heilsgeschichtlich orientierte Evangelist Lukas stellt in den Hymnen am Beginn seines Evangeliums A. als Garanten für das Erbarmen Gottes heraus (Lk 1,55: Marias *Magnificat*; 1,73: Zacharias' *Benedictus*). In der Apg bringt Lukas in der Verteidigungsrede des Stephanus einen umfassenden Geschichtsrückblick, in dem A. eine tragende Rolle spielt (Apg 7,2.16.17.32). In ähnlicher Weise ist der Hebräerbrief stark an der Heilsgeschichte Israels orientiert und betont die bleibende Verheißung von Segen und Nachkommenschaft in Gestalt des Eides an A. (Hebr 6,13). Hebr 7,1-10 bringt eine typologische Auslegung der A.-Melchisedek-Geschichte (Gen 14,18-20), wobei Melchisedek als Typos für Christus steht. A. spielt eher eine bestätigende Nebenrolle. In der Gemeindeparänese zum ehelichen Leben in 1 Petr 3,6 erscheint Sara als Vorbild für die Haltung der Frau. A. als »geschichtliche« Figur im NT steht für die Gültigkeit der Verheißungen - oder er ist

eine wichtige Nebenfigur zur Stützung der eigenen Argumentation.

1.2.4 Abraham als eschatologische bzw. jenseitige Figur

A. erscheint im NT aber auch als eschatologische bzw. jenseitige Gestalt: Das endzeitliche Festmahl mit A., Isaak und Jakob steht nach Mt 8,11/Lk 13,28 (Q) den Vielen in Aussicht, die aus allen Himmelsrichtungen kommen - gemeint sind die zum Glauben gekommenen Heiden, während die aus dem Volk Israel (die Söhne des Reiches Gottes) in die ewige Finsternis hinausgeworfen werden. Diese Sicht korrespondiert der Problematik um die Abrahamskindschaft und spiegelt so die frühchristliche Auseinandersetzung um die Ablehnung der Jesus-Botschaft durch den größten Teil des Judentums und die Etablierung eines Heidenchristentum ohne jüdisches Ritualgesetz bzw. Zugehörigkeit zum Judentum wider. — In etwas anderer Akzentuierung gilt A. neben Isaak und Jakob als »bei Gott lebende Person«. Die bekannte Wendung »der Gott A.s, Isaaks und Jakobs« wird als Argument für die Auferstehung der Toten herangezogen, denn Gott sei ja kein Gott von Toten, sondern der Lebenden, vgl. Mt 22,32/Mk 12,26/Lk 20,37, ferner 4 Makk 7,19; 16,25. In der lukanischen Beispielerzählung vom armen Lazarus und vom Reichen (Lk 16,22-31) fungiert A.s Schoß als Chiffre für die ewige Glückseligkeit (daß die Patriarchen im Jenseits die Toten empfangen, spiegelt sich auch in 4 Makk 13,17 wider). A. kann mit dem Reichen in der Unterwelt zwar reden, aber der trennende Graben ist unüberwindbar. Die paränetische Absicht des Lukas, seine wohlhabenden Adressaten mit dieser Beispielgeschichte zu ermahnen, ist unübersehbar. A. ist hier eine eher folkloristische Gestalt.

1.2.5 Abraham als aus Glauben Gerechtfertigter

Die theologisch bedeutsamste Rolle spielt A. im NT hinsichtlich seines vorbildhaften Glaubens und der daraufhin erfolgten Rechtfertigung (Gerechtersprechung). Die zentrale Argumentation findet sich dazu im Römerbrief (Röm 4,1-25). Ausgangspunkt ist für Paulus Gen 15,6: In aussichtsloser Lage (hohes Alter und Kinderlosigkeit) glaubt A. an die Verheißung Gottes, einen leiblichen Sohn zu bekommen - das wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet. Darauf baut Paulus die Argumentation, daß es allein auf diesen

Glauben ankommt, um von Gott für gerecht befunden zu werden. Dies gilt für alle Menschen, nicht nur die (beschnittenen) Juden, denn A. erhielt die Zusage von Gen 15,6, als er noch nicht beschnitten war. Daraus rechtfertigt Paulus seine »gesetzesfreie« Heidenmission (ohne Verpflichtung auf das jüdische Ritualgesetz) und führt Gen 17,5, die Umbenennung A.s, an: A. ist zum Vater vieler Völker bestimmt. Mit der Heidenmission des Paulus kommt nun wieder der universalistische Zug in der A.-Rezeption in den Blick. - Eine analoge Argumentation vertritt Paulus in Gal 3,6-18 und unterstreicht erneut, daß ein Gerechtworden vor Gott aufgrund von »Werken des Gesetzes« allein nicht möglich sei, wobei Paulus auf ein Stichwort aus Hab 2,4 zurückgreift: Der aus Glauben Gerechte wird leben (siehe auch Röm 1,17). Zugleich wertet Paulus Jesus Christus als Nachkommen A.s - Christus nun hat durch seinen Kreuzestod alle Menschen vom Fluch der Sünde freigekauft. Durch den Glauben an dieses Geschehen und die Person Jesu, der ja Nachkomme A.s ist, erhält jeder Mensch Anteil an den Verheißungen, die an A. ergangen sind (vgl. Gal 3,13-18): Diese sind unwiderruflich gültig - man wird Erbe dieser Verheißungen und erhält Anteil daran aber nicht »aus dem Gesetz« (d.h. durch bloße Befolgung des Ritualgesetzes), sondern aufgrund der Gnade Gottes, wie Gott einst A. die Verheißungen ohne Vorbedingungen zugesprochen hat. Für die Argumentation des Paulus ist es entscheidend, daß Jesus Christus Nachkomme A.s ist, da es ihm so gelingt, über die Zugehörigkeit zu Christus auch die Heiden, die an Christus glauben, in den Bund und die Verheißungen A.s hinein zu nehmen (Gal 3,29). — In Fortsetzung dieser Argumentationslinie unternimmt Paulus in Gal 4,21-31 eine allegorische Auslegung der zwei A.-Söhne Ismael und Isaak. In eigenwilliger Umkehrung der üblichen Tradition assoziiert er das am »Gesetz« ausgerichtete Denken (letztlich das Judentum: bei Paulus »irdisches Jerusalem« genannt) mit Ismael, dem Sohn der Sklavin Hagar, während die an Christus Glaubenden (das »himmlische Jerusalem«) als »Söhne der Freien (Sara)«, als Kinder der Verheißung (wie Isaak) eingerechnet werden. Zentral ist für Paulus hier der Gedanke der Freiheit (der Christen gegenüber dem Gesetz), der auch im folgenden Kapitel Gal 5 breit aus-

gefaltet wird. Daß hier keine antijüdische Auslegung vorliegt, zeigt Paulus in seinem Ringen um das Verhältnis zum Judentum in Röm 9-11, denn ihm ist klar, daß das junge Christentum die »Wurzel« des alten Bundes, dessen Verheißungen gültig und bestehen bleiben, braucht. — Der Glaube A.s, der bei Paulus eine so herausragende Bedeutung hat, wird im Hebräerbrief ebenfalls als leuchtendes Beispiel herausgestellt, jedoch in eine lange Reihe von Glaubenszeugen eingereiht: Abel, Henoch, Noach, Isaak, Jakob, Mose, Rahab usw. (Hebr 11,1-12,3). Der gedeutete Geschichtsrückblick soll die Notwendigkeit des Glaubens betonen und zugleich auf den »Urheber und Vollender des Glaubens«, Jesus Christus, hinführen. — Im Jakobusbrief wird A. in einer Formulierung erwähnt, die zunächst wie ein krasser Widerspruch zur Argumentation des Paulus - gerechtfertigt allein aus Glauben - wirkt (Jak 2,14-26): Glaube ohne Werke ist nutzlos. Allerdings zeigt der Kontext, daß hier eine gänzlich neue Perspektive eröffnet wird. Bei den »Werken« im Jakobusbrief geht es nicht wie bei Paulus um die Befolgung des Ritualgesetzes (Beschneidung, Speisegebote), sondern um die Werke der Barmherzigkeit, um konkrete Abhilfe der sozialen Not, von Hunger und Armut. Es wäre eine Fehlinterpretation der Lehre des Paulus, die Rechtfertigung allein aus Gnade ohne Werke so zu deuten, man müsse keinerlei Anstrengungen mehr für soziale Gerechtigkeit unter den Menschen unternehmen. Um diese Mißdeutung auszuschließen, greift Jak 2,21-24 auf die Wendungen des Paulus zurück und auf die Deutung von Gen 22,1-19: Bei A. wirkten Glaube und Werke zusammen, und durch die Werke wurde der Glaube vollendet. Wenn hier gesagt wird, daß der Mensch durch Werke gerecht wird, nicht durch Glauben allein, so sind - aufgrund des Kontextes - das aufrichtige Handeln und das Eintreten für soziale Gerechtigkeit gemeint. Als erläuternde Parallele dazu wird Rahabs Tun (vgl. Jos 2,1-24; 6,1-27) genannt, als sie den Israeliten dazu verhalf, Jericho zu erobern. Jak 2,23 zitiert ferner Jes 41,8, daß A. »Freund Gottes« genannt wird.

2 Die Frage der Historizität

Die A.-Erzählungen spielen innerhalb der gesamtbiblischen Chronologie im zweiten Jahrtausend v. Chr. (ca. 19./18. Jh. v. Chr.). Die Überlieferungen über A. sind jedoch sämtlich

erst in viel späterer Zeit entstanden bzw. verschriftlicht worden. Daher ist es aufgrund der Quellenlage unmöglich, Aussagen über die historische Faktizität A.s zu treffen. Archäologische Funde (insbesondere aus Mari und Nuzi) erhellen die Lebensweise, Sitten, Rechtsbräuche und religiösen Vorstellungen des von der Bibel anvisierten Zeitraumes, bringen aber keine Evidenz für eine historisch greifbare Existenz oder Nicht-Existenz A.s. Die von der Bibel reflektierte Lebensweise entspricht teilweise der nachweisbaren Lebensform von sog. Randnomaden, nichtseßhaften Gruppen, die auf der Suche nach Land, insbesondere Weideland sind und bisweilen Kontakt zu seßhaften Stadtwohnern aufnehmen bzw. selbst im Begriff sind, seßhaft zu werden (z.B. Worschech 1983). Insofern läßt sich aus außerbiblischen Quellen ein ungefähres Bild der Umwelt A.s zeichnen. Die Darstellung der Figuren Abraham und Isaak ähnelt demgegenüber jedoch überwiegend der Lebensweise von sich an die jeweiligen Umweltbedingungen anpassenden Viehhaltern und Ackerbauern. Daß Rückprojektionen aus späterer Zeit vorliegen, sieht man auch an der wiederholten Erwähnung von Kamelen: Das Kamel ist jedoch erst im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr. gezähmt worden und im Alten Orient erst weit nach 1000 v. Chr. als Lasttier verwendet worden. Der in den 1960er und 1970er Jahren aufgekommene Optimismus hinsichtlich einer historischen Rekonstruierbarkeit A.s (W.F. Albright 1961, R. de Vaux 1965) ist mittlerweile wieder aufgegeben worden (T.L. Thompson 1974, J. Van Seters 1975, I. Finkelstein/N.A. Silberman 2002). Auch der Versuch, eine nomadische »Väterreligion« zu rekonstruieren (A. Alt 1929, M. Noth 1948) wird bestritten (M. Köckert 1988) und scheitert wohl an dem späten, kompositionellen Charakter der Verheißungsreden und an der Beobachtung, daß die angeblichen Kennzeichen der Väterreligion aus einer lange Zeit und allgemein gültigen Familienfrömmigkeit stammen, die keine spezielle Datierung ermöglicht. — Literarhistorisch ist die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte über A. umstritten, daher sind hier nur einige skizzenhafte Bemerkungen möglich. Auch wenn sie nicht im Detail zu rekonstruieren sind, dürfte es mündliche Erzählungen über A. in verschiedenen Fassungen aus »alter« (vorexili-

scher) Zeit gegeben haben, doch erst in der Identitätskrise des Babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) wird das genealogische Konzept einer Abstammung Israels von A. her entwickelt. Die Gefährdung des Bestandes des eigenen Volkes und der Verlust des eigenen Landes bewirken, daß in den Texten die Verheißungen zahlreicher Nachkommenschaft und der Gabe des Landes eine zentrale Stellung einnehmen. In nachexilischer Zeit (6./5. Jh. v. Chr.) steht die Frage der eigenen (jüdischen) Identität weiterhin im Vordergrund. Dies führt einerseits zur Tendenz der Reinerhaltung der eigenen Genealogie in Form endogamer Eheschließungen - genau dieser Aspekt taucht bei den Erzvätern auffällig prominent auf: A.s Frau Sara stammt wie er von Terach ab und ist seine Halbschwester; Isaaks und Jakobs Frau(en) stammen von A.s Bruder Nahor ab. Andererseits muß angesichts der jüdischen Diaspora ein Konzept von Glauben entwickelt werden, das unabhängig von kultischen Institutionen (Tempel, Opfer) wirksam sein kann. Der als Fremdling wandernde, aber stets vom Segen Gottes begleitete A. wird zum Vorbild des im Glauben Gehorsamen: Jude sein heißt, den Willen Gottes zu tun. Gen 22,1-19 wird zum Schlüsseltext, A. gehorcht der Tora Gottes, noch bevor sie am Sinai geoffenbart wurde, und ist damit auch Vorbild im Gehorsam gegenüber der Tora. — Historisch greifbar ist damit nicht die geschichtliche Gestalt A.s, sondern vielmehr die um diese Identifikationsfigur entwickelten Konzepte von Glaube, Gehorsam, Verheißung und Hoffnung, die von Generation zu Generation neu akzentuiert werden.

3 Die Abraham-Überlieferung in der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit

3.1 Allgemeines

Ein wesentlicher Aspekt der außerbiblischen A.-Rezeption ist »A. als Urbild der Toratreue Israels« (B. Ego). A. hat nach mehreren Darstellungen das Gesetz Gottes, die Tora, in vollkommener Weise gehalten (z.B. hinsichtlich der Observanz von Wochen- und Laubhüttenfest Jub 15,1; 16,21), die als »ungeschriebenes Gesetz« (syr-Bar 57,2) ihm vorlag und die er an Isaak und Jakob weitergab (CD 3,2-4), so daß A. auch Gesetzeslehrer ist (vgl. Gen 18,19). In der rabbinischen Literatur wird später festgehalten, daß A. die ganze Tora ausgeübt habe, noch bevor sie offenbart worden war (mQid 4,14; bYom 28b).

Ob nun die Tora auf ewigen himmlischen Tafeln bereits vorhanden ist (Jub 16,21-31) oder A. nach ungeschriebenen Gesetzen (nach einer Art Naturrecht oder Ur-Vernunft) handelte, wie Philo dies darstellt (vgl. De Abr. 3-6), gemeinsam ist beiden Konzepten die Vorstellung vom Gesetz (Tora) als überzeitlicher Größe, die bereits vor der Sinai-Offenbarung existierte. — Ein weiterer Aspekt ist die partielle Aufspaltung der Engführung »Nachkomme Abrahams« = »Jude« (mit entsprechenden Absonderungstendenzen seitens der Juden und Anfeindungen der übrigen Völker, z.B. seitens der Stoa) hin zu einem Bild von A. als Vater vieler Völker. Insbesondere die Ismael- und Ketura-Nachkommen (Gen 25,1-6) kommen wieder in den Blick, die Josephus (Ant. I, 220-221: Ismael; 238-241: Ketura) geographisch detailliert auswertet und gleichsam die halbe Welt (zumindest aber das große Nabatäerreich, Afrika und Arabien) auf A. zurückführt. Extrempunkt dieser Entwicklung ist die Bruderschaft zwischen Juden und Spartanern nach 1 Makk 12,21; 2 Makk 5,9. — Ein durchgehendes Motiv ist ferner die Darstellung A.s als Kulturbringer, als Astrologe (Jub 12,16-17) und Erfinder. Insbesondere A.s Beobachtung der Sterne führt zu seiner Erkenntnis, daß sie keine Götterwesen seien. Dies habe den Zorn der Völker Mesopotamiens erregt, so daß er zum Auswandern gezwungen war (Jos. Ant. I, 156). Nach Philo (De Abr. 82) legte er mit seinem Namen Abram auch seine frühere Lebensweise als Astrologe und Himmelskundiger ab. Als Erfinder entwickelt A. eine Art Sämaschine und überwindet so die Plage der die Saat fresenden Raben (Jub 11,23-24). Die frühjüdischen Texte wenden sich damit gegen die allgemeinen Tendenz: Nicht Ägypten oder Mesopotamien sind die Entwickler von Kultur, sondern A. lehrt Kanaan, Ägypten und Griechenland Kultur. Dem korrespondiert auch die Darstellung A.s als Philosoph. Im hellenistischen Philosophenbild war eine Ägyptenreise ein stehender Topos (G. Mayer 1972, 125), und auch A. ist bereit, dort Schüler zu sein und diskutiert die Argumente (Jos. Ant. I, 161; vgl. L. Feldman 1968; 1987). Schließlich erscheint A. auch als idealer Herrscher von vornehmer Abkunft, insbesondere bei Philo (De Abr. 208-216: Gerechtigkeit, Friedliebe; 107: Menschenfreundlichkeit; 261: den Untertanen Heil bringend) und

Josephus (z.B. Ant. I, 200: gütige Gesinnung; I, 167: ein überzeugender Redner) wird das Ideal des Weisen als König (nach dem neupythagoreischen Fürstenspiegel, z.B. im Aristeas-Brief 205; 208-209; 266; 290) mit A. verbunden.

3.2 Jubiläenbuch

Das Jubiläenbuch gehört zur Kategorie der »rewritten Bible« und erzählt die biblischen Geschichten nach, wobei ganz bestimmte eigene Akzente gesetzt werden. Geprägt ist Jub von der Auseinandersetzung mit dem immer stärker werdenden Hellenismus - daher sind die ständige Versuchung zur Verehrung fremder Götter und andere Praktiken der »Heiden« wichtige Themen: Jub grenzt sich davon strikt ab, nicht einmal essen soll man mit den Heiden, schon gar nicht Mischehen mit ihnen eingehen. Entsprechend ist das A.-Bild des Jubiläenbuches stark von der Tendenz zum Partikularismus bestimmt. A. ist stets ein Kämpfer gegen die Verehrung von Götterbildern - aus diesem Grund trennt er sich auch von seinem Vater Terach. Durch die Gestirnebeobachtung (A. als Astrologe) kommt A. zu dem Ergebnis, daß die Gestirne keine Götter sind, sondern Diener des einen und einzigen Gottes. Auf sein Gebet hin, daß er davor bewahrt werden möge, Himmelskörper anzubeten, erhält er einen dienenden Engel zur Seite, der ihm rät, das Heimatland zu verlassen, und ihm Hebräisch lehrt, damit A. die Bücher der Väter studieren kann. Bei Gelegenheiten, die Gebote aus der Tora betreffen, werden die A.-Geschichten entsprechend als Vorausgriff auf die Tora erzählt: So hat A. etwa bereits den Zehnten an Melchisedek abgegeben, und daraus wurde ein ewiges Gebot für alle seine Nachkommen (Jub 13,25). Vor allem bei der Beschneidung fügt Jub eine ganze Reihe Sondertraditionen ein: daß sie ein ewiges Gesetz sei, auszuführen am achten Tag, geschrieben auf himmlischen Tafeln. Insbesondere die Erwähnung des beschnittenen Israel und die Verwerfung aller Unbeschnittenen ist bemerkenswert, ebenso die heftigen Strafandrohungen gegen alle Juden, die der Beschneidung abschwören bzw. ihre Kinder nicht beschneiden lassen (gerichtet gegen die »hellenistische« Partei innerhalb des Judentums, die sich stark an die griechische Kultur anpassen wollte; Jub 15,25-34). Bei der »Bindung Isaaks« ist es Mastema, der Herr der bösen Geister, der Gott zu dem »Test«

auffordert. Als Datum für das Opfer (des Widers!) ergibt sich im chronologischen System von Jub das Pesach-Fest (Jub 17,15 in Verbindung mit 18,3; 18,18; S. Sandmel 1971, 45) - damit befolgt A. gleichsam auf »natürliche« Weise alle Hauptfeste des Judentums (Pesach, Schavuot und Sukkot). Manchmal werden ganze Kapitel aus Genesis in nur einem Satz zusammengefaßt (Gen 24 in Jub 19,10), dafür werden Sondertraditionen ausgefaltet. A. ist bei der Geburt von Jakob und Esau noch am Leben, und die Vorliebe für Jakob, die biblisch der Rebekka zugeschrieben wird, stammt »eigentlich« von A. Der Segen, den A. von Sem, Noach und Henoch erbt, geht auf Jakob über (Jub 19,24). A. ermahnt seine Söhne und Enkel, die Weisung Gottes zu beachten, Gerechtigkeit zu wahren, den Nächsten zu lieben, ihre Söhne zu beschneiden und sich von aller Unreinheit fern zu halten - insbesondere mahnt A., keine Götterbilder zu verehren und keine Mischehen mit Heiden einzugehen (Jub 20). In Jub 21 wird Isaak noch einmal eigens ermahnt, keine Götterbilder zu verehren und kein Blut zu verzehren. Die Opferrituale werden mitgeteilt, auch die genauen Anordnungen hinsichtlich des Feuerholzes. In weiteren Anweisungen betont A., Isaak solle nicht den Weg der Heiden gehen, damit Isaak Segen erhalte und der Name Gottes und A.s auf ewig unvergessen bleiben. Auch Jakob erhält eine eigene Ermahnung (Jub 22,10-24). A. verheißt Jakob, daß seinen Nachkommen viele Völker dienen werden, gibt ihm seinen besonderen Segen, ermahnt ihn, nicht mit den Heiden zu essen, ihren religiösen Bräuchen nicht zu folgen und vor allem, keine Frau aus den Kanaanäern zu heiraten. — Gerade aus den gegenüber der Genesis-Vorlage abweichenden Passagen wird deutlich, daß Jub A. als Musterbeispiel für ein an die Tradition und die Tora gebundenes jüdisches Leben inmitten einer heidnischen Umwelt sieht. Über A. fordert Jub eine strikte Trennung von der heidnischen Lebensweise und die getreue Befolgung der Tora, die A. (vor allem in der Begehung der Feste) voll Freude erfüllt hat. A. wird in Jub zum Vorbild aller, die

gegenüber den Versuchungen der griechischen Lebensweise standhaft bleiben.

3.3 Philo von Alexandrien (De Abrahamo, De migratione Abrahami)

Philo lebte in der großen jüdischen Diasporagemeinde in Alexandrien (ca. 20 v.Chr. bis 40 n. Chr.). Dieses Umfeld kennzeichnet sein A.-Bild: Wie kann man als Jude in einer nichtjüdischen Kultur leben? Wie kann man die eigene Tradition Nicht-Juden plausibel machen? Philo schreibt zwei große Abhandlungen über A.: »Über Abraham« (De Abrahamo) und »Über Abrahams Wanderung« (De migratione Abrahami). In seinem Werk über die Tugenden (De virtutibus) hat Philo seine Sicht A.s verdichtet (De virt. 212-217): A. wird als »Fremder« (Chaldäer) porträtiert, um das Prinzip natürlicher Abstammung und die automatische Ableitung bestimmter Rechte aus der Genealogie zu durchbrechen. A. symbolisiert den wahren Glauben, denn A. sei von der Astrologie, einer nicht verwerflichen, aber niedrigen Form des Wissens, da man Objekte verehrt, hin zur Erkenntnis des einen wahren Gottes gelangt. Damit ist er Vorbild für alle, die die falschen Anschauungen ihrer bisherigen Gottesverehrung aufgegeben haben, um in der Einsamkeit nach der Wahrheit zu leben. Hierin besteht auch die allegorische Auslegung der Wanderung A.s (De migr. Abr. 1-6): In geistig-allegorischer Weise deutet sie Philo als Auswanderung aus falschen Gottesvorstellungen hin zur einzig wahren Erkenntnis Gottes. Insofern zieht A. bei Philo nicht von zu Hause in ein fremdes Land, sondern aus einem fremden Land in die wahre Heimat (De Abr. 62). In diesem Sinne lag es Philo auch daran, Vernunft und Offenbarung, Natur und Tora zu verbinden und den Glauben als Vollendung des Wissens darzustellen: Das Verlassen des Vaterhauses wird bei Philo allegorisch auf die Erhebung der Seele über die Gestirnverehrung hin zur Erkenntnis des einen wahren Gottes gedeutet (De Abr. 68-88; De migr. Abr. 176-195). Alles ist durchdrungen von Gottes Vernunft (Logos), und der Mensch hat die Aufgabe, durch Selbstvervollkommnung Einsicht in die geistige Grundstruktur der Welt zu gewinnen, wobei Gottes Offenbarung und Gebote (die Tora) Hilfsmittel sind. A. ist dafür das Paradigma: Er lebte vor der Mose-Tora und doch hielt er sich an das Gesetz - das unge-

schriebene Gesetz der Natur, er war Lehrer seiner selbst, indem er auf die eigene Stimme des Gewissens und der Vernunft hörte. A. ist bei Philo Archetyp der Befolgung des Naturgesetzes, das in der Mose-Tora seine Umsetzung fand. Von hier aus kann A. auch zum Vorbild und Urbild aller Proselyten (zum Judentum Konvertierten) werden: Nicht die genealogische Abstammung entscheidet, sondern die moralische Hinwendung zum einen Gott, dem Schöpfer der Welt, und die Befolgung des sittlichen Naturgesetzes. Wer sich so von allen unsittlichen Handlungen entfernt und sich dem Geist und der Wahrheit des einen Gottes öffnet, ist faktisch A.s Nachkomme. Insofern verfolgt Philo die universalistische Linie der biblischen Überlieferung.

3.4 Josephus

Das A.-Bild bei Josephus ist vom Interesse geleitet, den Stammvater in hehrem Glanz erscheinen zu lassen. Aus apologetischen Gründen präsentiert Josephus A. als nationalen Helden, wie es in der hellenistisch-römischen Zeit beliebt war, wobei A. als Philosoph und Wissenschaftler, als Staatsmann und romantischer Held erscheint (L.H. Feldman 1968). Dabei tendiert Josephus wie Philo in die universalistische Richtung und stellt alles Exklusiv-Jüdische hintan. In Ant. I, 154-155 charakterisiert Josephus A. als Mann von großer Einsicht und Kenntnis in allen Dingen, von sicherem Urteil und größerer Tugend als seine Zeitgenossen. Daher habe A. als erster erkannt und propagiert, daß Gott, der Schöpfer des Alls, *einer* sei. Unter anderem habe A. dies aus seiner Naturbeobachtung abgeleitet. Schon erwähnt wurde, daß A. als großer Kulturträger, als Forscher und Erfinder gilt, der die Wissenschaft und die Kultur von den »Chaldäern« zu den Ägyptern brachte, von wo sie nach Griechenland kam (Ant. I, 166-168). Josephus ist hier von Eupolemus und Artapanus (ca. 2. Jh. v. Chr.; überliefert in Eusebius von Caesarea, p.e. IX, 17-18) abhängig. Außerdem verweist Josephus auf die anerkennende Erwähnung A.s bei nichtjüdischen Schriftstellern wie Berosos, Hekataios und Nikolaos von Damaskus (Ant. I, 158-159). Die Tugend und Gerechtigkeit A.s (und der Väter überhaupt) sind wie in der Bibel ein stetiger Ankerpunkt, sich an die Bundesgenossenschaft mit Gott zu erinnern. Die Verheißung Isaaks wird als Lohn für A.s Tu-

gend dargestellt (Ant. I, 183). Die Bindung Isaaks wird gegenüber dem biblischen Text mit einem Dialog zwischen A. und Isaak aufgefüllt (Ant. I, 222-236), in dem sich beide in ihrer Tugend und ihrem Gehorsam gegenüber Gott bestärken. Diese Tugend und Frömmigkeit wird von Gott, der die Aktion als Prüfung entlarvt, besonders herausgestellt und mit zusätzlichen Verheißungen an A. und Isaak belohnt. Noch beim Tod A.s betont Josephus die überragende Tugendhaftigkeit A.s in allen Bereichen (Ant. I, 256).

3.5 Apokalypse Abrahams

Die Apokalypse A.s ist ein pseudepigraphischer Midrasch, der auf Gen 15 beruht. Da auf die Zerstörung des zweiten Tempels Bezug genommen wird, ist die Abfassungszeit dieser Apokalypse nach 70 n. Chr. anzusetzen, ggf. wird auch der Vesuv-Ausbruch von 79 n. Chr. vorausgesetzt. Der Verfasser dürfte aus Priesterkreisen in Palästina stammen, steht aber nicht zwingend der essenischen Bewegung nahe. Der Text ist nur in einer altslawischen Übersetzung erhalten. — Hauptinhalt des Buches ist die Erwählung A.s und der Bundesschluß zwischen Gott und A. bzw. seinen Nachkommen. A. wird aus den Kreisen der Verehrer von Götterbildern herausgerufen und macht sich auf die Suche nach dem wahren Gott (haggadischer Teil 1-8). Bei seinem Opfer für Gott (vgl. Gen 15) erhält A. in Form von Visionen Einblick in die »kommende« Welt, u.a. sieht er die Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Für die Endzeit werden zehn Plagen und die Sendung des »Erwählten« zur Rettung des Gottesvolkes angekündigt, ebenso die Vernichtung der Sünder (apokalyptischer Teil 9-32). Beide Teile stammen vermutlich von verschiedenen Autoren. Die Rede in 29,4-13 von einem Mann, der von der großen Menge der Heiden verehrt wird, könnte eine christliche Interpolation sein - oder es handelt sich bei dem Mann um den römischen Kaiser, da die Konzeption wenig mit christlichen Vorstellungen gemeinsam hat. Allenfalls 29,9b wäre dann eine christliche Glosse, die irrtümlich angenommen hat, hier sei von »Christus« die Rede. — Gott erscheint in der Apokalypse A.s als ewiger Schöpfer, der A. und seine Nachkommenschaft beschützt. Die Engel spielen eine große Rolle, allen voran Jael, der Engel Gottes, und Asasel, der Erste der gefallenen Engel. Auch wenn die

Szenerie von klarer Schwarz-Weiß-Malerei bestimmt ist (Gut vs. Böse), so gibt es doch keinen ontologischen Dualismus: Gott kontrolliert alles, auch das böse Tun Azazels. Als Quellen sind vor allem das Buch Genesis und das Buch Ezechiel zu identifizieren, ebenso *Hen(äth)* 1-36.

3.6 Das Testament Abrahams

Das Testament A.s (TestAbr) entfaltet in dramatischer und humorvoller Weise die Umstände um A.s Tod (Gen 25,7-10). Die Textüberlieferung ist durch zwei sehr unterschiedliche griechische Rezensionen gekennzeichnet, von denen es insgesamt etwa 30 Handschriften (13.-17. Jh. n. Chr.) gibt. Auch sind mehrere (antike und mittelalterliche) Übersetzungen (koptisch, arabisch, äthiopisch, slawisch, rumänisch) bekannt. Die kurze und die lange griechische Fassung reagieren nicht direkt aufeinander, sondern gehen unabhängig auf ein (nicht mehr erhaltenes) griechisches Original zurück. Umstritten ist die Frage, ob es sich um ein jüdisches oder ein christliches Werk handelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach lag den beiden Rezensionen ein nicht-christlicher Urtext zugrunde: Manche Eigenheiten des Werks passen nicht in die christliche Vorstellungswelt, auch stützt sich der Text mitunter auf Legenden, die vom hebräischen Text der jüdischen Bibel (und nicht von der Bibel der Christen, der Septuaginta) ausgehen. Schließlich ist es unwahrscheinlich, daß ein Buch christlichen Ursprungs wäre, das so oft vom Tod und vom Leben danach spricht, aber nie die Auferstehung Jesu anklingen läßt. Die Perspektive ist jedoch nicht partikularistisch auf Israel eingeengt, das überhaupt keine Rolle spielt, ebenso wenig wie typische jüdische Glaubensregeln (Tora, Sabbat). Das Werk ist kosmopolitisch, von Toleranz und Synkretismus geprägt. In ihrer Endfassung gehen die beiden griechischen Rezensionen auf christliche Kreise zurück. Ein Auseinanderdividieren von christlicher Überarbeitung und jüdischem Original erscheint unmöglich. Der Herkunftsort ist vermutlich Ägypten, die Entstehungszeit (der Vorlage) ist von daher eher vor den unterdrückten jüdischen Aufstandsbewegungen 115-117 n. Chr. anzusetzen. Die kurze Rezension dürfte ins 3. Jh. n. Chr. zu datieren sein, der lange Text eher in die frühbyzantinische Zeit (5./6. Jh.). — Inhalt: Als für A. die Zeit zu sterben kommt, sen-

det Gott seinen Engel (Michael), um A. darauf vorzubereiten. A. erkennt den Engel nicht. Die zuvorkommende Bewirtung und die Gastfreundschaft A.s machen es Michael unmöglich, seinen Auftrag auszuführen. Michael kehrt zum Himmel zurück, wird aber erneut geschickt. Er offenbart A. seine Identität und seinen Auftrag, doch A. weigert sich, sein Ende anzunehmen. Er bietet einen Handel an: Er werde dann bereit sein zu sterben, wenn er die ganze Schöpfung sehen dürfe. Gott geht darauf ein und läßt A. um die Welt reisen. Das Experiment muß jedoch abgebrochen werden, als der sünden- und mitleidlose A. die vielen Sünder, die er sieht, zum Tod verdammt. A. wird zum Ort des Gerichts gebracht, wo er Abel beobachtet, der die Taten der Toten sorgfältig abwägt. A. lernt Gottes Mitleid kennen. Zurück auf der Erde weigert sich A. jedoch erneut, seinem Tod zuzustimmen. Gott zieht nun Michael zurück und schickt den Todesengel. Die weitere Weigerung A.s, mit diesem neuen Boten zusammenzuarbeiten, hilft ihm nichts: Der Tod (als Person) überlistet A. So endet das Buch, ohne daß A. ein Testament abgefaßt oder seinen eigenen Tod akzeptiert hätte. Wie aus dieser Übersicht deutlich wird, ist das Buch von vielen humorvollen Zügen geprägt. Wahrscheinlich hatte es auch (in seiner Urfassung) das Ziel zu unterhalten und optimistisch auf die kommende Welt hinzuweisen. Die späteren Rezensionen betonen jedoch das Gericht nach dem Tod und bringen mehr ernste Aspekte zur Ermahnung und Warnung ein. — Von seiner Gattung her hat das Testament A.s wenig gemeinsam mit den üblichen Vertretern dieser Gattung (z.B. den Testamenten der Zwölf Patriarchen). Es gehört vielmehr zu den apokalyptischen Dramen, zu den Erzählungen von Himmelsreisen und den Legenden um den Tod des Mose. Eine klare Gattungszuweisung ist nicht möglich, Allison spricht von einer Parodie oder Anti-Testament. Auch die griechischen Handschriften verwenden unterschiedliche Bezeichnungen (*diathēkē*, »Testament«; *diēgēsis*, »Erzählung«; *apokalypsis*, »Apokalypse«; *bios*, »Lebensbeschreibung«).

3.7 Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum

Das *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) (auch: *Antiquitates Biblicae*, *AntBib*) entstand zwischen 73 und 132 n. Chr. und wurde früher

Philo von Alexandrien zugerechnet. Der Bund Gottes mit seinem Volk Israel, manifestiert in der Gabe der Tora, ist das Zentrum von LAB, das die biblische Geschichte von der Schöpfung bis zum Tod Sauls (Abbruch des erhaltenen Fragments) nacherzählt. Hinzu kommen (auch bei A.) eine Reihe von Legenden, z.B. über die Vorgeschichte A.s vor seinem Auszug aus Haran. Er ist einer von zwölf Männern, die sich gegen die Anordnung Nimrods auflehnen, den Turm zu Babel zu bauen. Die elf Männer können fliehen. A. bleibt freiwillig zurück und soll verbrannt werden. Doch ein Erdbeben löst eine große Feuersbrunst aus, die 83500 Menschen verzehrt, A. jedoch bleibt unverletzt. Der Turm wird dennoch gebaut, und die Menschen werden über die Erde zerstreut. A. aber wird von Gott erwählt und in ein Land geführt, das nicht von der Sintflut zerstört worden war: Kanaan (LAB 6-8).

4 Abraham im Judentum

4.1 Haggada

Kennzeichnend für die rabbinische Literatur zu A. ist, daß ihre eigenen Interessen und Probleme in die Zeit A.s rückprojiziert werden: A. befolgt mündliche und schriftliche Tora, studiert, gibt den Zehnten, betet, sagt Dank nach dem Mahl. A. ist der große Weise, liebenswürdig und gastfreundlich, nicht ohne Fehler, denn er kommt zu wahrer Größe, ohne seine Menschlichkeit zu verlieren. A. wird für die Rabbinen zum Rabbi (S. Sandmel 1971, 95). — Mehrfach wird in der haggadischen Literatur betont, daß A. alle Gebote befolgt habe, noch bevor sie offenbart wurden (mQid 4,14; bYom 28b u.ö.). A. war der erste, der Gott erkannte (GenR 95,3; 64,4; 39,1). Diese Gotteserkenntnis veranlaßte A., einen heftigen Kampf für den Monotheismus zu führen. Der Legende nach zerstörte er einst die Götzenbilder, die sein Vater Terach verehrte und verkaufte (bis auf die größte Figur, der er einen Stock in die Hand gab). Zur Rede gestellt, erklärte er, die Götter seien in Streit geraten, und der größte habe die anderen zerschlagen. Den Einwand, daß dies nicht möglich sei, verwendet A., um die Machtlosigkeit und Nichtigkeit der »Götzen« zu beweisen (vgl. GenR 38,13-19; Koran Sure 21,51-70). Aufgrund dieser Tat wird A. von König Nimrod in den Feuerofen geworfen, aus dem er auf wundersame Weise durch den Erzengel Gabriel befreit wird. Gott sagte:

Wie ich einzig in meiner Welt bin, so ist er (A.) einzig in seiner Welt (bPes 118a). Überhaupt hatte Gott die Welt nur geschaffen, weil Gott voraussah, daß sie dank A. zur Erkenntnis ihres Schöpfers gelangen würde. Im Kommentar zu Gen 2,4 (»... Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden«, hebr. *b^ehibbār'ām*) wird das hebräische Wort als Anagramm von A. gedeutet: »in A., wegen A.« (GenR 12,9). Gott ließ A. erst später ins Dasein treten, um ihn in jedem Fall zu erhalten, auch wenn der erste Mensch in Sünde fallen sollte, bzw. um mit A. inmitten der Generationenreihe einen »Haupttragebalken« inmitten des Gebäudes der Menschheit zu haben (GenR 14,6). Entsprechend lehrt der Talmud (bBB 91ab), daß beim Tode A.s alle Großen der Völker sich in einer Reihe aufstellten und klagten: Weh der Welt, die ihren Lenker verloren hat, weh dem Schiff, das seinen Steuermann verloren hat. — A. wurde auch Priester (GenR 55,6), nachdem das Priestertum von Melchisedek genommen und ihm gegeben wurde (bNed 32b; GenR 46,5). Alle Segens- und Heilskraft vereinigte sich auf ihm (bBB 16b). Sprichwörtlich ist auch A.s Gastfreundschaft in seinem Zelt, das nach allen vier Himmelsrichtungen offen ist (GenR 48,9). Seinen Gästen lehrt er die Danksagung nach dem Essen (GenR 54,6; 43,7), und aufgrund seiner missionarischen Tätigkeit gilt er als erster (bSuk 49b; bHag 3a) bzw. Vater aller Proselyten (Tanḥuma B, Lekh lekha [»Zieh aus«] 6). — Die Beschneidung A.s (durch Sem) fand am Versöhnungstag statt, und von daher wird vom Blick Gottes auf das Blut des Bundes der Beschneidung die Vergebung aller Sünden abgeleitet (PRE 29). Die Beschneidung war eine der zehn Proben, die A. bestand, und aufgrund dieser Leistung sitzt A. am Eingang der Hölle und verhindert, daß Beschnittene in die Hölle geraten (GenR 48,8). Die zehn Versuchungen oder Proben (mAv 5,3; ARN A 33,2) werden in den Midraschim unterschiedlich gestaltet (vgl. z.B. PRE 26). Nur die wirklich Gerechten überstehen die Prüfungen, und nur sie werden auch geprüft (GenR 55,1-2). In der größten Prüfung, der Bindung Isaaks, erhält der Satan eine ähnliche Rolle wie in Ijob 1-2, vgl. bSan 89b. Das Bestehen dieser und der anderen Prüfungen sind Verdienste, die dem Volk Israel zugute kommen. Gerade die größte Prüfung, die Bindung Isaaks, bewirkt das größte

Verdienst - so symbolisiert der Schall des Widderhorns (A. opferte an Stelle Isaaks einen Widder) an Rosch Ha-Schanah (Neujahr) für die Nachfahren A.s die Vergebung der Sünden (GenR 56). - A. wird jedoch auch nicht unkritisch gesehen: Die Frage, warum A. bestraft und seine Nachkommen in Ägypten versklavt wurden, wird im Talmud mit produktiver Schriftauslegung zu Gen 14,14,21 beantwortet. A. habe Toraschüler zu militärischem Dienst gedrängt, sei zu weit gegangen, Gott zu versuchen, und habe Männer davon abgehalten, unter die Flügel der göttlichen Gegenwart einzutreten (bNed 32a). Auch mußte er erst durch Gott von seinen astrologischen Beobachtungen, daß er keinen Sohn bekommen werde, abgebracht werden: Israel unterstehe nicht dem Einfluß der Planeten (ebd.). A. habe ferner gezögert, sich zu beschneiden (GenR 42,8), und er habe, als Gott ihm mitteilte, daß seine Nachkommen in Ägypten hart behandelt werden (Gen 15,13), keinerlei Fürbitte um Mitleid unternommen - zu diesem Patriarchen soll man sich um Fürbitte wenden?, fragt Raba in bShab 89b, worauf der Heilige (Gott) mit einer tröstenden Vergebungszusage (nach Jes 1,18) antwortet.

4.2 Mittelalterliche und philosophische Literatur

Die Traditionen aus der Antike wirken im ma. Judentum weiter (R.P. Schmitz in TRE I, 384): Abraham ist Erforscher und Kündler des einen und einzigen wahren Gottes; er ist der Geprüfte und der exemplarische Gerechte sowie der Vater der Proselyten. Darüber hinaus sind folgende Aspekte zu nennen (J. Dan in RGG⁺): (1) A. als Verfasser des Sefer Jezira, (2) A. in biblischer Exegese und rationalistischer Philosophie, (3) A. in der jüdischen ma. Mystik, (4) A. in der hebräischen ma. Erzählliteratur. (1) Der Sefer Jezira ist ein kosmogonisch-kosmologisches spekulatives Werk, im MA ein Hauptwerk esoterischen Wissens, das häufig kommentiert wurde. In seinem letzten Abschnitt beschreibt es A. als den einzigen, der die Lehren des Buches verstanden habe und daher von Gott geliebt sei. Daraus wurde A. als Autor des Sefer Jezira abgeleitet und als höchste Autorität in Fragen des Ursprungs des Universums, der hebräischen Buchstaben und anderer Themen des Sefer Jezira angesehen. Da dieses Buch auch die Anleitung zur Schaffung eines künstlichen Menschen

(Golem) enthält, entstand die Erzählung, A. habe zusammen mit Sem, dem Sohn Noachs, ein solches Wesen geschaffen. (2) A. wurde mehrfach in philosophische und theologische Denksysteme integriert, z.B. interpretierte Rabbi Jakob Anatoli am Hofe Kaiser Friedrichs II. in Neapel A. und seine Frau Sara als Ausdruck der aristotelischen Dualität von Materie und Form. (3) In der Kabbala wird A. mit einer der zehn göttlichen Kräfte (Sefirot) assoziiert. Meist wird er mit dem Element der Gnade in der göttlichen Welt identifiziert. Im Zohar wird A. als der rechte Arm Gottes beschrieben, der Wohlwollen und Liebe an das Universum austeilt. (4) Die antiken (biblischen und nachbiblischen) Erzählungen werden im MA ausgearbeitet, insbesondere in der jüdischen Märtyrerliteratur. Gen 22,1-19 wird bisweilen so gelesen, daß A. Isaak tatsächlich geopfert habe und später der Sohn von Gott wiederbelebt worden sei. — Einige Beispiele aus der jüdischen Philosophie (vgl. David Kadosh in EJ I, 117-119): Für Philo (s.o.) ist A. der Archetyp des wahrhaft freien Mannes, des Freundes Gottes. Saadia Gaon betrachtet A. als Prototyp eines guten Lebens, betont jedoch, daß A.s Bitte um Nachwuchs nicht als Argument verwendet werden könne, daß dies das einzige Streben eines Mannes sein dürfe. Juda Ha-Levi sieht die Besonderheit des jüdischen Volkes darin, eine göttliche Macht zu besitzen, mit der es direkt mit Gott in Kommunikation treten könne. Diese Macht sei zunächst Adam gegeben worden und dann über mehrere Generationen auf das Volk Israel übergegangen. A. sei ein wesentliches Verbindungsstück in dieser Kette. Im Vergleich mit der griechischen Gottesvorstellung (»der Gott des Aristoteles«), bei dem es nur um Verehrung gehe, erwecke der »Gott A.s« unter seinen Anhängern echte Liebe. Juda Ha-Levi weist den Sefer Jezira A. zu und zeigt, daß A. der erste war, der durch Naturbeobachtung und Spekulation Gott erkennen wollte. Nach Moses Maimonides erreichte A. (nach Mose) den höchsten Grad der Prophetie, A. habe durch philosophische Spekulation die Theorie der *creatio ex nihilo* entwickelt und einen vernünftigen Gottesbeweis geführt. Die Bereitschaft A.s, seinen Sohn Isaak zu opfern, zeige, wie weit man in der Gottesfurcht und Gottesliebe gehen müsse. Maimonides zeigt anhand von Gen 15,1 (Gott spricht zu A.: »Ich bin dein Schild, dein

Lohn wird sehr groß sein«) seine Lehre, daß die göttliche Vorsehung direkt proportional zur menschlichen Vervollkommnung sei. — A. ist eine wichtige Identifikationsfigur in der Literatur des jüdischen Chasidismus (ca. 2. Hälfte des 18. Jh. bis in die Mitte des 19. Jh.; vgl. dazu Gellman 1998). — Auch in der modernen jüdischen Philosophie (vgl. R.P. Schmitz in TRE I, 384-385; Lit.!) spielt A. als Vorbild wahrer Gotteserkenntnis und vollkommenen religiösen Lebens (Samuel Hirsch), als Urbild des jüdischen Volkes und Beginn der Prophetie (Martin Buber) sowie als Paradigma für das menschliche Paradox und der Mahnung, unter dem moralischen Offenbarungsgesetz zu leben (Emil L. Fackenheim), eine wichtige Rolle.

5 Abraham im frühen Christentum

Die großen Auslegungslinien der A.-Gestalt im NT setzen sich weitgehend im frühen Christentum fort, es gibt aber auch Neuakzentuierungen. Der Titel »Freund Gottes« (Jak 2,23) begegnet auch in 1 Clem 10, wo vor allem der Gehorsam, der Glaube und die Gastfreundschaft A.s als vorbildhaft hingestellt werden. Ebenso vorbildlich ist A.s Demut (17,2). Im Glauben Gerechtigkeit und Wahrheit zu tun, das ist A.s Verdienst, für das er gesegnet wird (31,2). — Aus heutiger Sicht bedenklich ist eine Entwicklung, die im 2. Jh. n. Chr. einsetzt: eine das Judentum ausschließende Beanspruchung von Schrift und Verheißung Israels durch das Christentum. So wird auch A. zum Christuszeugen. Durch exzessive Anwendung der typologisch-allegorischen Schriftauslegung deutet z.B. der Barnabasbrief (Barn 9,7-8) die Beschneidung A.s und seiner 318 Männer (Gen 17,23 in Verbindung mit 14,14) auf Jesus: 300 stehe für den griechischen Buchstaben Tau, der das Kreuz symbolisiert, zehn und acht für Jota und Eta, die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus (siehe auch Ambrosius, Abr. 1,3,15). Auf diese Weise wird A. vom Judentum und dessen ureigensten Traditionen (die Beschneidung!) abgekoppelt und für christliche Zwecke funktionalisiert (s. auch Barn 13,7; Ambrosius, Abr. 1,4,29). Ähnliches geschieht in den Briefen des Ignatius von Antiochien. Im Brief an die Philadelphier (9,1) bezeichnet Ignatius (den präexistenten) Christus als die Tür zum Vater, durch die A., Isaak, Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche eintreten. Die Darstellung des Christentums als

das bessere Judentum ist auch das beherrschende Thema in Justins Dialog mit Tryphon. In dial. 119,5-6 wird der Ruf an A. auf alle Christen, die wie A. glauben, ausgeweitet. Die Landverheißung wird für die Christen reklamiert, der Glaube A.s an die Verheißungen Gottes wird mit dem Glauben der Christen an die Verkündigung der Apostel Christi parallelisiert, während den Juden abgesprochen wird, das A. verheißene Volk zu sein. In ähnlicher Weise bezieht Augustinus die Verheißungen an A. als Vater aller Völker vor allem auf die Christen (civ. 16,16,21). Im 16. Buch des »Gottesstaates« unternimmt Augustinus eine Auslegung des Buches Genesis. — Die im Barnabasbrief (s.o.) erwähnte Zahl der 318 Knechte A.s (Gen 14,14) begegnet wieder als Symbolzahl der Väter des Konzils von Nizäa (M. Aubineau 1966). — Die Literatur der Alten Kirche beschäftigt sich auffallend oft in Homilien und Traktaten mit der Figur A.s. Er gilt als einer der Großen des Alten Bundes, der von daher auch eine bedeutsame Rolle beim Weltgericht spielen wird (Sib. II, 246). Die Auslegung der Genesis-Texte über A. erfolgt meist nach der allegorischen Methode, wie sie Philo von Alexandrien aus der hellenistischen Homer-Exegese übernimmt und auf die Auslegung biblischer Texte anwendet. Dabei wird hinter dem wortwörtlichen (literalen) Sinn eine Botschaft gesehen, die für das tugendhafte, vernünftige, moralische Leben ausschlaggebend ist. - In enger Anlehnung an Philo stellt z.B. Clemens von Alexandrien A. als Vertreter der durch Belehrung gewonnenen Tugend dar, dessen Weg ein Aufstieg zur Vollkommenheit ist (vgl. str. 1,5,31f.; Aufstieg vom Physiologen zum Weisen und Freund Gottes: str. 5,1,8). A. gilt als vorbildlicher Weiser bzw. »Philosoph« (Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 33). In vielfacher Hinsicht ist A. Vorbild: der Sich-Bekehrenden (Justin, apol. 46,3), der Gastfreundschaft (TestAbr, s.o.; Origenes, hom. in Gen. 4; Ambrosius, Abr. 1,5,32ff.; siehe dazu A.E. Arterbury 2003). Der wichtigste Aspekt ist zweifellos der Glaube A.s, der schon bei Paulus die ausschlaggebende Rolle spielt (zur Rechtfertigung aus Glauben vgl. auch Eusebius von Caesarea, h.e. 1,4,11). Der christliche Glaube sei in A. vorweg dargestellt worden, er sei der Patriarch und Prophet des Glaubens, und das gelte insbesondere für die, die aus den Völkern (den

Heiden) zum Glauben an Jesus Christus kommen (Irenäus von Lyon, haer. 4,21,1 in Anlehnung an Gal 3,5-9 und Gen 15,6; Clemens von Alexandrien, str. 2,6,28f.; 5,1,4). - Immer wieder wird der Glaube an Christus in die A.-Vita eingeschrieben. Die Verheißung sei an A. durch den Logos ergangen, das »Wort«, das Christus ist (Eusebius, h.e. 1,4,12; auch 1,2,6-7). In diesem Sinne seien die Apostel Söhne A.s, weil sie - wie A. aus seinem Vaterhaus - von ihren Booten weggingen und dem Logos folgten (Irenäus, haer. 4,5,4). In einem ähnlich geistlich-allegorischen Verstehen der A.-Geschichte wird dies allen Christen empfohlen: Aus der ungunstigen Verwandtschaft, aus einem unrühmlichen Vaterhaus wegziehen heißt, bisherige Lebensformen, Sitten und Gewohnheiten zu verlassen (Origenes, Jo. 20,10; Cäsarius von Arles, serm. 81). Auch weitere Ereignisse aus dem Leben A.s werden allegorisch-typologisch gedeutet und für die Ermutigung der Christen zu einem gottgefälligen Leben in Glauben und Tugend verwendet. So deutet z.B. Cäsarius von Arles (serm. 82) die Opfertiere in Gen 15 auf die Vielfalt der Völker (nicht ohne einen Seitenhieb gegen die Juden) und die Tauben auf das geistliche Leben (siehe auch Augustinus, civ. 16,24). Zu Gen 17 wird das Bundeszeichen der Beschneidung ebenfalls allegorisch gedeutet: einerseits, wie Paulus in Röm 2,28-29, als Beschneidung des Herzens (vgl. Jer 9,25) bzw. der Lippen, andererseits als Indienstnahme des Geschlechtlichen durch Gott (Origenes, hom. in Gen. 3,6). Die Begegnung mit den drei Männern bei den Eichen von Mamre (Gen 18) wird häufig als Ausdruck der Dreifaltigkeit und damit des umfassenden Glaubens A.s ausgewertet (Hilarius von Poitiers, trin. 4,27; Cäsarius von Arles, serm. 83). - An Gen 22,1-19, der Bindung Isaaks, arbeiten viele altkirchliche Autoren und spüren in vielen Details einem allegorischen Sinn nach (vgl. z.B. Origenes, hom. in Gen. 8, siehe Heither/Reemts, 93-110). Sehr häufig werden zahlreiche Parallelen zwischen der Bindung Isaaks und dem Kreuzesopfer Christi gezogen (z.B. Irenäus, haer. 4,5,4-5; Origenes, hom. in Gen. 8,5-9; Cyrill von Alexandrien, graph. Gen. 3; Augustinus, civ. 16,32; Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 47). Ein Weg der Deutung, den z.B. Origenes geht, besteht darin, in Anlehnung an Hebr 11,17-19 A. den Glauben

an die Auferstehung zu unterstellen (so auch Caesarius von Arles, serm. 84,4; Augustinus, civ. 16,32). In anderen Auslegungen werden die Elemente der Erzählung allegorisch gedeutet (z.B. der in den Dornen verfangene Widder als dornengekrönter Christus, der das Opferholz tragende Isaak als das Kreuz tragender Christus, usw.; vgl. Caesarius von Arles, serm. 84,3; Augustinus, civ. 16,32). Wichtig für die spätere Auslegung wird die bei Melito von Sardes (Ende des 2. Jh. n. Chr.; fr. 9) grundgelegte Deutung der Opferung des Widders durch A. auf das Opfer Christi: Durch den Widder wurde Isaak befreit, durch das Kreuzesopfer Christi wurde die Menschheit erlöst (vgl. Wilken 1972, 728f.). Zur Rezeption A.s in der frühchristlichen Kunst (Bindung Isaaks) und in den Liturgien der alten Kirche vgl. DACLI, 111-127. — Neben der genannten Aufgabe beim Weltgericht ist als weitere eschatologische Funktion A.s die Aufnahme der Gerechten in seinem »Schoß« zu nennen, der als Ort der ewigen Glückseligkeit gilt (vgl. Lk 16,22; z.B. Augustinus, conf. 9,3,6; Ambrosius, in psalm. 38,11,3; Tertullian, adv. Marc. 4,34,10-17; vgl. RAC I, 27-28). — Ein festes A.-Bild findet sich in der frühchristlichen Literatur nicht, vielmehr füllen A. und die Erzväter bestimmte Funktionen aus. A. ist als Träger der Verheißungen und »Freund Gottes« Sinnbild und Angelpunkt der eigenen Heilserwartung, zugleich auch Vorbild im Glauben und im Gehorsam gegenüber Gott.

6 Abraham im Islam

In jüdischen und auch christlichen Quellen ist mehrfach die Abstammung der Araber über Ismael von A. bezeugt, doch in den arabischen Quellen aus vorislamischer Zeit findet sich darüber nichts. Mohammed jedoch kommt aus dem Stamm der Quraisch, der in Mekka führend war und seine Abstammung auf den A.-Sohn Ismael zurückführte. Mohammeds Biograph Ibn Ishaq führt die Genealogie des Propheten über Ismael und A. bis hin zu Adam. Und zugleich überliefert Ibn Ishaq eine Liste von Männern, die sich dem üblichen arabischen Glauben an mehrere Götter verweigerten und als »Hanife« bezeichnet wurden (»Gottsucher«, »Gottergebene«): Sie suchten nach dem Glauben an den einen und einzigen Gott, und zwar unter explizitem Rückgriff auf die »Religion A.s«. Auch im Koran bedeutet »Hanif« muslimischer Monotheist. Mo-

ammed konnte also an monotheistische Traditionen anknüpfen, die mit dem Namen A.s verbunden waren. — Zunächst konnte Mohammed seinen Kampf gegen die »Götzen« mit alttestamentlichen Stoffen untermauern und wollte als Prophet der Araber den »alten« Glauben an den einen Gott in neuer Weise verkünden - dazu knüpft er explizit an Mose und A. an: »Das (was hier verkündet wird) steht (schon) auf den früheren (w[örtlich] ersten) Blättern (der Offenbarungsschrift), den Blättern von Abraham und Mose« (Sure 87,18-19; Übersetzung: R. Paret; vgl. auch 53,36-37). Da Mohammed anfangs keine neue Religion gründen wollte, spielt A. eine entscheidende Rolle als der allen »Leuten der Schrift« (Juden und Christen) gemeinsame »Prophet« (vgl. Sure 3,65,67). A. wird in 25 Suren genannt und ist nach Mose die zweithäufigste Figur im Koran. Sure 14 trägt A.s Namen und enthält ein Gebet A.s zu Gott, in dem er bittet, daß er und seine Nachkommen nicht die Götzen verehren, daß sie das Gebet verrichten und Gott das Gebet erhöere. Außerdem dankt A. für seine Söhne. Eingebettet ist dieses Gebet in Warnungen vor dem Gericht Gottes und Ermahnungen, sich nicht irreführen zu lassen. — Für die Zeit des Kampfes Mohammeds in Mekka gegen Vielgötterei und Götzendienst ist A. Kronzeuge und Identifikationsfigur: A. hat ja aus eigenem Antrieb den Polytheismus überwunden (Sure 6,75-79) und den Kampf mit seiner polytheistischen Umwelt aufgenommen. Was schon im Jubiläenbuch, im Midrasch GenR sowie bei Philo und Josephus wichtig war, nämlich daß A. mit Hilfe der Vernunft aus der Betrachtung des Himmels und der Sterne seinen Schöpfer als einzigen und wahren Gott erkannte, wird bei Mohammed biographisch auf den Punkt gebracht: Die A.-Geschichten sind Spiegelgeschichten für die eigene Situation (vgl. K.-J. Kuschel 1994, 182). Das geht sogar so weit, daß eine physische Ähnlichkeit Mohammeds mit A. überliefert wird. Mit K.-J. Kuschel lassen sich fünf Fixpunkte des A.-Bildes der ersten mekkanischen Phase des Koran festhalten: (1) der konsequente und strenge Monotheismus (z.B. Sure 26,77-82); (2) die Zerstörung der Götterbilder (z.B. Sure 21,57-67) und die Absage an Idolatrie (6,79); (3) A. als Modell für Rettung, Exodus und Nachkommenverheißung (vgl. Sure 21,68-72: die Rettung A.s aus dem

Feuerofen); (4) A. als Warner vor dem göttlichen Strafgericht; (5) die Wiederentdeckung der »Religion A.s« (*millat Ibrahim*): A. war kein Heide, sondern ein *Hanif* (Sure 16,120-123). Noch sieht Mohammed Juden und Christen als Verbündete im Kampf gegen die polytheistischen Mekkaner. — Die Hidschra, die Auswanderung Mohammeds 622 n.Chr. aus Mekka nach Yathrib, später Medinat an-nabi (Stadt des Propheten, Medina) genannt, sieht die islamische Überlieferung in A.s Auswanderung aus Mesopotamien vorgebildet (vgl. Sure 9,113-114; 21,71). In der medinischen Phase kommt es auch zum Bruch mit dem Judentum und zum politischen Sieg Mohammeds, der in der Eroberung Mekkas einen vorläufigen Höhepunkt findet. Verbunden ist damit eine Arabisierung der prophetischen Botschaft und eine Um- und Aufwertung der Ismael-Traditionen. Ismael (Ismail) wird zum bevorzugten Sohn A.s. Mohammed greift die alte Tradition auf, daß Ismael zusammen mit A. das Heiligtum der Ka'ba gründete (2,124-130). Im Weihegebet schließt A. die Bitte um die Sendung eines Propheten an die Araber ein (2,129), was auf Mohammed angewendet wird. Die Ka'ba gilt als erstes Gotteshaus, ihr Ort der heilige Platz A.s (Sure 3,96-97). - In der späteren Phase Mohammeds wird A. zum vorbildlichen Muslim. Gen 22 wird zum paradigmatischen Schlüssel für das, was »Islam« heißt: wahrhaftes Gottvertrauen und unbedingte Unterwerfung unter den Willen Gottes. Gen 22 wird z.B. in Sure 37,99-113 interpretiert: A. und sein Sohn ergeben sich in den unerforschlichen Willen Gottes. Dadurch, daß zunächst der Name des Sohnes (nur »ein braver Junge«) nicht genannt wird, werden zwei Auslegungstraditionen im Islam vertreten: daß es Isaak war, der geopfert werden sollte, bzw. daß sich hier Ismael als vorbildlicher Muslim zeigte. In den älteren Traditionen werde Isaak als »gewolltes Opfer« (*al-dhabīḥ*) angesehen, doch in der zunehmenden Abgrenzung von Judentum und Christentum werde Ismael, der Stammvater der Muslime, zum wahren Helden der Opfergeschichte, eine Sicht, die in der muslimischen Welt von heute dominiert (Details bei R. Firestone 1989). A.s Opfer des Widders wird zum Urbild des rituellen Opfers, das der Höhepunkt der großen Wallfahrt nach Mekka ist. Vier der fünf Pfeiler des Islam (Pilgerfahrt nach Mekka, Gehorsam ge-

genüber dem einen Gott, Ritualgebet und Almosen) werden auf A. (die »Religion A.s«) zurückgeführt (Sure 22,77-78). Ein großes Anliegen des Koran ist es, das Muslimsein als Möglichkeit für jeden Menschen in Raum und Zeit darzustellen. Dazu wird A. als Urbild des Islam zum großen Vorbild für die Menschheit herausgestellt (Sure 2,124). — Gegenüber der frühen mekkanischen Zeit ist A. in der medinischen Phase nicht nur der monotheistische Glaubenskämpfer, sondern Vertreter eines eigenständigen Glaubens (*Hanif, Muslim*), der durch die Botschaft Mohammeds gegenüber den Verfälschungen durch Judentum und Christentum wieder hervortritt. A. wird als Kronzeuge gegen Judentum und Christentum beansprucht, denn die Religion A.s war vor diesen beiden Religionen da und wird durch den Islam wieder neu repräsentiert (vgl. Sure 2,135; 3,65-68).

7 Ikonographie

A.s Gestalt und Geschichte inspirierte vor allem die bildende Kunst. Szenen aus seinem Leben wurden in Gemälden, Skulpturen, Buchmalereien und Mosaiken dargestellt. Meist erscheint A. als weißbärtiger alter Mann mit einem Messer. Die wohl älteste erhaltene Darstellung A.s als Empfänger der Verheißung findet sich in der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.; <http://anu.theologie.uni-halle.de/AT/Ziemer/abd>). Ganze A.-Zyklen finden sich in den Mosaiken der Kathedrale San Marco in Venedig (12. Jh.) und den flämischen Wandteppichen von Bernard von Orley (16. Jh.). Bekannte Einzelszenen begegnen in den Mosaiken von Santa Maria Maggiore in Rom (5. Jh.), in den berühmten Buchmalereien der »Wiener Genesis« (6. Jh.; jeweils als weißhaariger älterer Mann), in den Mosaiken von Ravenna (v.a. San Vitale; 6. Jh.), in den Bronzetüren von St. Zeno, Verona (mit einer Krücke als Greis typisiert), im Altar von Verdun und den Fresken von Saint Savin, Poitou (12. Jh.) sowie in den Bronzetüren des Florentiner Baptisteriums von Ghiberti (15. Jh.). — Bevorzugte Motive sind die Begegnung A.s mit Melchisedek (Gen 14,18-20; A. als berittener Krieger), der Besuch der drei Engel (»Philoxenie«; Gen 18) und die Bindung Isaaks (Gen 22,1-19). Insbesondere der Besuch der drei Engel wird bei den altkirchlichen Autoren (v.a. Augustinus) und in der Ostkirche als Vorausschau der Trinität aufgefaßt, so etwa in der

berühmten Ikone von Andrej Rubljew (1422). Bei der Bindung Isaaks überwiegen meist dramatisch-realistische Darstellungen: A. setzt das Schwert oder Messer an, um Isaak (meist nackt dargestellt) zu schlachten, während die Hand Gottes oder ein Engel ihn aufhält. Die Knechte und der Esel sind ebenso wie der Widder in allen Variationen beliebte Nebenfiguren. Die Symbolik der Szene wird im Christentum häufig auf Christus und die Passion (Kreuztragen) gedeutet, doch diese Typologie findet nur zögernd ihren Niederschlag in der darstellenden Kunst. Im MA beginnt eine Verbindung zwischen der Kreuzigungsdarstellung und der Bindung Isaaks, v.a. in den Armenbibeln (*Biblia pauperum*). — Im 17. Jh. war die Entlassung Hagers ein beliebtes Motiv in der flämischen Malerei (Rubens, Rembrandt, Nicolaes Maes, Jan Steen; vgl. auch den französischen Maler Camille Corot 1796-1875). Die Seligen in Abrahams Schoß (vgl. Lk 16,22) begegnen in plastischer Darstellung an mehreren gotischen Kathedralen (Paris, Rheims, Bourges, Bamberg, Baseler Münster). Unter den modernen jüdischen Malern war vor allem Marc Chagall vom Leben A.s fasziniert. Im Judentum war es vor allem die *Akeda* (die Bindung Isaaks), die häufig dargestellt wurde, z.B. an der Westseite der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.), im Mosaikboden der Synagoge von Bet Alfa (6. Jh.), aber auch von zeitgenössischen Künstlern wird das Motiv umgesetzt (z.B. Richard McBee [<http://richardmcbee.com/works.html>] oder Michael Fenton [http://www.fentonarts.com/painting_akedah.htm]). — A. wird als Figur (Bild) oder Name (Text) auch auf spätantiken Amuletten und Siegeln verwendet (siehe dazu Finney 1995). — Die wenigen dramatischen und literarischen sowie musikalischen Umsetzungen der A.-Geschichten sind kaum bekannt und wurden z.T. nie aufgeführt.

8 Abraham im heutigen Dialog der Religionen

A. ist eine zentrale Identifikationsfigur in vielen heutigen Ansätzen des interreligiösen Dialogs zwischen Judentum, Christentum und Islam. Vereinigungen und Institutionen, die sich um den Frieden im Nahen Osten und um Verständigung zwischen den drei großen monotheistischen Religionen bemühen, wählen oft A. als Namen für ihre Organisationen, Signets oder Häuser. Einige Beispiele sind etwa die Christ-

lich-islamische Gesellschaft (Stuttgart) (<http://cig-stuttgart.de/index.htm>; unter »Dialogpartner« finden sich weitere Organisationen!) mit ihrer Begegnungsstätte »Haus Abraham«; The Abraham Fund Initiatives (<http://www.coexistence.org/>), eine Organisation für die Koexistenz von Juden und Arabern; die Fraternité d'Abraham (http://www.fraternitedabraham.com/index_de.html), ein französischer Verein zum Vertiefen des gegenseitigen Verstehens von Juden, Christen und Muslimen; die »Freunde Abrahams e.V.« (<http://www.freunde-abrahams.de>), ein Münchener Verein zur Verständigungssuche zwischen den Religionen. Eine ganze Reihe von Theologinnen und Theologen entwickeln Konzepte für einen interreligiösen Dialog der »abrahamischen Religionen« eben unter der Chiffre »A.«. Zu nennen ist vor allem der Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel (»Streit um Abraham«; http://www.weltethos.org/pdf_dat/i_abraha.pdf). Weitere Ansätze in dieser Richtung stammen von Adel Theodor Khoury (A. — ein Segen für die Völker nach der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition: http://www.c-b-f.org/start.php?CONTID=10_05_03_01_00&LANG=de; englische Fassung: <http://www.sedos.org/english/khoury.htm>); Bertold Klappert (<http://www.lomdi.de/md2000/05md0100.html>; <http://www.horstkannemann.de/klappert.html>) und Jean-Louis Ska (Abraham et ses hôtes 2001). Einige Fragezeichen zu diesen Zugängen setzt Jon D. Levenson (The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam 2004). Diese Beispiele aus der neuesten Rezeption der A.-Figur im interreligiösen Diskursgeschehen zeigen, daß »A.« eine zu allen Jahrhunderten faszinierende Gestalt ist.

Quellen: Frühjüdische Literatur: Philo, De Abr. = Philo von Alexandria, Ueber Abraham, in: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u.a., Band I, 2. Auflage, Berlin 1962, 91-152; — De migr. Abr. = Philo von Alexandria, Über Abrahams Wanderung, in: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u.a., Band V, 2. Auflage, Berlin 1962, 152-213; — De virt. = Philo von Alexandria, Über die Tugenden, in: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u.a., Band II, 2. Auflage, Berlin 1962, 313-377.

Pseudepigraphische Schriften: Berger, K., Das Buch der Jubiläen, JSRZ II/3, Gütersloh 1981; — Philonenko-Sayar, B./Philonenko, M., Apokalypse Abrahams, JSRZ V, Gütersloh 1982; — Philonenko, M., Apokalypse d'Abraham, in: Dupont-Sommer, A./Philonenko, M. (Hg.), La Bible.

Ecrits intertestamentaires, Bibliotheque de la Pleiade, Paris 1987, 1691-1730; — Janssen, E., Testament Abrahams, JSHRZ III/2, Gütersloh 1975, 193-256; — Schmidt, F., Testament d'Abraham, in: Dupont-Sommer, A./Philonenko, M. (Hg.), La Bible. Ecrits intertestamentaires, Bibliotheque de la Pleiade, Paris 1987, 1647-1690; — Dietzfelbinger, C., Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae, JSHRZ III/2, Gütersloh 1975.

Rabbinische Literatur: GenR = A. Wünsche (Hg.), Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig 1881; — J. Neusner, Genesis Rabbah. The Judaic Commentary on Genesis. A New Translation, 3 vols., Atlanta 1985; — ARN A/ARN B = Avot de Rabbi Natan A/B (J. Neusner, The Fathers According to Rabbi Nathan. An Analytical Translation and Explanation, Atlanta 1986 (A); A.J. Saldarini, The Fathers According to Rabbi Nathan Version B. A Translation and Commentary, Leiden 1975 (B)); — PRE = G. Friedlander (ed.), Pirke de Rabbi Eliezer, London 1916; — Buber, Salomon (ed.), Midrasch Tanhuma. Ein aggadischer Commentar zum Pentateuch von Rabbi Tanhuma ben Rabbi Abba, Wilna 1885; — Bietenhard, Hans, Midrasch Tanhuma B. Zwei Bände, Bern 1980/1982.

Frühchristliche Literatur (Auswahl): Abkürzungen: CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [T]; FaCh = The Fathers of the Church [engl.Ü]; FC = Fontes Christiani [T/dt.Ü]; PG = Patrologia Graeca [T]; SC = Sources Chrétiennes [T/frz.Ü]; T = Text; dt.Ü = deutsche Übersetzung; engl.Ü = englische Übersetzung; frz.Ü = französische Übersetzung; it.Ü = italienische Übersetzung.

Ambrosius, Abr. (De Abraham): CSEL 32,1, pp. 499-638; F. Gori, Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera 3, Mailand 1980 [T/it.Ü]; — in psalm. 61, 33,3, M. Petschenig, CSEL 264; — *Augustinus, civ. (De civitate dei):* B. Dombart, A. Kalb, J. Divjak, Stuttgart 51993 [T]; W. Thimme, Vom Gottesstaat, Zürich 1977 [dt.Ü]; — conf. (Confessiones): J. Bernhart, München 41980; Frankfurt/M. 1987 [T/dt.Ü]; — *Caesarius von Arles, serm. (Sermones) 81-83:* SC 447; M.M. Mueller, FaCh 47, Washington 1963; Homélie sur Abraham et Jacob, M.H. Stébé/A.G. Hamman, Paris 1982 [frz.Ü]; — *Clemens von Alexandrien, str. (Stromateis):* SC 30. 38. 278. 279. 428. 446. 463; Klemens von Alexandria, Die Teppiche, üs. von Franz Overbeck, Basel 1936 [dt.Ü]; J. Ferguson, FaCh 85, Washington 1991; — *Cyrill von Alexandrien, glaph. Gen. (Glaphyrorum in Genesim):* PG 69, 111-176; — *Eusebius von Caesarea, h.e.:* SC 31. 41. 55. 73; P. Haeuser, E.: Kirchengeschichte, hg. H. Kraft, München 31989 [dt.Ü]; — p.e. (Praeparatio evangelica) VIII-X: SC 369; E. Gifford, Oxford 1903 [engl.Ü]; — *Hilarius von Poitiers, trin. (De trinitate):* SC 443. 448. 462; S. McKenna, FaCh 25, Washington 1954; — *Irenäus von Lyon, haer. (adversus haereses):* N. Brox, FC 8,4; — *Johannes Chrysostomus, hom. in Gen.: Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über die Genesis, hg. von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Band I, Paderborn 1913 [dt.Ü]; — Justin, apol. (apologia):* M. Marcovitch, Berlin 1994 [T]; H. Veil, Straßburg 1894 [dt.Ü]; — *Melito von Sardes, fr. (fragmenta):* SC 123; S.G. Hall, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1979 [T/engl.Ü]; — *Origenes, hom. in Gen.: H. de Lubac/L. Doutreleau, SC 7; Ronald E. Heine, FaCh 71, Washington 1981; — Jo. (Johanneskommentar):* SC 120bis. 157. 222. 290.

385; R. Gögler, Einsiedeln 1959 [dt. Auswahl-Ü]; — *Tertullian, adv. Marc. (Adversus Marcionem):* SC 365. 368. 399. 456.

Zitatensammlung zur Genesis: Sheridan, Mark (ed.), Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament, II. Genesis 12-50, Downers Grove, IL 2002.

Koran: Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, 7. Auflage, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Lit.: Billerbeck, P., Abrahams Bedeutung für das Reich Gottes nach Auffassung der älteren Haggada, in: *Nathanael* 16 (1900) 33-57; 65-80; — Schmitz, Otto, Abraham im Spätjudentum und Urchristentum, in: Bornhäuser, Karl, Aus Schrift und Geschichte, FS Adolf Schlatter, Stuttgart 1922, 99-123; — Alt, Albrecht, Der Gott der Väter (1929), in: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 1, München 1953, 1-78; — Völker, Walther, Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius, in: Theologische Studien und Kritiken 103 (1931) 199-207; — Maritain, Raïssa, Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale, Paris 1947; — Noth, Martin, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948; — Daniélou, Jean, Abraham dans la tradition chrétienne, Cahiers sioniens 5 (1951) 160-179; — Moubarac, Y., Abraham en Islam, in: Cahiers sioniens 5 (1951); — Ders., Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'islam, Paris 1958; — Tisserant, Cardinal (ed.), Abraham, Père des croyants, Cahiers sioniens 5, Paris 1952; — Albright, William Foxwell, Abraham the Hebrew. A New Archaeological Interpretation, in: BASOR 163 (1961) 36-54; — Speyer, Heinrich, Die biblischen Erzählungen im Koran, Hildesheim 1961; — Stiegler, Hermann, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn/München/Wien 1962; — Betz, Otto/Hengel, Martin (Hg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag, Leiden/Köln 1963; — Vaux, Roland de, Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte, SBS 3, Stuttgart 1965; — Aubineau, M., Les 318 serviteurs d'Abraham (Genèse 14,14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325), in: RHE 61 (1966) 5-43; — Berger, Klaus, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17 (1966) 47-89; — Kilian, R., Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, BBB 24, Bonn 1966; — Lohfink, Norbert, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen 15, SBS 28, Stuttgart 1967; — Feldman, Louis H., Abraham the Greek Philosopher in Josephus, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 99 (1968) 143-156; — Ders., Hellenizations in Josephus' Jewish Antiquities: The Portrait of Abraham, in: Feldman, Louis H./Hata, Gohei (Hg.), Josephus, Judaism, and Christianity, Leiden 1987, 133-153; — Martin-Achard, Robert, Actualité d'Abraham, Neuchâtel 1969; — Ders., Essai sur la figure d'Abraham, in: Ders., Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 11, Geneve/Lausanne 1984, 345-353; — Ders., Abraham sacrificant. De l'épreuve du Moriya à la nuit d'Auschwitz, Aubonne 1988; — Gradwohl, Roland, Unser Stammvater Abraham, in: Gradwohl, Roland (Hg.), Forschung am Judentum. FS L. Rothschild, Bern 1970, 27-38; — Sandmel, Samuel, Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Lite-

- ature, Augmented Edition, New York 1971; — Weippert, Manfred, Abraham der Hebräer?, in: *Biblica* 52 (1971) 407-432; — Mayer, G., Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur, in: *Evangelische Theologie* 32 (1972) 118-127; — Wilken, R.L., The Christianizing of Abraham. The Interpretation of Abraham in the Early Christianity, in: *Concordia Theological Monthly* 43 (1972) 723-731; — Dan, Joseph, *The Hebrew Story in the Middle Ages*, Jerusalem 1974; — Diebner, Bernd, »Isaak« und »Abraham« in der alttestamentlichen Literatur außerhalb Gen 12-50, *DBAT* 7 (1974) 38-50; — Ders., »Schaut Abraham an, euren Vater«. Spekulationen über die »Haftpunkte« der Abraham-Tradition, »Mamre« und »Machpela«, in: *DBAT* 8 (1975) 18-35; — Thompson, Thomas L., The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham, *BZAW* 133, Berlin 1974, reprinted: Harrisburg/London/New York 2002; — Bruce, F.F., »Abraham has Two Sons« A Study in Pauline Hermeneutics, in: Drumwright, Huber L. (Hg.), *New Testament studies*. FS Ray Summers, Waco, TX 1975, 71-84; — Seters, John Van, Abraham in History and Tradition, New Haven - London 1975; — Westermann, Claus, Genesis 12-50, *EdF* 48, Darmstadt 1975; — Westermann, Claus, Die Verheißungen an die Väter, *FRLANT* 116, Göttingen 1976; — Barrett, Charles Kingsley, The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians, in: Barrett, Charles Kingsley, *Essays on Paul*, London 1976/1982, 154-170; — Lona, Horacio E., Abraham in Johannes 8, *EHS* 23, *Theologie* 65, Frankfurt/M. (u.a.) 1976; — Nickelsburg, George W.E. (ed.), *Studies on the Testament of Abraham, Septuagint and Cognate Studies Series* 6, Atlanta, GA 1976; — Ders., Abraham the Convert: A Jewish Tradition and Its Use by the Apostle Paul, in: Stone, Michael E./Bergren, Theodore A. (Hg.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, PA 1998, 151-175; — Bogaert, P.M., Abraham dans la Bible et dans la tradition juive, Bruxelles 1977; — Zenger, Erich, Jahwe, Abraham und das Heil der Völker, in: Kasper, Walter (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, *QD* 79, Freiburg i.Br. 1977, 39-62; — Zimmerli, Walther, Abraham, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 6 (1978) 49-60; — Lambrecht, Jan, »Abraham, notre Père à tous«. La figure d'Abraham dans les écrits pauliniens, in: Lambrecht, Jan, *Pauline Studies. Collected Essays*, *BETHL* 115, Leuven 1979/1994, 3-25; — Liverani, Mario, Un' ipotesi sul nome di Abramo, in: *Henoch* 1 (1979) 9-28; — Rubinkiewicz, Ryszard, La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham, in: Haase, Wolfgang (Hg.), *Religion (Judentum: Allgemeines; palästinisches Judentum)*, *ANRW* II.19.1, Berlin/New York 1979, 137-151; — Strohmaier, Gotthard, Eine sabische Abrahamlegende und Sure 37,83-93, in: Nagel, Peter (Hg.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Wissenschaftliche Beiträge* 39,K5, Halle 1979, 223-227; — Gaston, Lloyd, Abraham and the Righteousness of God, in: *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) 39-68; — Schmid, Herbert, Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes, in: *Judaica* 36 (1980) 73-87; — Tröger, Karl-Wolfgang, Mohammed und Abraham. Der Prozeß der Ablösung des frühen Islam vom Judentum und seine Vorgeschichte, in: *Kairos* 22 (1980) 188-200; — Wcela, Emil A., The Abraham Stories: History and Faith, in: *Biblical theology bulletin* 10,4 (1980) 176-181; — Wiseman, D. J., Abraham Reassessed, in: Milard, A.R./Wiseman, D.J. (Hg.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester 1980, 139-156; — Haag, Ernst, Abraham und Lot in Gen 18-19, in: Caquot, A./Delcor, M. (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, *AOAT* 212, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 173-199; — Philonenko-Sayar, Belkis/Philonenko, Marc, L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes, in: *Semita* 31 (1981) 7-117; — Berg, Werner, Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16,1-6, in: *Biblische Notizen* 19 (1982) 7-14; — Berg, Werner, Nochmals: Ein Sündenfall Abrahams - der erste - in Gen 12,10-20, in: *Biblische Notizen* 21 (1983) 7-15; — Gispén, W. H., A blessed son of Abraham, in: Delsman, Wilhelmus C. et al. (Hg.), *Von Kanaan bis Kerala*, *AOAT* 211, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1982, 123-129; — Green, Ronald M., Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition: An Ethical Reappraisal, in: *Journal of Religious Ethics* 10 (1982) 1-21; — Segre, Augusto, Il patriarca Abramo nella Bibbia e nel Midrash, in: *Lateranum* 48 (1982) 3-34; — Engel, Helmut, Abraham bei Bet-Schean?, in: *Bibel und Kirche* 38 (1983) 53; — Freed, Edwin D., Who or What is before Abraham in John 8:58?, in: *Journal for the Study of the New Testament* 17 (1983) 52-59; — Helyer, Larry R., The Separation of Abram and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (1983) 77-88; — Sutherland, Dixon, The Organization of the Abraham Promise Narratives, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983) 337-343; — Worschech, Udo, Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie, *EHS* 23, *Theologie* 255, Frankfurt/M. (u.a.) 1983; — Blum, Erhard, Die Komposition der Vätergeschichten, *WMANT* 57, Neukirchen-Vluyn 1984; — Hagemann, Ludwig, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Islam und die westliche Welt 7, Graz/Wien/Köln 1985; — Knauf, E.A., El Šaddai - Der Gott Abrahams?, in: *Biblische Zeitschrift* 29 (1985) 97-103; — Nobile, Marco, Il cielo di Abramo (Gen 12-25). Un esercizio di lettura semiotica, in: *Antonianum* 60 (1985) 3-41; — Scharbert, Josef, Die Landverheißung als »Urgestein« der Patriarchen-Tradition, in: Caquot, A./Légasse, S./Terdieu, M. (Hg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.M. Delcor*, *AOAT* 215, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985, 359-368; — Scharbert, Josef, Patriarchentradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbericht, *VF* 19 (1974) 2-22; — Delebecque, E., Jesus contemporain d'Abraham selon Jean 8,57, in: *Revue biblique* 93 (1986) 85-92; — Garbini, Giovanni, Abramo fra i caldei di Nabonedo, in: *Associazione biblica italiana* (Hg.), *La storiografia della Bibbia, Atti della Settimana Biblica* 28, Bologna 1986, 65-76; — Hunter, Alastair G., Father Abraham: A Structural and Theological Study of the Yahwist's Presentation of the Abraham Material, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (1986) 3-27; — Khoury, Adel Theodor, Der Freund Gottes. Die Gestalt Abrahams im Islam, in: *Bibel heute* 22,88 (1986) 184-186; — Marböck, Johannes, Menschen der Bibel - Zeugen des Glaubens. Am Beispiel alttestamentlicher Gestalten: Abraham - Mose - David - Jeremia, *Linz/Passau* 1986; — Schäfer, Peter, Idealfigur für alle Epochen. Abraham in der Lehre und in den Erzählungen des Judentums, in: *Bibel heute* 22,88 (1986) 182-184; — Schmidt, Francis, Le testament grec d'Abraham: introduction, édition critique des deux re-

- censions grecques, traduction, Texte und Studien zum antiken Judentum 11, Tübingen 1986; — Goshen-Gottstein, M., Abraham - Lover or Beloved of God, in: Marks, John H./Good, Robert M. (eds.), Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope, Guilford, CT 1987, 101-104; — Mendenhall, George E., The Nature and Purpose of the Abraham Narratives, in: Miller, Patrick D. (Hg.), Ancient Israelite Religion. Essays in honor of Frank Moore Cross, Philadelphia 1987, 337-356; — Siker, Jeffrey S., Abraham in Graeco-Roman Paganism, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 18 (1987) 188-209; — Ders., From Gentile Inclusion to Jewish Exclusion: Abraham in Early Cristian Controversy with Jews, in: Biblical theology bulletin 19 (1989) 30-36; — Ders., Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy, Louisville, KY 1991; — Specht, Herbert, Von Gott enttäuscht. Die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte, in: Evangelische Theologie 47 (1987) 395-411; — Wieser, Friedrich Emanuel, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, EHS 23, Theologie 317, Frankfurt/M. (u.a.) 1987; — Baird, William, Abraham in the New Testament. Tradition and the New Identity, in: Interpretation 42 (1988) 367-379; — Görg, Manfred, Abraham - historische Perspektiven, in: Biblische Notizen 41(1988) 11-14; — Ders. (Hg.), Die Väter Israels, FS Josef Scharbert, Stuttgart 1989; — Ders., Abraham: Glaubensgestalt für Israel und die Völker, in: Una Sancta 51 (1996) 294-307; — Ders., Abraham als Ausgangspunkt für eine »abrahamitische Ökumene«, in: Renz, Andreas/Leimgruber, Stephan, Lernprozess Christen Muslime, Forum Religionspädagogik interkulturell Bd. 3, Münster/Hamburg/London 2002, 142-151; — Köckert, Matthias, Vätergott und Väterverheißung, FRLANT 142, Göttingen 1988; — Roldanus, J., L'héritage d'Abraham d'après Irénée, in: Baarda, T. et al. (Hg.), Text and Testimony. Essays on NT and Apocryphal literature in honour of A.F.J. Klijn, Kampen 1988, 212-224; — Safren, J. D., Balaam and Abraham, in: Vetus Testamentum 38 (1988) 105-113; — Weimar, Peter, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 100 (1988) 20-60; — Abramo, padre di una moltitudine di uomini, Atti del Seminario invernale, Settimello, Fi. 1989; — Bigger, Stephen, The Authority and Use of the Hebrew Bible. A Muslim Perspective, in: Bigger, Stephen (Hg.), Creating the Old Testament. Oxford: Blackwell 1989, 43-47; — Firestone, Reuven, Abraham's Son as the Intended Sacrifice (al-dhabīb, Qur'an 37:99-113): Issues in Qur'anic Exegesis, in: Journal of Semitic Studies 34 (1989) 95-132; — Ders., Difficulties in Keeping a Beautiful Wife: The Legend of Abraham and Sarah in Jewish and Islamic Tradition, in: Journal of Jewish Studies 42 (1991) 196-214; — Fokkelman, J.P., Time and the Structure of the Abraham Cycle, in: Woude, A. S. van der (Hg.), New avenues in the study of the Old Testament, FS M.J. Mulder, Oudtestamentische studiën 25, Leiden 1989, 96-109; — Hansen, G.W., Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts, JSNT.S 29, Sheffield 1989; — Cimosà, Mario, Abramo e la fede del popolo d'Israele, in: Toniolo, E. (ed.), Come vivere il cammino di fede con Maria, Roma 1990, 28-50; — Cimosà, Mario, L'obbedienza di Abramo: l'uomo accetta di essere realizzato da Dio, in: L'obbedienza e la disobbedienza nella Bibbia, L'Aquila 1997, 43-58; — Moberly, R.W.L., Abraham's Righteousness (Genesis xv 6), in: Emerton, John A. (Hg.), Studies in the Pentateuch, SVT 41, Leiden 1990, 103-130; — O'Brien, Mark A., The Story of Abraham and the Debate Over the Source Hypothesis, in: Australian biblical review 38 (1990) 1-17; — Roloff, Jürgen, Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie, in: Karrer, Martin (Hg.), Exegetische Verantwortung in der Kirche, Göttingen 1990, 231-254; — Tschuggnall, Peter, Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund - literarische Rezeption - Kierkegaards Deutung, EHS 23, Theologie 399, Frankfurt/M. (u.a.) 1990; — Ders., Abrahams Opfer - eine anstößige Erzählung über den Glauben? Dichterische Varianten - Philosophische und psychologische Rezeption - Literaturwissenschaftliche und theologische Befragung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 46,4 (1994) 289-318; — Braswell, Joseph P., »The Blessing of Abraham« versus »the Curse of the Law«: Another Look at Gal 3:10-13, in: Westminster Theological Journal 53 (1991) 73-91; — Gese, Hartmut, Die Komposition der Abrahamserzählung, in: Gese, Hartmut, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 29-51; — Heide, Albert van der, Die Berufung Abrahams, wie sie von Juden und Christen gedeutet wird, in: Concilium 27 (1991) 1-17; — Sauer, Georg, Abraham - tragende Gestalt der Frömmigkeit, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991) 291-298; — Wagner, G., Les enfants d'Abraham ou les chemins de la promesse et de la liberté. Exégèse de Galates 4,21 à 31, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 71 (1991) 285-295; — Ben Zvi, Ehud, The Dialogue between Abraham and YHWH in Gen. 18.23-32: a Historical-Critical Analysis, in: Journal for the Study of the Old Testament 53 (1992) 27-46; — Espinel, José Luis, Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes, in: Estudios bíblicos 50 (1992) 411-422; — Gevirtz, Marianne Luijken, Abram's Dream in the Genesis Apocryphon: Its Motifs and Their Function, in: Maarav 8 (1992) 229-243; — Lincoln, Andrew, Abraham Goes to Rome: Paul's Treatment of Abraham in Romans 4, in: Wilkins, Michael J. and Paige, Terence (Hg.), Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin, JSNT.S 87, Sheffield 1992, 163-179; — Stemberger, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, 8. Auflage, München 1992; — Willi-Plein, Ina, Die Versuchung steht am Schluß. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22, in: Theologische Zeitschrift 48 (1992) 100-108; — Calvert, Nancy L., Abraham and Idolatry: Paul's Comparison of Obedience to the Law with Idolatry in Galatians 4.1-10, in: Evans, Craig A. and Sanders, James A. (Hg.), Paul and the Scriptures of Israel, JSNT.S 83/Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 1, Sheffield 1993, 222-237; — Dies., Philo's Use of Jewish Traditions about Abraham, in: Society of Biblical Literature Seminar Papers 33 (1994) 463-476; — Gosse, B., Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans le Pentateuque, in: Estudios bíblicos 51 (1993) 459-472; — Ders., Genèse 13,15 et le don de la terre à Abraham, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 74 (1994) 395-397; — Ders., L'Alliance avec Abraham et les relectures de l'histoire d'Israël en Ne 9, Ps 105-106, 135-136 et 1 Ch 16, in: Transeuphratène 15 (1998) 123-135; — Hahn, Ferdinand, Die Ge-

- stalt Abrahams in der Sicht Philos, in: Hahn, Ferdinand/Hossfeld, Frank-Lothar/Jorissen, Hans/Neuwirth, Angelika (Hg.), *Zion - Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, BBB 90, Bodenheim 1993, 203-215; — Roersma, Louise, *The Firstborn of Abraham: An Analysis of the Poetic Structure of Gen. 16*, in: Moor, Johannes C. de/Watson, Wilfred G.E. (Hg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, AOAT 42, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 219-241; — Bailey, K., *St. Paul's Understanding of the Territorial Promise of God to Abraham*, in: *Theological Review* 15,1 (1994) 59-69; — Bowley, James E., *The Compositions of Abraham*, in: Reeves, John C. (Hg.), *Tracing the Threads, Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha, Early Judaism and Its Literature* 6, Atlanta, GA 1994, 215-238; — Deurloo, Karel, *The Way of Abraham. Routes and Localities as Narrative Data in Gen. 11:27-25.11*, in: Kessler, Martin (Hg.), *Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative, The Society of Biblical Literature Semeia Studies*, Atlanta, GA 1994, 95-112; — Fischer, Irmtraud, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, BZAW 222, Berlin/New York 1994; — Fowl, Stephen, *Who Can Read Abraham's Story? Allegory and Interpretive Power in Galatians*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 55 (1994) 77-95; — Hepper, F. Nigel/Gibson, Shimon, *Abraham's Oak of Mamre: The Story of a Venerable Tree, in: Palestine Exploration Quarterly* 126 (1994) 94-105; — Hess, Richard S./Wenham, Gordon J./Satterthwaite, Philip E. (Hg.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, 2nd ed., Grand Rapids, MI 1994; — Japhet, Sara, *The Trial of Abraham and the Test of Job: How Do They Differ?*, in: *Henoch* 16 (1994) 153-172; — Kuschel, Karl-Josef, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, München 1994; — Lof, Laurens J. van der, *The »Prophet« Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine*, in: *Augustiniana* 44 (1994) 17-29; — Römer, T., *Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham*, in: *Transeuphratène* 7 (1994) 107-121; — Ders. (ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève 1997; — Soggin, J.A., *Abraham hadert mit Gott. Beobachtungen zu Genesis 18,16-32*, in: Kottsieper, Ingo u.a. (Hg.), *»Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?«, FS Otto Kaiser*, Göttingen 1994, 214-218; — Ders., *Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14*, in: Zevit, Ziony/Gitin, Seymour/Sokoloff, Michael (Hg.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, IN 1995, 283-291; — Weinberg, J., *Job versus Abraham: The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition*, in: Beuken, W.A.M. (Hg.), *The Book of Job*, BETHL 114, Leuven 1994, 281-296; — Weitzman, Steven, *The Song of Abraham*, in: *Hebrew Union College Annual* 65 (1994) 21-33; — Cranford, Michael, *Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe*, in: *New Testament Studies* 41 (1995) 71-88; — Finney, Paul Corby, *Abraham and Isaac Iconography on Late-Antique Amulets and Seals: The Western Evidence*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995) 140-166; — Fowl, Stephen, *Texts Don't Have Ideologies*, in: *Biblical Interpretation* 3,1 (1995) 15-34; — Kronholm, Tryggve, *Abraham, the Physician: The Image of Abraham the Patriarch in the Genuine Hymns of Ephraem Syrus*, in: Zevit, Ziony/Gitin, Seymour/Sokoloff, Michael (Hg.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, IN 1995, 107-115; — Letellier, Robert I., *Day in Mamre, Night in Sodom. Abraham and Lot in Genesis 18 and 19*, *Biblical Interpretation series* 10, Leiden 1995; — Söding, Thomas, *Die Antwort des Glaubens. Das Vorbild Abrahams nach Hebr 11*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 24 (1995) 394-408; — Tobin, Thomas H., *What Shall We Say that Abraham Found? The Controversy behind Romans 4*, in: *Harvard Theological Review* 88 (1995) 437-452; — Wan, Sze-kar, *Abraham and the Promise of the Spirit: Galatians and the Hellenistic-Jewish Mysticism of Philo*, in: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 34 (1995) 6-22; — Berton, Raymond, *Abraham est-il un modèle? L'opinion des Pères dans les premiers siècles de l'Église*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 97 (1996) 349-373; — Ego, Beate, *Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes*, in: Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Bund und Tora*, WUNT 92, Tübingen 1996, 25-40; — Horner, T.J., *The Problem with Abraham. Justin Martyr's use of Abraham in the »Dialogue with Trypho a Jew«*, in: *Churchman* 110,3 (1996) 230-250; — Müller, Mogens, *Die Abraham-Gestalt im Jubiläenbuch. Versuch einer Interpretation*, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 10,2 (1996) 238-257; — Reintjens-Anwari, Hortense, *Im Feuer des Rosengartens: Ibrahim, Freund des Einzigen Gottes, im Qur'an*, in: *Una Sancta* 51 (1996) 283-293; — Seebass, Horst, *Art. »Abraham«*, in: Coenen, Lothar/Haacker, Klaus (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1*, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal 1996, 1-5; — Tournay, Raymond Jacques, *Genèse de la triade »Abraham-Isaac-Jacob«*, in: *Revue biblique* 103,3 (1996) 321-336; — Wénin, André, *Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, in: *Revue théologique de Louvain* 27 (1996) 3-24; — Adams, Edward, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links between Romans 1 and 4*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997) 47-66; — Elm, Kaspar, *Nec minori celebritate a catholicis cultoribus observatur et colitur: zwei Berichte über die 1119/20 erfolgte Auffindung und Erhebung der Gebeine der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997) 318-344; — Handy, Lowell K., *Biblical Bronze Age Memories: The Abraham Cycle as Usable Past*, in: *Biblical research* 42 (1997) 43-57; — Holst, Richard, *The Meaning of »Abraham believed God« in Romans 4:3*, in: *Westminster Theological Journal* 59,2 (1997) 319-326; — Jaroß, Karl, *Biblische Heilige und Propheten im Koran, Der Islam VI*, Ulm 1997; — Neubrand, Maria, *Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4*, fzb 85, Würzburg 1997; — Nocquet, Dany, *Abraham ou le père adopté. Où se cache l'historicité d'Abraham?*, in: *Foi et vie* 96,4 (1997) 35-53; — Stoffregen Pedersen, Kirsten, *The Amharic Andemta Commentary on the Abraham Stories. Genesis 11:24-25:14*, in: *Freshman, Judith/Rompay, Lucas van* (Hg.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Leuven 1997, 253-261; — Gellman, Jerome I., *The Figure of Abraham in*

- Hasidic literature, in: *Harvard Theological Review* 91 (1998) 279-300; — Hayward, Robert, Abraham as Proselytizer at Beer-Sheba in the Targums of the Pentateuch, in: *Journal of Jewish studies* 49 (1998) 24-37; — Kundert, Lukas, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, Bd. 2: Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten, *WMANT* 78/79, Neukirchen-Vluyn 1998; — Levenson, Jon D., Abraham among Jews, Christians, and Muslims. Monotheism, Exegesis, and Religious Diversity, in: *Arc* 26 (1998) 5-29; — Ders., The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam, in: Najman, Hindy/Newman, Judith H. (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 83, Leiden 2004, 3-40; — Oeming, Manfred, Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110,1 (1998) 16-33; — Cazeaux, Jacques, Le repas de Mambré dans le »De Abrahamo« de Philon, in: *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*, LD 178, Paris 1999, 55-73; — Fornberg, Tord, Abraham in the time of Christ, in: *Svensk exegetisk årsbok* 64 (1999) 115-123; — Heither, Theresia/Reemtsma, Christiana, Schriftauslegung - Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern, *NSK-AT* 33/2, Stuttgart 1999; — Joest, Christoph, Abraham als Glaubensvorbild in den Pachomianerschriften, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 90 (1999) 98-122; — Müller, Peter, Unser Vater Abraham: die Abrahamrezeption im Neuen Testament - im Spiegel der neueren Literatur, in: *Berliner theologische Zeitschrift* 16 (1999) 132-143; — Palmer, Gesine, Geheimnisse eines bereitwilligen Kellners: Abraham bei Derrida, Benjamin und Kafka, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51 (1999) 48-63; — Pichler, Josef, Abraham, in: Öhler, Markus (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 54-74; — Steins, Georg, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, *HBS* 20, Freiburg i.Br. 1999; — Dietrich, Walter, Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament, in: Graupner, Axel (Hg.), *Verbindungslinien*. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 41-55; — Gräbe, Uwe, »Abraham« - ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung?, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) 337-344; — Klappert, Bertold, Abraham eint und unterscheidet: Begründungen und Perspektiven eines nötigen »Triologs« zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Weth, Rudolf, *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 98-122; — Pury, Albert de, Abraham: The Priestly Writer's »Ecumenical« Ancestor, in: McKenzie, Steven L. (ed.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, *BZAW* 294, Berlin/New York 2000, 163-181; — Sachedina, Abdulaziz, Il pensiero messianico islamico come espressione del patto di Abramo, in: *Corano e Bibbia: atti del Convegno Internazionale »Corano e Bibbia«*, Napoli, Teatrino di Corte, Palazzo Reale, 24-26 ottobre 1997, a cura di Roberto Tottoli, *Brescia* 2000, 105-116; — Williamson, Paul R., Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis, *JSOT.S* 315, Sheffield 2000; — Boendermaker, Joop, Abraham bei Luther, in: *Unless some one guide me Festschrift for Karel A. Deurloo*, Maastricht 2001, 369-374; — Rudolph, Anette, »Abraham« in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, in: *Ostkirchliche Studien* 50 (2001) 10-33; — Ska, Jean-Louis, Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11), in: Wénin, André (ed.), *Studies in the Book of Genesis*, *BETHL* 155, Leuven 2001, 153-177; — Ders., Abraham et ses hôtes. Le patriarche et les croyants au Dieu unique, Bruxelles 2001; — Tvedtnes, John A./Hauglid, Brian M./Gee, John, Traditions about the Early Life of Abraham, *Provo, UT* 2001; — Crüsemann, Frank, Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002) 334-348; — Finkelstein, Israel/Silberman, Neil A., Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002; — Goshen-Gottstein, Alon, Abraham and »Abrahamic religions« in Contemporary Interreligious Discourse. Reflections of an Implicated Jewish Bystander, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002) 165-183; — Ruppert, Lothar, Abraham als Stammvater und Vorbild Israels, in: Niemand, C. (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Festschrift für Albert Fuchs, Frankfurt/M. 2002, 15-29; — Wenzel, Catherina, Abraham - Ibrahim: Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002) 362-384; — Dies., »Und als Ibrahim und Isma'il die Fundamente des Hauses (der Ka'ba) legten ...« (Sure 2,127): Abrahamsrezeption und Legitimität im Koran, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54 (2002) 193-209; — Yaşar, Hüseyin, Der Prophet Abraham im Koran und der interreligiösen Dialog, in: *AmT und Gemeinde* 53 (2002) 258-261; — Allison, Dale C., Testament of Abraham, *Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin/New York 2003; — Arterbury, Andrew E., Abraham's Hospitality among Jewish and Early Christian Writers: A Tradition History of Gen 18:1-16 and Its Relevance for the Study of the New Testament, in: *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003) 359-376; — Grüneberg, Keith N., Abraham, Blessing and the Nation. A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context, *BZAW* 332, Berlin/New York 2003; — Noegel, Scott B., Abraham's Ten Trials and a Biblical Numerical Notation, in: *Jewish Bible Quarterly* 31 (2003) 73-83; — Reed, Annette Yoshiko, Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, *Ant.* 1.154-168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology, in: *Vetus Testamentum* 55 (2004) 119-158.
- Zeitschriften:* »Welt und Umwelt der Bibel« 30 (4/2003): Themenheft »Abraham«; — *Blätter Abrahams*. Beiträge zum interreligiösen Dialog (www.freunde-abrahams.de).
- Lex.:* *ABD* I, 35-41 (Abraham); 41-43 (Apocalypse of Abraham); 43-44 (Testament of Abraham); — *Augustinus-Lexikon* (ed. C. Mayer) I, 10-33; — *Encyclopaedia Judaica* I, 111-125 (Abraham); 125-127 (Apocalypse of Abraham); 129 (Testament of Abraham); — *DAcL* I, 111-127; — *DB(S)* I, 8-28; — *Encyclopedia of the Early Church* I, 2-3;

— EWNT I, 3-7; — LCI I, 20-35; — *Lexikon des Islam I*, 32-35; — LThK³ I, 61-65; — *Neues Bibel-Lexikon I*, 14-21; — RAC I, 18-27; — RGG⁴ I, 70-76; — ThWAT I, 53-62; — ThWNT I, 7-9; — TRE I, 364-387 (Lit!).

Thomas Hieke