

6. Problematisierung des Leistungsbegriffes ⁵

Struktur führen muß und ob es nicht notwendig wäre, deshalb die Finanzmasse anders zu disponieren.

Religionspädagogik und Pädagogik ist gefragt, wie der an Wirtschaft und Industrie orientierte Leistungsbegriff problematisiert und jedenfalls für den Bildungssektor ersetzt werden kann. Denn hier geht es nicht (nur) um die Effizienz in der Reproduktion vorhandenen Wissens, sondern darum, das zu erbringen, was das individuelle und gesellschaftliche Leben freier, sinnvoller und besser macht ⁶.

Menschen in der aussichtsreichsten Zeit ihres Lebens Aussichtslosigkeit für Ausbildung und Beruf zu demonstrieren, kann nicht lange gutgehen, weder für die Gesellschaft insgesamt, noch für die Kirche im besonderen, wenn sie sich dieses Problems nicht annimmt.

⁵ Vgl. dazu: Ausschuß 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Synode, 2. Teil, in: *Diakonia* 3 (1972), 404–411, bes. 406 ff.

⁶ Vgl. G. Brockmann u. a., *Religion in der Sekundarstufe II*, Frankfurt – Berlin – München 1975, 11.

Artikel

Maria Kassel

Abrahams Exodus — ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben

Exodus — Symbol
für das Menschsein
in Transzendenz

Nach einigen früher vorgelegten grundsätzlichen Überlegungen zu einer anthropologisch relevanten bzw. archetypischen Auslegung von Bibeltexten ¹ bietet die Autorin im folgenden eine Auslegung von zwei der bedeutsamsten Erzählungen des Alten Testaments. Der Aufruf an Abraham zum Exodus und sein Aufbruch werden nicht nur in ihrer Bedeutung für Abraham selbst und für das Volk Israel, sondern auch für jeden einzelnen Menschen, der sich „in Gott festmachen“ will, deutlich; die Erzählung über die Auswirkung der neuen Gotteserfahrung gewährt Einblick in den Prozeß der Veränderung der israelitischen Gottesvorstellung als einen Weg der Befreiung und Selbstwerdung des Menschen als Partner Gottes. red

Der Exodus ist ein Hauptthema des Alten Testaments. Es kommt in einer Häufigkeit und Variabilität vor, daß es nicht nur als historisches Datum gemeint sein kann, sondern auch eine, zwar aus der historischen Situation des Exodus der Stämme Israels geborene, aber über die geschichtlich vergangene Zeit hinaus gültige Aussage intendiert. Versucht man, das alttest. Exodus-Thema in einer Weise zu verstehen, die in heutiger Zeit nachvollziehbar ist, das heißt, die rele-

¹ Vgl. M. Kassel, *Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung*, in: *Diakonia* 5 (1974), 147–155, bes. 147 ff.; dort auch weitere Literatur.

vant ist für das Verständnis des Menschen von sich selbst und von seiner Welt, so erweist es sich als ein Symbol für das Menschsein in der religiösen Dimension. Religiöse Dimension bezeichnet eine Struktur von Menschsein, die im Begriff des Exodus enthalten ist; denn die mit ihm benannte Sache ist das Herausgehen, das Hinüberschreiten aus einem gegebenen Daseinszustand in ein Neues, Offenes hinein. Insofern schließt der Begriff „Exodus“ als solcher die Kategorie des Transzendierens, der Transzendenz ein. Die vielfältigen Formen, in denen im A. T. vom Exodus gesprochen und erzählt wird, haben dies gemeinsam, daß sie den bzw. die Menschen als solche zeigen, die eine überlebte Existenzweise überschreiten in eine neue, erst noch zu findende Existenzform hinein; letztlich als solche, die sich selbst überschreiten, um mehr sie selbst zu werden. In alttestamentlicher Sicht ist der Inhalt dieses Transzendierens die Gottesbegegnung – vgl. den Auszug der hebräischen Stämme aus Ägypten, um in der Wüste Gott zu verehren. Der Ertrag des Hinausschreitens aus der alten Existenzweise ist für den Menschen Freiheit und Selbstfindung – Israel versteht den Exodus aus Ägypten als Ursprungsdatum seiner Identität als Volk. Im Symbol des Exodus hat Israel so sein Verständnis von sich selbst artikuliert, das immer zugleich auch sein Verständnis von Gott beinhaltet.

Nun gibt es im A. T. Exodus-Erzählungen nicht nur vom Volk bzw. von den Stämmen als kollektiven Größen, sondern auch von einzelnen Menschen. Israel hat das Thema des Exodus also auch individualisiert, und zwar an solchen Menschen, die es für seine eigene Existenz als Volk als exemplarisch empfunden hat. Die in dieser Hinsicht am meisten hervorragende Einzelgestalt ist Abraham, im A. T. als der Stammvater Israels an den Beginn der Heilsgeschichte gestellt.

Im folgenden soll die anthropologisch bedeutsame Aussage des Exodus-Themas in den Abrahamserzählungen anhand von zwei Textabschnitten erschlossen werden. Dabei ist die Parallelität der abrahamitischen Exodus-Thematik zur allgemein-israelitischen stets mit zu bedenken.

Abraham – eine
Gestalt in ständiger
Bewegung . . .

Auffallendes Merkmal, das die Gestalt Abrahams in der Genesis kennzeichnet, ist die ständige Bewegung, in der sie sich befindet. Auf der Ebene des realen Geschehens wird sie als dauernde Ortsveränderung beschrieben: Abraham zieht in die Steppe und Wüste hinein, er flieht nach Ägypten, schlägt sein Zelt bei Betel, in Mamre, in Beerseba auf, zieht zum Berg Moria und kommt nach Gerar. Zwar ist die ununterbrochene Bewegung durch die nomadische Lebensform motiviert. Aber der Geschehensverlauf erweckt darüber hinaus den Eindruck von Nicht-bleiben-Können aus Gründen, die in der Person Abrahams selbst liegen; das heißt, es korrespondiert dem in der äußeren Realität ablaufenden, dem erzählten Geschehen ein inneres Geschehen, das im Erzählen

... auf die
Verheißung zu

I. Die Aufforderung zum Exodus

mitgeliefert, wenn auch wohl nicht bewußt von den Tradenten intendiert ist. So ist das Nomadesein nicht nur ein historisch plausibler Erzählpunkt, sondern es hat auch symbolische Bedeutung. In heilsgeschichtlicher Perspektive liegt diese im Wandern Abrahams auf die ihm von Gott gegebene Verheißung zu. Bei konsequent anthropologischer Betrachtung — d. h. auch abgesehen von der Vorstellung einer von außen, bei fehlender Motivation aus der Entwicklung der Person selbst, auf den Menschen treffenden Einwirkung Gottes — ist im Umherziehen Abrahams eine menschliche Grundsituation gestaltet, deren Erfahrungsgehalt aus dem konkreten Geschichtsverhältnis Israels durchaus übertragbar ist in andere geschichtliche Bezüge². Thesenhaft formuliert, ist die im Umherziehen Abrahams abgebildete Grunderfahrung darin zu sehen, daß Abraham lebenslang auf dem Weg zu sich selbst ist, durch Gefährdungen und Krisen hindurch, und daß dieser Weg zugleich zu einem tiefer fundierten, menschlichere Dimensionen gewinnenden Gottesverständnis führt.

Der Anfang der Abrahamgeschichten intoniert diese Grunderfahrung als Leitmotiv mit allen Elementen, die in den nachfolgenden Geschichten entfaltet werden und auch für den Exodus der israelitischen Stämme thematisch sind.

Und Jahwe sprach zu Abram: „Zieh fort aus deinem Heimatland, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich will dich zu einem großen Volke machen. Ich will dich segnen und deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein. Ich werde segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dir fluchen. In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein.“ Abram brach auf, wie Jahwe ihm geboten hatte (Gn 12,1–4 a).

Der in der davidisch-salomonischen Zeit (10. bis 9. Jahrhundert v. Chr.) schreibende Jahwist läßt — nach einer kurzen genealogischen Orientierung über den Stammvater Abraham (Gn 11, 28–30) — dessen Geschichte mit der Erzählung von einem Bruch mit dem Gewohnen beginnen. Nicht das normale Leben eines Kleinviehnomaden wird vorgestellt, sondern die Konfrontation Abrahams mit einem Anspruch, der für ihn so unausweichlich ist, daß er ihm bedingungslos nachkommt. Anthropologisch betrachtet, bedeutet die Anrede Gottes an ihn eine Erfahrung Abrahams im Zentrum seiner Person, wobei es unwesentlich ist, welche Begebenheiten diese Erfahrung ausgelöst haben. Sie ist für Abraham von einer Gewißheit, die keiner zusätzlichen Begründung bedarf. Die Art der Beschreibung dieser Erfahrung läßt dar-

² Die erzählende Vergegenwärtigung menschlicher Grunderfahrungen verleiht den Vätergeschichten der Genesis ihre innere Kontinuität, obwohl die Gesamtdarstellung aus ursprünglich einzelnen, voneinander unabhängigen Sagen zusammengewachsen ist.

auf schließen, daß sie für Abraham den Raum des Bedingten, des Vorläufigen öffnet und ins Unbedingte, ins Absolute vorstößt. Sie hat deshalb theologische Qualität und kann beschrieben werden als Anruf von Gott.

Die Bedeutung der Erfahrung und des daraus resultierenden Handelns für die Selbstwerdung Abrahams ist von dem abzulesen, was sich in ihr inhaltlich zuträgt. Der Anfang des Abraham-Zyklus ist bestimmt von einem Impuls zu grundlegender Lebensveränderung — „Zieh hinaus!“ — und dem Ziel, auf das der Impuls tendiert: der Erweiterung von Lebensmöglichkeiten. In theologischer Terminologie ist das die Forderung Gottes und die ihr entsprechende Verheißung. Beide Aspekte zusammen bilden das Symbol des Exodus.

Der Impuls zur Lebensveränderung besteht für Abraham in der Loslösung von seinem Ursprung, in der Trennung vom Selbstverständlichen und Gewohnten. In drei konzentrischen Kreisen wird das umschrieben, was Abraham verlassen soll. Als erstes sein Land, in dem er daheim ist. Das Land stellt sowohl im Hinblick auf den Kleinviethnomaden Abraham, als Weideland, wie auch aus der Perspektive des Jahwisten als dem Vertreter eines ackerbauenden Volkes die Lebensgrundlage dar; materiell als Nahrungsspenderin; ideell als kleiner Ausschnitt aus der biologischen und sozialen Welt, der Vertrautheit ermöglicht und somit Sicherheit gewährt. Land als Heimat hat von daher Attribute und Funktionen des Mütterlichen; und es ist verständlich, daß es für die Menschen — nicht nur die biblischen — die Macht eines Archetypus besitzt, eines der Menschheit insgesamt eignenden Urbildes, das der Selbstfindung für die menschliche Existenz dient.

Während das Land mehr eine naturhafte Größe ist, bezeichnet der zweite Umkreis, aus dem Abraham ausziehen soll — die Verwandtschaft —, mehr die soziale Standortsicherung. In der patriarchalischen Gesellschaft ist die Verwandtschaft die Sippe oder Großfamilie. Sie bestimmt — wie in anders strukturierten Sozialgebilden andere gesellschaftliche Gruppen — den sozialen Wert des Menschen. Der Exodus aus dieser sozialen Bindung muß für Abraham so etwas wie Außenseitertum im Gefolge haben, da in der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur keine andere Gruppe denkbar ist, die die Funktionen der Sippe für den einzelnen haben könnte³. Für das am Kollektiven orientierte Selbstverständnis des einzelnen zur Zeit des Jahwisten ist das ein ungewöhnlicher Aspekt, gewissermaßen ein Vorgriff auf einen noch in der Zukunft verborgenen Bewußtseinsstand, der den Wert des Menschen nicht mehr in dem durch die Herkunftsgruppe festgelegten Standort gründen läßt, sondern ihn in erster Linie aus der Eigenständigkeit und der Selbstwirk-

³ In keiner der Abrahamsgeschichten wird von einer neuen sozialen Verwurzelung Abrahams erzählt, die der Sippe vergleichbar wäre, wohl von Schutzverhältnis und Vertrag.

lichung des Individuums ableitet. So wird Schicksal und Leben Abrahams in den folgenden Erzählungen ausschließlich danach beurteilt, wie er es im Hinhören auf das, was er als seinen Lebensimpuls erfahren hat, gestaltet, wie er *das* wird, wozu er sich auf den Weg geschickt weiß.

von Vaterhaus und Tradition

Die zu verlassende Sippe stellte die Verwurzelung Abrahams in die Breite des sozialen Raumes dar. Das als drittes Bindungsobjekt genannte Vaterhaus ist dagegen die Verwurzelung in die Tiefe der durch die Ahnenfolge gegliederten Zeit. Indem Abraham sich vom Vaterhaus löst, tritt er aus der durch die Vorfahren vermittelten Tradition heraus, aus deren, für alle zur gleichen Gruppe gehörenden Personen gültigen Lebensorientierung er bis dahin gelebt hat. Wenn Abraham diesen Auszug vollzieht, beginnt er, auf eigene Rechnung zu leben. Er kann dann die wechselnden Lebenssituationen nicht mehr bewältigen im Rückgriff auf und in der Rechtfertigung durch die überkommenen Normen. Wie Abraham die für ihn spezifischen Lebenssituationen bewältigt – Kinderlosigkeit, die unglaubliche Kindesverheißung im hohen Alter, den Anspruch, den einzigen Sohn wieder herzugeben u. a. –, zeigt, daß für ihn das System des Handelns nach einer aus der Tradition entnommenen Handlungsanleitung außer Kraft gesetzt ist, daß das System in *seinen* individuellen Lebenssituationen gar nicht funktionieren kann. Abraham muß jedesmal, in Auseinandersetzung mit dem in seinem eigenen Lebensverlauf angelegten Anspruch, *seine* Entscheidung finden. Das Suchen nach ihr kann ihn auf Wege führen, die sich als Abwege herausstellen – wie der Verrat seiner Lebensgefährtin (Gn 12 und 20), der im Prozeß seiner Selbstwerdung der Preisgabe eines integrierenden Teils seiner eigenen Person gleichkommt; wie der Versuch, die Erfüllung der ihn aus den gesellschaftlichen Sicherungen lösenden Verheißung des Kindes gerade durch eine von der Gesellschaft vorgesehene Absicherung zu erzwingen, nämlich dadurch, daß er den Sohn der Magd als den der eigenen Frau akzeptiert (Gn 16). Das Suchen kann ihn in den Zweifel am Sinn seiner Existenz überhaupt führen, so das anklagende Ringen mit Gott um den versagten Nachkommen (Gn 15). Immer aber geht es in diesem Suchen für Abraham darum, dem, was er als den Impuls seiner Lebensverwirklichung erkannt hat, zum Durchbruch zu verhelfen, biblisch gesprochen: sich auf Gottes Anruf einzulassen. Dieses Verhalten nennt der Jahwist den Glauben Abrahams (Gn 15,6), was wörtlich heißt: sich in Gott festmachen.

In individuellen Situationen und Entscheidungen ...

... sich in Gott festmachen

Impuls zur Lebensveränderung als Entfaltung

Was der Impuls zur Lebensveränderung beinhaltet, läßt sich, die drei Bereiche, aus denen Abraham sich lösen muß, zusammenfassend, so beschreiben: Abraham muß den Exodus

schöpferischer
Energien ...

antreten aus den biologisch-naturhaften, und das heißt, den schicksalhaft vorgegebenen Bindungen, die zwar Lebenssicherheit und einen Platz im sozialen Gefüge gewähren, die aber auch die Entfaltung schöpferischer Energien hemmen; die zwar festigen, aber auch festhalten; die Wärme spenden, aber auch einlullen und individuelle Initiative zur Weiterentwicklung bremsen. Freiheit als Eigenständigkeit und Selbstverantwortung im Gestalten des eigenen Lebens und der dazugehörigen Welt ist beim Verbleiben in den Ursprungsbindungen nicht möglich⁴. Um diese Freiheit zu gewinnen, muß Abraham fortgehen aus seinem bisherigen Lebensraum. Die Freiheit wird nun im Text unter dem Bild eines anderen Landes konkretisiert. Das deutet auf eine in Aussicht stehende neue Beheimatung hin, ist jedoch nicht zu verstehen als Wieder-Eingefangenwerden von der Bindung an das Ursprungsland; es bezeichnet vielmehr Abrahams bleibende Existenzverfassung als Auf-dem-Wege-Sein – „Zieh ... in ein Land, das ich dir zeigen werde!“ Es ist kein bestimmtes Land; es ist noch nicht erkennbar, was es sein wird. Da es neben der materiellen auch eine symbolische Komponente hat, kann es als das Land Utopia verstanden werden. Es ist für Abraham nur zu erreichen, wenn er den Aufbruch wagt, im Vertrauen darauf, es tatsächlich zu finden, obwohl es sich noch nirgends für ihn abzeichnet.

... und Aufbruch
in das Land Utopia

Die unter dem Bild des utopischen Landes noch verborgenen neuen Lebensmöglichkeiten werden anschließend in der Aufzählung der Verheißungen konkretisiert und differenziert. Dabei darf nicht aus dem Auge verloren werden, daß die Realisierung der Verheißungen nicht einfach die zeitliche Folge des Exodus ist, sondern den Exodus als Bedingung voraussetzt⁵.

Der Exodus
als Bedingung
für die Verheißungen:

Eigentlich handelt es sich gar nicht um mehrere verschiedene Verheißungen, als vielmehr um *eine* Verheißung mit drei sich ergänzenden Aspekten. Der erste Aspekt ist das große Volk, zu dem Abraham, der einzelne, werden wird. Heilsgeschichtlich gesehen, klingt hier schon, wenn auch noch ohne genaue Konturen, die Verheißung des Sohnes an. Den anthropologischen Selbstwerdungsprozeß betreffend, besagt das aus Abraham hervorgehende große Volk, daß die Freiheit, die Abraham mit dem Heraustreten aus dem schicksalhaften Gebundensein an die kollektiven Größen seiner Herkunft erlangt, sich vervielfachen wird. Das Risiko der Vereinzelung, das er bei der Lösung aus den Ursprungsbindungen auf sich nimmt, wird sich auszahlen, indem er, der einzelne, sein Leben ausweiten wird in eine neue gesell-

von Volk und Sohn

⁴ Eine analoge Aussage macht – auf die Entwicklung der gesamten Menschheit bezogen – auch die Erzählung des Jahwisten vom Verlust des Paradieses Gn 2–3; dieser Verlust ist als Auslöser für den Beginn der selbstverantwortlichen Kulturtätigkeit des Menschengeschlechtes dargestellt.

⁵ Erich Fromm übersetzt in seinem sehr lesenswerten Buch: „Die Herausforderung Gottes und des Menschen“, Konstanz 1970, den betreffenden Vers diesem Sinn entsprechend: „Wenn du aus deinem Land ziehst, dann will ich dich zu einem großen Volke machen ...“ (S. 92).

schaftliche Größe mit geschichtlicher Wirkmacht hinein. Der Jahwist mag sich unter „Volk“ nur die nationale heilsgeschichtliche Größe „Israel“ vorgestellt haben. Wird die Erzählung aber unter anthropologischem Gesichtspunkt gelesen, so erhält der Begriff „Volk“ eine symbolische Bedeutung; er bezeichnet die Zukunftsdimensionen des aus seiner Vergangenheitsverhaftung ausgezogenen Abraham.

vom großen Namen
(von neuer Identität)

Der Verheißungsaspekt des großen Namens zielt auf die Person selbst. Bei allen alten Völkern hat der Name nicht nur die Funktion der Benennung seines Trägers, sondern er spricht das aus, was der Mensch ist; er artikuliert seine Identität⁶. Unter der Vorbedingung des Auszugs kann für Abraham der große Name daher nicht äußeren Ruhm meinen, sondern die neue Identität, zu der er auf dem Wege ist; nicht die ererbte, von Familie und Tradition vorgezeichnete Identität, vielmehr die durch den Aufbruch in die Freiheit zu erwerbende, zu erkämpfende und zu erleidende, wie die nachfolgenden Abrahamsgeschichten es verdeutlichen. Der große Name wird aussprechen, daß Abraham ganz zu sich selbst gefunden hat.

von Segen
und Lebensfülle

Am ausführlichsten wird der Verheißungsaspekt des Segens erläutert; auf ihn hat der Jahwist offensichtlich das Schwergewicht gelegt. Wenn die von Israel, wie von ackerbauenden Gesellschaften überhaupt, im Wort „Segen“ gehörte materielle Fruchtbarkeit auf die „Reifung“ des Menschen Abraham übertragen wird, so ist ihm in der Segenszusage die Fruchtbarkeit seines Lebens, ja Lebensfülle verheißen. Da die Hoffnung auf Erfüllung des Lebens von Abraham in dem Augenblick berichtet wird, da er sich anschickt, alles aufzugeben, was bisher sein Leben ausgemacht hat, wirkt sie fast wie ein Hohn, stellt aber mit ihrer Paradoxie gerade den hohen Wert der Freiheit des Aufbruchs und des Auf-dem-Wege-Seins heraus; denn auch der Segen ist für Abraham gekoppelt an die Kargheit eines Lebens unterwegs. Die Aussicht auf Lebenserfüllung erschöpft sich jedoch nicht mit dem individuellen Leben Abrahams; er selbst wird zum Segen für andere werden. So wird sich das Wagnis der Freiheit über das Individuum hinaus auswirken als Impuls und Anstoß zu weiterer Freiheitseröffnung. Die in der Ebene der realen Geschichte geradezu hybride Vorstellung, daß Abraham, der *eine* Mensch, zum Segen für alle Menschheitsgenerationen werden soll, erhält eine nachvollziehbare Bedeutung eigentlich erst als archetypische Aussage, das heißt, als in der Menschheit lebendiges Urbild, das eine menschliche Grundsituation von scheinbar paradoxem Gehalt vergegenwärtigt und verstehbar macht: nämlich, daß nicht im Verharren, sondern im Aufbruch aus dem, vielleicht mühsam errungenen, Lebensstatus das Leben fruchtbar wird. In diesem Sinne ließe sich sogar sagen: Die Geschlechter der

⁶ Vgl. Ex 3, 13–15, die Offenbarung des Jahwe-Namens, die Moses und den Israeliten zu erkennen geben soll, wer und was ihr Gott für sie ist.

Exodus
und Ausgesetzsein . . .

. . . als Voraussetzung
für die Gotteserfahrung

II. Auswirkung
der neuen Gottes-
erfahrung

Menschheit werden an Abrahams Segen Anteil haben, wenn und insofern sie selbst Abraham werden, wenn sie den – in seiner Gestalt vorgebildeten – Exodus selbst vollziehen.

Im anschließenden Abschnitt, Gn 12,4–9, werden die ersten Etappen des Weges beschrieben, den Abraham nach dem Aufbruch zieht⁷. Die Verse erwecken den Eindruck, als sollte in ihnen grundsätzlich festgehalten werden, was es für Abraham heißt, sich aus dem vertrauten und gesicherten Dasein gelöst zu haben. Das verheißene Land, also die Möglichkeit einer neuen Verwurzelung, erweist zunehmend seinen utopischen Charakter. Als Endpunkt der ersten Wegstrecke wird das Südländ, das ist das Trockenland, die Wüste genannt (V. 9). Die Wüste aber kann nicht zu neuer Heimat werden; ihrem Wesen nach zwingt sie zum Durchqueren. Zwar eröffnet das Land, das Abraham durchwandert, sich ihm als das verheißene; aber als Besitz wird es noch einmal in eine noch fernere Zukunft entrückt, indem es nicht mehr ihm selbst, sondern erst seinen Nachkommen als Gabe zugesagt wird (V. 7). Dennoch erweist das Land als das nicht bessene, als Utopie, für Abraham seine sinnstiftende Kraft. Denn Abraham baut auf seinem Weg Altäre; das heißt, er errichtet Merkzeichen dafür, daß er auf dem Weg der Freiheit, den er gewählt hat und der ein ungesichertes Dasein bedeutet, wie die anschließend erzählte Hungersnot verdeutlicht, eine größere Dimension seines Lebens gewinnt, die Dimension der Begegnung mit Gott. Ja, das ungesicherte und vom Mangel bedrohte Leben im Exodus scheint geradezu die Voraussetzung für seine Gotteserfahrung zu sein.

Mit der die Abrahamsgeschichten einleitenden Perikope (Gn 12,1–9) hat der jahwistische Erzähler, verkörpert in der kollektiven Persönlichkeit des Stammvaters, die Geschichte von Israels Aufbruch in die Freiheit und seiner dort gefundenen Gottesbeziehung exemplarisch dargestellt. Exemplarisch ist diese Geschichte aber weit über ihre Bedeutung für Israel hinaus. Der Exodus ist ein Symbol von archetypischer Macht und insofern von menschheitlicher Bedeutung. Das Symbol läßt den Menschen die Gefahr wahrnehmen, daß er in den etablierten Sicherheiten seines Lebens abzusterben, zu verkümmern droht; es läßt ihn zugleich die Chance erfahren, im Aufbruch aus den Verfestigungen, vor allem aus solchen, die eine Gestaltung von Leben und Welt in Freiheit verhindern, wahre menschliche Identität zu finden und darin den Sinn, der in alttestamentlich-christlicher Tradition als Gotteserfahrung und Glaube vermittelt ist.

Einige Kapitel später führt der Jahwist in einer weiteren Erzählung die Auswirkung der an Abraham exemplifizierten neuen Gotteserfahrung vor, der Erfahrung, die Gott als den verstehen lehrt, der den Menschen in die Freiheit seiner

⁷ Die Bemerkung über die Mitnahme des Neffen Lot und seiner Familie (VV 4 b-5) stammt wahrscheinlich nicht vom Jahwisten und bleibt deshalb hier unbeachtet.

Nachkommen-
Verheißung,
Gespräch mit Gott
(Gn 18)

Selbstwerdung entläßt. Die Geschichte steht in folgendem Zusammenhang:

Abraham erhält in seinem Zelt bei der Terebinthe von Mamre den Besuch dreier Männer. Sie bedanken sich für die Gastfreundschaft mit dem Versprechen, daß Sara in einem Jahr einen Sohn haben werde, also mit der Konkretisierung der Nachkommen-Verheißung (Gn 18,1–16). Dann wechselt das Subjekt von den Dreien zu Einem, mit dem ganz offensichtlich Jahwe, der Gott Israels, gemeint ist. Gott führt dann Klage über die Verderbtheit der Städte Sodom und Gomorra, über die er Gericht halten, das heißt, die er vernichten will (18,17–22). Und an dieser Stelle beginnt nun, nachdem die beiden Begleiter sich auf den Weg zu den Städten gemacht haben, Abraham ein Gespräch mit Gott: 18,23–32⁸.

Diese Textsequenz bleibt für den weiteren Handlungsfortschritt der Abrahamsagen ineffektiv; denn die beiden Städte werden trotz der Verhandlung Abrahams mit Gott vernichtet; und die offenbar einzigen Gerechten, Abrahams Neffe Lot mit seiner Familie, vermögen den Untergang der Städte nicht zu verhindern. Sie werden nur selbst durch die Flucht gerettet. Der Sinn dieses Abschnitts kann daher nur der einer Reflexion über Israels Gottesverhältnis sein, bildhaft veranschaulicht am Auftreten Abrahams vor Gott. Wahrscheinlich hat der Jahwist selbst diese Überlegungen angestellt und in den Handlungsablauf des alten Sagenzyklus eingefügt.

Welche Einsichten will diese Reflexion nun vermitteln? Und inwiefern hängen sie mit der vorangehenden Kennzeichnung der Abrahamsgestalt durch den Jahwisten zusammen?

Wandel des
Selbst- und
Gottesverständnisses

In der Perikope wird ein weiterer Schritt des Menschen gezeigt auf dem Wege des Zu-sich-selbst-Kommens, ein Schritt, der in eins geht mit einem neuen Selbstverständnis bzw. Selbstbewußtsein gegenüber Gott und damit einem Wandel des Gottesverständnisses. Abraham ringt in seinem Gespräch mit Gott um die Unterscheidung zwischen bösen und guten Menschen in den verderbten Städten und um die daraus zu ziehende Konsequenz, daß nicht nur die Frommen bzw. Gerechten – wie sie in biblischer Sprache heißen – gerettet werden, sondern um der Gerechten willen auch die Frevler. Das wie ein regelrechter Handel angelegte Gespräch – Abraham geht von 50 möglichen Gerechten bis auf 10 herunter, woran deutlich wird, daß es nicht um eine bestimmte Zahl von Menschen geht, sondern um die Gerechten als solche – hat seinen Kernsatz im Schluß von V. 25:

„Muß nicht der Richter der ganzen Welt das tun, was recht ist?“

Provokation Gottes

Das klingt wie eine Provokation Gottes durch den Men-

⁸ Zwischen Gn 12 und 18 wird in Gn 15 noch der Bundesschluß Gottes mit Abraham vom Jahwisten berichtet, bei dem das Gottesverhältnis Abrahams unter dem Bild der Partnerschaft vorgestellt ist.

schen und ist wohl auch so gemeint⁹. Abraham vertritt hier das Eigenrecht des Menschen gegen ein Göttliches, das außerhalb der Maßgabe des Menschen angesiedelt ist, dem der Mensch völlig unterworfen ist, und das dem Menschen unverständlich bleibt. Bei dem zur selbstbewußten Freiheit erwachten Menschen Abraham sind die Züge einer göttlichen Schicksalsmacht, die offenbar auch am Bilde Jahwes haften, überwunden. Das Göttliche als Fatum verstanden — manifestiert in der unterschiedslosen Vernichtung der Menschen in den Städten —, ist außer Kurs gesetzt. Was hier geschildert wird, ist — in heute geläufiger Terminologie — der Vorgang der Emanzipation im Sinne der Selbstfindung des Menschen und des Weltlichwerdens der Welt; das heißt, Welt und Mensch werden nicht mehr verstanden als durch unbeeinflussbare überweltliche Kräfte fremdbestimmt; vielmehr finden sie in die ihnen gemäße Dimension des Daseins, in der menschliche Maßstäbe, und das heißt in diesem Fall: ethische Maßstäbe, gelten. Die Guten werden nicht mit den Bösen zusammen vernichtet. Ja, es kommt die Möglichkeit in den Blick, daß die aufbauenden Kräfte in der Menschenwelt, die Gerechten, mächtiger sind als die zerstörerischen, die Frevler, daß das Gute die verheerenden Auswirkungen des Bösen verhindern könnte. Damit vermittelt der Jahwist die Einsicht, daß Gott mit *dem* Maßstab zu messen ist, der Abraham selbst gesetzt ist. Seine Lebensaufgabe wird von Gott selbst formuliert:

„Ihn habe ich erwählt, damit er . . . seinen Nachkommen gebiete, sie sollen den Weg des Herrn beobachten durch Übung von Recht und Gerechtigkeit“ (18,19).

Recht und Gerechtigkeit, soziale Kategorien also, sind somit Kennzeichen des Gottes, dem Abraham begegnet ist. Als interessante Krönung dieser Einsicht läßt der Jahwist Gott den Maßstab, mit dem Abraham ihn mißt, akzeptieren; Gott stimmt Abraham darin zu, daß schon 10 Gerechter wegen die ganze Stadt gerettet werden müsse. Das Selbständig-, das Unabhängigwerden des Menschen geschieht somit in Israel Hand in Hand mit der Veränderung des Gottesverständnisses. Gott wird in der Sicht des Jahwisten verstanden als der, der es unterstützt, daß der Mensch sich selbst und seine Welt besser kennenlernt und als Folge davon deren Angelegenheiten selber in die Hand nimmt, wie Abraham.

Die neue Erkenntnis bezieht sich in diesem Text auf die Konturen, die Unterschiede innerhalb der Menschenwelt, die in der Geschichte zutage treten: Die Menschen werden nach ihrem Verhalten unterschieden, als Gerechte und Frevler. Damit gewinnt das Einzelleben gegenüber seiner Einbettung in das Kollektiv an Bedeutung. Der Mensch wird

⁹ Dazu sagt J. Scharfenberg: „Abraham, der Vater des Glaubens! Aber was für ein Glaube ist denn das? Ein Glaube, der es wagt, sich mit Gott anzulegen, der Gott kritisiert, der ihn über seine wahren Funktionen als Weltenrichter aufzuklären unternimmt“ (Predigt über Gn 19, 12–29, in: Wege zum Menschen 22, 1970, 281–285).

Von der göttlichen
Schicksalsmacht . . .

. . . zur Selbstfindung . . .

. . . und zum
„gerechten“ Gott

Ethische
Kategorien fördern das
Einzelleben gegen-
über dem Kollektiv

nicht mehr nur als Teil des Sozialverbandes gesehen, in dem er lebt und dessen Schicksal auch unausweichlich sein individuelles Schicksal ist, wie es in der für die beiden Städte geplanten Kollektivstrafe, die auch für die Unschuldigen vorgesehen war, noch praktiziert werden sollte. Solche Kollektivstrafe wird als Unrecht erkannt; deshalb tritt Abraham für das Recht der Unschuldigen ein und darüber hinaus für die heilschaffende Kraft der Solidarität der recht handelnden Menschen auch für die Ungerechten. Auf eine etwas zugespitzte Formel gebracht, läßt sich der Bewußtseinsprozeß, der an Abraham veranschaulicht wird, so beschreiben: Die Beurteilung des Menschen nach ethischen Kategorien verdrängt die Beurteilung nach bloß religiösen Kategorien im Sinne von schicksalhaftem Ausgeliefertsein an eine den menschlichen, das heißt, humanen Maßstäben entthobene göttliche Macht.

Die aufklärerische
Intention
des Jahwisten

An dieser Erzählung ist besonders gut die aufklärerische Intention des Jahwisten zu erkennen, der Einblick gewährt in den Prozeß der Veränderung der israelitischen Gottesvorstellung als einen Weg der Befreiung und Selbstwerdung des Menschen. Für den Fortgang der erzählten Handlung hat zwar Abrahams Einsatz für die Rettung der Menschen keinen Erfolg; im Geschehensverlauf hat sich die Schwerkraft des in den überkommenen alten Sagen niedergeschlagenen Bewußtseinsstandes einer früheren Zeit durchgesetzt; und das heißt, das Gottesgericht findet statt wie vorgesehen und vernichtet unterschiedslos die Menschen in den Städten, bis auf Lot, Abrahams Neffen. Trotzdem spricht der Text eine für das menschliche Selbst- und Gottesverständnis höchst wichtige Einsicht aus, die für Israels Werdeprozeß, den der Jahwist nachgezeichnet hat, eine starke Wirkung entfaltet hat¹⁰. Das Bild von dem frei mit Gott über die Rettung von Menschen verhandelnden und darin seine Identität aussprechenden Abraham, könnte auch in unserer Gegenwart seine den Glauben gestaltende Kraft entfalten.

¹⁰ Vgl. z. B. die Gottesverkündigung der Propheten, die als wahre Gottesverehrung die Herstellung sozialer Gerechtigkeit bezeichnen.

Ferdinand W.
Menne

Religiöse
Sensibilisierung¹

Hinweis auf Typen
religiöser Gruppen-
bildung

Der Verfasser versucht zu zeigen, wie der (immer notwendige; vgl. den Beitrag von M. Kassel) religiöse Umbruch in den letzten Jahren und Jahrzehnten insbesondere in der Ausbildung verschiedenster Gruppen vor sich gegangen ist und welche Möglichkeiten und Grenzen diese Gruppen gegenüber den Großkirchen haben. In kultursoziologischer Sicht wird eine religiöse Sensibilisierung am fruchtbarsten, wenn sie Formen und Wege findet, die von den Großinstitutionen aufgenommen werden können.

red